

PONTIFICIA UNIVERSITAS GREGORIANA

FACULTAS THEOLOGIAE

Dissertatio ad Lauream

AUCTOR: JUNGES José Roque
(cognomen) (nomen)

e Coll. vel Rel. Coll. Bellarminum Societatis Iesu

..... CONCIENCIA Y DISCERNIMIENTO
(titulus)

(Investigación histórico-descriptiva y crítico-reinterpretativa
sobre las posiciones de algunos autores neo-tomistas de lengua
francesa)

MODERANTE R. P. Klaus DEMMER

Tradita die novembris 1985

Anno academico 1985 / 1986

Romae

PONTIFICIA UNIVERSITAS GREGORIANA
F a c u l t a s T h e o l o g i a e

CONCIENCIA Y DISCERNIMIENTO

(Investigación histórico-descriptiva y crítico-reinterpretativa
sobre las posiciones de algunos autores neo-tomistas de lengua francesa)

Dissertatio ad Lauream

Auctore;

José Roque JUNGES

Moderante;

Prof. R.P. Klaus DEMMER

Anno accademico 1985/1986

R o m a e

*En reconocimiento a mis
padres + Reinaldo y Marta*

I N D I C E

INDICE	 p.	I
SIGLAS		IX
BIBLIOGRAFIA		XI
INTRODUCCION GENERAL		1
<u>Primera parte: LA CONTROVERSIA PROBABILISTA</u>		8
<u>Introducción a la primera parte</u>		9
1. ENFOQUE LOGICO DE LA CONTROVERSIA PROBABILISTA		14
1.1. <u>Lo probable</u>		16
1.1.1. La posición de Gardeil		16
1.1.2. La posición de Richard		19
1.1.3. La respuesta de los probabilistas		22
1.2. <u>La opinión</u>		23
1.2.1. La posición de Gardeil		23
1.2.2. La posición de Richard		26
1.2.3. La respuesta de los probabilistas		31
1.3. <u>La certeza</u>		33
1.3.1. La posición de Gardeil		33
1.3.1.1. La certeza probable al nivel de la creencia especulativa		34
1.3.1.2. La certeza probable al nivel de la opinión común		35
1.3.1.3. La certeza moral		37
1.3.2. La posición de Richard		40

1.3.2.1. La certeza al nivel de lo contingente	p.	41
1.3.2.1.1. Aprehensión inmediata de lo contingente		42
1.3.2.1.2. Aprehensión mediata de lo contingente tomado como universal		42
1.3.2.1.3. Aprehensión mediata de lo contingente tomado como contingente		44
1.3.2.2. La certeza moral		45
1.3.2.2.1. La materia de la certeza moral		45
1.3.2.2.2. La causa eficiente de la certeza moral		46
1.3.2.2.3. Los efectos propios de la certeza moral		47
1.3.3. La posición de los probabilistas		51
2. ENFOQUE HISTORICO DE LA CONTROVERSID PROBABILISTA		53
2.1. <u>Origen del probabilismo en Bartolomeo Medina; discusión entre Gorce y De Blic</u>		54
2.1.1. Análisis del comentario de B. Medina a la I ^a -II ^{ae} , q. 19 a.6		55
2.1.1.1. <i>Utrum sit peccatum agere contra conscientiam dubiam</i>		56
2.1.1.2. <i>Utrum sit licitum agere contra propriam opinionem</i> ...		57
2.1.1.3. <i>Utrum teneamur sequi opinionem probabiliozem relicta pro- babili; an satis sit sequi opinionem probabilem</i>		59
2.1.2. La controversia entre Gorce y De Blic		60
2.1.2.1. Noción de probable en Medina		61
2.1.2.2. La problemática afrontada por Medina en artículo 6 ..		63
2.1.2.3. Opinión de los predecesores y sucesores de Medina en la Escuela de Salamanca		66
2.2. <u>Juicio histórico-teológico de Th. Deman sobre el probabilismo</u>		71
2.2.1. Principios fundamentales de la moral medieval		72
2.2.2. Factores históricos que influyeron en el surgimiento del probabilismo		79
2.2.2.1. El uso de la <i>Quodlibet</i> VIII, a. 13		79
2.2.2.2. La metodología de la Escuela de Salamanca		82
2.2.3. Fundamento y vicisitudes del probabilismo; discusión entre Th. Deman y E. Brisbois		84

2.2.3.1. Concepción de probabilidad	p. 84
2.2.3.2. Papel de la conciencia y de la ley	87
2.2.3.3. Extrinsicismo y subjetivismo	90
2.2.3.4. Balance final del probabilismo	91
2.2.4. Propuesta para una renovación de la teología moral ...	93
2.2.4.1. Teología moral científica	93
2.2.4.2. Casuística prudencial	95
3. FUNDAMENTACION ANTROPOLOGICA DEL PROBABILISMO	97
3.1. P. Rousselot: La disposición subjetiva como causa especificadora de la opinión	98
3.2. E. Rolland: Dimensión antropológica de la acción y de la ley	102
3.3. O. Lottin: <i>Una obligación objetiva dudosa es subjetivamente una obligación nula</i>	107
<u>Conclusión de la primera parte</u>	112
Segunda parte: LA CONTROVERSIA SOBRE LA ORGANIZACION ===== DEL SABER MORAL	117
<u>Introducción a la segunda parte</u>	118
4. LA FILOSOFIA MORAL ADECUADAMENTE TOMADA	123
4.1. <u>Distinción entre naturaleza y estado</u>	124
4.2. <u>Competencia de la ética natural</u>	125
4.3. <u>Propuesta de una filosofía moral adecuadamente tomada</u>	131
4.3.1. Diferencia entre filosofía moral adecuadamente tomada y teología moral	132
4.3.1.1. Teoría de Cayetano sobre la diferencia entre la teología y la ciencia de los bienaventurados	133
4.3.1.2. <i>Ratio formalis quae</i> de la filosofía moral adecuadamente tomada (según J. Maritain)	136
4.3.1.3. <i>Ratio formalis sub qua</i> de la filosofía moral adecuadamente tomada (según J. Maritain)	136

4.3.2. Subordinación de la filosofía moral a la teología	 p.	138
4.3.2.1. Razón como causa instrumental		138
4.3.2.2. Razón como causa principal		140
4.3.2.3. Modo y causa de la subordinación		142
4.3.3. Críticas a la propuesta de J. Maritain		143
4.4. <u>Especificidad cristiana del saber moral</u>		147
5. LA CIENCIA PRACTICAMENTE PRACTICA		151
5.1. <u>Distinción entre conocimiento especulativo y conocimiento práctico</u>		
5.1.1. El fin de los dos órdenes de conocimiento		154
5.1.2. El objeto de los dos órdenes de conocimiento		158
5.1.3. El método de los dos órdenes de conocimiento		160
5.1.4. Hábito especulativo y hábito práctico		163
5.1.5. Verdad especulativa y verdad práctica		166
5.2. <u>Competencia de la ciencia especulativamente práctica</u>		167
5.3. <u>Propuesta de una ciencia prácticamente práctica</u>		170
5.3.1. La virtud de la prudencia		170
5.3.2. Identidad de la ciencia prácticamente práctica		172
5.3.3. La ciencia de los prácticos: el caso de la mística de San Juan de la Cruz		175
5.3.4. Críticas a la propuesta de J. Maritain		180
5.4. <u>Especificidad práctica del saber moral</u>		184
<u>Conclusión de la segunda parte</u>		189
Tercera parte: EL PROBLEMA DE LA RELACION ENTRE ===== CONCIENCIA Y PRUDENCIA		193
<u>Introducción a la tercera parte</u>		194
6. SINDERESIS, CONCIENCIA Y PRUDENCIA EN SANTO TOMAS		198
6.1. <u>Sindéresis</u>		199

6.1.1. Naturaleza de la sindéresis	p. 199
6.1.2. Notas fundamentales de la sindéresis: infalibilidad y inextinguibilidad	201
6.2. <u>Conciencia</u>	202
6.2.1. Naturaleza de la conciencia	203
6.2.2. Notas fundamentales de la conciencia: falibilidad y obli- gatoriedad	205
6.3. <u>Prudencia</u>	209
6.3.1. Naturaleza y función de la prudencia	210
6.3.2. Partes de la prudencia	214
6.3.2.1. Partes integrantes	214
6.3.2.2. Partes potenciales	216
6.3.3. Prudencia sobrenatural	218
6.4. <u>Relación entre sindéresis, conciencia y prudencia según S. Tomás</u>	219
7. POSICION DE ALGUNOS AUTORES NEO-TOMISTAS DE LA LENGUA FRANCESA SOBRE LA RELACION ENTRE CONCIENCIA Y PRUDENCIA	222
7.1. <u>Los precursores de la discusión</u>	223
7.1.1. A.D. Sertillanges: insuficiencia del juicio de conciencia	223
7.1.2. B.H. Merkelbach: formación de la conciencia prudente ...	225
7.1.3. R. Garrigou-Lagrange: verdad de la prudencia como conformi- dad con el apetito recto del fin	228
7.1.4. H.D. Noble: prudencia como discernimiento	230
7.1.4.1. Dimensión sobrenatural	231
7.1.4.2. Dimensión de discernimiento	233
7.1.4.3. La prudencia y los sistemas morales	235
7.2. <u>Protagonistas principales de la discusión</u>	237
7.2.1. Th. Deman: objetivismo moral y prudencia	237
7.2.1.1. Prudencia como virtud moral	238
7.2.1.2. Prudencia como virtud intelectual	239
7.2.1.3. Verdad moral	241

7.2.1.4. Relación entre conciencia y prudencia	p. 245
7.2.2. 0. Lottin; distinción clara entre el proceso de la conciencia y el proceso de la virtud	249
7.2.2.1. Juicio de conciencia	251
7.2.2.1.1. Formación de la conciencia verdadera o recta	253
7.2.2.1,2. Formación de la conciencia cierta	254
7.2.2.2. Juicio de prudencia	258
7.2.2.2.1. Necesidad de un juicio esencialmente práctico	258
7.2.2.2.2. Papel de la prudencia	259
7.2.3. Teoría del <i>praeceptum</i> ; confrontación entre Th. Deman y 0. Lottin	261
7.2.3.1. La posición de Deman en discusión con R.A. Gauthier ..	262
7.2.3.2. La posición de 0. Lottin	266
7.2.3.3. Especificación y ejecución	269
8. INTENTOS DE EXPLICACION DE LA RELACION ENTRE EL JUICIO DE CONCIENCIA Y EL JUICIO DE PRUDENCIA	272
8.1. <u>D. Capone: <i>Intorno alla verità morale</i></u>	273
8.1.1. Verdad moral	273
8.1.2. Silogismo práctico	278
8.1.2.1. Silogismo práctico como acto de conciencia	279
8.1.2.2. Silogismo práctico como acto de prudencia	281
8.1.3. Relación entre el juicio de conciencia y el juicio de elección	282
8.2. <u>R. Doherty: <i>The judgments of conscience and prudence</i></u>	283
8.2.1. Juicio de conciencia y el juicio de synesis son formalmente diversos	285
8.2.2. Coordinación entre el juicio de conciencia y el juicio de prudencia	287
8.2.3. Conclusión	288
8.3. <u>F. Furger: <i>Gewissen und Klugheit</i></u>	289
8.3.1. Presupuestos de la solución de F. Furger	290

8.3.2. Conciencia prudente	297
8.3.3. Conclusión	300
<u>Conclusión de la tercera parte</u>	301
Cuarta parte: LA DECISION COMO PUNTO DE LLEGADA DE UN ===== PROCESO DE DISCERNIMIENTO	305
<u>Introducción a la cuarta parte</u>	306
9. DECISION PARTICULAR Y VERDAD MORAL	310
9.1. <u>Presupuestos antropológicos</u>	311
9.1.1. Historicidad y libertad	311
9.1.2. Moralidad de la decisión	316
9.1.3. La decisión como fruto de un proceso de discernimiento ...	322
9.1.3.1. Conocimiento (ciencia moral y casuística)	323
9.1.3.2. Libertad (virtud moral)	326
9.1.4. La decisión particular como mediación entre la bondad y la rectitud moral	329
9.2. <u>Presupuestos epistemológicos</u>	331
9.2.1. Verdad moral como verdad de sentido	331
9.2.2. Objetividad moral y contributo del sujeto a la consecución de la verdad moral	334
9.2.3. Verdad moral como lo prácticamente posible	336
10. CONCIENCIA Y DISCERNIMIENTO	338
10.1. <u>Conciencia moral</u>	338
10.1.1. Algunos marcos históricos en la comprensión de la conciencia	338
10.1.2. Visión reductiva de la conciencia	341
10.1.3. Visión totalizante de la conciencia	345
10.1.3.1. Conciencia como función de integración y asunción	349
10.1.3.2. Conciencia como lugar de interpelación y de respuesta ..	351
10.1.3.3. Conciencia como lugar de la experiencia de fe	353
10.1.3.4. Creatividad y responsabilidad de la conciencia	356

10.2. <u>Discernimiento ético</u>	p. 360
10.2.1. Prudencia como discernimiento	360
10.2.2. Concepto antropológico del discernimiento ético	364
10.2.3. Disposiciones para el discernimiento	366
10.2.4. Fe y discernimiento ético	368
10.2.5. Fases del discernimiento ético	372
10.2.5.1. Deliberación	373
10.2.5.2. Juicio	374
10.2.5.3. Decisión	377
CONCLUSION GENERAL	380

S I G L A S

=====

1. Siglas que se refieren a las fuentes

- In Eth.* - S. TOMAS DE AQUINO, *In decem libros Ethicorum Aristotelis ad Nicomachum*
- Quod.* " " *Quaestiones Quodlibetales*
- In Sent* " " *Commentum in Libros Sententiarum*
- S.Th.* " " *Summa Theologiae*
- De Ver.* " " *"De Veritate"*.
- S.Tot.Th.* - TOMAS DE VIO CAYETANO, *Summa Totius Theologiae D. Thomae Aquinatis*
- Curs.Phil.* - JUAN DE S. TOMAS, *Cursus Philosophicus Thomisticus*
- Curs.Theol.* " " *Cursus Theologicus in Summam Theologicam D. Thomae.*

2. Siglas que conciernen a la restante bibliografía*

- BThom* Bulletin Thomiste
- Conc* Concilium edición española
- DAFC* Dictionnaire Apologétique de la Foi Catholique
- DSAM* Dictionnaire de Spiritualité Ascétique et Mystique
- DThC* Dictionnaire de Théologie Catholique
- DTI* Diccionario teológico interdisciplinar (traducción española) (Salamanca 1982).
- DTM* Diccionario enciclopédico de teología moral (traducción española) (Madrid 1980⁴).
- EThL* Ephemerides Theologiae Lovaniensis
- Gr* Gregorianum

* De acuerdo con la *Theologische Realenzyklopädie* (Abkürzungs-Verzeichnis) (Berlin - New York 1976).

<i>HChE</i>	Handbuch der christlichen Ethik (Freiburg i.Br.; Bd. I und II: 1978; Bd. III: 1982).
<i>HPPhG</i>	Handbuche philosophische Grundbegriffe (München 1973).
<i>HThG</i>	Handbuch theologischer Grundbegriffe (München 1962).
<i>LThK</i>	Lexikon für Theologie und Kirche (Freiburg i.Br. 1957-1965 ²).
<i>NRTh</i>	Nouvelle Revue Théologique
<i>PhJ</i>	Philosophisches Jahrbuch
<i>RevSR</i>	Revue des Sciences Religieuses
<i>RNSP</i>	Revue Néo-Scholastique de Philosophie
<i>RPL</i>	Revue Philosophique de Louvain
<i>RSPPhTh</i>	Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques
<i>RThAM</i>	Recherches de Théologie Ancienne et Médiévale
<i>RThom</i>	Revue Thomiste
<i>RTL</i>	Revue Théologique de Louvain
<i>RTM</i>	Rivista di Teologia Morale
<i>Schol</i>	Scholastik
<i>SM</i>	Sacramentum Mundi (Freiburg i.Br. 1967-1969).
<i>StMor</i>	Studia Moralia
<i>StZ</i>	Stimmen der Zeit
<i>SVS</i>	Supplément / Vie Spirituelle
<i>ThGl</i>	Theologie und Glaube
<i>ThPh</i>	Theologie und Philosophie
<i>VS</i>	Vie Spirituelle

B I B L I O G R A F I A *

=====

1. BIBLIOGRAFIA PRINCIPAL

1.1. Fuentes

- S. TOMAS DE AQUINO, *Summa Theologiae* (Paulinae) (Roma 1962)
- " " *Summa Theologiae* (Marietti) (Torino 1952: I^a II^{ae}; 1962: II^a II^{ae})
- " " "De Veritate" in *Quaestiones Disputatae* I (Marietti) (Torino 1953⁹)
- " " *In decem Libros Ethicorum Aristotelis ad Nicomachum* (Marietti) (Torino 1949)
- " " *Quaestiones Quodlibetales* (Marietti) (Torino 1949⁸)
- " " *Commentum in Lib. II et III Sententiarum* (Vivès) (Paris 1873)
- TOMAS DE VIO CAYETANO, *Summa Totius Theologiae D. Thomae Aquinatis*. Prima Pars (Venetiis 1594)
- BARTHOLOMEO A. DE MEDINA, *Expositio in Primam Secundam Angelici Doctoris D. Thomae Aquinatis* (Venetiis 1540³)
- JUAN DE S. TOMAS, *Cursus Theologicus in Summam Theologicam D. Thomae*. Nova editio (Vivès) (Paris 1883)
- " " *Cursus Philosophicus Thomisticus*. Nova editio (Vivès) (Paris 1883)
- FRANCISCO SUAREZ, "De bonitate et malitia humanorum actuum" in *Opera Omnia* IV (Vivès) (Paris 1856), Tractatio III, pp. 277-454.

* Las secciones 1 y 2 de la bibliografía se refieren principalmente a las tres primeras partes de la tese mientras que la sección 3 contempla esencialmente la cuarta parte.

1.2. Autores modernos

- BRISBOIS, E., "Pour le probabilisme", *ETHL* 13 (1936) 74-97.
- " " "Les fondaments philosophiques du probabilisme", *NRTh* 83 (1961) 822-832.
- CAPONE, D., *Interno alla verità morale* (Excerpta ex dissertatione ad lauream in Facultate philosophica Pontificiae Universitatis Gregoriana) (Neapoli 1951).
- " " "La verità nella coscienza morale", *StMor* 8 (1970) 7-36.
- DE BLIC, J., "Probabilisme Historique", *DAFC* IV Paris(1928) 301-340.
- " " "Barthélemy Medina et les origines du probabilisme", *ETHL* 7 (1930) 46-83; 264-291; 481-482.
- " " "A propos des origines du probabilisme", *RevSR* 10 (1930) 659-663.
- DEMAN, Th., "Probabilis", *RSPHTh* 22 (1933) 260-290.
- " " "Sur l'organisation du savoir moral", *RSPHTh* 23 (1934) 258-280.
- " " "Eclaircissements sur Quodlibet VIII a. 13" *Divus Thomas* Piacenza 12 (1935) 42-61.
- " " "Probabilisme", *DThC* XIII/1 (Paris 1936) 419-619.
- " " "Questions disputées de science morale", *RSPHTh* 26 (1937) 278-306.
- " " *La prudencia* (traducción francesa de la *Summa Theologiae* II^aII^{ae}, qq. 47-56 acompañada de notas explicativas e informes técnicos) (Paris 1949²).
- " " "Le 'précepte' de la prudencia chez Saint Thomas d'Aquin", *RThAM* 20 (1953) 40-59.
- DOHERTY, R., *The judgment of conscience and prudence* (River Forest/ Illinois 1961).
- FURGER, F., *Gewissen und Klugheit. Eine Untersuchung der Beziehungen von Gewissen und Klugheit anhand der Arbeiten katholischer Moraltheologie aus den letzten Jahrzehnten* (Luzern 1965).
- " " "La prudencia y la transformación de las normas morales", *Cons* n. 35 (1968) 324-338.
- GARDEIL, D., "La 'certitude probable'", *RSPHTh* 5 (1911) 237-266; 441-485.
- GARRIGOU-LAGRANGE, R., "Du caractère métaphysique de la théologie de Saint Thomas", *RThom* 30 (1925) 341-355.
- " " "La prudencia, sa place dans l'organisme des vertus", *RThom* 31 (1926) 411-426.

- GARRIGOU-LAGRANGE, R., "La prudence et la vie intérieure", *VS* 51 (1937) 24-41.
- GAUTHIER, R.-A., Recensión de O. Lottin, *Psychologie et morale aux XII et XIII siècles*, vol. II y III; Problèmes de morale (Louvain 1948. 1949) in *BThom* 8 (1947-1953, aquí 1951) 60-86.
- GORCE, M.-M., "Le jugement pratique", *RSPPhTh* 17 (1928) 5-37.
- " " "Medina Barthélemy de ", *DThC* X/1 (Paris 1928) 481-485.
- " " "A propos de B. de Medina et du probabilisme", *EThL* (1930) 480-481.
- " " "Le sens du mot 'probable' et les origines du probabilisme", *RepSR* 10 (1930) 460-464.
- LABOURDETTE, M.-M., "Notes sur les diversifications du savoir. Connaissance spéculative et connaissance pratique", *RThom* 44 (1938) 564-568.
- " " Recensión de O. Lottin, *Principes de morale* in *RThom* 47 (1947) 563-576.
- " " "Connaissance pratique et savoir moral", *RThom* 48 (1948) 142-179.
- " " "Théologie morale": "Morales de la conscience et vertu de prudence", *RThom* 50 (1950) 192-230 (especialmente 209-227).
- LOTTIN, O., *Principes de morale* (tomo I: Exposé systématique; tomo II: Compléments de doctrine et histoire) (Louvain 1946).
- " " *Psychologie et morale aux XII et XIII siècles* (tomo I: Problèmes de psychologie; tomos II y III: Problèmes de morale) (Louvain 1942, 1948, 1949).
- " " *Morale fondamentale* (Tournai 1954).
- MARITAIN, J.M., *Art et scolastique* (Paris 1927²).
- " " *Distinguer pour unir ou Les degrés du savoir* (Paris 1932²).
- " " *De la philosophie chrétienne* (Paris 1933).
- " " *Science et sagesse* (suivi d'éclaircissements sur la philosophie morale) (Paris 1935).
- " " *Court traité de l'existence et de l'existent* (Paris 1947).
- MERKELBACH, B.H., "Quelle place assigner au traité de la connaissance" *RSPPhTh* 12 (1923) 170-183.
- " " *Summa Theologiae moralis* (vol. I: De principiis; vol. II: De virtutibus moralibus) (Paris 1930, 1932).
- NOBLE, H.-D., "Le syllogisme moral" *RSPPhTh* 10 (1921) 560-564.
- " " *La conscience morale* (Paris 1923).
- " " *Le discernement de la conscience* (Paris 1934).
- " " "Prudence" *DThC* XIII/1 (Paris 1936) 1023-1076.

- PETRIN, J., *Connaissance spéculative et connaissance pratique* (Ottawa 1948).
- RANWEZ, E., "A propos du probabilisme", *NRTh* 56 (1929) 551-564.
- RICHARD, Th., *Le probabilisme morale et la philosophie* (Paris 1922).
- " " "La probabilité et la raison pratique", *RThom* 9 (1926) 503-516; 10 (1927) 61-71.
- " " "De la probabilité à la certitude morale", in ID., *Etudes de théologie morale* (Paris 1933) 179-347.
- ROLLAND, E., "Le fondement psychologique du probabilisme", *NRTh*(63) 1936 254-268; 337-354.
- ROUSSELOT, P., *Quaestiones de conscientia* (Museum Lessianum, Sectio theologica n. 35, Bruxelles) (Paris 1937).
- SIMON, Y., *Critique de la connaissance morale* (Paris 1934).
- SERTILLANGES, A.-D., *Saint Thomas d'Aquin* (Paris 1922³),
- " " *La philosophie morale de Saint Thomas d'Aquin* (Paris 1922²).

2. Bibliografia secundaria

- ABBA, G., *Lex et virtus* (Studi sull'evoluzione della dottrina morale di San Tommaso d'Aquino) (Roma 1983).
- BERNARD, R., "La vertu acquise et la vertu infuse", *SVS* 44 (1935) 25-53.
- BYRNE, E.F., "Situation et probabilité chez Saint Thomas d'Aquin", *RPL* 64 (1966) 525-549.
- CAPONE, D., "Ritorno a s. Tommaso per una visione personalista in teologia morale", *RTM* 1 (1969) n. 1, 85-103.
- " " *Dalla scienza alla coscienza morale* (Mediazione ermeneutica della prudenza), Pubblicación de la Academia Alfonsiana (Roma).
- CARPENTIER, R., "Conscience", *DSAM* II (Paris 1950) 1495-1575.
- " " "Comment formuler le problème de la conscience chrétienne" in AA.VV., *Problemi scelti di teologia contemporanea* (Actas del Congreso internacional por el IV centenario de la Pontificia Universidad Gregoriana) (*Analecta Gregoriana* LXVIII) (Roma 1954) 463-468.
- CARTON DE WIART, Et., Recensión de Th. Richard, *Etudes de théologie morale*, *ETHL* 10 (1933).
- CERIANI, G., "La Compagnia di Gesù e la teologia morale", *Scuola Cattolica* 69(1941) 463-475.
- CHENU, M.D., *Introduction à l'étude de Saint Thomas d'Aquin* (Montréal - Paris 1950).

- CHENU, M.D., *Le Saulchoir. Una scuola di teologia* (Casale Monferrato 1982).
- CLERICO, C., *Dottrina di Maritain sulla morale come scienza pratica* (Excerpta ex dissertatione ad lauream) (Modena 1968).
- CONNERY, J.R., "Prudence and Morality", *Theological Studies* 13 (1952) 564-582.
- DANDER, F., "Die Klugheit: ihr Wesen und ihre Bedeutung für den christlichen Charakter nach der Lehre des Hl. Thomas von Aquin" *Zeitschrift für Ascese und Mystik* 7 (1932) 97-116.
- DE FINANCE, J., *Ethique générale* (Roma 1967).
- " " *Essai sur l'agir humain* (Roma 1961).
- " " "Sens et limites de l'objectivisme moral chez Saint Thomas. A propos du problème de la conscience erronée", *Revista Portuguesa de Filosofia* 30 (1974) 107-126.
- DELHAYE, Ph., *La conciencia moral del cristiano* (Barcelona 1980²),
- " " "S. Thomas, témoin de la morale chrétienne", *RTL* 5 (1974) 137-169.
- DEMAN, Th., Recensión de P. Rousselot, *Quaestiones de conscientia*, *BThom* 5 (1937-1939) 300-304.
- " " Recensión de B.H. Merkelbach, *Summa theologiae moralis*, *BThom* 3 (1930-1933) 494-501.
- " " Recensión de J. Pieper, *Traktat über die Klugheit*, *BThom* 5 (1937-1939) 425-427.
- " " Recensión de varios artículos de O. Lottin sobre la conciencia y la prudencia, *BThom* 4 (1934-1936) 211-222.
- " " "De la fonction pratique de la philosophie morale", *Studia Philosophica* 10 (1950) 129-167.
- " " *Aux origines de la théologie morale* (Montréal 1951).
- " " "Le concours de la connaissance à la vertu", *Revue de l'Université d'Ottawa* 22 (1952) 84-103.
- " " "The dignity of conscience", *Blackfriars* 34 (1953) 115-119.
- " " "Eudémonisme et charité en théologie morale", *ETHL* 29 (1953) 41-57.
- ENDRES, J., *Menschliche Grundhaltungen. Ein Ordnungsbild der Tugenden* (Salzburg 1958).
- " " "Anteil der Klugheit am erkennen des konkret Wahren und am Wollen des wahrhaft Guten", *StMor* 1 (1963) 221-263.
- GARRIGOU-LAGRANGE, R., "Les vertus morales dans la vie intérieure" *VS* 41 (1934) 225-236.
- " " Recensión de J. Maritain, *Science et sagesse*, in *RThom* 41 (1936) 630-634.

- GILLEMANN, G., *Le primat de la charité en théologie morale* (Museum Lessianum, Section théologique n. 50) (Bruxelles - Paris 1952).
- GILSON, Et., *L'esprit de la philosophie médiévale* (Paris 1948²).
- GOFFI, T., *Etico-Spirituale. Dissonanze nell'unitaria armonia* (Temietici nella storia n. 1) (Bologna 1984).
- GRONER, J.F., "A R.P. Thomas Deman O.P. (1899-1954). In memoriam", *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 1 (1954) 241-245.
- " " "Gewissen und Klugheit", *Anima* 15 (1960) 16-23.
- GUNDLACH, G., "Klugheit als Prinzip des Handelns", *Gr* 23 (1942) 238-254.
- HEDWIG, K., "Circa particularia. Kontingenz, Klugheit und Notwendigkeit im Aufbau des ethischen Aktes bei Thomas von Aquin", in AA.VV., *The Ethics of St. Thomas Aquinas* (Studi tomistici n. 25) (Città del Vaticano 1984).
- HERING, H.M., "Quomodo solvendi sunt casus: recurrendo ad sola principia an etiam ad prudentiam?", *Angelicum* 28 (1941) 311-335.
- HÜRTH, F., "Metaphysica, psychologica, theologica hodierna conscientiae christianae problemata", in AA.VV., *Problemi scelti di teologia contemporanea* (Actas del Congreso internacional por el IV centenario de la Pontificia Universidad Gregoriana) (*Analecta Gregoriana* LXVIII)(Roma 1954) 393-414.
- KLUXEN, W., *Philosophische Ethik bei Thomas von Aquin* (Hamburg 1980²)
- LECLERCQ, G., *La conscience du chrétien* (Paris 1946).
- LEHU, L., "Si la 'recta ratio' de S. Thomas signifie la conscience", *RThom* 30 (1925) 159-164.
- LOTTIN, O., "La syndérèse chez Albert le Grand et Saint Thomas d'Aquin", *RNSP* 30 (1928) 18-44.
- " " "La nature de la conscience morale. Les premières spéculations au Moyen Age", *ETHL* 9 (1932) 252-283.
- " " "La valeur normative de la conscience morale. Les premières solutions au Moyen Age", *ETHL* 9 (1932) 409-431.
- " " "Les débuts du traité de la prudence au Moyen Age", *RThAM* 4 (1932) 270-293.
- " " *Au coeur de la morale chrétienne* (Tournai 1957).
- " " "Raison pratique et foi pratique", *ETHL* 34 (1958) 21-34.
- LUMBRERAS, P., "Conscientia recta venit prudentiae actus", *Doctor Communis* 8 (1955) 7-20.
- McINERNEY, R., "Prudence and Conscience", *The Thomist* 38 (1974) 291-305.

- MENENDEZ REIGADA, I.C., "El pseudo-probabilismo de Fray Bartolomeo de Medina", *La Ciencia Tomista* 37 (1928) 33-77.
- MENNESSIER, I., "Notes de théologie spirituelle", *SVS* 44 (1935) 56-64.
- " " "L'organisation du savoir pratique", *SVS* 48 (1936) 57-64.
- MEUNIER, A., "Le jugement de conscience", *Revue Ecclésiastique de Liège* 36 (1949) 310-313.
- MOIOLI, G., "Teología espiritual", *DTI* I, 27-61.
- MONLEON, J., "Note sur la division de la connaissance pratique", *Revue de Philosophie*, 39 (1939) 189-198.
- MOSSO, S., *Fede, storia e morale* (Saggio sulla filosofia morale di Jacques Maritain) (Milano 1979).
- NAUS, J.E., *The nature of practical intellect according to Saint Thomas Aquinas* (Roma 1959).
- OESTERLE, J.A., "Theoretical and practical knowledge", *The Thomist* 21 (1958) 146-161.
- PAYER, P.J., "Prudence and the principles of natural law: a medieval development", *Speculum* 54 (1979) 55-70.
- PIEPER, J., *Das Viergespinn. Klugheit - Gerechtigkeit - Tapferkeit - Mass* (Freiburg i.Br. 1970).
- PINCKAERS, S., *Le renouveau de la morale* (Paris 1964).
- " " "La théologie morale au déclin du Moyen-Age: Le nominalisme", *Nova et Vetera* 52 (1977) 209-221.
- " " "La théologie morale à l'époque moderne", *Nova et Vetera* 52 (1977) 269-287.
- PLE, A., *Par devoir ou par plaisir* (Paris 1980²).
- RAMIREZ, J.M., Recensión de Th. Deman, "Probabilismo", *BThom* 4 (1934-1936) 639-645.
- " " Recensión de dos obras de J. Maritain, *Les degrés du savoir* y *De la philosophie chrétienne*, *BThom* 4 (1934-1936) 423-432.
- " " "De philosophia morali christiana", *Divus Thomas* (Fribourg) 14 (1936) 87-122; 181-204.
- RODRIGO, L., *Praelectiones Theologico-Morales Comillenses* (Santander 1944-1956), Especialmente tomo III; "Tractatus de conscientia morali" (1954) y tomo IV (pars altera): "Theoria de conscientia morali reflexa" (1956).
- SCHMITT, A., *Zur Geschichte des Probabilismus. Historisch-kritische Untersuchung über die ersten 50 Jahren desselben* (Innsbruck, 1904).
- THIRY, L., *Speculativum-practicum secundum S. Thomam* (*Studia Anselmiana*) (Roma 1939).

- TONNEAU, J., Recensión de Th. Deman, *La prudence*, *BThom* 8 (1947-1953) 87-106.
Tommaso d'Aquino nel suo settimo centenario (Atti del Congresso internazionale, Roma-Napoli 17-24 aprile 1974). Vol. V^o: L'agire morale (Napoli 1977).
- URDANOZ, T., "La conciencia moral en Santo Tomás y los sistemas morales", *La ciencia tomista* 79 (1952) 529-576.
- VEREECKE, L., "L'obligation morale selon Guillaume d'Occam", *SVS* 11 (1958) 123-143.
- " " "Préface à l'histoire de la théologie morale moderne", *StMor* 1 (1963) 87-120.
- " " "Storia della teologia morale dal XIV al XVI secolo. Da Guglielmo di Ockham a Martin Lutero" in *Storia della teologia morale moderna* I (Mimeo de la Academia Alfonsiana) (Roma 1979).
- VERMEERSCH, A., "Probabilisme (partie doctrinale)" *DAFC* IV, 340-361.
- " " *Theologiae moralis: Principia - Responsa - Consilia*, Tomo I; *Theologia fundamentalis* (editio altera); tomo II: *De virtutum exercitatione* (Paris - Bruges 1926, 1928).
- VIGNAUX, P., *Nominalisme au XIV^e siècle* (Paris - Montréal 1948).
- WALLACE, W.A., *The role of demonstration in moral theology* (Washington 1962).

3. Otros subsidios bibliográficos

- ANCIAUX, P. - D'HOOGH, F. - GHOOS, J., *Dinamismo della morale cristiana* (Assisi 1970).
- ASCIUTTO, L., "Decisione e libertà in Cristo (δουλεύειν in alcuni passi di s. Paolo)" *RTM* 3 (1971) 229-245.
- AUBERT, J.-M., "La spécificité de la morale chrétienne selon Saint Thomas" *Le Supplément* 23 (1970) 55-73.
- " " "La fonction de la foi dans les décisions éthiques", *Le Supplément* 32 (1979) 251-273.
- AUER, A., "Das Gewissēn als Mitte der personalen Existenz", in K. Forster (ed.) *Das Gewissen als freiheitliches Ordnungsprinzip* (Studien und Berichte der katholischen Akademie in Bayern 18) (Würzburg 1962).
- " " "Die Erfahrung der Geschichtlichkeit und die Krise der Moral", *Theologische Quartalschrift* 149 (1969) 4-22.
- AUER, J., "Gnade" *HThG* I, 548-562.

- BASTIANEL, S., *Il carattere specifico della morale cristiana. (Una riflessione dal dibattito italiano) (Assisi 1975).*
- " " *Autonomia morale del credente. Senso e motivazioni di un'attuale tendenza teologica (Brescia 1980).*
- BÖCKLE, F., *I concetti fondamentali della morale (Brescia 1981⁸).*
- " " *Fundamentalmoral (München 1977).*
- " " *"Werte und Normbegründung" in Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft, XII (Freiburg i.Br. 1981²) 37-89.*
- " " *"Existentialethik", LThK III², 1301-1304.*
- BONSEN, *"La libertad del hijo" in R. van Kessel y otros, Conciencia y libertad (Buenos Aires - México 1974).*
- CAFFARRA, C., *"Il concetto di coscienza nella morale post-tridentina" in L. Rossi (ed.) La coscienza cristiana (Studi e ricerche 9) (Bologna 1971) 75-104.*
- CASTILLO, J.M., *El discernimiento cristiano. Por una conciencia crítica (Salamanca 1984).*
- CHIAVACCI, E., *Teologia morale 1 / Morale generale (Assisi 1979²).*
- COMPAGNONI, F., *La specificità della morale cristiana (Studi e ricerche 17) (Bologna 1972).*
- Concilium*, n. 139 (1978): "Discernimiento de Espíritus".
- CULLMANN, O., *Christ et le temps (Neuchâtel - Paris 1957).*
- D'AGOSTINO, F., *"La dottrina dell'epicheia nel pensiero di Edouardo Hamel" RTM 1 (1969) n. 2, 143-159.*
- DARLAPP, A., *"Geschichtlichkeit" HThG I, 491-497.*
- DARLAPP, A. - SPLETT, J., *"Geschichte und Geschichtlichkeit" SM II, 290-304.*
- DEMME, K., *Sein und Gebot. Die Bedeutsamkeit des transzendental-philosophischen Denkansatzes in der Scholastik der Gegenwart für den formalen Aufriß der Fundamentalmoral (Paderborn 1971).*
- " " *Die Lebensentscheidung. Ihre moraltheologischen Grundlagen (Paderborn 1974).*
- " " *"Sittlich handeln aus Erfahrung" Gr 59 (1978) 661-690.*
- " " *Sittlich handeln aus Verstehen. Strukturen hermeneutisch orientierter Fundamentalmoral (Düsseldorf 1980).*
- " " *"Hermeneutische Probleme der Fundamentalmoral" in Mieth D. - Compagnoni F. edd., Ethik im Kontext des Glaubens, 101-119.*
- " " *"Erwägungen über den Segen der Kasuistik" Gr 63 (1982) 133-140.*

- DEMME, K., "Sittlich handeln als Zeugnis geben", *Gr* 64 (1983) 453-485.
- " " "Sittlicher Anspruch und Geschichtlichkeit des Verstehens" in H. Rotter ed., *Heilsgeschichte und ethische Normen*, 64-98.
- " " "Deuten und Wählen. Vorbemerkungen zu einer moraltheologischen Handlungstheorie", *Gr* 62 (1981) 231-275.
- DEMME, K. - SCHÜLLER, B., *Christlich glauben und handeln. Fragen einer fundamentalen Moraltheorie in der Diskussion* (Düsseldorf 1977).
- DIANICH, S., *L'opzione fondamentale nel pensiero di S. Tommaso* (Brescia 1968).
- " " "Opción fundamental", *DETM* 731-741.
- DINGJAN, F., *Discretio. Les origines patristiques et monastiques de la doctrine sur la prudence chez Saint Thomas d'Aquin* (Assen 1967).
- " " "Die Beschränktheit jedes sittlichen Handelns - Die Rolle der Epikie und Diskretion", *ThGl* 63 (1973) 288-308.
- DINI, V., "La prudenza da virtù a regola di comportamento: tra ricerca del fondamento ed osservazione empirica", in Dini, V. - Stabile, G., *Saggezza e prudenza* (Napoli 1983) 13-123.
- DUPONT, J., "Aux origines de la notion chrétienne de conscience morale", *Studia Hellenistica* 5 (1948) 119-153.
- EID, V., "Tugend als Werthaltung" in J. Gründel (ed.) *Humanum, Moraltheologie im Dienst des Menschen* (Düsseldorf 1972).
- ERNST, W., "Universalität sittlicher Normen - heutige Tendenzen", in W. Kerber (ed.), *Sittliche Normen*, 58-73.
- FLICK, M. - ALSZEGHY, Z., "L'opzione fondamentale della vita morale e la grazia", *Gr* 41 (1960) 593-619.
- FRANSEN, P., "Pour une psychologie de la grâce divine", in *Lumen Vitae* 12 (1957) 209-240.
- FUCHS, J., *Situation und Entscheidung* (Frankfurt a.M. 1952).
- " " "Operatio et Operatum in dictamine conscientiae" in *Thomistica morum principia* (Communicationes et acta V¹ Congressus thomistici internationalis) vol. II (Roma 1961) 71-79.
- " " *Theologia moralis generalis. Pars prima* (ed. altera, Roma 1971); *pars altera* (Roma 1966/1967).
- " " "The absoluteness of moral terms" *Gr* 52 (1971) 415-457.
- " " "Gibt es eine spezifisch christliche Moral?" *StZ* 185 (1970) 99-112.

- FUCHS, J., "Esiste una morale non-cristiana?", *Rassegna di Teologia* 14 (1973) 361-373.
- " " "La coscienza e l'uomo d'oggi", in ID., *Responsabilità personale e norma morale* (Bologna 1978).
- " " "Die Frage an das Gewissen", in ID., (ed.) *Das Gewissen*, 56-66.
- " " "Sittliche Wahrheiten - Heilswahrheiten?" *StZ* 200 (1982) 662-676.
- " " "Sittliche Wahrheit - zwischen Objektivismus und Subjektivismus" *Gr* 63 (1982) 631-646.
- " " "Libertà fondamentale e la morale", in ID., *Sussidi 1980* (publicación de la PUG para el uso privado de los estudiantes), Publicado primera vez en AA.VV., *Libertà - liberazione nella vita morale* (Brescia 1968) 43-63.
- " " "Peccato e conversione" in *Sussidi 1980*, 149-162.
- " " *Essere del Signore*, (Un corso di teologia morale fondamentale - trascrizione per gli studenti - PUG) (Roma 1981).
- " " ed. *Das Gewissen. Vorgegebene Norm verantwortlichen Handelns oder Produkt gesellschaftlicher Zwänge?* (Düsseldorf 1979).
- GIL, D., *Discernimiento según San Ignacio* (Centrum Ignatianum Spiritualitatis) (Roma 1983).
- GOFFI, T., ed. *Problemi e prospettive di teologia morale* (Brescia 1976).
- GOLSER, K., *Gewissen und objektive Sittenordnung. Zum Begriff des Gewissens in der neueren katholischen Moraltheologie* (Wiener Beiträge zur Theologie XLVIII) (Wien 1975).
- GULLO, G., *Prudenza e politica* (Lettura critica del pensiero di Tommaso d'Aquino sul problema di fondo della filosofia politica) (Napoli - Acireale 1974).
- GUSTAFSON, J.M., "Moral discernement in the christian life", in G.H. Outka - P. Ramsey (edd.), *Norm and Context in christian Ethics* (New York 1968) 17-36.
- HAEFFNER, G., "Subjektivismus" *SM* IV, 752-755.
- HAMEL, E., "Valeur et limites de la casuistique", in ID., *Loi naturelle et loi du Christ* (Studia 17) (Bruges - Paris 1964) 45-77.
- " " "La vertu d'épikie", in Ibid., 79-106.
- " " "Fontes graeci doctrinae de epikeia", *Periodica de re morali, canonica, liturgica* 53 (1964) 169-185.
- " " "L'usage de l'épikie" *StMor* 3 (1965) 48-81.
- " " "Epiqueya" *DTM*, 298-306.
- " " "La scelta morale tra coscienza e legge", *Rassegna di Teologia* 17 (1976) 121-136.

- HAMEL, E., "Der Wissenschaftscharakter der Moralthologie" in K. Demmer - B. Schüller (edd.), *Christlich glauben und handeln*, 13-30.
- HÄRING, B., *Libertad y fidelidad en Cristo* (Teología moral para sacerdotes y seglares), tomo I: Los fundamentos (Barcelona 1981).
- HOFMANN, R., *Moralthologische Erkenntnis - ein Methodenlehre* (München 1963).
- " " "Gewissen / II. Moralthologisch", *LThK IV*², 861-864.
- HONECKER, M., "Erfahrung und Entscheidung", *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 75 (1978) 485-502.
- HONNEFELDER, L., "Praktische Vernunft und Gewissen" *HChE III*, 19-43.
- KERBER, W. ed., *Sittliche Normen. Zum Problem ihrer allgemeinen und unan- delbaren Geltung* (Düsseldorf 1982).
- KLOMPS, H., *Tradition und Fortschritt in der Moralthologie. Die grundsätzliche Bedeutung der Kontroverse zwischen Jansenismus und Probabilismus* (Köln 1963).
- KNAUER, P., "Das rechtverstandene Prinzip von der Doppelwirkung als Grundnorm jeder Gewissenentscheidung", *ThGZ* 57 (1967) 107-133.
- " " "Fundamentalethik: Teleologische als deontologische Normen- begründung" *ThPh* 55 (1980) 321-360.
- KORFF, W., "Ethische Entscheidungskonflikte: Zum Problem der Güterab- wägung" *HChE III*, 78-92.
- KRINGS, H., "Freiheit" *HPHG II*, 493-510.
- " " "Was ist Wahrheit? Zum Pluralismus des Wahrheitsbegriffs" *PhJ* 90 (1983) 20-31.
- LADRIERE, J., "Sobre la noción de criterio", *Conc n.* 175 (1982) 161-170.
- LIBANIO, J.B., *Discernimento espiritual. Reflexões teológico-espirituais* (São Paulo 1977).
- LOBO, R.I., "Hacia una moral según el sentido de la historia, La condi- ción y la renovación de la moral", *Conc n.* 25 (1967) 202-227.
- " " *Una moral para tiempos de crisis. El hombre de hoy y su res- ponsabilidad social* (Salamanca 1975).
- LOPEZ AZPITARTE, E., "Discernimiento espiritual" *DTM*, 1304-1309.
- LOTZ, J.B., "Zur Geschichtlichkeit des Menschen", *Schol* 26 (1951) 321-341.
- " " "Von der Geschichtlichkeit der Wahrheit", *Schol* 27 (1952) 481-503.
- " " "Das Gute als Gegenstand des sittlichen Handelns", in G. Teichtweier - W. Dreier edd. *Herausforderung und Kri- tik der Moralthologie* (Würzburg 1971) 64-85.

- MAHONEY, J., "The Spirit and moral discernement in Aquinas", *Heythrop Journal* 13 (1972) 282-297.
- MCDONAGH, E., "Teologia della coscienza" in J.P. MacKey (ed.), *Il magistero morale: compiti e limiti* (Studi e ricerche 16) (Bologna 1973) 185-199.
- MERCKS, K.W., *Theologische Grundlegungen der sittlichen Autonomie, Strukturmomente eines "autonomen" Normbegründungsverständnisses im lex-Traktat der Summa Theologiae des Thomas von Aquin* (Düsseldorf 1978).
- METZ, J.B., "Subjekt" *LThK* IX², 1135-1136.
- " " "Freiheit (theologisch)" *HThG* I, 403-414.
- " " "Entscheidung" *HThG* I, 281-288.
- MIETH, D., "Gewissen" in *Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft* XII (Freiburg i.Br. 1981²) 137-184.
- " " "Die Relevanz der Geschichte für eine ethische Theorie der Praxis - Zur Vermittlung der historischen zur normativen Vernunft", in ID., *Moral und Erfahrung, Beiträge zur theologisch-ethischen Hermeneutik* (Studien zur theologischen Ethik 2) (Freiburg i.Ue. - i.Br. 1977) 91-110.
- " " "Die Bedeutung der menschlichen Lebenserfahrung. Plädoyer für eine Theorie des ethischen Modells" in *Ibid.*, 111-134.
- " " "Norma morale e autonomia dell'uomo, Problema della legge morale naturale e sua relazione con la legge nuova", in T. Goffi (ed.), *Problemi e prospettive di teologia morale*, 173-198.
- " " *Die neuen Tugenden, Ein ethischer Entwurf* (Düsseldorf, 1984).
- MIETH, D. - COMPAGNONI, F. (edd.), *Ethik im Kontext des Glaubens, Probleme - Grundsätze - Methoden* (Studien zur theologischen Ethik 3) (Freiburg i.Ue.-i.Br. 1978).
- MOLINARO, A., "Ordine morale oggettivo e decisione personale", *RTM* 1 (1969) n. 3, 13-27.
- " " "L'applicazione della coscienza" *RTM* 3 (1971) 25-35.
- " " "Riflessioni teologiche sulla coscienza" in L. Rossi (ed.), *La coscienza*, 185-219.
- " " "Creatività e responsabilità della coscienza" in T. Goffi (ed.), *Problemi e prospettive di teologia morale*, 149-172.
- " " "Conciencia" *DTI* II, 93-106.
- " " "Decisión" *DTM*, 181-188.
- MOLINARO, A. - VALSECCHI, A., *La coscienza* (Bologna 1979²).

- MONGILLO, D., "Interpretazione della dottrina tomasiana sulla coscienza", in L. Rossi, *La coscienza*, 39-61.
- MÜLLER, M. - VOSSENKUHL, W., "Person" *HPhG* IV, 1059-1070.
- PEGON, J., "Discernement des Esprits (VI. Conclusion)", *DSAM* III, 1286-1291.
- PIERCE, C., *Conscience in the New Testament* (Studies in Biblical Theology 15) (London 1955).
- PIVA, P., "Conversion", *DTM*, 136-143.
- PIZZUTI, G.M., "Natura, implicazioni e limiti del concetto di *circumstantia* in Tommaso d'Aquino", in P. Piovani (ed.), *L'etica della situazione* (Napoli 1974) 57-72.
- PRIVITERA, S., *L'uomo e la norma morale* (I criteri d'individuazione delle norme morali secondo i teologi moralisti di lingua tedesca) (Studi e ricerche 21) Bologna 1975.
- " " *Dall'esperienza alla morale. Il problema "esperienza" in teologia morale* (Studi 2) (Palermo 1985).
- RAHNER, K., "Über die Frage einer formalen Existentialethik" in *Schriften zur Theologie* II (Einsiedeln 1955).
- " " "Prinzipien und Imperative" in ID., *Das Dynamische in der Kirche* (Quaestiones disputatae 5) (Freiburg i.Br. 1960²) 14-37.
- " " "Die Logik der existentiellen Erkenntnis bei Ignatius von Loyola", in *Ibid.*, 74-148.
- " " "Der Einzelne in der Kirche", *StZ* 139 (1946/47) 260-276.
- " " "Freiheit", *LThK* III²,
- " " "Situationsethik und Sündenmystik", *StZ* 145 (1949/1950) 330-342.
- REINERS, H., *Grundintention und sittliches Tun* (Quaestiones disputatae 30) (Freiburg i.Br. 1966).
- RENDTORFF, T., "Vom ethischen Sinn der Verantwortung" *HChE* III, 117-129.
- RIESENHUBER, K., "A pluridimensionalidade do conceito escolástico de liberdade", *Revista Portuguesa de Filosofia* 30 (1974) 79-106.
- ROMBACH, H., "Entscheidung" *HPhG* II, 361-373.
- ROSSI, L. ed. *La coscienza cristiana* (Studi e ricerche 9) (Bologna 1971)
- ROTTER, H., "Subjektivität und Objektivität des sittlichen Anspruchs" in K. Demmer - B. Schüller, *Christlich glauben und handeln*, 195-207.
- ROTTER, H. ed. *Heilsgeschichte und ethische Normen* (Quaestiones disputatae 99) (Freiburg i.Br. 1984).
- ROVIRA BELLOSO, J.M., "¿Quién es capaz de discernir" *Conc* n. 139 (1978) 597-608.

- SECKLER, M., "Glaube" *HThG* I, 528-548,
- SECRETAN, Ph., "Courage et prudence" in B. Lauret - F. Refoulé. *Initiation à la pratique de la théologie* (vol. IV: Ethique) (Paris 1983) 295-315.
- " " "Risque et prudence", *Esprit* 33 (1965) 193-204.
- SCHAEFFLER, R., "Sinn" *HPhG* V, 1325-1341.
- SCHEFFCZYK, L., "Der Mensch als Berufener und Antwortender" in G. Teichtweier - W. Dreier (edd.), *Herausforderung und Kritik der Moraltheologie* (Würzburg 1971) 1-23.
- SCHMITZ, Ph., *Menschsein und sittliches Handeln. Vernachlässigte Begriffe in der Moraltheologie* (Würzburg 1980),
- " " "Tugend: der alte und der neue Weg zur inhaltlichen Bestimmung des sittlich richtigen Verhaltens" *ThPh* 54 (1979) 161-182.
- SCHÜLLER, B., "Gewissen und Schuld" in J. Fuchs (ed.), *Das Gewissen*, 34-55.
- " " "Die Bedeutung der Erfahrung für die Rechtfertigung sittlicher Verhaltensregeln" in K. Demmer - B. Schüller, *Christlich glauben und handeln*, 261-286.
- " " "Dezisionismus, Moralität, Glaube an Gott", *Gr* 59 (1978) 465-510.
- " " "Zu den Schwierigkeiten die Tugend zu rehabilitieren" *ThPh* 58 (1983) 535-555.
- " " Zur Diskussion über das Proprium einer christlichen Ethik" *ThPh* 51 (1976) 321-343.
- " " *Die Begründung sittlicher Urteile. Typen ethischer Argumentation in der Moraltheologie* (Düsseldorf 1980),
- SIMARD, N., *La conscience morale et sa dimension chrétienne dans une vision personaliste* (Diss. PUG) (Roma 1984).
- SPICQ, C., "La conscience dans le Nouveau Testament", *Revue Biblique* 45 (1938) 50-80.
- " " "La vertu de la prudence dans l'Ancien Testament" *Revue Biblique* 42 (1933) 187-210.
- " " *Théologie morale du Nouveau Testament* (Paris 1970⁴),
- SPLETT, J., "Sinn" *SM* IV, 546-557.
- STANKE, G., *Die Lehre von den "Quellen der Moralität". Darstellung und Diskussion der neuscholastischen Aussagen und neuerer Ansätze* (Studien zur Geschichte der katholischen Moraltheologie 26) (Regensburg 1984),
- STELZENBERGER, J., *Syneidesis im Neuen Testament* (Paderborn 1961),
- " " *Conscientia bei Augustinus* (Paderborn 1950),
- " " *Syneidesis bei Origenes* (Paderborn 1963).

- STELZENBERGER, J., "Conscientia bei Tertulianus" in *Vitae et Veritati* (Festgabe für K. Adam) (Düsseldorf 1956) 28-43.
- " " "Über Syneidesis bei Klemens von Alexandrien" (Festgabe für F.X. Seppelt) (München 1953) 27-33.
- " " "Conscientia in der Ost-westlichen Spannung der patristischen Theologie", *Theologische Quartalschrift* 141 (1961) 174-205.
- Supplément (Le)* "Décision morale et discernement théologique", n. 129 (1979).
- TETTAMANZI, D., "Per riscoprire la virtù della prudenza cristiana", *Rivista del clero italiano* 58 (1977) 398-408.
- THERRIEN, G., *Le discernement dans les Ecrits pauliniens* (Paris 1973).
- THIBON, G., "Le risque au service de la prudence", *Etudes Carmélitaines* 24 (1939) 47-63.
- VALSECCHI, A., *Giudicare da sé. Problemi e proposte morali* (Torino 1973),
- " " "Conciencia" *DTM*, 98-113.
- VAN KESSEL, R. y otros, *Conciencia y libertad* (Buenos Aires - México 1974).
- VIDAL, M., "Objetivismo subjetivismo moral", *DTM* 724-731,
- " " *Moral de actitudes*. Tomo I: Moral fundamental (Madrid 1981⁵).
- " " *El discernimiento ético. Hacia una estimativa moral cristiana* (Madrid 1980).
- VIRT, G., *Epikie - verantwortlicher Umgang mit Normen* (Eine historisch-systematische Untersuchung) (Tübinger theologische Studien 21) (Mainz 1983).
- VISSER, G., "La coscienza, fonte creatrice di moralità", *Doctor Communis* 22 (1969) 261-274.
- WEBER, H., "Der Kompromiss in der Moral. Zu einer theologischen Bestimmung und Bewertung", *Trierer Theologische Zeitschrift* 86 (1977) 99-118.
- WEBER, H. ed. *Der ethische Kompromiss* (Studien zur theologischen Ethik 11) (Freiburg i.Ue. - Freiburg i.Br. 1984).

I N T R O D U C C I O N

=====

G E N E R A L

=====

En los últimos tiempos se hace siempre más presente la importancia de la historia de la teología moral para la comprensión de las cuestiones puestas actualmente a la reflexión moral. La historia de la teología moral ayuda a ver la evolución histórica que hubo en:

- la insistencia y comprensión de los problemas y valores morales;
- el sentido dado a las categorías y principios usados en la moral;
- la fundamentación e interpretación de las normas concretas de comportamiento. Tener presente esta evolución histórica de una determinada cuestión ayuda -a esclarecer sus presupuestos y enfoque; - a comprender mejor el sentido de los conceptos usados y - a detectar el problema de fondo de una cuestión⁽¹⁾.

Una de estas cuestiones discutidas en la moral actual es la manera de comprender la función de la conciencia moral en el uso de la norma, más espe-

(1) Muchos consideran que esta evolución es la causa de la crisis actual de la moral, pero A. Auer demuestra que ella es una manifestación de la historicidad del hombre y que la teología moral siempre conoció algunos principios y categorías que se referían y tenían en consideración esta evolución histórica de la moral. A. AUER, "Die Erfahrung der Geschichtlichkeit und die Krise der Moral", *Theologische Quartalschrift* 149 (1969) 4-22 (aquí especialmente 12-14).

cíficamente, en la determinación moral de un acto⁽¹⁾. Este problema no es nuevo. Esta ha sido una de las cuestiones centrales de la teología moral moderna⁽²⁾ a partir del siglo XVII con la discusión sobre el modo de superar la duda de la conciencia ante la ley y, principalmente, con la controversia sobre el uso del probabilismo en la solución de esta duda.

Esta controversia dio origen a los diferentes sistemas morales que se contraponían proponiendo soluciones diversas y algunas veces antagónicas al problema de la conciencia dudosa. La diferencia entre estos sistemas está en el modo de explicitar la certeza necesaria a la conciencia para actuar; en otras palabras, la posición de la conciencia ante la ley.

Este problema apareció bajo una nueva luz en la primera mitad de este siglo como consecuencia de la renovación del tomismo. La vuelta al pensamiento de S. Tomás hizo tomar conciencia de la centralidad de la virtud de la prudencia en la moral tomasiana. Esta constatación llevó algunos autores a plantear la superación de las dudas de la conciencia primordialmente con los recursos de la prudencia porque para ellos es la única que puede dar verdaderamente certeza a la conciencia en cuanto es una virtud tanto intelectual como moral. Este planteamiento dio origen al *problema de la relación entre la conciencia y la prudencia*. Esta cuestión es el último anillo de la discusión sobre los sistemas morales y abre para algunos puntos importantes en la moral actual.

Esta cuestión de la conciencia y de la prudencia fue afrontada de una manera especial por autores de la Escuela dominica de Le Saulchoir⁽³⁾ y de la Universidad católica de Lovaina en las cuales justamente floreció el neo-

(1) Esta es la cuestión de fondo de la así llamada moral de la autonomía. Una obra reciente busca explicitar esta perspectiva de la autonomía en el tratado de la ley de S. Tomás: K.W. MERKS, *Theologische Grundlegung der sittlichen Autonomie* (Strukturmomente eines 'autonomen' Normbegründungsverständnisses im lex-Traktat der Summa Theologiae des Thomas von Aquin) (Düsseldorf 1978).

(2) Cuanto al concepto y periodización de la historia de la teología moral moderna ver: L. VEREECKE, "Préface à l'histoire de la théologie morale moderne" *StMor* 1 (1963) 87-120.

(3) Para un conocimiento de esta Escuela teológica se puede ver: M.-D. CHENU, *Le Saulchoir. Una Scuola di teologia* (Casale Monferrato 1982).

tomismo francés. Estos dos centros de estudios ya tenían tradicionalmente posiciones diversas cuanto a la solución de los problemas de la conciencia: el primero (Le Saulchoir) era crítico al probabilismo mientras que el segundo (Lovaina) era abierto a este sistema moral. Por eso es comprensible que tengan visiones diversas sobre el problema de la relación entre la conciencia y la prudencia. En el análisis de esta cuestión sobresalen dos autores, ambos con una preocupación histórica, pero con puntos de vista diversos: Th. Deman⁽¹⁾ ligado a Le Saulchoir y O. Lottin a Lovaina. Esta diferencia entre los dos se muestra, por ejemplo, en un punto muy específico como la posición del *praeceptum* en cuanto acto propio de la prudencia.

El tema de la tesis es una presentación histórica de esta problemática, es decir, de *la relación entre la conciencia y la prudencia en algunos autores neo-tomistas franceses y de una manera especial en Th. Deman y O. Lottin.*

El interés del estudio de este tema es que permite explicitar la función de la conciencia en la especificación del acto y transparenta el problema de fondo que es la concepción de la verdad y del objetivismo moral. Permite además rescatar el contenido de verdad que existe en la discusión sobre la relación entre la conciencia y la prudencia que es la cuestión de la relación entre el juicio y la decisión moral.

La elaboración del tema se estructura en cuatro partes. Las tres primeras partes consisten en una presentación histórico-descriptiva y crítica de la cuestión. La primera y la segunda no son más que la descripción de las discusiones y controversias que sirven de telón de fondo y de contexto referencial a esta cuestión, mientras que la tercera expone las posiciones de los diferentes autores sobre el problema de la conciencia y de la prudencia. La cuarta parte es una reinterpretación conclusiva de esta problemática a partir de nuevos presupuestos.

(1) Sobre la obra de este autor se puede ver: J.F. GRONER, "A R.P. Thomas Deman O.P. (1899-1954). In memoriam", *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 1 (1954) 241-245.

En el trabajo son importantes las introducciones y conclusiones a cada parte. Las introducciones sitúan la cuestión tratada en cada parte y las conclusiones recogen en las tres primeras partes el problema de fondo de la cuestión, que será asumido en la reinterpretación de la cuarta parte, mientras la conclusión de esta última parte, que sirve de conclusión general, recoge algunos resultados para la comprensión de los problemas de la conciencia.

El contexto histórico de referencia de la cuestión de la conciencia y de la prudencia fue la controversia probabilista porque se presentó como solución al problema de la certeza de la conciencia. Por eso la *primera parte* trata de exponer los pasos de esta controversia en cuyo contexto surgió la cuestión de la conciencia y de la prudencia. La intención no es exponer toda la historia de esta controversia, sino ver cómo los autores contemporáneos a esta cuestión discutían sobre el probabilismo⁽¹⁾. Los críticos al probabilismo desarrollaban primeramente una argumentación fundada en los principios de la lógica que buscaba mostrar la imposibilidad de aceptar probabilidades contrarias, pasando después a una argumentación histórica que intentaba apuntar en el probabilismo el olvido del objetivismo medieval y de la virtud de la prudencia. Mientras tanto los probabilistas de esta época buscaban una fundamentación siempre más antropológica de su sistema a través de una visión más totalizante del juicio y del acto moral.

La cuestión de la conciencia está estrechamente ligada a la cuestión del conocimiento, porque los diferentes estados de la conciencia se entienden como estados de conocimiento. La conciencia errónea o dudosa es vista como un problema de conocimiento en relación a la ley.

El conocimiento usado en la moral es definido como práctico. El probabilismo se fundaba justamente en la dimensión práctica de la duda y en el conocimiento práctico necesario de la ley, para que pueda obligar. Por otro lado,

(1) Sobre la historia del probabilismo: A. SCHMITT, *Zur Geschichte des Probabilismus. Historisch-kritische Untersuchung über die ersten 50 Jahre desselben* (Innsbruck 1904); J. DE BLIC, "Probabilisme (historique)" *DAFC* IV, 301-339; Th. DEMAN, "Probabilisme" *DThC* XIII/1, 418-602; L. RODRIGO, "Theoria de conscientia morali reflexa" in *Praelectiones Theologico-Morales Comillenses* tomo IV (pars altera) (Santander 1956) 120-218.

la prudencia, resaltada por los críticos del probabilismo, también está ligada esencialmente a un conocimiento práctico, porque es responsable por la singularización del acto. Se pone, por consiguiente, la cuestión de qué cosa es un conocimiento práctico, o mejor, cuál es la especificidad práctica de un conocimiento moral. Esta cuestión epistemológica fue abordada por J. Maritain al tratar de la organización del saber moral en sus dos vertientes; filosofía moral adecuadamente tomada y ciencia prácticamente práctica. Esta propuesta de estatuto epistemológico del conocimiento moral provocó la reacción de algunos autores, entre los cuales sobresale Th. Deman, envueltos en la cuestión de la conciencia y de la prudencia. Debido a este hecho y a la importancia del conocimiento en esta cuestión se puede considerar la discusión sobre la propuesta de J. Maritain como el otro contexto referencial de la cuestión de la conciencia y de la prudencia aunque no tenga una relación tan directa como el contexto de la controversia probabilista. Por eso, la *segunda parte* será una exposición de la propuesta de J. Maritain, de la discusión provocada y de su significado.

La *tercera parte*, que es la parte central, presenta las posiciones de los autores que insisten en la intervención de la prudencia para la formación de la conciencia y consecuentemente para la determinación moral del acto; y que por eso están implicados en la discusión de la relación entre la conciencia y la prudencia. Ellos ponen la conciencia bajo la dirección de la prudencia como condición para la formación de un juicio recto y cierto. Entre estos sobresalen Th. Deman y O. Lottin que tienen puntos de vista diversos. El primero, partidario de una visión tuciorista, niega cualquier protagonismo a la conciencia, porque ésta recibe su especificidad de la ley; concentra la determinación moral en la prudencia y en ésta resalta principalmente el *praeceptum* como garante último de ejecución de la ley y consecuentemente del objetivismo moral. El segundo, partidario del probabilismo, parte de la distinción entre el juicio de conciencia y el juicio de elección o de prudencia para diferenciar la acción de la conciencia y de la prudencia. En el juicio de conciencia resalta la dimensión de adhesión personal y en el juicio de prudencia la dimensión de elección. Por eso O. Lottin da una gran importancia a la especificación del acto mientras Th. Deman subraya la ejecución.

Pero la subordinación de la conciencia a la prudencia o la clara diferenciación entre la acción de las dos no había resuelto la cuestión del proceso de continuidad entre la conciencia y la prudencia o, más específicamente, de la relación entre sus juicios correspondientes. Algunas investigaciones posteriores se dedicaron a esta cuestión.

Del análisis de estas investigaciones se nota que la dificultad de plantear coherentemente este problema está ligada, primeramente, a una concepción insuficiente del proceso de especificación del acto moral y, consecuentemente, de la verdad y del objetivismo moral; y, en segundo lugar, a una concepción reduccionista de la conciencia y de la prudencia. La *cuarta parte* intenta responder a estas cuestiones. Busca plantear nuevos presupuestos que posibiliten una respuesta más coherente a la cuestión de la relación entre el juicio de conciencia y el de elección. Esta parte significa un corte epistemológico en relación a las otras, porque es una reinterpretación de esta problemática a partir de un horizonte diferente de comprensión.

Sobre el tema de la conciencia y de la prudencia fueron escritos varios trabajos⁽¹⁾. Por eso es difícil traer fuera una cosa nueva. Esta disertación trata simplemente de una descripción histórica y de una comprensión a partir de nuevos presupuestos del punto central de la moral, que es la formación y la relación del juicio y de la decisión moral. Estos son dos actos esenciales de la conciencia, de los cuales depende la moralidad de todo acto. Este trabajo intenta ser, en primer lugar, una sistematización histórica de esta problemática en algunos autores y, en este sentido, se debe entender la descripción de su contexto referencial, es decir, la controversia probabilista y la discusión sobre el estatuto epistemológico del conocimiento moral. La descripción de este contexto permite ver la cuestión de la conciencia y de la prudencia en un horizonte más amplio. Los límites de esta sistematización son el carácter extensivo y muchas veces repetitivo de sus descripciones. En segundo lugar, la tesis busca hacer una reinterpretación de esta problemática a partir de una concepción más personalista del acto y de la verdad moral; de una visión más

(1) El capítulo VIII hace un análisis de tres de estas obras.

totalizante de la conciencia y de la prudencia. Pero estos presupuestos nuevos no son los únicos posibles; se podría también partir de otros.

Esta reinterpretación de la relación entre el juicio de conciencia y el de elección, en cuanto dos momentos del proceso de discernimiento de la conciencia, permite explicitar de una nueva manera las cuestiones relacionadas con la conciencia y entre éstas la posición de la conciencia ante la norma que tanto ha preocupado a los sistemas morales, y de una manera especial, al probabilismo.

Antes de terminar esta introducción general quisiera expresar mi agradecimiento a todos aquellos que con su trabajo, su cercanía, su apoyo me han acompañado mientras realizaba este estudio. Los medios que ha puesto en mis manos la Provincia jesuítica del Brasil meridional, sobre todo, el apoyo material y espiritual han sido prueba de su cercanía. En el Prof. Klaus Demmer he podido encontrar una disponibilidad constante y una dirección paciente y respetuosa sin las que no me hubiera resultado posible llegar hasta el final. Varios compañeros jesuitas: Miguel García, Jorge Delpiano e Ignacio Echarte han revisado el texto español y sus correcciones me han permitido presentar un texto más comprensible. Por último, el Colegio Bellarmino y la Universidad Gregoriana, mi comunidad y universidad en estos últimos años, han puesto a mi disposición todos los medios humanos y materiales necesarios para vivir y estudiar. A todos ellos, mi más sincero gracias.

P R I M E R A P A R T E

LA CONTROVERSIA PROBABILISTA
=====

INTRODUCCION

El tema de la relación entre conciencia y prudencia tuvo un lugar central en la discusión de los moralistas de lengua francesa de la primera mitad de nuestro siglo. La oportunidad de este tema fue la renovación de los estudios tomistas causada por una vuelta al pensamiento de S. Tomás motivada por la encíclica *Aeterni Patris* de León XIII.

Esta vuelta a la mente original de S. Tomás trajo de nuevo a luz la centralidad de la virtud de la prudencia en la teología moral tomasiana.

Los tratados escolásticos de moral estaban, en los últimos siglos, contruidos primordialmente sobre la ley y por eso el tratado de la conciencia en cuanto aplicación de la ley ocupaba un lugar central. Los problemas ligados a esta aplicación dieron un gran impulso a la casuística y motivaron la creación de los así llamados "sistemas morales" que buscan solucionar las disputas entre la obligatoriedad de una ley y los derechos de la conciencia en esta aplicación. Las diferentes soluciones dadas a este problema dieron origen a diversos sistemas morales que discordaban entre sí.

La creación y el uso de soluciones a este problema se fue imponiendo a partir de los siglos XVI y XVII. El sistema que estuvo al inicio de este movimiento y que le dio impulso fue el probabilismo que tomaba más en consideración

las condiciones subjetivas en la aplicación de la ley.

A partir de la segunda mitad del siglo XVII empezó una oposición a este sistema por obra del jansenismo que, al contrario, defendía un tuciorismo rigorista en la aplicación de la ley y acusaba el probabilismo de posiciones laxistas⁽¹⁾.

Esta disputa dio origen a la así llamada "controversia probabilista" que, después de la condenación del rigorismo⁽²⁾ y del laxismo⁽³⁾ por parte del Magisterio, se redujo prácticamente a una disputa entre el probabiliorismo y el probabilismo.

Esta controversia ocupó un lugar relevante en la teología moral posterior con varias intervenciones entre las cuales sobresale la de S. Alfonso de Liguori con la creación del equiprobabilismo. Esta disputa se prolongó hasta nuestro siglo⁽⁴⁾.

Los dos sistemas más envueltos en esta controversia se pueden describir resumidamente de la siguiente manera:

El probabiliorismo defiende que siempre se debe escoger la proposición o la solución más probable porque está más de acuerdo con el criterio objetivo de la verdad e impide caer en el peligro de pecar. Esta solución más pro-

-
- (1) H. Klomps hace una breve análisis histórica de la controversia entre el jansenismo y el probabilismo en una conferencia pronunciada en 1963 y después publicada. Apunta lo que de verdad existe en cada uno de ellos y llama la atención al desvío y exagero a que pueden conducir (p.ej. cuanto a los problemas de moral matrimonial): H. KLOMPS, *Tradition und Fortschritt in der Moraltheologie. Die grundsätzliche Bedeutung der Kontroverse zwischen Jansenismus und Probabilismus* (Köln 1963).
- (2) El tuciorismo rigorista defiende que la mínima probabilidad en favor de la ley hace que ella sea obligatoria. Solamente se puede seguir la contraria cuando existe absoluta certeza de que la ley no existe (D. CAPONE, "Sistemas morales", *DTM* : 1018). Este principio fue condenado por Alejandro VIII al declarar errónea la siguiente afirmación jansenista: *Non licet sequi opinionem [probabilem] vel inter probabiles probabilissimam* (DS 2303).
- (3) El laxismo es el extremo opuesto del rigorismo. Defiende que la ley solamente obliga cuando es tan cierta que haga improbable o poco probable la opinión contraria (D. CAPONE, "Sistemas morales", 1017). El principio que fundamenta esta posición y que fue condenado por Inocencio XI es: *Generatim, dum probabilitate sive intrinseca sive extrinseca quantumvis tenui, modo a probabilitatis finibus non exeatur, confisi aliquid agimus, semper prudenter agimus* (DS 2103).
- (4) Para un conocimiento más detallado del surgimiento y primeros desarrollos de la controversia probabilista ver: J. DE BLIC, "Probabilisme" (parte histórica), *DAFC* IV: 319-335; Th. DEMAN, "Probabilisme", *ThC* XIII/1: 497-591.

bable generalmente se identifica con la ley. Pero puede haber casos en que otra solución, fruto de la libre auto-determinación, sea más probable que la ofrecida por la ley. En este caso se puede asumirla contra la ley no habiendo necesidad de que sea probabilísima para que sea más segura, como defiende el tuciorismo mitigado, pero solamente que sea más probable que la contraria porque con eso ya es más segura⁽¹⁾.

El probabilismo parte del principio: *Qui probabiliter agit, prudenter agit*. Actuar *probabiliter* significa seguir la solución fundada en razones probables serias o en probabilidades verdaderas, no habiendo necesidad que sea más probable que la contraria (p.ej. la ley), pudiendo hasta ser menos probable desde que sea seriamente probable. Esta será la manzana de la discordia entre probabilistas y probabilioristas. Como defienden los primeros su solución.

El hecho que aparezca una solución diversa de la ley significa que existe una duda sobre ella. Esta duda es causada por una deficiencia en su promulgación. Ahora bien solamente una ley plenamente promulgada puede obligar. Luego concluye el probabilismo: *Lex dubia non obligat*. Esto no significa arbitrariedad o desprecio por el criterio de la verdad. Los probabilistas distinguen entre verdad especulativa y verdad práctica. La duda surge al nivel especulativo y si no es posible superarla a este nivel, solamente se puede alcanzar la certeza para actuar al nivel práctico. El probabilismo quiere justamente responder a esta exigencia. Su punto de partida es que la solución más probable al nivel especulativo no se identifica necesariamente con la más probable al nivel práctico, porque los criterios de verdad son diversos. Lo que es menos probable al nivel especulativo puede ser lo más probable al nivel práctico porque a este nivel el criterio es la voluntad del bien o la intención y no el criterio objetivo extrínseco. Por eso no hay peligro de pecar porque la honestidad práctica está asegurada y por consiguiente actúa *prudenter*. Esta honestidad es la responsable por la elección de la solución

(1) D. CAPONE, *Sistemas morales*, 1019; J. FUEHS, *Theologia Moralis Generalis I* (Conspectus praelectionum ad usum auditorum), Editio altera (reproductio photomechanica) (Roma 1971), 210.

que pone la conciencia en un estado de certeza práctica suficiente para actuar⁽¹⁾.

El equiprobabilismo, creado por S. Alfonso, es una variante del probabilismo. Defiende que delante opiniones probables opuestas o frente a la disputa entre la ley y la libre auto-determinación *prevalece la ley si ésta era cierta y se duda de que haya cesado, y prevalece la libertad cuando se duda de que la ley exista*⁽²⁾.

Por consiguiente el tema central de los sistemas morales y más específicamente de la controversia probabilista es como resolver los problemas de la conciencia dudosa cuanto a la aplicación de la ley.

El redescubrimiento del protagonismo de la prudencia en la moral tomaziana llevó a algunos autores, entre los cuales sobresale Th. Deman, a defender el uso de los recursos de la prudencia para resolver los problemas de la conciencia en vez de acudir a las soluciones de los sistemas. De esta cuestión surge el problema de la relación entre conciencia y prudencia y se demuestra que su aparición se hizo en referencia y como consecuencia de la controversia probabilista. Por eso la primera parte de la tesis se propone a exponer las fases de esta controversia en este siglo, porque sirve de horizonte de comprensión a la discusión sobre la relación entre conciencia y prudencia.

La controversia probabilista se había siempre desarrollado en un clima apologético. A. Gardeil significó un cambio en esta perspectiva al inaugurar, en el inicio de nuestro siglo, un enfoque lógico de la controversia. Esta consistía en criticar el probabilismo a partir de reglas lógicas ligadas al sentido de los conceptos de probable, opinión y certeza, básicos en este sistema. Este enfoque fue desarrollado más sistemática y especulativamente por Th. Richard. La respuesta de los probabilistas fue que el sentido de estos conceptos usados por el probabilismo era diverso y por eso las críticas eran improcedentes. Este enfoque lógico será el tema del capítulo primero.

(1) Para un conocimiento más detallado del probabilismo ver: A. VERMEERSCH, *Theologia Moralis (Principia-Responsa-Consilia)* I (Paris/Bruges 1926) 337-351; J. FÜCHS, *Theologia Moralis Generalis* I, 201-208.

(2) D. Capone, *Sistemas morales*, 1019.

La tomada de conciencia de que el sentido de estos conceptos en S. Tomás y en los probabilistas era diverso llevó a la pregunta por los factores históricos que posibilitaron este cambio. Este enfoque histórico de la controversia fue inaugurado principalmente por Th. Deman. Este publicó un vasto estudio histórico-crítico sobre el surgimiento del probabilismo en el cual concluye que hubo una desvirtuación del sistema perfecto de S. Tomás. Los probabilistas responden que hubo un cambio de presupuestos que están más de acuerdo con el sentido del acto moral y por eso permiten una solución más adecuada a la situación humana. El contenido del capítulo segundo será la explicitación de este enfoque histórico.

Estas críticas obligaron a los probabilistas a fundamentar siempre más antropológicamente su sistema. Quien inauguró esta perspectiva fue P. Roussetot y después fue continuada por E. Rolland y principalmente por O. Lottin que llegó a una formulación más aceptable y mejor fundada del principio probabilista. Esta fundamentación antropológica del probabilismo será tratada en el capítulo tercero.

Por consiguiente, el objetivo de esta primera parte es apenas abrir la problemática, presentando las diferentes perspectivas - lógica, histórica y antropológica - que asumió la controversia probabilista. No quiere nada más que exponer esta discusión que sirvió de horizonte de comprensión a la cuestión de la relación entre conciencia y prudencia. Esta exposición ayuda a clarificar los presupuestos y el cuadro de referencia de esta cuestión; deja igualmente entrever el ambiente de reflexión y los problemas en discusión.

C A P I T U L O P R I M E R O

ENFOQUE LOGICO DE LA CONTROVERSIA PROBABILISTA =====

Desde el surgimiento de la controversia probabilista hasta el inicio de nuestro siglo la discusión se ha desarrollado en un clima apologético que llevaba a enfrentamientos estériles. Esta manera de tocar el problema no ayudaba a la búsqueda de la verdad porque no había claridad sobre los principios en los cuales se fundaban las posiciones antagónicas y tampoco un acuerdo sobre el sentido y el uso de los conceptos fundamentales.

Un artículo de A. Gardeil⁽¹⁾ significó un cambio en esta controversia, apesar de ser él partidario de la apologética⁽²⁾, inauguró una perspectiva lógico - metodológica⁽³⁾ que busca criticar el probabilismo a partir de una explicitación lógica de los conceptos. Este enfoque fue después continuado

(1) A. GARDEIL, "La 'Certitude Probable'", *RSPhTh* 5 (1911) 237-266; 441-485.

(2) Ibid., 238.

(3) *C'est sous cet angle de la logique méthodologique que je voudrais reprendre le problème.* Ibid., 239.

de una manera más sistemática y especulativa por Th. Richard⁽¹⁾.

Estos autores hacen un análisis lógico-especulativo del problema de la certeza⁽²⁾ porque, según ellos, este problema es mal enfocado por los partidarios del probabilismo, puesto que los lleva a la aceptación de probabilidades contrarias. Por eso la verdadera cuestión es: si es posible llegar a la certeza o verdad moral en presencia de razones contrarias?⁽³⁾

Ellos responden a este interrogante proponiendo una vuelta al sentido original de las categorías básicas que entran en esta discusión y que fueron desvirtuadas, según ellos, por los probabilistas. Trátase de una vuelta al sentido de estas categorías en Aristóteles y S. Tomás para así llegar a una verdadera teoría de la certeza. Las categorías analizadas son: lo probable, la opinión y la certeza.

El objetivo de este capítulo es solamente exponer esta argumentación lógica porque ella inspira, en el fondo, toda crítica antiprobabilista. Esto se nota, por ejemplo, en el más importante crítico del probabilismo, Th. Deman, que examina el cambio de significado que sufrieron históricamente los conceptos centrales del probabilismo teniendo como base de análisis los principios de la argumentación lógica aunque él quiera superar este enfoque.

(1) Th. RICHARD, *Le probabilisme moral et la philosophie* (Paris 1922); ID., "De la probabilité à la certitude pratique" en ID., *Etudes de théologie morale* (Paris 1933) 179-347. Este estudio crítico sobre el probabilismo recoge artículos dispersos en la *Revue Thomiste* y su punto de vista, en relación a la primera obra, tiene más en consideración la orden de la acción aunque no deja de ser una impostación lógica. Siendo la primera obra una introducción a la segunda (cf. "De la probabilité à la certitude pratique" 181), la exposición del pensamiento de Richard se fijará más en ésta.

(2) A. GARDEIL, "La 'Certitude Probable'", 239; Th. RICHARD, "De la probabilité à la certitude pratique", 179-181 (prefacio).

(3) A. GARDEIL, "La 'Certitude Probable'", 262; Th. RICHARD, "De la probabilité à la certitude pratique", 227.

1.1. LO PROBABLE

1.1.1. La posición de Gardeil

Gardeil parte del hecho que Aristóteles y S. Tomás ponen la probabilidad al nivel de la invención⁽¹⁾. Por eso es un conocimiento caracterizado por los tanteos y las inducciones⁽²⁾ por lo cual lo probable es lo contrario de lo probado pero es camino hacia lo probado, es decir, a la ciencia⁽³⁾. El progreso en este camino de la invención es obra de la inteligencia, que adhiere y se fija en los diferentes pasos y peldaños de esta marcha hacia la verdad. Siendo que estos pasos se identifican con lo probable y que la inteligencia solamente puede adherir a la verdad, hay que decir entonces que lo probable sin ser la verdad es semejante a la verdad, es decir, verosímil. Lo probable es lo verosímil, porque es el enunciado de la verdad al nivel contingente⁽⁴⁾. Esta verosimilitud o aproximación de la verdad es el elemento formal que caracteriza lo probable. El elemento material son las proposiciones contingentes⁽⁵⁾.

Los factores que expresan, según Gardeil, la verosimilitud y la contingencia de lo probable son los signos y los testimonios. Los signos son

... fenómenos generalmente sensibles y aparentes, es decir, las cualidades, las causas, los efectos, que sin tener una ligazón necesaria con la esencia del objeto no dejan de designarlo intrínsecamente (6).

Ellos dicen respecto primordialmente a las verdades filosóficas y científicas.

(1) A. GARDEIL, "La 'Certitude Probable'", 247.

(2) Ibid., 247.

(3) Ibid., 240-245.

(4) Ibid., 248.

(5) Ibid., 260.

(6) Ibid., 254. (La traducción de las citaciones que aparecerán de ahora en adelante en el texto es mía cuando no se cita explícitamente la traducción española de una obra).

Los testimonios son las aprobaciones dadas a una afirmación por una mayoría, por grupos o por individuos con competencia especial (1).

Se relacionan principalmente con las ciencias morales y políticas.

Los signos buscan llevar a una evidencia del objeto mientras que los testimonios crean la credibilidad sobre el objeto. Pero estos factores deben estar, según Gardeil, en una correlación mutua que los condiciona. El valor y la eficacia del testimonio depende de razones objetivas que son los signos⁽²⁾. A medida que los signos son más internos y por eso menos evidentes porque relacionados con razones esenciales, más entra el testimonio o la aprobación de la mayoría, de algún sabio o autoridad para llevar a lo probable⁽³⁾.

Los casos en que los signos no pueden determinar la probabilidad, el testimonio, como complemento del valor de los signos, se impone como único argumento. Esta constatación lleva a Gardeil a una afirmación más radical de que el factor extrínseco del testimonio o de la aprobación es preferible a los factores intrínsecos de los signos⁽⁴⁾. ¿Cómo se puede entender esta afirmación inesperada en un anti-probabilista?

Para Gardeil lo probable tiene el fundamento último de su verosimilitud en el valor racional de los signos; pero como lo probable es, por naturaleza, contingente, el valor de los signos es imperfecto para determinar la verosimilitud en el acto primero de la comprensión y por eso necesita del acto segundo de la aprobación⁽⁵⁾.

La probabilidad intrínseca depende de una diversidad infinita de signos y por eso no permite una definición general y unitaria de lo probable, mientras que la aprobación es un medio universal de definir lo probable, porque es defi-

(1) Ibid., 255.

(2) Ibid. (El Ibid. sin referencia de página significa la misma p. de la nota anterior).

(3) Ibid., 256.

(4) Ibid., 257.

(5) *En définitive, le probable est ce qui en même temps qu'il est saisi, est de fait approuvé par tous, par plusieurs, par les sages.* Ibid.

nido en relación al coeficiente de aprobación (todos, grupo, sabios)⁽¹⁾. Esta capacidad de aprobación es, por eso, otra característica fundamental de lo probable.

Si probable es lo que se aproxima a la verdad, ¿cuáles son, pregunta Gardeil, las condiciones para que un argumento sea reconocido como verosímil, es decir, probable?⁽²⁾

La solidez de un argumento se constata a través de signos que revelan la verosimilitud del argumento y a través del testimonio o adhesión de todos, de un gran número o de un especialista que manifiesta la capacidad de aprobación del argumento⁽³⁾.

Por eso el argumento probable puede convencer a un espíritu objetivo porque está, según Gardeil, más allá de lo hipotético y dudoso; pero como es contingente *no excluye la posibilidad de verdad del enunciado contrario*⁽⁴⁾. Por eso pueden estar presentes simultáneamente dos enunciados opuestos en el espíritu. Pero, pregunta Gardeil, ¿estos enunciados contrarios son simultáneamente sólidos y verosímiles, es decir, probables?⁽⁵⁾

En esta pregunta se pone el nudo de la cuestión que Gardeil quiere afrontar. Para él es imposible que el espíritu considere dos enunciados como igualmente verosímiles, es decir, que los dos se aproximan a la verdad porque esto repugna a los principios de la lógica y no posibilita la aprobación⁽⁶⁾.

(1) Ibid., 258.

(2) Ibid., 261.

(3) *La solidité des arguments se constate de différentes manières: par l'accumulation et la convergence des signes; par la constance de certains indices révélateurs d'une cause intime permanente qui ne semble devoir être que l'essence; par l'apparition de certains indices majeurs, explicatifs d'un grand nombre de phénomènes; par le consentement commun des hommes, l'adhésion d'un grand nombre, le témoignage des spécialistes, parfois d'un seul, s'il fait autorité, etc.* Ibid., 261-262.

(4) Ibid., 262.

(5) Ibid.

(6) Ibid.

Verdadera probabilidad es aquélla que tiene un poder afectivo de provocar la adhesión y esto es imposible, según Gardeil, en los casos de enunciados contradictorios⁽¹⁾.

Así Gardeil funda su crítica al principio de los enunciados contrarios e igualmente probables en su incapacidad de provocar la adhesión o aprobación. Esta incapacidad se funda en la imposibilidad de verosimilitudes simultáneas y contrarias.

1.1.2. La posición de Richard

El modo de Gardeil de presentar lo probable difiere, en la acentuación, de la manera de Richard que, aunque lo identifique también con lo verosímil, insiste mucho más en la determinación del objeto. El define lo probable como

... la cualidad de un medio de conocimiento que tiene como efecto propio y específico de hacer aparecer la cosa, es decir, hacerla verosímil (2).

Esta consideración de lo probable como un medio de conocimiento o de acceso a la cosa es el punto de vista de la explicitación de Richard. El también relaciona lo probable con la verosimilitud, pero insistiendo en su dimensión de medio que hace aparecer la cosa y por eso está en referencia directa con la cosa. Insistiendo en la dimensión de medio, la referencia al objeto está necesariamente inferida porque es medio para alguna cosa, es decir, que media-tiza el acercamiento a la cosa.

La cualidad de este medio, es decir, su grado de verdad o su verosimilitud, es proporcional a su referencia a la cosa. El asentimiento o la adhesión a este medio dependerá de su cualidad o verdad o mejor de su verosimilitud⁽³⁾.

¿Qué papel ejerce el asentimiento en la determinación del medio probable?⁽⁴⁾

(1) Ibid., 263.

(2) Th. RICHARD, "De la probabilité à la certitude pratique", 235.

(3) Ibid., 235-236.

(4) Ibid., 237.

En este punto Richard difiere de Gardeil. Para este último la razón formal y última de lo probable es la aprobación efectiva⁽¹⁾. Richard critica justamente este protagonismo de la aprobación efectiva en lo probable de Gardeil. El no niega una relación entre lo probable y el asentimiento, pero hay que determinar la naturaleza de esta relación. Así como es accidental que las cosas sean conocidas por nosotros, así también es accidental la aprobación a lo probable. Existe una relación extrínseca entre los dos y extraña a la definición de lo probable. Los motivos racionales y objetivos y no el asentimiento constituyen, según Richard, lo probable. El asentimiento no es causa sino efecto de lo probable⁽²⁾.

Si lo probable es el sujeto de la aprobación entonces su aptitud a la aprobación no puede venir del mismo probable. Por eso Richard afirma categóricamente que

... la única cosa que cuenta, en este caso, es la dependencia del objeto, de sus motivos racionales para los cuales solamente él está habilitado a actualizarse en la aprobación (3).

La aprobación depende totalmente de los signos del objeto, solamente ellos pueden crear las condiciones para el asentimiento. Por eso la aprobación es algo accesorio en lo probable. Lo importante y fundamental es su referencia a los signos del objeto porque, siendo lo probable lo que se aproxima a la verdad que está en el objeto solamente se puede definirlo en relación a la verdad que está en el objeto y, siendo lo probable un medio de conocimiento, lo es en relación al objeto.

Si lo probable se define en relación a la cosa para cual es medio, entonces no hay sentido, según Richard, hablar de duda al nivel de lo probable porque la cosa jamás es dudosa. Si lo probable es

...un medio que hace aparecer la cosa en toda su verdad sin contradicción ... En una palabra, lo probable es en su acepción pura y simple de la palabra: lo probable no dudoso (4).

(1) Ver p. 17, nota 5.

(2) Th. RICHARD, "De la probabilité à la certitude pratique", 237.

(3) Ibid., 237-238.

(4) Ibid., 244.

La aceptación de probabilidades contrarias es, según Richard, fruto de un olvido de lo específico de lo probable, que es hacer aparecer la cosa. Porque las razones contrarias tornan dudosa la verosimilitud, anulando por eso la propia probabilidad. La ausencia de razones contrarias es indispensable para salir de una situación dubitativa y llegar a la verosimilitud⁽¹⁾.

+ + +

Confrontando Gardeil y Richard se puede decir que el primero critica el principio de las probabilidades contrarias igualmente válidas a partir de una concepción de lo probable centrada en la capacidad de aprobación ya que no es posible dar la aprobación a dos enunciados contrarios; mientras que el segundo tiene una concepción que acentúa la referencia al objeto, es decir, a la evidencia en cuanto lo probable es un medio de conocimiento. No pueden existir dos medios contrarios e igualmente válidos que se refieran a la verdad del mismo objeto. En el fondo los dos coinciden en identificar lo probable con lo verosímil y en la lógica de la verosimilitud no hay lugar para la aceptación de probabilidades contrarias e igualmente válidas.

Lo probable, en cuanto verosímil, es definido en relación con el objeto porque se basa en un concepto de verdad como adecuación al objeto. Esta visión cosística de lo probable está a la base de las críticas al probabilismo que se encuentra, por ejemplo, en Th. Deman y se adecúa a su visión cosística del objetivismo moral⁽²⁾. Esta visión de la verdad y del objetivismo, referidos esencialmente al objeto, es la causa última del rechazo de las probabilidades contrarias.

(1) Ibid.

(2) Sobre esta visión cosística del objetivismo en Deman ver p. 278, nota 1.

1.1.3. Respuesta de los probabilistas

E. Ranwez, en un artículo⁽¹⁾ que analiza las críticas de Gardeil, considera que ellas pretenden destruir los conceptos básicos que fundamentan el sistema de las probabilidades. Buscan contestar la exactitud de las nociones y de las propias palabras que sirven de estructura a la teoría probabilista⁽²⁾.

Los probabilistas, según Ranwez, califican de probable

... las varias opiniones que se afrontan con respecto a la licitud o al carácter obligatorio de un acto humano y que a partir de estos elementos en conflicto no se puede construir una verdadera certeza (3).

No se afirma que todas sean verdaderas, sino que su falsedad todavía no está definida y por eso permanecen al nivel de la discusión. Por eso lo probable no significa lo verosímil sino *lo discutible, defendible, sustentable*⁽⁴⁾.

A partir de esta definición se constata cómo el principio de probabilidades contrarias y simultáneamente válidas adquiere otro sentido. Lo que se puede discutir, según Et. Carton de Wiart, es el abandono hecho por los probabilistas del sentido original de probable; pero su teoría debe ser apreciada a partir de la definición dada de probable y no a partir de una definición que ellos declaran haber abandonado⁽⁵⁾.

Este cambio ha significado una mayor abertura a la contribución del sujeto a la determinación de lo probable, porque lo que es discutible no se puede dirimir con una simple referencia al objeto.

(1) E. RANWEZ, "A propos du probabilisme", *NR Th*, 56 (1929) 551-564.

(2) Ibid., 551.

(3) Ibid., 553.

(4) Ibid.

(5) Et. CARTON DE WIART, Recensión de Th. Richard, "Etudes de Théologie morale", in *EThL* 10 (1933) 676.

1.2. LA OPINION

1.2.1. Posición de Gardeil

El define la opinión como

... la reacción subjetiva de la inteligencia bajo la influencia de lo probable o como el acto a través del cual el espíritu corresponde a la aparición de una probabilidad en el campo del conocimiento (1).

La opinión como reacción de la inteligencia no puede ser otra cosa que un juicio, porque es un asentimiento afirmativo a lo probable⁽²⁾. Con eso existe un traspaso de las características de lo probable a la opinión. La verosimilitud y la contingencia de lo probable determinan la manera como se presenta la opinión.

Si lo probable es verosímil, es decir, lo que se aproxima a la verdad absoluta, entonces la reacción solamente puede ser de adhesión, porque el espíritu está dirigido a la verdad y donde hay verdad tenemos asentimiento. Esta adhesión es la opinión. Por eso el elemento positivo de la opinión es su asentimiento a la verdad presente en lo probable y su norma reguladora es la verdad⁽³⁾.

Los probabilistas, según Gardeil, hacen una lamentable confusión entre opinión y duda, porque no acentúan el carácter afirmativo de la opinión y esto los lleva a consecuencias nefastas⁽⁴⁾.

Si lo probable es simplemente un acercamiento de la verdad que se expresa por una proposición contingente, entonces la reacción, es decir, la opinión es también contingente en su contenido y proceder. Por eso la opinión no es ciencia, sino camino a la ciencia y porque no lo es, lleva en sí la posibilidad de error⁽⁵⁾.

(1) A. GARDEIL, "La certitude probable", 441.

(2) Ibid., 442.

(3) Ibid., 442-444.

(4) Ibid., 443.

(5) Ibid., 445.

Esta contingencia de la opinión engendra la posibilidad y la aparición de probabilidades contrarias, y por eso la posibilidad de error. Gardeil se pregunta: ¿cómo se debe entender esta existencia de probabilidades contrarias?⁽¹⁾

La contingencia en materia de verdad no excluye la posibilidad de probabilidades contrarias, porque no existe una evidencia inmediata. Pero la contingencia de la opinión no comporta en sí, según Gardeil, la existencia *actual* de probabilidades contrarias porque ella es un camino a la ciencia⁽²⁾. Lo que puede pasar es que una opinión se sustituya a la otra porque es posible adherir a una probabilidad aparente. La sustitución significa que la primera era solamente aparente⁽³⁾.

Si la opinión es una adhesión a la verdad presente en lo probable y por eso una afirmación positiva de la verdad, entonces el sujeto inmediato de la opinión es primordialmente la potencia intelectual. Pero Gardeil se pregunta: *¿es solamente la potencia intelectual?*⁽⁴⁾

La bondad es inherente a la verdad. Si lo probable es lo que se aproxima a la verdad y tiene algo de la verdad, también tiene algo de la bondad porque la verdad es el bien absoluto de la inteligencia. Así lo probable tiene también algo del bien absoluto. Por su dimensión de bondad, lo probable no puede dejar de interesar a la voluntad. Por eso la opinión, como reacción ante lo probable, debe englobar también la acción de la voluntad. Pero esta intervención voluntaria, agrega Gardeil, es una actividad yuxtapuesta que refuerza pero no cambia en nada la consistencia de la opinión⁽⁵⁾.

La opinión es contingente porque su contenido son los seres particulares y éstos, por otro lado, son el objeto inmediato y usual del apetito. Por eso él tiene un interés por el contenido de la opinión e interviene para re-

(1) Ibid., 446.

(2) Ibid., 446-447.

(3) Ibid., 447.

(4) Ibid., 453.

(5) Ibid., 456.

forzar con su deseo o repugnancia una determinada opinión⁽¹⁾. Así la voluntad, como facultad apetitiva superior, interviene para reforzar la evidencia contingente o la verosimilitud de la opinión. Pero esta intervención no determina el asentimiento de la opinión que es puramente intelectual.

El intelecto adhiere a la verdad presente en la opinión. La voluntad solamente refuerza este acto de la inteligencia que en la opinión no tiene una evidencia objetiva perfecta. El asentimiento de la opinión, concluye Gardeil, es un acto puramente intelectual⁽²⁾.

La contingencia, como propiedad esencial de la opinión, tiene como efecto la posibilidad de errar que a su vez se expresa en el temor de errar (*formido errandi*). En este sentido la *formido errandi* debería ser una propiedad de la opinión. Por otro lado, siendo el temor un fenómeno de la voluntad, su intervención debería formar parte de la esencia de la opinión. Gardeil se propone justificar el sentido de la presencia de la *formido errandi* en la opinión⁽³⁾.

El constata que Soto jamás cita el temor cuando habla de la opinión, mientras que S. Tomás relaciona siempre estas dos realidades. Pero Gardeil agrega en seguida que S. Tomás no entendía el temor como un fenómeno voluntario, porque éste proviene de la contingencia del asentimiento dado a lo verosímil que es un fenómeno intelectual. Gardeil presenta como argumento convincente el hecho que existen juicios sin temor de errar como las opiniones firmes (*opinio vehemens*) comúnmente llamadas de fe⁽⁴⁾.

Esto demuestra, según Gardeil, que el temor voluntario no es de la esencia de la opinión y va más lejos todavía diciendo que el temor voluntario no es ni propiedad de la opinión⁽⁵⁾

(1) Ibid., 457.

(2) *Il reste donc que l'assentiment d'opinion est, en soi, un acte purement intellectuel, un acte appartenant en propre à l'intelligence et reçu en elle seule.* Ibid., 467.

(3) Ibid.

(4) Ibid., 468.

(5) Ibid., 469.

La intención de Gardeil con esta crítica a la intervención voluntaria es refutar una de las bases, según él, del probabilismo: la *formido errandi* como fenómeno voluntario propio de la opinión y responsable de la confusión de la opinión con la duda.

Pero él agrega que está dispuesto a conceder a esta *muchedumbre de dialécticos modernos*, refiriéndose a los probabilistas, que

... el temor puede ser considerado como propiedad de la opinión ordinaria, es decir, que él es extrínseco a la naturaleza de la opinión, pero es su consecuencia propia y normal (1).

Gardeil distingue entre opinión como género y sus dos especies: una superior llamada fe, que es firme y cierta; otra inferior, la opinión ordinaria. A ésta él concede como propiedad el temor voluntario, porque es extrínseco a la naturaleza de la opinión, es decir, a la opinión como género⁽²⁾.

En la opinión ordinaria, la voluntad interviene, según Gardeil, *per se* y *ex natura rei*, pero sin entrar en su esencia como género. *Per se*, porque lo probable, siendo verosímil, no es la verdad absoluta y por eso no satisface y no mueve plenamente, necesitando una intervención de la voluntad que refuerza la motivación. *Ex natura rei*, porque lo probable se refiere principalmente a las verdades prácticas, que son más necesarias para lo cotidiano del hombre y por eso son verdades contingentes que necesitan un refuerzo voluntario⁽³⁾.

1.2.2. La posición de Richard

Richard parte del hecho que la opinión es un estado de conocimiento que se diferencia de la ciencia y que estos estados de conocimiento dependen de su medio.

(1) Ibid., 469.

(2) Ibid.

(3) Ibid., 469-470.

En la ciencia, el conocimiento es perfecto debido a la calidad superior del medio ... El medio, en un raciocinio de materia necesaria, es de una eficacia absoluta porque engendra una conclusión totalmente necesaria. Por eso el asentimiento es perfecto e indefectible y tenemos una verdadera certeza que excluye absolutamente todo error(1).

La opinión corresponde a un medio probable que hace aparecer la cosa sin contradicciones serias como verosímil. Por eso no existe una adhesión perfecta, y esta imperfección reside primordialmente en la debilidad del medio en excluir lo contrario, lo que no significa, según Richard, una contraindicación positiva que invalide la determinación de la cosa⁽²⁾.

La ciencia y la opinión se diferencian en el objeto formal y en la eficacia del medio. El único carácter común a ambos es que su sujeto es la inteligencia⁽³⁾. Así como Gardeil, también Richard insiste, fundado en S. Tomás, que la opinión es un acto de inteligencia y un hábito intelectual⁽⁴⁾ porque es esencialmente un asunto de conocimiento⁽⁵⁾ y porque es un estado de conocimiento verosímil que media la verdad de la cosa y por eso es determinado por ella. Ahora bien, la verdad mueve la inteligencia sin la intervención de la voluntad.

Richard rechaza la teoría que defiende que la opinión tiene dos sujetos: uno intelectual y otro apetitivo, porque esta concepción de opinión es contraria a la letra y al espíritu de la doctrina de S. Tomás y es ella la que justifica la existencia de opiniones contrarias⁽⁶⁾.

La argumentación de esta teoría es, según Richard, que el objeto de la opinión siendo contingente, se refiere tanto al intelecto como a la sensibilidad. Al intelecto porque la opinión es verosímil; y a la sensibilidad, porque

(1) Th. RICHARD, "De la probabilité à la certitude pratique", 290.

(2) Ibid., 294.

(3) Ibid., 293.

(4) Ibid., 269.

(5) *L'opinion est essentiellement affaire de connaissance ...*, Ibid., 268.

(6) Ibid., 283.

los contingentes caen en primer lugar bajo la acción de la sensibilidad y por eso están impregnados de subjetividad. Esta presencia de la subjetividad explicaría la existencia de opiniones contrarias⁽¹⁾.

Richard refuta esta teoría distinguiendo en el conocimiento del contingente dos puntos de vista: uno general y otro particular⁽²⁾.

Podemos encontrar universalidad en el contingente cuando tenemos alguna cosa que acontece en la mayoría de los casos. Esa universalidad hace al objeto un contingente verosímil. Este es justamente el caso de la probabilidad y consecuentemente de la opinión. Probable es lo que acontece en la mayoría de los casos. Esta universalización solamente puede ser obra de la razón, porque hay que disociarse de la sensibilidad que particulariza.

Esta operación es obra del alma opinativa según la terminología de Aristóteles y S. Tomás. Richard insiste que

... sería un error grave considerar el alma opinativa una potencia distinta de la que tiene por objeto lo necesario. Lo contingente y lo necesario surgen de una misma facultad - la inteligencia (3).

Pero lo contingente puede también ser asumido bajo el punto de vista particular, es decir, en su expresión individual. Aquí lo contingente puede; o caer bajo la percepción inmediata de los sentidos y en este caso no es objeto de la opinión⁽⁴⁾, o ser captado por la cogitativa, es decir, por el sentido apreciativo de las cualidades y relaciones individuales de las cosas⁽⁵⁾. La cogitativa siendo una razón particular, aplica lo universal a lo particular⁽⁶⁾ y esta aplicación es fruto de una operación del raciocinio lógico que excluye la sensibilidad.

Richard concluye que *el conocimiento de lo contingente no implica en ningún caso la sensibilidad como elemento especificador o determinante*⁽⁷⁾.

(1) Ibid., 284.

(2) Ibid.

(3) Ibid., 285.

(4) Ibid.

(5) Ibid., 286.

(6) Ibid.

(7) Ibid.

Después de haber establecido claramente que el sujeto de la opinión es la inteligencia, Richard se propone *fixar el papel de la voluntad en la génesis de la opinión*⁽¹⁾.

La opinión como estado de conocimiento es diversa de la ciencia porque no tiene *una relación necesaria con la verdad*⁽²⁾ debido a la debilidad de su medio que se funda solamente en verosimilitudes. La intervención de la voluntad está ligada a esta debilidad. Para determinar el rol de la voluntad en el surgimiento de la opinión Richard distingue entre *opinio causans* y *opinio causata*⁽³⁾.

En cuanto *causata*, la opinión está referida a su causa que es el objeto sobre el cual no existe duda. Es en relación a esta causa que se debe juzgar la veracidad de la opinión⁽⁴⁾. Este es el proceso de especificación de la opinión operado por la inteligencia y en el cual no entra para nada la voluntad.

En cuanto *causans*, la opinión causa el asentimiento o la adhesión a lo que ella manifiesta. En este caso la voluntad es *requerida para el ejercicio del acto de asentimiento*⁽⁵⁾. Pero el ejercicio (*causans*) depende absolutamente de la especificación (*causata*).

La voluntad no interviene mientras no se anulan las razones contrarias y se llegue a un juicio de opinión (*opinio causata*). La aparición de razones contrarias es debida a la debilidad del medio probable correspondiente a la opinión en eliminar lo contrario creando una actitud de expectativa y duda⁽⁶⁾.

La voluntad no interviene de ninguna manera, según Richard, para establecer una certeza compatible con las probabilidades contrarias. El proceso de especificación debe eliminar las razones contrarias para llegar al juicio de probabilidad que es pura operación de la inteligencia. La voluntad solamente interviene una vez que la situación esté clara y pueda haber adhe-

(1) Ibid., 269.

(2) Ibid.

(3) Ibid., 270.

(4) Ibid.

(5) Ibid., 273.

(6) Ibid., 270.

sión⁽¹⁾.

Richard funda su crítica al principio de las probabilidades contrarias en la génesis del juicio de probabilidad que se identifica con la opinión.

El parte de la afirmación de que

... no es posible ninguna determinación intelectual en un estado de averiguación donde razones serias de valor desigual militan en favor de una u otra parte de la contradicción (2).

Por eso, para llegar a un juicio hay que eliminar lo contrario porque verosimilitudes que se oponen necesariamente se anulan. Este es, según Richard, el pecado original del probabilismo⁽³⁾.

El juicio es la aplicación de un predicado a un sujeto. Ahora bien, no se puede aplicar simultáneamente dos predicados contradictorios a un mismo sujeto. Hay que eliminar uno de los predicados para que se llegue a un juicio y si no es posible eliminarlo hay que suspender el juicio porque se corre el peligro de errar. Este peligro viene de la debilidad del medio en eliminar lo contrario. La única solución es, según Richard, volver a especificar la cosa en cuestión. Lo que no corresponde a la cosa debe ser eliminado porque no es verosímil⁽⁴⁾.

Resumiendo, sin la eliminación de los contrarios a través del proceso de especificación no existe juicio y sin juicio no existe ejercicio del acto de adhesión y por consiguiente ninguna opinión.

+ + +

(1) Carton de Wiart reconoce el mérito de Richard de haber criticado una interpretación demasiado voluntarista de la opinión: *Nous reconnaissons volontiers un grand mérite des travaux du R.P. Richard sur la probabilité: la critique qu'il a faite de l'interprétation volontariste de l'opinion chez beaucoup de modernes; celle-ci méconnaît certainement les propriétés essentielles de l'activité intellectuelle.* Et. CARTON DE WIART, Recensión de Th. Richard, *Etudes de Théologie morale*, 676.

(2) Th. RICHARD, "De la probabilité à la certitude pratique", 247.

(3) Ibid., 249.

(4) Ibid., 255-256.

Comparando-Gardeil y Richard se nota que los dos insisten que la opinión es un acto esencialmente intelectual y que por eso la intervención de la voluntad no es especificadora de la opinión y consecuentemente no es su propiedad.

La razón de esta insistencia es la destrucción de una de las bases, según ellos, del probabilismo. Para éste, la opinión es concebida a modo de una duda. Cuando no es posible superar la incerteza a través de medios intelectuales interviene la voluntad para crear una certeza práctica que es suficiente para actuar.

Gardeil busca probar que la *formido errandi*, fuente de la duda, no es un fenómeno voluntario sino intelectual. Por eso la superación del temor no se procesa a través de la voluntad.

Richard concentra su atención en el hecho de que no hay adhesión antes que se elimine la contradicción de las probabilidades. Por eso la voluntad interviene solamente cuando el intelecto ha dirimido la oposición de las probabilidades y no para superar esta situación.

Esta insistencia en la especificación intelectual de la opinión y el rechazo del aporte de la voluntad a esta especificación corresponde a la concepción de la verdad como adecuación intelectual al objeto. Este excesivo intelectualismo en la manera de concebir la adhesión a las probabilidades impide de aceptar la clásica distinción entre probabilidad (duda) especulativa y probabilidad (duda) práctica que corresponde a la también clásica distinción entre verdad especulativa y verdad práctica que está a la base del sistema probabilista.

1.2.3. Respuesta de los probabilistas

E. Ranwez responde que existe

... una gran confusión sobre el uso de la palabra opinión porque no se distingue entre opinión como acto subjetivo y como objeto del acto intelectual (1).

(1) E. RANWEZ, "A propos du probabilisme", 556.

El primero se refiere a un estado de conocimiento y el segundo a una proposición o sentencia. E. Ranwez agrega también que es inútil explicar la posición de los probabilistas mientras los partidarios de la probabilidad única no se pongan de acuerdo sobre dos puntos:

... si la opinión es, sí o no, reductible a la certeza; y si, cuando S. Tomás usa las expresiones cum formidine alterius partis ...; dubitat de opposita, etc... él quiere o no decir que el opinante, aunque adhiriendo a una de las opiniones debatidas, teme cometer actualmente un error (1).

La crítica de Gardeil y Richard parte de una concepción de opinión como reacción de la inteligencia o como estado de conocimiento que no es la de los probabilistas que la conciben como una sentencia probable, es decir, discutible como objeto del intelecto. Por eso, según la concepción que se tiene de la opinión, cambia la comprensión del principio de las probabilidades contrarias⁽²⁾.

Los probabilistas defienden que mientras no se llega a una verdadera certeza moral la proposición presumiblemente verdadera puede siempre ser falsificada porque *la opinión no existe sin formido alterius partis*⁽³⁾. Por eso *excluye un assensus firmus; y como todo lo que no es cierto es incierto,*

(1) Ibid., 556.

(2) Carton de Wiart, aunque reconociendo como válida la crítica de Richard a la interpretación voluntaria de la opinión, agrega: *Mais pourquoi ne reconnaît-on pas l'opportunité de l'innovation qui a séparé, chez les modernes, la probabilité de l'opinion? Pourquoi n'admettrait-on pas que le probable est ce qui mérite - non pas nécessairement et uniquement l'assentiment d'opinion - mais simplement l'attention d'un homme raisonnable? Devient improbable dès lors ce qui mérite pas considération. Car il faut bien reconnaître que l'opinion peut exister en laissant subsister à l'opposé une argumentation de valeur non pleinement contredite; et celle-ci il est raisonnable de tenir compte. L'éviction des raisons opposés est réelle dans la probabilité entendue au sens ancien; elle ne l'est plus pour ceux qui parlent de la probabilité au sens moderne. Et. CARTON DE WIART, Recensión de Th. Richard, Etudes de Théologie morale, 676.*

(3) E. RANWEZ, "A propos du probabilisme", 554.

es decir, dudoso (*sensu lato*)⁽¹⁾. Por eso la duda (*sensu lato*) es el estado de espíritu correspondiente de la opinión.

Para los probabilistas, la opinión es una sentencia que se caracteriza principalmente por la *formido alterius partis* que engendra justamente el estado de duda (*sensu lato*). Si no es posible salir del estado de duda a la certeza, para poder actuar es necesario recurrir a los principios reflejos⁽²⁾.

El estado de conocimiento correspondiente a lo probable, entendido como lo que es discutible, solamente puede ser la duda (*sensu lato*). Para salir de la duda no basta el intelecto porque ella es práctica; De ahí la importancia de la distinción entre verdad especulativa y verdad práctica, que no es tomada verdaderamente en consideración por los anti-probabilistas.

1.3. LA CERTEZA

El problema de la certeza es la cuestión central discutida en la controversia probabilista: ¿Qué grado de certeza hay que tener para actuar moralmente bien? ¿Cómo se llega a la certeza? ¿La certeza se reduce a la opinión o es algo diverso?

1.3.1. La posición de Gardeil

La intención de Gardeil es mostrar que existe certeza al nivel de la probabilidad. Por eso habla de la certeza probable. Esta es la certeza proporcional al acto del espíritu correspondiente a la aparición de una probabilidad.

Gardeil parte de la distinción entre una especie superior de opinión llamada creencia o fe (*opinio vehemens*) y una inferior denominada de opinión común⁽³⁾. El explicita la aparición de la certeza probable a estos dos niveles.

(1) Ibid., 554.

(2) Ibid., 556.

(3) A. GARDEIL, "La 'Certitude Probable'", 471.

1.3.1.1. La certeza probable al nivel de la creencia especulativa

En este caso tenemos un asentimiento certísimo a una afirmación como p. ej. - *Yo creo, sin haber visto, que Roma existe.* Esto es una creencia tan firme que dispensa cualquiera intervención de la voluntad y que se funda solamente en la inteligencia especulativa.

Esta creencia puramente especulativa es posible, según Gardeil, cuando interviene una autoridad que convence absolutamente de la veracidad de una proposición o cuando los signos de evidencia de un hecho concreto (p. ej. el hecho que las madres aman a sus hijos) son tan apriorísticamente convincentes al intelecto que el hecho se torna probabilísimo. En este segundo caso puede también acontecer que exista una convergencia aposteriorística de signos que comprueban la máxima probabilidad de un hecho. En todos estos casos la evidencia es tal que dispensa totalmente la voluntad⁽¹⁾.

Pero Gardeil agrega que este asentimiento puramente especulativo no deja de ser opinión a causa de su contingencia y la certeza correspondiente es probable⁽²⁾.

El constata críticamente que muchos probabilistas no admiten una certeza especulativa al nivel de la opinión porque creen que toda opinión implica necesariamente la posibilidad de error que engendra una probabilidad contraria. Por eso para ellos solamente hay certeza práctica al nivel de la probabilidad. La voluntad interviene para superar las dudas o el temor de errar, creando así una certeza práctica. En esta superación ella es guiada por los principios reflejos⁽³⁾.

(1) Ibid., 471-472.

(2) Ibid., 473.

(3) *Les logiciens du probabilisme moderne admettent comme les anciens, cette certitude majeure causée par la probabilissima. Mais la plupart d'entre eux se refusent à y voir une certitude purement spéculative. C'est une conséquence de leurs idées sur la crainte annexée à toute opinion, et sur la possibilité d'erreur qui, à les entendre, implique la probabilité contraire. La volonté interviendrait, pour chasser les doutes imprudents provoqués par la présence de la leviter probabilis...* Ibid.

Gardeil responde que los antiguos no conocían esta estratagema, porque para ellos no hay duda y temor al nivel de la opinión ya que solamente se puede asentar a razones objetivas determinadas por el intelecto, y la opinión es justamente un asentimiento afirmativo, por consiguiente, dispensa la intervención de la voluntad⁽¹⁾.

Con esta exposición sobre la certeza de creencia especulativa, Gardeil quiere probar que existe certeza especulativa al nivel de la probabilidad y que no es necesario recurrir a la voluntad para constituir la certeza probable.

La creencia especulativa es un grado de conocimiento entre la ciencia y la opinión común.

De la ciencia ella tiene el modo especulativo pero no la certeza correspondiente. De la opinión ella tiene la contingencia forzada pero sin su propiedad: el temor voluntario (2).

1.3.1.2. La certeza probable al nivel de la opinión común

La opinión común es la reacción de la inteligencia ante una probabilidad ordinaria; es

... una inclinación de la inteligencia a una parte en detrimento de la otra, un asentimiento verdadero y positivo (3).

Gardeil insiste en que no es un estado de duda sino un asentimiento persuasivo, el que convence racionalmente. Pero agrega que a este nivel de la opinión no queda eliminada la posibilidad de error y por eso exige el refuerzo de la intervención voluntaria para eliminar o resistir al temor del contrario. A través de este esfuerzo se llega al asentimiento de certeza probable⁽⁴⁾.

(1) Ibid.

(2) Ibid., 474.

(3) Ibid., 475.

(4) Ibid., 475-476.

Esta certeza debe ser prácticamente firme para que el espíritu pueda adherir al probable. Esta firmeza práctica se determina cuando el espíritu constata que es bueno y útil para él dar este asentimiento. Esta constatación interesa directamente a la voluntad que interviene para reforzar la adhesión: Este refuerzo de la voluntad no es solamente motivado por el bien del espíritu, sino también por los fines de la vida humana: Estos son captados como necesarios a la felicidad del hombre y por eso caen bajo el interés de la voluntad que interviene para posibilitar un asentimiento firme⁽¹⁾.

Por consiguiente, hay un asentimiento firme al nivel de la certeza probable de opinión común. Esta firmeza es práctica, es decir, posibilitada con el refuerzo voluntario. Por eso la certeza es práctica. Pero Gardeil llama la atención que se debe entender bien lo que significa práctico⁽²⁾.

La intervención de la voluntad no es especificadora en el sentido de crear la evidencia necesaria a la certeza. Esta es exclusivamente obra de la inteligencia. Gardeil subraya que

... el rol de la voluntad puede solamente ser de motor primeramente excluyendo el temor voluntario que se contrapone a la opinión; después positivamente, ..., determinando categóricamente el ejercicio del acto, el asentimiento de la opinión (3).

Hay dos tipos de certeza práctica dependiendo del motivo de la intervención de la voluntad. Esta puede ser motivada, como ya fue visto más arriba, por el bien del espíritu o por los fines de la vida humana.

En el primer caso, la certeza es práctica no por la materia sino por el modo porque

... la certeza (es) obtenida por una acción (práxis) de la voluntad actuando en vista de un fin especulativo (4).

Es una certeza especulativamente práctica porque mira asegurar el bien intelectual del espíritu.

(1) Ibid., 477.

(2) *Et d'abord, cette certitude n'est pas spéculative comme celle de la croyance absolument ferme. C'est une certitude pratique. Mais il faut s'entendre sur ce mot: pratique.* Ibid., 478.

(3) Ibid., 479.

(4) Ibid.

En el segundo caso es práctica en otro sentido, porque mira a la realización de los fines del hombre a través de la puesta en acción de la voluntad y de las potencias ejecutoras. Por eso es más práctica porque *asegura a la voluntad el conocimiento firme de los medios propios a realizar los fines de la voluntad*⁽¹⁾.

1.3.1.3. La certeza moral

Después de haber explicitado la dimensión especulativa y práctica de la certeza probable, Gardeil se pregunta en el epílogo por el significado del concepto de certeza moral: *¿Cuál es la relación entre la certeza probable de S. Tomás y la certeza moral de los modernos?*⁽²⁾.

Empieza con un análisis de la palabra moral y llega a tres significados:

1. *lo que es de costumbre, ordinario, habitual;*
2. *lo que deriva de un principio natural, de un hábito, de las actitudes de un sujeto, naturales o adquiridas;*
3. *... cuando se trata de hábitos buenos o malos* (3).

Teniendo presente las precisiones sobre el sentido del concepto de práctico y moral, Gardeil concluye con una presentación de las diferentes modalidades de certeza probable.

La certeza probable de creencia especulativa es considerada moral en cuanto

... engendrada por lo que se podría llamar de actitudes del espíritu especulativo, las cuales se resumen en la tendencia intrínseca a la verdad absoluta (4).

La certeza probable de opinión común se puede tomar bajo dos aspectos: el especulativo y el práctico.

(1) Ibid., 480.

(2) Ibid., 481.

(3) Ibid., 482.

(4) Ibid.

La opinión común es considerada especulativamente cuando es un asentimiento a lo probable en cuanto *verum ut in pluribus*. En este caso *la certeza probable coincide con la certeza moral en el sentido de certeza de costumbre, habitualmente, ordinariamente verdadera*⁽¹⁾ (Primer sentido de la palabra moral).

Pero como esta certeza de opinión común implica siempre alguna intervención de la voluntad es necesario considerar su dimensión práctica. Esta depende del motivo de la intervención de la voluntad.

La intervención puede tener en mira el bien de la inteligencia constatado en lo probable. Ahora bien, la voluntad está inclinada naturalmente a todo lo que es bien del hombre. Por eso la certeza que engendra es moral, en cuanto corresponde a las actitudes del hombre de creer en las opiniones que él retiene verdaderas y buenas para sí⁽²⁾ (Segundo sentido de la palabra moral).

Otro motivo de intervención pueden ser los fines *naturales* del hombre. En este caso, la opinión común recibe un suplemento de certeza práctico-práctica⁽³⁾ que se agrega a las otras modalidades de certeza. Esta certeza probable es moral en su más alto grado de firmeza⁽⁴⁾, porque corresponde a las actitudes de la humanidad (Segundo sentido de la palabra moral).

Si la intervención de la voluntad es por fines *racionales*, existe un nuevo refuerzo práctico-práctico de la certeza. Esta es moral en un sentido especial porque no lo es en relación a las inclinaciones del hombre, sino en relación al propio principio, es decir, a la razón que determina la bondad o maldad de los medios o hábitos que llevan al fin⁽⁵⁾ (Tercer sentido de la palabra moral). Esta certeza continúa siendo probable porque su contenido es contingente pero *la firmeza es moral porque^{es} producida por la propia moralidad del sujeto que la posee*⁽⁶⁾, es decir, por la razón que determina la moralidad.

(1) Ibid.

(2) Ibid., 483.

(3) Ibid.

(4) Ibid.

(5) Ibid., 483-484.

(6) Ibid., 484.

Existe un último grado de certeza probable que recibe el refuerzo y la firmeza de nuestra orientación hacia Dios. Esta certeza es concerniente a materia religiosa y moral; y los ideales que nos propone son asegurados por Dios. Por eso *la certeza probable se torna prácticamente absoluta. Es la certeza moral sobrenatural*⁽¹⁾.

Después de haber presentado los diferentes grados de la certeza probable de acuerdo con el refuerzo voluntario, Gardeil hace una observación importante que tiene la intención de poner en su debido lugar el refuerzo voluntario.

Como nuestros instintos morales pueden equivocarse en sus evaluaciones de los verdaderos bienes contingentes, estos refuerzos morales no deberán jamás reemplazar el criterio intrínseco de la verdad moral. Ellos quedan en su papel de auxiliar y de apoyo al asentimiento de opinión. En estos límites podemos hablar de certeza probable moral y de probabilismo moral como también de dogmatismo moral pero solamente en estos límites (2).

Aquí Gardeil establece los límites en los cuales se puede aceptar un cierto probabilismo moral que para él se expresará como probabiliorismo. Como primer presupuesto está el protagonismo absoluto del intelecto sobre la voluntad y consecuentemente el criterio intrínseco de verdad, es decir, el criterio objetivo delante del subjetivo. El intelecto asentirá siempre a la proposición más probable (*probabilior*) porque está más de acuerdo con el criterio objetivo.

Como el contenido de la certeza probable es contingente, permanece siempre la probabilidad de lo contrario y la consecuente *formido errandi*. El refuerzo voluntario es para anular los efectos de la *formido* y determinar el asentimiento a la proposición más verosímil especificada por el intelecto. Así los diferentes niveles de intervención de la voluntad son para Gardeil apenas un refuerzo práctico en la determinación del asentimiento a la

(1) Ibid., 484.

(2) Ibid.

proposición retenida como más probable por la inteligencia. Esta acción de la voluntad anula los efectos de la *formido errandi* permitiendo un asentimiento firme al nivel de la certeza probable.

1.3.2. La posición de Richard

Richard fundamenta toda su teoría sobre la certeza en una definición de S. Tomás: *Certitudo nihil aliud est quam determinatio ad unum*⁽¹⁾. Esta *determinatio ad unum* se fundamenta en una inclinación natural del intelecto a la verdad porque, como *verum et unum convertuntur*, la inclinación a la verdad es simultáneamente una determinación a la unidad, y esto porque el intelecto capta la verdad en un proceso de universalización o unificación que va eliminando todo lo que particulariza y diferencia para llegar al *unum*. Por eso la primera condición para que el intelecto llegue al *unum* es la exclusión del contrario⁽²⁾.

Esta exclusión depende del valor del medium que es la causa del conocimiento, o mejor, el objeto conocido. El valor del medio es determinado por su eficacia en la eliminación de lo contrario. Delante un medio necesario e inmediato la adhesión es firme y se identifica totalmente con el medio eliminando absolutamente lo contrario. Puede acontecer que el medio sea necesario pero no inmediato porque debe ser demostrado. En este caso, la adhesión también es firme por la fuerza del propio intelecto que demuestra y elimina lo contrario⁽³⁾.

Pero el caso que entra en cuestión y por eso es analizado largamente por Richard es el medio contingente. *Por definición lo contingente admite la*

(1) *In III Sent.* dist. 29, q. 2, a. 2.

(2) *La certitude, disions-nous, est avant tout la fixation de notre esprit dans l'unité: determinatio ad unum. La première condition à réaliser, pour cela, c'est l'exclusion du contraire. Notre esprit n'est bien fixé dans l'unité que dans la mesure où cette exclusion est assurée.* Th. RICHARD, "De la probabilité à la certitude pratique", 197.

(3) *Ibid.*, 197-198.

posibilidad de lo contrario⁽¹⁾. La pregunta que Richard se hace es si es posible llegar a la certeza con un medio contingente. El afirma de ante mano que la posibilidad de lo contrario no impide la certeza al nivel de lo contingente⁽²⁾. La posibilidad de ser otro o aparecer lo contrario es causada por dos factores: *la naturaleza del objeto y la calidad del medio*⁽³⁾.

1.3.2.1. La certeza al nivel de lo contingente

Esta es determinada, en primer lugar, por la naturaleza del objeto que no permite una conformidad total y necesaria entre intelecto y objeto. Esta no conformidad impide que la determinación al uno sea absoluta. Pero esto no significa que no haya conocimiento cierto y verdadero porque lo universal y lo cierto no son convertibles⁽⁴⁾.

Richard agrega que lo contingente en este caso no es tomado *en abstracto*, es decir, en su naturaleza y atribuciones específicas⁽⁵⁾ pero en su materia individual o común, es decir, susceptible al cambio⁽⁶⁾. Es justamente en este segundo caso que Richard afirma que puede haber certeza aunque exista la posibilidad del otro, porque lo contingente es conocido en su situación particular y concreta, es decir, en acto. Esta *posibilidad de ser otro se refiere a otro tiempo y circunstancias*⁽⁷⁾ y por eso es un otro en potencia lo que no crea problema porque no destruye la eficacia del medio que corresponde al contingente actual, permaneciendo la posibilidad del otro simplemente al nivel potencial.

(1) Ibid., 199.

(2) Ibid.

(3) Ibid.

(4) *La détermination ad unum, dans ces conditions, n'a rien d'absolu. Un objet mélangé de puissance ne saurait fonder le rapport dont nous parlons. Cependant, ce serait une grave erreur d'en conclure que nous ne pouvons en avoir une connaissance vraie et certaine. Car autre chose est un rapport universel, autre chose, un rapport certain.* Ibid.

(5) Ibid.

(6) Ibid., 200.

(7) Ibid.

Otro factor es la calidad del medio que depende de los diversos modos de aprehensión de lo contingente:

1.3.2.1.1. Aprehensión inmediata de lo contingente

Esta aprehensión se llama también de *opinio vera* y acontece p.ej. en la proposición *Pedro está sentado*⁽¹⁾.

En esta situación particular y concreta, la proposición es inmediatamente evidente y cierta sin temor de errar. Pero admite la posibilidad de una proposición contraria *Pedro está de pie* aunque esta posibilidad sea solamente en potencia, es decir, se refiere a otra situación y circunstancia. Estos casos son llamados de *transmutabilia vera* de los cuales no puede haber ciencia porque no hay *estabilidad y permanencia*⁽²⁾ pero gozando las características de lo necesario porque son una aprehensión inmediata y principalmente porque están fundado en el ser⁽³⁾.

1.3.2.1.2. Aprehensión mediata de lo contingente tomado como universal

En este caso tenemos una *opinio verosimilis* porque no existe una aprehensión de la verdad sin temor de errar ya que ella no es inmediata. Por eso no es totalmente evidente porque admite la posibilidad objetiva de ser otro aunque excluya toda posibilidad de lo contrario como medio de conocimiento⁽⁴⁾.

El verosímil admite la posibilidad objetiva de ser otro porque justamente es una aproximación de la verdad y no la verdad absoluta. Por eso el otro puede manifestarse más verosímil que el mismo dejando de ser verosímil y consecuentemente anulándose. Pero en cuanto medio de conocimiento, el

(1) Ibid., 201.

(2) ... les vérités contingentes, même immédiatement connues, n'en sont pas exceptées. Car elles ne possèdent pas la stabilité et la permanence requises pour la science: c'est ce qu'ils expriment par ces mots: *transmutabilia vera*. Ibid., 200-201.

(3) Ibid., 218.

(4) Ibid., 201.

verosímil no puede admitir la posibilidad de lo contrario porque es el camino actual a la verdad del objeto y en cuanto camino no puede estar *mezclado de potencia*⁽¹⁾ porque la verdad no admite lo contrario por el principio de no contradicción, lo que sería posibilitado por la potencia

El verosímil es la verdad al nivel de lo contingente y se manifiesta como *universalis quae in pluribus sunt vera*⁽²⁾ o, según una expresión de S. Tomás, *quod sit verum ut in pluribus*⁽³⁾.

Esta verdad *ut in pluribus* es fruto de un proceso de generalización de lo contingente⁽⁴⁾. Este proceso, por ser un medio de conocimiento de la verdad que acontece en la mayoría de los casos, debe eliminar lo contrario para llegar al universal. Por eso es un conocimiento cierto, porque es una *determinatio ad unum* y este uno se identifica con el universal como verdad *ut in pluribus*⁽⁵⁾.

Es un conocimiento mediato que tiene las características de lo necesario porque está fundado en lo universal que es estable. Por eso puede haber ciencia de lo contingente a este nivel porque es un conocimiento universal (*ut in pluribus*) y cierto (*determinatio ad unum*).

Sin embargo esta certeza es llamada, por S. Tomás probable⁽⁶⁾, porque no deja de ser un contingente, aunque sea considerado como universal. El contenido de este universal es una materia contingente en oposición a la materia necesaria. Por eso a nivel contingente no es posible *una certeza tan grande como en*

(1) En d'autres termes, d'une cause qui ne peut rien contre la possibilité objective d'être autrement, mais qui exclut toute possibilité du contraire, en tant que moyen de connaissance. Sous ce dernier rapport, elle n'est pas mêlée de puissance: elle ne laisse aucune place au contraire. Ibid., 201.

(2) Ibid., 219.

(3) Citado in Ibid., 203.

(4) Ibid., 219.

(5) Mais cette possibilité (del contingente de fundar una certeza) peut être cernée, canalisée, réduite en grande partie; nous avons alors une détermination ad unum pour la plupart des cas. C'est ce qui fait la vérité et la certitude dans la science morale; et c'est aussi ce qui est son objet direct, à savoir l'universel réalisable en telle matière. Ibid., 221.

(6) Ibid., 220.

materia necesaria⁽¹⁾.

La dimensión probable de esta certeza de la verdad *ut in pluribus* es, según Richard, que el universal se caracteriza por una indeterminación, es decir, tiene

... una extensión limitada y defectiva por definición, en relación a un caso particular. Pero puede fundar una certeza que no tiene nada de común con la probabilidad y la opinión (2)

porque es

... es una determinación *ad unum* para la mayoría de los casos. Esto es lo que hace la verdad y la certeza al nivel de la ciencia moral; es el universal realizado en tal materia (3).

La equivocación más común en este caso es, según Richard, tomar lo que S. Tomás dice de la verdad *ut in pluribus* como una regla próxima de la acción cuando él quiere solamente decir algo de la verdad⁽⁴⁾. En esta crítica, Richard se refiere indirectamente al probabilismo.

1.3.2.1.3. Aprehensión mediata de lo contingente tomado como contingente

Es el caso de la opinión propiamente dicha. En los otros dos casos de apreensión de lo contingente no hubo incompatibilidad entre certeza y contingencia. ¿Se puede decir lo mismo de lo contingente tomado como contingente?

Aquí el objeto y el medio son contingentes cuando en el caso anterior el medio era universal a pesar de que el objeto continuaba como contingente. Del hecho de la contingencia del medio resulta la imperfección del conocimiento, porque lo contingente es tomado en lo particular y concreto; y de lo particular no existe certeza porque no existe *determinatio ad unum*. Por eso la necesidad de la intervención del testimonio para llegar a la evidencia de credibilidad⁽⁵⁾.

(1) *In I Eth.*, lect. 3.

(2) Th. RICHARD, "De la probabilité à la certitude pratique", 221.

(3) *Ibid.*, 221.

(4) *Ibid.*, 221-222.

(5) *Ibid.*, 222-224.

1.3.2.2. La certeza moral

Richard busca aplicar estos principios de lógica de la certeza al nivel de lo contingente a la certeza moral. Parte de la afirmación de que los antiguos ligaban la certeza no tanto a las condiciones subjetivas, sino a la causa, es decir, al objeto porque él es la causa que proporciona la firmeza de la adhesión, la evidencia, la credibilidad, la ausencia del temor de errar⁽¹⁾.

Richard elabora su concepción de certeza moral a partir de tres puntos: la materia, la causa eficiente y los efectos propios de la certeza moral.

1.3.2.2.1. La materia de la certeza moral

Richard la identifica con los actos voluntarios y libres del hombre en cuanto ordenados a un fin⁽²⁾.

Estos actos son objeto de la certeza moral no en abstracto sino en su materia individual⁽³⁾. Por eso estos actos son fundamentalmente contingentes y esta contingencia se funda en la libertad humana. Sobre estos actos no se puede llegar a una verdad absoluta que se realice siempre y en todo lugar sin excepción porque no se trata de materia necesaria. Pero esto no significa que no se puede llegar a la certeza porque existe una aprehensión de lo que es comúnmente verdad en la mayoría de los casos. Esta certeza es solamente probable porque existe una disminución en la universalidad. Y es esto justamente lo que permite su atribución a un caso particular⁽⁴⁾.

(1) Ibid., 206.

(2) Ibid., 207;

(3) Ibid.

(4) ... elles (verdades morales) disent ce qui est vrai communément dans la plupart des cas; prises dans ce sens, qui est déterminé par leur matière elle-même, elles sont certaines et formulées sans crainte d'erreur. Il en est de même lorsqu'on les applique à un ensemble ou à une collectivité. C'est précisément cette diminution qu'elles subissent du fait de leur universalité qui les caractérise comme vérités morales. Mais cette diminution vise leur attribution au cas particulier. Ibid., 208.

1.3.2.2.2. La causa eficiente de la certeza moral

Richard, asumiendo la definición de S. Tomás de la certeza en cuanto *determinatio ad unum*, considera que

... la causa eficiente de la certeza moral será aquella que, en el orden del conocimiento y en la materia particularmente contingente, fija nuestro espíritu en la unidad (1).

El agrega todavía que esta fijación en la unidad exige siempre la eliminación de lo contrario, no en el contingente mismo porque esto es imposible, sino en cuanto medio de conocimiento⁽²⁾. La exclusión de lo contrario caracteriza la certeza moral y la distingue de la opinión común. Esta no fija nuestro espíritu en la unidad porque su medio es contingente y por eso no es eficaz en destruir la posibilidad de lo contrario y necesita de un refuerzo de la voluntad⁽³⁾.

Para Richard la certeza moral excluye lo contrario debido a su *determinatio ad unum* y por eso no necesita, como piensa Gardeil, de la intervención de la voluntad. Es justamente esta no intervención de la voluntad la que diferencia la certeza moral de la opinión.

Pero ¿cómo se relacionan, para Richard, la certeza moral y la opinión? La opinión es una certeza por aproximación; por eso una gran probabilidad es llamada de certeza moral⁽⁴⁾. Pero él considera que existe un abuso en el uso de la palabra certeza en esta situación porque en la opinión, aunque se trate de una probabilidad única, siempre permanece cierto temor, aunque no sea una *formido radicalis*, sino un temor que es debido a una imperfección del medio.

(1) Ibid., 209.

(2) Ibid.

(3) *Le moyen entraînant l'exclusion de la possibilité du contraire par sa propre valeur, tout en laissant subsister cette même possibilité inhérente à l'objet contingent lui-même, ce moyen, disons-nous, caractérise essentiellement la certitude morale. C'est par là que cette dernière se distingue spécifiquement de l'opinion. Dans celle-ci, le moyen n'arrive pas à fixer notre esprit dans l'unité: il n'est pas, comme tel, assez efficace pour détruire la possibilité du contraire.* Ibid., 212.

(4) Ibid., 223.

Pero la certeza excluye por definición el temor⁽¹⁾.

Otro abuso es cuando se dice que una opinión *grandemente probable puede ser llamada moralmente cierta en un sentido práctico...*⁽²⁾. Pero la certeza es una determinación del intelecto y no de la voluntad. Por eso la certeza y la verdad moral están ligadas a una virtud intelectual como la prudencia que es totalmente diferente de la probabilidad y de la opinión⁽³⁾.

Por eso la causa eficiente de la certeza no puede venir de la opinión como defienden, según Richard, los probabilistas, porque la opinión y la certeza son estados de espíritu específicamente diversos⁽⁴⁾.

1.3,2.2.3. Los efectos propios de la certeza moral

Un efecto común a toda la certeza es la eliminación del temor de errar y en la certeza moral a esta ausencia del temor corresponde la exclusión de la posibilidad moral de lo contrario⁽⁵⁾.

Richard, fundándose en Cayetano, afirma que el temor no es un movimiento de la voluntad, sino una imperfección de la inteligencia, una insatisfacción intrínseca del intelecto que solamente la ciencia y no la intervención de la voluntad puede satisfacer, porque ésta no tiene nada que hacer en las actividades puramente intelectuales⁽⁶⁾.

(1) *L'opinion, même unique, comporte par définition une certaine crainte: non pas précisément cette formido radicalis dont parlent certains auteurs, laquelle ne s'oppose nullement à la plus entière certitude, mais celle qui découle de l'imperfection du moyen. Or la certitude a pour élément premier et essentiel l'absence de crainte, et cela à tous les degrés où elle se présente. Ibid., 223-224.*

(2) Ibid., 224.

(3) *C'est ainsi que la certitude de la prudence - ut dirigens - n'est autre que celle-là même qui convient aux vertus intellectuelles. Ibid.*

(4) *Sans doute, la certitude morale existe: elle est celle-là même qui se rencontre en matière contingente: elle y résulte d'une nécessité de conséquence: ce qui la distingue spécifiquement de l'opinion et la rend irréductible à cet état d'esprit. Ibid., 225.*

(5) Ibid., 213.

(6) *C'est ainsi que la science seule, au sens scolastique du mot, apaise réellement l'esprit: même la démonstration quia ne l'apaise pas complètement, attendu qu'elle ne répond qu'à la question an est. On ne voit pas sous quelle forme et à quelle fin pourrait se produire l'intervention de la volonté dans ces opérations purement intellectuelles. Ibid.*

En el conocimiento, el intelecto se deja determinar por el objeto que tiene delante de sí para así llegar a la evidencia, porque ésta consiste justamente en la presencia objetiva del objeto en el intelecto. Por eso la evidencia no depende en nada de la acción de la voluntad⁽¹⁾.

Richard se pregunta si lo mismo pasa en la certeza moral. Para afrontar esta cuestión hace una distinción entre *asentimiento* y *juicio*⁽²⁾.

El parte de una definición de *asentimiento*, en Cayetano, como *determinación del sujeto a una de las partes de la contradicción*⁽³⁾.

Quien determina la parte a escoger es el intelecto, porque solamente él puede discernir entre las partes en contradicción. Por eso es una *determinación subjetiva intelectual*⁽⁴⁾.

El *juicio* es una *determinación de la cosa*⁽⁵⁾ porque es una afirmación sobre la cosa.

Estas dos determinaciones (el sujeto y la cosa) se condicionan mutuamente. Cuando estamos delante de un juicio cierto, el asentimiento es firme y los dos se complementan mutuamente. Pero en el caso de la opinión el juicio no es cierto y por eso el asentimiento no se procesa sin la intervención de la voluntad cuanto al ejercicio del acto⁽⁶⁾.

+ + +

(1) *La détermination de notre esprit se produit fatalement, lorsque l'objet est mis en rapport direct avec lui, toutes les conditions requises étant données: c'est ce qui a manifestement lieu dans les cas d'évidence. Ibid., 214.*

(2) Ibid.

(3) *S.Tot.Th., I-II, q. 60, a. 3.*

(4) Th. RICHARD, "De la probabilité à la certitude pratique", 215.

(5) Ibid., 215.

(6) *On voit tout de suite que la relation de causalité entre ces deux déterminations (el sujeto y la cosa) est on ne peut plus étroite: à vrai dire elles se déduisent réciproquement l'une de l'autre. Cependant l'assentiment est conditionné par la détermination faite de la chose elle-même. Celle-ci le pose et le suppose naturellement. Ibid. Aparece claramente el primado de la cosa.*

Resumiendo y confrontando las posiciones de Gardeil y Richard con respecto a la certeza se puede llegar a las siguientes conclusiones. Gardeil busca en primer lugar que existe certeza especulativa a nivel de la probabilidad o, en otras palabras, que la certeza probable tiene una dimensión especulativa. Esto significa que la intervención voluntaria no es constitutiva de la certeza probable, porque no es una propiedad esencial de la opinión. Esta dimensión especulativa no existe solamente a nivel de la creencia especulativa sino también de la opinión común cuando lo probable es considerado verdad *ut in pluribus* y que es el caso de las verdades morales. Gardeil afirma que en este caso existe coincidencia entre certeza probable y certeza moral. Pero el contenido de la certeza probable de opinión común continúa siendo siempre contingente y por otro lado la aprehensión no es inmediata. Por eso engendra la posibilidad de errar debido a la aparición de probabilidades contrarias.

Para superar estas inconveniencias de la contingencia interviene la voluntad para reforzar prácticamente la certeza probable y darle una firmeza práctica. Por consiguiente, la voluntad no constituye, sino solamente refuerza la certeza probable o moral; y por eso la certeza a este nivel no es primordialmente práctica, porque se constituye al nivel de la inteligencia. La dimensión práctica está al servicio de la especificación especulativa de lo más probable en cuanto le da firmeza.

Richard, partiendo de su concepción de la certeza como *determinatio ad unum*, insiste en la eliminación de lo contrario como exigencia para alcanzar el uno y por consiguiente adquirir la certeza. Esta eliminación depende del medio usado. La moral trata de lo contingente pero su medio de conocimiento es una aprehensión de lo contingente tomado como universal porque las verdades morales son verdades *ut in pluribus*. Esta universalización de lo contingente exige la eliminación de todo lo que es particularizante y aparece como contrario para que se pueda llegar al uno. Luego, el medio que corresponde al contingente, tomado como universal, es siempre cierto, es decir, no admite la posibilidad de lo contrario. Por eso lo contingente universalizado, en cuanto es un medio cierto de conocimiento, excluye el temor de errar. Esta característica, al contrario, es propia de la opinión que, por consiguiente, se distingue de la certeza.

Este proceso de universalización de lo contingente y consecuente eliminación de lo contrario es pura acción de la inteligencia. No hay asentimiento mientras existan probabilidades contrarias y no hay fijación en la unidad o certeza. Luego, la voluntad no interviene mientras la situación no sea clara y firme.

Confrontando los dos autores, se nota que ambos consideran la especificación de lo probablemente cierto como una obra puramente intelectual porque el sujeto de la opinión es el intelecto. La voluntad solamente interviene en el ejercicio de la opinión.

Pero ellos difieren en la intensidad de esta intervención voluntaria. Gardeil la considera como un refuerzo que proporciona firmeza práctica a la certeza probable. La voluntad no constituye la certeza pero le da un refuerzo práctico en el ejercicio de la adhesión, defendiéndola de los efectos del temor y dándole firmeza. Para Richard esta firmeza ya existe antes de la intervención de la voluntad, que simplemente adhiere a la verdad *ut in pluribus* especificada por el medio de conocimiento correspondiente. Este medio ha eliminado lo contrario y por eso es intelectualmente cierto y firme. Esta firmeza intelectual basta para el ejercicio, no habiendo necesidad de un refuerzo práctico.

La intención de los dos autores en acentuar la dimensión intelectual y especulativa de la certeza probable es oponerse al principio probabilista de que la certeza, en un caso de duda, fruto de la aparición de probabilidades contrarias, solamente es alcanzable al nivel de la práctica recurriendo a los principios reflejos.

Esta insistencia en la especificación especulativa de la certeza moral corresponde más a un concepto especulativo de verdad como adecuación intelectual al objeto. Pero la verdad que se manifiesta en la certeza moral es una verdad práctica. Por eso la dimensión práctica debe ser especificadora de la certeza y no un simple refuerzo.

1.3.3. La posición de los probabilistas

El probabilismo se propone como un método para superar el estado de incerteza y duda (*in sensu lato*) ante la licitud de una norma. Pueden existir diversas opiniones (sentencias probables) para salir de esta situación. Puede ser que el moralista

... se persuada completamente de la veracidad de una de las proposiciones discutidas, entonces las otras pierden su verosimilitud y son inaplicables a la conducta de vida (1).

Con eso se supera la situación de incerteza y existe un asentimiento a la opinión más probable. Pero

... es necesario admitir también que, en la práctica de la vida, se puede encontrar hipótesis menos probables que sus contrarias y que, a pesar de esto, son tomadas en seria consideración (2).

Gardeil y Richard mueven su crítica justamente a este principio porque en esta situación no es posible, según los probabilistas, llegar a la certeza a través de las reglas de la lógica.

La pregunta que se pone es: ¿cómo es posible la certeza cuando se asume la menos probable?

Es necesario hacer dos consideraciones previas. La primera es que hay *diferentes géneros de certeza según los diferentes dominios*⁽³⁾. Una cosa es la certeza teórica que debe seguir las reglas de la lógica para que sea verdadera. Otra es la certeza práctica usada en la moral, que será verdadera si está de acuerdo con el fin del hombre. La reflexión crítica de Gardeil y Richard sobre la certeza moral no toma en consideración suficientemente esta distinción básica.

(1) E. RANWEZ, "A propos du probabilisme", 554.

(2) Ibid., 554-555.

(3) A. VERMEERSCH, "Probabilisme" (parte doctrinal), *DAFC* IV, 345.

La segunda consideración es que las opiniones en el probabilismo moral no se refieren a la trascendencia sobre la cual hay que tener la opinión plenamente segura, sino sobre opiniones discutidas sobre la licitud de una norma⁽¹⁾.

Gardeil y Richard no toman en consideración los presupuestos para el uso del probabilismo. El primero es que la honestidad práctica jamás es dudosa. Esta honestidad lleva a buscar la verdad práctica en una determinada situación. La verdad en este caso es el fin del hombre asegurado por la honestidad práctica⁽²⁾. Otro presupuesto para que la probabilidad sea seria es que la duda sea invencible por medio del raciocinio de la razón. Por eso el uso de la probabilidad no impone ningún esfuerzo de adhesión a la inteligencia⁽³⁾.

Esta afirmación se opone al protagonismo absoluto de la inteligencia en constituir la certeza probable. Como el uso del probabilismo no depende de un esfuerzo de adhesión de la inteligencia, no hay problema de servirse de probabilidades contrarias, porque en la práctica

...la conducta puede variar según las circunstancias y nuestros deseos y nosotros podemos adoptar tanto este partido como el otro tomando en los dos casos por guía una probabilidad seria (4).

Según las reglas de la lógica, la certeza depende directamente de la causa, es decir, del objeto que el intelecto capta. Según el probabilismo moral, la certeza práctica necesaria está directamente ligada al fin del hombre para al cual se inclina la voluntad. Por eso la voluntad tiene en los casos en que se usa el probabilismo un protagonismo al lado de la inteligencia por el hecho de que en situación de duda la inteligencia no basta para superarla.

(1) E. RANWEZ, "A propos du probabilisme", 558.

(2) A. VERMEERSCH; "Probabilisme", 347. El enunciado probabilista asume en Vermeersch la siguiente formulación: *L'honnêteté pratique de nos actes n'est jamais douteuse, lorsque, dans l'ordre théorique, cette honnêteté est sérieusement probable.*

(3) Ibid., 358.

(4) Ibid.

C A P Í T U L O S E G U N D O

ENFOQUE HISTÓRICO DE LA CONTROVERSIA PROBABILISTA

La controversia probabilista había asumido en Gardeil y Richard un enfoque lógico que buscaba solapar las bases del probabilismo a través de un análisis de sus principios según la lógica de Aristóteles. Esta perspectiva atacaba principalmente el principio de las probabilidades contrarias como una aberración según las reglas de la lógica.

Los probabilistas respondían que un problema moral no puede ser reducido a un problema lógico y, por eso, sus respectivas metodologías deben ser diversas. Las categorías, a pesar de emplear la misma palabra, no son unívocas. La diferencia más fundamental entre estos dos universos - lógico y moral - es que el primero no hace las cuentas con la libertad humana. Es justamente este elemento el que no permite poner el acto moral en la "camisa de fuerza" de la lógica porque no deja que se manifieste su verdad. El desconocimiento de este elemento lleva a postular un rigorismo moral intransigente que es el único que puede estar de acuerdo con la lógica.

El final de la Edad Media y el comienzo de la Edad Moderna significó una gradual superación del rigorismo porque se valorizaba siempre más la subjetividad y la libertad. Este proceso comenzó principalmente en la Escuela teológica de Salamanca que fue adaptando los viejos conceptos, relativos a la certeza moral, al análisis de los nuevos problemas morales que fueron surgiendo

en aquella época. Así, estos conceptos asumieron nuevos matices que le fueron cambiando, poco a poco, el sentido. Cuando vino a luz la controversia probabilista, ellos ya tenían un nuevo significado.

El desconocimiento de este proceso llevó a un diálogo entre sordos porque los dos grupos antagónicos hablaban un lenguaje diverso. La conciencia de este problema llevó a la necesidad de presentar históricamente el problema. Descubrir cómo fue naciendo la problemática y cómo se construyeron históricamente las categorías y los principios que después sirvieron de base al probabilismo. En otras palabras analizar el probabilismo no como una realidad lógica, sino como una realidad histórica y, por eso, móvil y complicada⁽¹⁾.

El objetivo de este capítulo no es hacer una historia del probabilismo sino ver como los autores asumieron el punto de vista histórico en el análisis del problema del probabilismo. Este punto de vista aparece en la discusión sobre el origen del probabilismo en Medina y principalmente en la presentación de las causas y en el balance crítico del probabilismo hecha por Th. Deman.

2.1. ORIGEN DEL PROBABILISMO EN BARTHOLOMEO MEDINA

El primer problema que un enfoque histórico debe afrontar es la tesis defendida por los probabilistas de que Bartholomeo Medina O.P. (1527 - 1581), maestro de la Escuela de Salamanca, lanzó la base del probabilismo y, por eso, es su iniciador. La ocasión para discutir esta cuestión fue la publicación de la voz MEDINA (*Barthélemy de*) en el *Dictionnaire de Théologie Catholique* por M.-M. Gorce O.P.⁽²⁾ que mereció una pronta respuesta crítica por parte del jesuita J. De Blic⁽³⁾ que, con anterioridad, ya había escrito la voz PROBABILISME

(1) Th. DEMAN, "Probabilisme", *DThC* XIII/1: 417; M.-M. GORCE, "Le sens du mot probable et les origines du probabilisme", *RevSR*, 10 (1930) 460.

(2) M.-M. GORCE, "Medina (Barthélemy de)", *DThC* X/1: 481-485.

(3) J. DE BLIC, "Barthélemy de Medina et les origines du probabilisme", *ETHL*, 7 (1930) 46-83 (fuentes); 264-291 (análisis); 481-482 (respuesta de De Blic a M.-M. Gorce).

en el *Dictionnaire Apologetique de la Foi Catholique*⁽¹⁾. La controversia entre los dos versaba justamente sobre la posibilidad de atribuir a Medina la paternidad del probabilismo⁽²⁾.

La discusión se concentró primordialmente sobre la interpretación del comentario a la I-II^{ae}, q. 19, a. 6⁽³⁾ que es considerado el certificado de nacimiento del probabilismo⁽⁴⁾.

Los probabilistas se remiten a este texto como fundante de su teoría y los anti-probabilistas afirman que la cuestión tratada por Medina en este artículo no tiene nada que ver con la solución probabilista. Por eso es importante que se vea primeramente cuál es la estructura de este artículo.

2.1.1. Análisis del comentario de Medina a la I-II^{ae}, q. 19, a. 6

La primera sección de este artículo expone los principios y nociones generales concernientes a la conciencia y su subdivisión según las diferentes modalidades: cierta, errónea, dudosa y escrupulosa⁽⁵⁾.

La segunda sección trata específicamente de las tres últimas. Cuanto a la conciencia errónea, reafirma explícitamente la tradición de seguir siempre la conciencia, aun la errónea y sin error culpable, porque la conciencia

(1) J. DE BLIC, "Probabilisme" (parte histórica), *DAFC* IV: 301-340.

(2) M.-M. GORCE, "Medina (Barthélemy de), 482. *Par l'incompréhension de certains casuistes, Medina est devenu historiquement, mais bien malgré lui, le père du probabilisme absolu.* Ibid., 485. De Blic defiende la posición contraria: ... je m'efforçais par une étude de texte aussi objective que possible, non seulement de maintenir à Medina la légitime paternité du probabilisme, mais encore de mettre en évidence la genèse de l'idée probabiliste, au sein de l'Ecole dominicaine de Salamanque, sous l'influence de Cajetan et de Vitoria. J. DE BLIC, "A propos des origines du probabilisme", *ReuSR*, 10 (1930) 659.

(3) B.A. DE MEDINA, *Expositio in Primam Secundae Angelici Doctoris D. Thomae Aquinatis* (Venetiis 1540³) pp. 173-179. Este texto está en gran parte reproducido en J. DE BLIC, "Barthélemy de Medina et les origines du probabilisme", 65-73 (§§ 53-80).

(4) M.-M. GORCE, "Medina (Barthélemy de), 482.

(5) B.A. DE MEDINA, *Expositio in Primam Secundae* ..., 173(columna externa) - 175(columna externa). Resumen en J. DE BLIC, "Barthélemy de Medina et les origines du probabilisme", 65 (§ 53).

debe siempre asentir a lo que la razón está convencida y presenta como bueno, aunque esto no sea objetivamente bueno⁽¹⁾. Al final del artículo hace algunos esclarecimientos sobre la conciencia escrupulosa⁽²⁾. Pero la parte que interesa por su incidencia en el surgimiento del probabilismo es la relativa a la conciencia dudosa. En ella encontramos los puntos que provocaron la controversia entre Gorce y De Blic. Esta parte responde a tres cuestiones⁽³⁾.

2.1.1.1. *Utrum sit peccatum agere contra conscientiam dubiam*⁽⁴⁾

Comienza con la definición clásica de conciencia dudosa come *quae nec habet assensum nec dissensum*... Después presenta dos ejemplos: - Ante la duda si algo es pecado mortal o no, se aplica la ley de la verdadera amistad (solución tuciorista), es decir, a un amigo evitamos no solamente lo que directamente pueda ofenderlo, sino también lo que posiblemente pudiese ofenderlo.

- Si una mujer está en duda de si el hombre con el cual está casada es verdaderamente su marido por un problema de consanguinidad prohibitiva o por la noticia de que está vivo el primer marido que presumía muerto.

A partir de este segundo ejemplo, Medina hace una distinción que es fundamental en toda la exposición. Distingue entre *duda especulativa* (¿Este hombre es mi marido?) y *duda práctica* (¿Qué tengo que hacer en esta situación?). Teniendo en cuenta esta distinción, Medina llega a algunas conclusiones;

-
- (1) B.A. DE MEDINA, *Expositio in Primam Secundae*..., 175 (columna externa) - 176 (columna externa). Resumen en J. DE BLIC, "Barthélemy de Medina et les origines du probabilisme", 66 (§ 54).
- (2) B.A. DE MEDINA, *Expositio in Primam Secundae*, 179 (columna externa); J. DE BLIC, "Barthélemy de Medina et les origines du probabilisme", 72-73 (§§ 80 a,b,c).
- (3) Esta subdivisión de artículo 6 es defendida por J. DE BLIC en "Barthélemy de Medina et les origines de probabilisme", 270 y se opone (cf. Ibid., 270, nota 92) a la presentada por I.C. MENENDEZ-REIGADA, "El pseudo-probabilismo de Fray Bartolomé de Medina" in *Ciencia Tomista* 37 (1928) 35-57 (aquí 41-43).
- (4) B.A. DE MEDINA, *Expositio in Primam Secundae*..., 176 (columna externa); J. DE BLIC, "Barthélemy de Medina et les origines du probabilisme", 66-67 (§§ 55-61).

- No es pecado actuar contra la duda especulativa porque, por ejemplo, el soldado debe ir a la guerra, aun teniendo duda especulativa sobre su moralidad, si el príncipe al cual debe obediencia práctica la retiene justa.

- No solamente es lícito ir contra la duda especulativa sino también contra la opinión especulativa y la ciencia especulativa porque, por ejemplo, el juez debe ir contra su propia opinión y ciencia y condenar a un inocente del cual fue probada su culpabilidad porque su función es seguir imparcialmente los datos probados y no su impresión.

- Cuanto a la duda práctica, Medina tiene una solución tuciorista: cuando una parte es cierta y la otra dudosa, es pecado seguir la dudosa; cuando ambas partes son dudosas debe seguirse la parte más segura; cuando hay dos partes en duda, una lleva al pecado mortal y la otra al venial, se debe optar por la segunda. cuando las dos partes en duda llevan al pecado mortal, pero una es más grave que la otra, es pecado mortal seguir la más grave. Pero si la duda, en las dos partes, es igual, se puede optar por cualquiera.

- Sin embargo Medina hace una salvedad a esta solución tuciorista cuando dice que *haec regula non semper est vera* como, por ejemplo, en el caso de los contratos para el cual vale el principio *in dubiis melior est conditio possidentis*. Por eso el principio *in dubiis tutior pars eligenda* se entiende *quando ex eo quod sequor partem tutam, non sequitur mihi grande detrimentum...*

2.1.1.2. *Utrum sit licitum agere contra propriam opinionem*⁽¹⁾

Aquí el ejemplo es el de un confesor ante un penitente que tiene una opinión diversa, pero válida y fundada en autores seguros, sobre un determinado asunto de confesión (por ejemplo, la necesidad de contrición o atrición para el perdón). ¿Puede el confesor darle la absolución contra su opinión?

Algunos autores dicen que no se puede, porque ir contra su opinión es contradecir su juicio, es decir, ir contra su conciencia y esto jamás es permitido. Pero Medina propone otra solución.

(1) B.A. DE MEDINA, *Expositio in Primam Secundae...*, 177(columna externa); J. DE BLIC, "Barthélemy de Medina et les origines du probabilisme", 68-70 (§§ 62-70).

Para resolver esta cuesti3n, 3l hace otra distinc3n entre *opini3n* y *duda*.

Nam qui opinatur, assentitur uni parti cum formidine alterius; qui vero dubitat, nec habet assensum nec dissen- sum, sed animus manet in dubio.

En la opini3n, Medina distingue todav3a entre aqu3lla que es probable y la que es improbable. Las opiniones probables, al contrario de las improbables, son aqu3llas que se confirman en *magnis argumentis et sapientium auctoritate*. Esta consideraci3n lleva a algunas conclusiones:

- Si alguien act3a seg3n una opini3n de la cual duda que sea probable, peca porque, en este caso, tiene una duda pr3ctica sobre la licitud de su acto. Luego act3a contra la conciencia dudosa.

- Si las dos opiniones son igualmente probables se puede seguir cual- quiera.

- Sin embargo, en algunos casos, tenemos que actuar contra la propia opini3n, por ejemplo en el caso del confesor que no puede negar la absoluci3n al penitente porque sabe que 3ste no peca siguiendo su opini3n y sabe tam- bi3n que 3l debe dar la absoluci3n cuando hay las condiciones subjetivas. Por consiguiente, el confesor no act3a contra su conciencia sino contra su opini3n especulativa.

- Pero Medina pone una pregunta m3s radical: 3es l3cito seguir una opi- ni3n probable respecto de la materia o forma de los sacramentos (por ejemplo el caso de la confesi3n - necesidad o no de la contrici3n o atrici3n)? Algu- nos *virii doctissimi* retienen que no se puede. Pero Medina defiende que *licitum est sequi opiniones probabiles; ergo etiam in materia sacramentorum* porque en el caso de la confesi3n quien, contra su propia opini3n, acepta la simple atri- ci3n como materia no act3a contra su conciencia, porque su juicio pr3ctico es cierto, pero solamente contra su duda u opini3n especulativa.

2.1.1.3. *Utrum teneamur sequi opinionem probabiliores relicta probabili; an satis sit sequi opinionem probabilem*⁽¹⁾.

Aquí Medina llega al núcleo central de la cuestión en el cual están los gérmenes del principio probabilista. El empieza exponiendo la opinión de algunos autores que es contraria a la suya.

Soto responde que *in speculativis* se puede seguir la probable dejando de lado la más probable, pero *in moralibus et in rebus quae pertinent ad jus tertii*, es decir *in practicis* no se puede optar por la simplemente probable abandonando la más probable (*De Justitia* q. 6, a. 5, ad 4). Piensan de la misma manera Sylvestre (*Summa, verbum "opinio"*, § 2). Conrado (*De Contractibus*, q. última) y Cayetano (*Summa, verbum "opinio"*). El argumento de estos autores es que cuando hay peligro de pecar - *in dubiis pars tutior eligenda est* - porque es más segura y cierta. La *pars tutior* es la *opinio probabilior*. Por otro lado cuando hay peligro de errar se debe elegir la parte *quae majoribus rationibus confirmatur* y ésta corresponde justamente a la más probable. Por último, el juez no debe pronunciar una sentencia contra *qui probabiliora testimonia adducit. Ergo ...*

Medina contrapone que *si est opinio probabilis licitum est eam sequi, licet opposita probabilior sit.* ¿Cómo Medina argumenta su tesis? Comienza constatando que la opinión probable es aquella que *in speculativis* podemos seguir sin peligro de errar y *in practicis* sin peligro de pecar.

Si la opinión probable es aquella aceptada por *viri sapientes* y confirmada por *optima argumenta*, entonces podemos seguirla *sine reprehensione et vituperatione* porque es segura.

Si la opinión es *conformis rectae rationi, et existimationi virorum prudentium et sapientium* entonces no existe peligro de pecar o errar porque es cierta.

(1) B.A. DE MEDINA, *Expositio in Primam Secundae*, 178(columna interna); J. DE BLIC, "Barthélemy de Medina et les origines du probabilisme", 70-72 (§§ 71-80).

Medina, presintiendo la objeción de que la *opinio probabilis est confor-
mior et securior* y, por eso debería ser seguida, replica que nadie es obliga-
do a optar por lo más perfecto y mejor porque, por ejemplo, nadie está obligado
a elegir la castidad aunque sea más perfecta que el matrimonio.

Si es posible enseñar una opinión probable también se puede aconsejarla;
y si se puede asentir interiormente a ella se puede también proponerla.

Por eso, concluye Medina, el confesor no puede obligar al penitente a se-
guir la opinión más probable porque esto sería atormentar los *animos timoratos*.

Recogiendo los elementos centrales presentes en este artículo, se nota
una distinción que atraviesa toda la exposición entre *opinión especulativa* (jui-
cio especulativo) y *conciencia práctica* (juicio práctico que determina la mora-
lidad). Siempre es pecado actuar contra la conciencia. Por eso cuando ésta está
en una situación de duda práctica hay que escoger la parte más segura, porque
existe peligro de pecar. Pero en una situación de duda especulativa se puede
contradecir una opinión especulativa o no seguir la opinión más probable, porque
está en juego solamente un juicio especulativo.

2.1.2. La controversia entre Gorce y De Blic

Ahora se puede retomar de nuevo la controversia y ver cómo los dos
autores fundamentan su posición partiendo de una interpretación de este artí-
culo.

Gorce niega terminantemente que se encuentren en este artículo, y más am-
pliamente en la Escuela de Salamanca, los primeros indicios del probabilismo⁽¹⁾.
El fundamenta su rechazo en tres puntos según un preciso análisis de De Blic⁽²⁾:

- La noción de probable en Medina y en los probabilistas es diversa;
- La problemática que Medina afronta en el artículo 6 no tiene una pers-
pectiva probabilista como posteriormente se interpretó;

(1) M.M. GORCE, "Medina (Barthélemy de)", 482.

(2) J. DE BLIC, "Barthélemy de Medina et les origines du probabilisme", 264,
268 y 280.

- Ni los predecesores ni tampoco los sucesores de Medina en Salamanca se reconocieron como probabilistas.

2.1.2.1. Noción de probable en Medina

Según Gorce,

... el probable para Medina no es lo relativamente dudoso o lo medio-seguro, sino lo cierto en materia contingente. Trátase de una certeza apoyada en las mejores razones personales y en las razones de las mejores personas (1).

El aprovecha la primera parte de la *responsio* del artículo 6 para defender su posición, Medina dice que probable es aquello que se puede seguir especulativamente sin peligro de errar y prácticamente sin peligro de pecar. Por consiguiente, según Gorce, algo seguro y no semi-seguro, es aquello que se confirma por *optima argumenta* (mejores razones) y asentido por *virii sapientes* (mejores personas); por último es aquello que está en conformidad con la razón y tiene la aprobación de los hombres prudentes. Por tanto algo cierto y no dudoso⁽²⁾.

La discusión de De Blic con Gorce se concentra principalmente sobre la presencia en Medina de una graduación de certeza en lo probable⁽³⁾.

La parte final del artículo 6 de Medina deja la impresión de una graduación cuando presenta el ejemplo de la opción entre la castidad y el matrimonio. La primera, siendo más perfecta, está más en conformidad con la razón

(1) M.-M. GORCE, "Medina (Barthélemy de)", 484.

(2) ID., "Le sens du mot probable et les origines du probabilisme", 461-462.

(3) Gorce afirma: *Puisqu'il admet, au sens ancien du mot probable, que le probable est ce qui peut être fermement considéré comme certain en matière d'action contingente, il n'a pas le droit d'opposer des opinions plus ou moins probables les unes que les autres, ce qui fait croire qu'il donne au mot probable son sens moderne, selon lequel il est possible de distinguer dans le probable des degrés allant du doute à la certitude.* M.-M. GORCE, "Medina (Barthélemy de)", 485.

J. DE BLIC, al contrario, sostiene que: *S'il lui arrive de qualifier ces opinions de plus certaines et moins certaines ... ce n'est pas qu'il confonde probabilité et certitude, car nous lui voyons faire d'ailleurs une distinction expresse entre ces deux notions ... Mais par opinion plus ou moins certaine, il entend plus ou moins voisine de la certitude...* J. DE BLIC, "Barthélemy de Medina et les origines du probabilisme", 266.

y por eso es más cierta en relación a la segunda. Pero Gorce afirma que no existe una graduación de certeza entre las dos opciones porque ellas son captadas en una misma y única certeza. Existe una graduación en el valor en sí de las dos opciones, pero no en la certeza de su aprehensión⁽¹⁾.

De Blic, al contrario, constata una graduación en lo probable de Medina. Este define la opinión como probable cuando es confirmada con *magnis argumentis*. Pero esto no significa *quam maximis o majoribus argumentis*, porque si el improbable es la ausencia total de razón, entonces el probable no necesita ser lo que presenta razones en máximo grado sino lo que presenta alguna razón digna de consideración no importando si es mayor o menor. Por eso *magnis argumentis* no significa lo más probable como sinónimo de cierto, porque hay certeza en toda opinión que presente alguna razón digna de consideración y que, por eso, ya es probable⁽²⁾.

Medina afirma también que una opinión es probable no por sus *rationes apparentes* sino por sus *optima argumenta*. Luego las dos son realidades opuestas. Las *rationes apparentes* no están de acuerdo con la razón y por eso llevan al error. Los *optima argumenta*, al contrario, están en conformidad con la razón. Por eso la opinión probable está en conformidad con la razón, porque se funda en *optima argumenta*. Luego, la opinión probable no expone a un error manifiesto *in speculativis*⁽³⁾

De Blic agrega todavía, para completar, que Medina no confunde la opinión con la certeza y tampoco con la duda *in sensu stricto*. No confunde opinión con certeza porque habla de opinión más probable que otra y esto significa que está más en conformidad con la razón y por eso es más cierta que la otra. Luego hay una graduación de certeza en la opinión. Si la opinión es cierta en diversos grados, no puede identificarse con la duda *in sensu stricto* porque en la duda no hay asentimiento y tampoco disentiimiento. Pero De Blic agrega que Medina prácticamente identifica opinión y duda *in sensu lato*, es decir, identifica

(1) M.-M. GORCE, "Medina (Barthélemy de)", 485; ID., "Le sens du mot probable et les origines du probabilisme", 462.

(2) J. DE BLIC, "Barthélemy de Medina et les origines du probabilisme", 264.

(3) Ibid., 265.

duda especulativa y opinión especulativa⁽¹⁾.

La discusión entre Gorce y De Blic demuestra que la concepción de probable en Medina es confusa porque mezcla puntos de vista diversos que determinan matices diversos en el mismo concepto de probable⁽²⁾. Por eso los contendientes encuentran en el mismo Medina argumentos a su favor. Esta confusión se explica porque se busca adaptar viejos conceptos para resolver nuevos problemas. Estos conceptos van adquiriendo nuevos matices y significados que después servirán de base a una expresión más explícita del probabilismo.

2.1.2.2. La problemática afrontada por Medina en el artículo 6

La crítica de Gorce se agudiza cuando afirma que el problema afrontado por Medina en el artículo 6 no tiene nada a ver con el probabilismo, porque no se trata de un conflicto entre obligaciones morales contradictorias sino entre conductas honestas y libres (opción entre la castidad y el matrimonio). En cuanto al primer conflicto, Gorce afirma que Medina invoca siempre una solución tuciorista y en cuanto al segundo, lo deja a la libre decisión de la prudencia⁽³⁾.

De Blic responde que Gorce hizo de un ejemplo la expresión de la tesis de Medina porque interpreta la tesis a partir del ejemplo cuando debería ser lo contrario. El caso de la opción entre la castidad y el matrimonio no es el

(1) Ibid., 266. Los textos en los cuales aparece prácticamente esta identificación son: ... *qui in his casibus agit contra opinionem propriam, agit contra dubium vel opinionem speculativam*... B.A. DE MEDINA, *Expositio in Primam Secundae*, q. 19, a. 6 (p. 178 columna interior), ... *en los casos dudosos que por una parte y por otra son probables... o ... ser lícito seguir la opinión probable en las cosas dudosas*. ID., *Breve instrucción de como se ha de administrar el sacramento de la Penitencia* (Salamanca 1580) l. I, c. 8.

(2) Si Medina parle ensuite de degrés dans le probable, c'est par une confusion de son vocabulaire. M.-M. GORCE, "Le sens du mot probable et les origines du probabilisme", 462; ID., "Medina (Barthélemy de)", 485. De Blic expresa la misma opinión: *Mais nous ajoutons aussitôt que, dans cette terminologie passablement confuse, s'était toujours mêlés des points de vue divers*... J. DE BLIC, "Barthélemy de Medina et les origines du probabilisme", 267.

(3) M.-M. GORCE, "Medina (Barthélemy de)", 485.

enunciado de la tesis sino una simple figura de apoyo para clarificarla⁽¹⁾. Para mostrar que Medina, al tratar de la conciencia guiada en su elección por opiniones probables, no se refiere a un conflicto de conductas honestas y libres, De Blic cita diversos casos ejemplares⁽²⁾, usados por Medina, que demuestran que el problema era justamente concerniente a un conflicto de obligaciones.

Otro argumento, apuntado por De Blic, para mostrar que Medina propone una solución probabilista son los argumentos contrarios⁽³⁾ que él refuta y que defienden una solución probabiliorista. Ahora bien, si Medina los propone como contrarios es porque tratan del mismo problema - *las condiciones de certeza que debe satisfacer la obligación para imponerse a la conciencia* - pero difieren en la solución⁽⁴⁾. Como la solución de estos autores contrarios es probabiliorista, la de Medina deberá necesariamente ser una solución probabilista.

(1) J. DE BLIC, "Barthélemy Medina et les origines du probabilisme", 277.

(2) Ibid., 271.

(3) Medina propone a Conrado Summenhart, Sylvestre Priero, Cayetano y Soto como autores contrarios a su posición. Ellos defienden el probabiliorismo como se puede ver en los siguientes textos:

Quando... causae adhaerentiae sunt notabiliter magis praegnantes circa opinionem damnam, ... et nihilominus, non obstante illa praevalentia, ipse adhaesit opinioni justificanti ... - Non peccat ille qui agit actum de quo doctores tenent (contrarias sententias)... quando agens credit eum licere... et examinat causas adhaerentiae illius opinionis quae eum justificat, ... et cum videantur sibi magis praegnant, ipse, bona fide et probabili conscientia, agit eum ut licitum. Conrado SUMMENHART, *De Contractibus* q. 100 (citado por J. DE BLIC en su artículo: "Barthélemy Medina et les origines du probabilisme", 70 (nota 39).

Cum inter diversas opiniones a magistris approbatas et scripturis authenticis annotatas, illam quis amplectitur, quae sibi videtur magis consona rationi ... sed etiam cum quis ex affectione ad suum doctorem iudicat probabiliter, ... Sylvestre PRIERO, *Summa*, verbo *Opinio* (citado por J. DE BLIC, op.cit., 49, § 5).

Et quia praesupponitur quod non eligatur tutior pars, consequens est ut operatio committatur regulae ambiguae ad causam peccati, ac per hoc exponantur periculo peccandi, quod constat esse illicitum. CAYETANO, *Summula*, verbo *Opinio* (citado por J. DE BLIC, op.cit., 53, § 13).

In primis necessarium semper est sententiam secundum probabiliorum opinionem subscribere, etiamsi altera sit probabilis. D. SOTO, *De Iustitia et Jure*, 3, 6, 5 (*De officiis Iudicis*) (Salmanticae 1556) (citado por J. DE BLIC, op.cit., 62, § 43).

(4) J. DE BLIC, "Barthélemy Medina et les origines du probabilisme", 273.

Esta solución probabilista no se refiere al ejemplo de la opción entre castidad y matrimonio, porque esta figura es solamente para mostrar que no hay pecado en seguir la probable y dejar de lado la más probable porque nadie es obligado a lo más perfecto⁽¹⁾:

La cuestión central es la posibilidad de seguir la opinión probable dejando de lado la más probable en el contexto de la confesión⁽²⁾. Ahora bien, en el confesionario no se trata de conflictos de opciones honestas sino de obligaciones morales. Trátase, por consiguiente del problema si es posible seguir una opinión probable sin caer en el peligro de pecar: Seguir la opinión probable no es pecado porque ella está en conformidad con la razón. Un raciocinio falso sería decir que la más probable, por estar más en conformidad con la razón, es la más segura y por eso obligatoria⁽³⁾. Aquí se aplica la figura de la opción entre la castidad y el matrimonio. La castidad no es obligatoria por ser más perfecta y por eso más segura⁽⁴⁾. Por eso es siempre permitido, en materia de moral, seguir lo probable en detrimento de lo más probable cuando se trata de confesión.

Medina defiende esta misma solución probabilista en su *Breve instrucción de como se ha de administrar el sacramento de la Penitencia*⁽⁵⁾. En el sacramento de la penitencia, el confesor debe respetar la opinión probable del penitente

(1) J. DE BLIC, "Barthélemy de Medina et les origines du probabilisme", 277.

(2) Muchas veces se olvida que el probabilismo responde primordialmente a problemas ligados a la confesión y por eso debe ser comprendido en este contexto. Llama la atención que el ejemplo-problema que acompaña la cuestión sobre la liceidad de actuar contra la opinión propia y la de seguir una opinión probable dejando de lado la más probable, es el de un confesor.

(3) J. DE BLIC, "Barthélemy de Medina et les origines du probabilisme", 277.

(4) Ibid.

(5) B.A. DE MEDINA, *Breve instrucción de como se ha de administrar el sacramento de la Penitencia* (Salamanca 1580).

y darle la absolución, porque le es permitido seguir la opinión probable aunque el confesor tenga una opinión más probable. El confesor, actuando así, no va contra su conciencia sino solamente contra su opinión, porque su *conciencia recta y cierta le dicta que es permitido seguir la opinión probable en las cosas dudosas*⁽¹⁾ y que él debe respetar la opinión del penitente y no imponerle la suya.

Por todo esto, concluye De Blic, se confirma que Medina propone una solución probabilista porque presenta las siguientes características:

... grados opuestos de probabilidad; conflicto de dos opiniones probables en el cual una tiende a imponer un deber o una interdicción y la otra a mantener la libertad; licitud de escoger la opinión menos probable (2).

2.1.2.3. Opinión de los predecesores y sucesores de Medina en la Escuela de Salamanca

Gorce niega también terminantemente que la propia Escuela de Salamanca sea probabilista⁽³⁾. Trae como prueba el hecho que De Blic en su exposición sobre el probabilismo⁽⁴⁾ presenta solamente una afirmación de Vitoria sobre "la libertad en caso de duda"⁽⁵⁾ como prueba de la presencia del probabilismo antes de Medina; y agrega que fuera del caso *in dubiis libertas* los tomistas de Salamanca defienden que se debe seguir la más probable cuando se trata, por ejemplo, de ética profesional⁽⁶⁾. Pero la pregunta es si no fue justamente en el análisis del caso *in dubiis libertas* que se fueron lanzando las bases del probabilismo.

(1) Ibid., l. I, c. 8. Citado por J. DE BLIC, "Barthélemy de Medina et les origines du probabilisme", 73, § 82.

(2) J. DE BLIC, "Barthélemy de Medina et les origines du probabilisme", 278-279.

(3) M.-M. GORCE, "Medina (Barthélemy de)", 482.

(4) J. DE BLIC, "Probabilisme", 315-317.

(5) M.-M. GORCE, "Medina (Barthélemy de)", 482.

(6) Ibid., 482.

Cuanto al destino de la teología moral de Medina, Gorce nota dos tendencias. La primera es una interpretación probabilista que parte de una definición de probable como lo suficientemente fundado y que por eso permite abandonar lo solidamente fundado. Este punto de partida lleva a un completo probabilismo que llega hasta el relativismo en obligación moral sin caer en el laxismo⁽¹⁾. La segunda interpretación es estricta porque entiende lo probable como lo cierto en materia contingente y por eso exige una certeza fundada en los mejores argumentos y en las mejores personas⁽²⁾.

Gorce no fundamenta su posición en un análisis más detallado de los autores inmediatamente anteriores y posteriores a Medina, lo que, al contrario, es lo característico de De Blic. Este busca mostrar cómo se preparan las bases del probabilismo en los antecesores de Medina (Cayetano y Vitoria) y cómo sus sucesores en la Escuela de Salamanca se refieren a él como defensor de la tesis probabilista.

De Blic constata, en primer lugar, que S. Tomás⁽³⁾ y más explícitamente Enrique de Gand⁽⁴⁾ defienden una posición tuciorista ante opiniones contrarias⁽⁵⁾. Gerson, Canciller de la Universidad de París, significó una primera señal de insatisfacción con el rigorismo cuando defendió la posición de que la prohibición de actuar en caso de duda se impone solamente cuando la duda inclina a concebir lo ilícito como más probable, pero si algo lícito aparece como más probable se puede actuar tranquilamente⁽⁶⁾. Otros dos pasos importantes que apuntan en dirección del probabilismo fueron dados por Cayetano y Vitoria.

Cayetano tuvo el mérito de abrir la vía nueva⁽⁷⁾ cuando precisó la noción

(1) Ibid., 484.

(2) Ibid.

(3) *Quodl.* 8, q. 6, a. 13 (ver más adelante p. 79 ss.)

(4) *Quodl.* 4, q. 33.

(5) J. DE BLIC, "Barthélemy Medina et les origines du probabilisme", 280.

(6) Ibid., 280.

(7) ID., "Probabilisme", 316.

de duda de conciencia⁽¹⁾. Para él, el problema no es como detectar el grado de duda aceptable que permite actuar sino la manera como ella afecta la acción. La pregunta por el grado de duda está al nivel especulativo, mientras que la pregunta sobre la influencia en la acción es práctica. En esta perspectiva, no importa la intensidad de la duda especulativa, porque no existe pecado cuando se está prácticamente cierto que es permitido actuar. Por ejemplo alguien tiene duda especulativa sobre una determinada acción que debe realizar. Pero por alguna razón (orden de un superior) adquiere certeza práctica sobre que cosa debe hacer aquí y ahora y por eso puede actuar contra su duda especulativa. Sin embargo, si se tiene certeza especulativa de la licitud de un acto en sí, pero se duda prácticamente de su realización en este caso concreto, no se puede actuar sin pecar, porque *conscientia non significat scientiam sed applicationem cognitionis ad opus exercendum*⁽²⁾.

Por eso, para actuar es indispensable la certeza de conciencia o certeza práctica, porque no puede haber duda (práctica) sobre la aplicación del conocimiento, pero no importa si existe una duda especulativa sobre la ciencia⁽³⁾. Esta distinción será un marco importante en dirección del probabilismo, porque *disipa el equívoco que crea la expresión "in dubiis tutior pars eligenda"*⁽⁴⁾ situando la duda en su debido lugar.

Otro marco fue Vitoria cuando éste, contra la posición de Conrado Summenhart y Sylvestre Priero, defiende que el confesor puede absolver un penitente contra su opinión. La solución de este caso tuvo sus efectos en el camino para el probabilismo como ya fue visto en el artículo 6 de Medina. Si la opinión del penitente no tiene ninguna probabilidad, entonces es claro que no puede dar la absolución; pero si ella tiene alguna probabilidad defendida por

(1) ID., "Barthélemy Medina et les origines du probabilisme", 281.

(2) CAYETANO, "Responsiones ad septemdecim quaesita" Resp. 13, dub. 7 (1521) in *Opuscula adversus Lutheranos* (Lugduni 1536) (citado por J. DE BLIC, "Barthélemy Medina et les origines du probabilisme", 52, § 11).

(3) J. DE BLIC, "Barthélemy Medina et les origines du probabilisme", 281-282.

(4) Ibid., 282.

algun autor, el confesor debe darle la absolución, sea o no sea uno de sus parroquianos⁽¹⁾.

Melchior Cano significó igualmente un progreso cuando defiende una tesis típicamente probabilista: *Homo non solum potest, immo (aliquando) tenetur operari contra propriam opinionem dum aliam reputet probabilem*⁽²⁾. Sin embargo, cuanto a la confesión, defiende que el sacerdote solamente puede ceder a la opinión del penitente, como confesor, pero no le es permitido como teólogo-consejero porque lo que puede ser declarado lícito *post factum* no lo debe ser *ante factum*. De esta manera el confesor estaría actuando contra su conciencia⁽³⁾. Medina, en su artículo 6, se opone a esta distinción entre confesor y consejero.

Estos dos pasos puestos por Cayetano y Vitoria fueron marcos importantes en la constitución del probabilismo, tanto es verdad que Medina los incluye en su artículo 6.

De Blíc, continuando su exposición, muestra como los autores posteriores a Medina en la Escuela de Salamanca se refieren a él como defensor de la tesis probabilista. Examinando los dominicos se tiene, en primer lugar, Luis López (+ 1595) que es casi contemporáneo de Medina⁽⁴⁾; después aparece Pedro Ledesma (+ 1616) que fue durante 40 años profesor de teología y es contemporáneo a la aparición pública de la obra de Medina⁽⁵⁾; Gregorio Martínez (+ 1637)⁽⁶⁾

(1) Conrado Summenhart decía que solamente se puede absolver el penitente que tiene una opinión contraria si él es parroquiano del confesor.

(2) Melchior CANO, *Commentarius in I-II^{ae}*, q. 19, a. 5, Manuscrito Vaticano, Fundo Ottoboniano Latino 289, hoja 74^v (citado por J. DE BLIC en su artículo "Barthélemy Medina et les origines du probabilisme" 61 § 39).

(3) J. DE BLIC, "Barthélemy Medina et les origines du probabilisme", 284.

(4) *Si aliquis paenitens, protectus opinione contraria Navarri et Sylvestri, (de differenda restitutione)... bona fide eam probabilem esse putans et veram, absolutione efflagiret a confessario, absolvendus est. Haec conclusio elicetur ex Medina...; Scio communem esse sententiam Soti, Cordubae, Cajetani, Conradi, Navarri tenentium non sat esse probabilem opinionem sequi, sed probabiliorē esse sectandam, contra Medina in I-II^a dicentem satis esse sequi probabilem.* L. LOPEZ, *Instructorium Conscientiae*, p. I, c. 120, concl. 2 (Salamanca 1585) (citado por J. DE BLIC, "Barthélemy Medina et les origines du probabilisme" 82-83, §§ 119-120).

(5) *Utrum, quando inter duas opiniones juris altera est probabilior, iudex possit sequi solum probabilem, relicta probabiliori... Respondetur esse probabilius quod, stando in jure divino et naturali, liceat iudici sequi opiniones ./.*

(6) ./.

y Juan Martínez Prado (+ 1668)⁽¹⁾. Todos estos autores afirman explícitamente que Medina defendía la tesis probabilista. Teniendo presente estos testimonios de los dominicos, la exposición de De Blic aparece mucho más convincente que la de Gorce. Si se toma todavía en consideración a los jesuitas anteriores al nacimiento de la controversia probabilista, levantada por el jansenismo, se tiene principalmente Vázquez⁽²⁾ y Sánchez⁽³⁾, discípulos de Medina, como también Suárez⁽⁴⁾ que se refieren claramente al sistema probabilista de Medina.

¿Qué cosa se puede concluir de esta controversia entre Gorce y De Blic? Parece que algunos puntos quedaron claros y es importante apuntarlos:

-
- (5) *./.* *probabilem, omissa probabiliori. Hanc docet M(agister) Medina, Orellana, et plures alii, praesertim thomistae...* P. LEDESMA, *Theologia Moralis* (Tornaci 1636) p. II, tr. 8, c. 22, concl. 11, dub. 2 (citado por J. DE BLIC, "Barthélemy Medina et les origines du probabilisme" 288).
- (6) *./.* Respondiendo a la cuestión *Utrum licet sequi quancunque opinionem probabilem* afirma que: *Est (sententia) communis, quam tenet Medina hic.* Gregorio MARTINEZ, *Commentaria super Primam Secundae* (1617) q. 19, a. 6, dub. 6 (citado por J. DE BLIC, "Barthélemy Medina et les origines du probabilisme" 288).
- (1) *Prima affirmat ad securitatem conscientiae sufficere sequi opinionem probabilem, relictam probabiliori et probabilissima.* - Ita Medina, Ludovico Lopez, Viguerius, Ledesma, Mercado, (Gregorius) Martinez, Johannes a Sancto Thoma... Juan MARTINEZ PRADO, *Theologiae moralis quaestiones praecipuae* (Compluti 1654) Tr. I, c. 1, q. 4, § 2 (citado por J. DE BLIC, "Barthélemy Medina et les origines du probabilisme" 287).
- (2) *Veram igitur existimo sententiam quam sequitur Bartholomaeus Medina in art. 6 hujus quaestionis, jamque in Scholis (et multo ante) communis fuit: nempe, viro docto licitum esse, contra suam opinionem aliorum, etsi opinio aliorum sit minus tuta, et, suo judicio, minus probabilis; dum tamen ratione et probabilitate destituta non sit.* Gabriel VASQUEZ, *Commentarii ac Disputationes in I-II^{ae} Sancti Thomae* (Salmanticae 1598) Disp. 62, n. 12 (citado por J. DE BLIC, "Barthélemy Medina et les origines du probabilisme" 275, nota 99).
- (3) *Praecipua difficultas est an cuicumque liceat in foro conscientiae operari iuxta aliorum opinionem minus tutam, quam probabilem reputat, contra propriam tutiorem et quam sibi probabiliorum esse persuadet...* Partem (affirmativam) sustinet Mercado, Medina... Tomás SANCHEZ, *Opus Morale* (Matriti 1613) l. 1, c. 9, n. 14 (citado por J. DE BLIC, "Barthélemy Medina et les origines du probabilisme", 275, nota 99).
- (4) Respondiendo a la cuestión *Quomodo sit utendum conscientia opinanti, seu probabili ad recte operandum* afirma que: *His suppositis variae sunt sententiae: prima absolute et sine limitatione dicit licere semper uti opinione probabili, relictam etiam probabiliori et qualibet alia via, etiam speculative certa, significat Medina I-II^{ae} q. 19, a. 6...* Francisco SUAREZ, *De bonitate et malitia actuum humanorum*, Disp. 12, s. 6, n. 5.

- En la Escuela de Salamanca se fueron creando las condiciones para el nacimiento del probabilismo a través de distinciones clarificadoras y categorías antiguas con nuevos matices. Esto se explica porque los teólogos de esta Escuela buscaron responder a los nuevos problemas puestos por su época.

- Medina recogiendo las reflexiones de sus antecesores dió la primera formulación explícita de la tesis fundamental del probabilismo sin tener sin embargo el desarrollo que tuvo posteriormente.

- Hay que distinguir entre la época anterior a la controversia anti-probabilista, iniciada por los jansenistas, en la cual el probabilismo es defendido tanto por dominicos como por jesuitas, y el probabilismo posterior más desarrollado y complicado, impregnado por el calor de la controversia que opuso radicalmente las dos posiciones⁽¹⁾.

- Hay que tener en cuenta que el probabilismo surgió como una respuesta pastoral a los problemas que aparecían en la confesión.

2.2. JUICIO HISTORICO-TEOLOGICO DE DEMAN SOBRE EL PROBABILISMO

El enfoque histórico, en la crítica al probabilismo, fue asumido de una manera sistemática por Th. Deman en su artículo "Probabilisme", en el *Dictionnaire de Théologie Catholique*⁽²⁾. Para él, el único método válido para analizar el probabilismo es el histórico porque manifiesta en el transcurso del tiempo las causas y desviaciones sufridas y en base a esto permite un juicio teológico⁽³⁾.

(1) G. CERIANI, "La Compagnia di Gesù e la Teologia morale", *Scuola Cattolica* 69 (1941) 470.

(2) Th. DEMAN, "Probabilisme", *DThC* XIII/1, 417-619. Dos recensiones fueron principalmente usadas en el análisis de esta obra: una favorable de J.M. RAMIREZ, Recensión de Th. Deman, "Probabilisme" in *BThom* 4 (1934-1936) 639-645 y otra más crítica de E. Brisbois, "Pour le probabilisme", *ETHL*, 13 (1936) 74-97.

(3) Th. DEMAN, "Probabilisme" 417: *Aussi le P. Deman suit-il une autre méthode, qui est d'étudier le probabilisme historiquement en le suivant depuis ses origines jusqu'à nos jours dans ses vicissitudes, pour formuler ensuite, en connaissance de cause, le jugement théologique qu'il mérite.* J.M. RAMIREZ, Recensión de Th. Deman, "Probabilisme", 640.

Pero, aunque Deman asuma el punto de vista histórico, sus críticas a las causas y desviaciones del probabilismo se inspiran y fundamentan en las críticas hechas por el enfoque lógico porque no ha cambiado la concepción de la verdad y objetividad moral. Por eso Deman no consigue ver en el probabilismo una auténtica evolución.

La asunción del punto de vista histórico significó traer la discusión probabilista a *su verdadero terreno que es el de los principios fundamentales de la acción moral y apartarse del terreno estéril de la pura lógica*⁽¹⁾.

Se trata de ver cómo estos principios fueron interpretados en los diferentes momentos históricos por la asunción de nuevos elementos en una auténtica evolución según algunos (Brisbois), o por el progresivo abandono de estos principios en un proceso de desvirtuación según otros (Deman).

Este recorrido histórico del nacimiento e implantación del probabilismo permite a Deman hacer, al final, un juicio histórico-teológico que es lo que nos interesa de una manera especial. Pero previamente debemos ver cuáles son, según él, los principios de la teología moral medieval, porque ellos serán los criterios de análisis del probabilismo, y ver además las causas remotas del probabilismo.

2.2.1. Principios fundamentales de la moral medieval

La característica fundamental de la moral medieval frente a la moral moderna es, según Deman, la objetividad⁽²⁾. Es objetiva porque mira a la verdad y tiene a la verdad como único criterio. En la perspectiva medieval, la verdad es entendida como conformidad con el orden objetivo de la realidad. En el caso de la moral, la verdad es la conformidad con el orden objetivo del bien expresado en la ley. Así la objetividad se realiza, en último análisis, en la

(1) ... *c'est avec raison qu'il a replacé la question de probabilisme sur son vrai terrain, qui est celui des principes fondamentaux de l'action morale, et non plus uniquement sur le terrain assez stérile de la pure logique...*
E. BRISBOIS, "Pour le probabilisme", 96.

(2) ... *la conception morale du Moyen Age est rigoureusement objectiviste.* Th. DEMAN, "Probabilisme", 418.

conformidad con la ley. Esta conformación es obra de la conciencia, que es pura servidora de la ley⁽¹⁾, y recibe su fuerza obligante de la ley⁽²⁾.

Aquí Deman afirma el primado absoluto de la ley en la determinación de la objetividad o de la verdad moral. La conciencia es pura aplicación de la ley a un caso concreto⁽³⁾. En la aplicación, la virtud de la prudencia es responsable por el aspecto concreto y circunstancial del acto al cual se aplica la ley. Luego, no existe posibilidad de elección entre conciencia y ley, porque la primera no tiene sentido, según Deman, sin la segunda. Querer dar la primacía a la conciencia es buscar una seguridad subjetiva totalmente desprovista de una seguridad objetiva. La conciencia no puede dar seguridad porque ésta le viene de la ley. La moral medieval es segura porque es objetiva y es objetiva porque se funda en el orden objetivo del bien expresado en la ley⁽⁴⁾.

Esta referencia absoluta a la ley en la determinación de la objetividad y en la comprensión de la conciencia es uno de los puntos básicos para entender su visión crítica del probabilismo.

Esta visión podría dar la impresión de un rigorismo que no toma en consideración las condiciones subjetivas del acto moral. Deman busca deshacer esta impresión, demostrando que la moral medieval tuvo en cuenta las condiciones subjetivas al tratar de la ignorancia, de la duda y de la probabilidad⁽⁵⁾.

(1) *On la traite comme une pure servante de la loi, sans autonomie, sans droits propres.* Ibid., 418.

(2) *Toute la force obligatoire de la conscience dérive de la force obligatoire de la loi.* Ibid.

(3) *On ne peut dissocier de la notion médiévale de conscience cette idée d'application qui définit justement tout son rôle.* Ibid., 419.

(4) *Sa caractéristique est d'être une morale objectiviste, visant à la vérité, réglée par la fin et par la loi, dirigée par la syndérèse et la prudence; morale de sûreté, morale sérieuse, honnête, animée d'un esprit chrétien fort et sincère.* J.M. RAMIREZ, Recensión de Th. Deman "Probabilisme", 640.

(5) *Grâce aux notions et aux théories de la probabilité, du doute, de l'ignorance; le Moyen Age a donc répondu au problème des impuissances de la conscience, celui que se pose au théologien comme à tout homme droit, l'expérience de la vie morale.* Th. DEMAN, "Probabilisme", 433.

La *ignorancia* es una de las formas en que aparecen las condiciones subjetivas. Deman afirma de entrada que no podemos transformar la ignorancia en una teoría moral como acontece, según él, en el probabilismo, pero sí como punto de la moral objetivista que permite analizar el grado de adaptación a la debilidad humana sin negar el objetivismo⁽¹⁾. Por lo tanto, la ignorancia no es un elemento que determina la objetividad.

Un acto moral es obligatorio en la medida en que es voluntario. Siendo la ignorancia un defecto de la dimensión voluntaria, ella excusa de la ley que es su fuerza obligante. Pero no toda ignorancia excusa, porque existe ignorancia culpable. Por ejemplo, la ignorancia de derecho natural que *parece debida a alguna forma de mala voluntad*⁽²⁾. Por eso es necesario hacer diversas distinciones en la ignorancia para medir su efecto sobre lo voluntario⁽³⁾. Pero todas estas distinciones tienen siempre como punto de referencia la ley, porque es una ignorancia en relación a la obligatoriedad de la ley y por eso un defecto de la voluntariedad que excusa de la ley. Esta referencia a la ley preserva así la objetividad.

La *duda* es otra forma de tomar en consideración las condiciones subjetivas. Deman comienza diciendo que los teólogos de la Edad Media no confundían la duda con la ignorancia, como acontece con los probabilistas⁽⁴⁾.

Si la ignorancia excusa de la ley, la duda obliga a escoger la parte más segura⁽⁵⁾, porque ésta garantiza la moralidad del acto en cuanto suple la verdad

(1) *Il faut comprendre en effet la théorie de l'ignorance non pas comme une théorie morale particulière, mais comme une pièce organique, telle que le système entier en devient humainement praticable. Le degré de perfection de cette théorie doit mesurer le degré d'adaptation à la faiblesse humaine de cette morale tout objectiviste. Ibid., 419-420.*

(2) Ibid., 420.

(3) La Edad Media conocía muchas distinciones cuanto al problema de la ignorancia: ignorancia de derecho y de hecho; ignorancia de derecho positivo y de derecho natural; ignorancia vencible e invencible; antecedente y consecuente, etc. *Selon les diverses sortes d'ignorances ainsi considérées, on évalue l'excuse dont bénéficie ou non l'action issue d'une conscience en désaccord avec la loi. Ibid.*

(4) *... les théologiens du Moyen Age n'ont pas méconnu et (...) ont évité de confondre avec l'ignorance: ne pas savoir et douter sont deux conditions de l'esprit absolument dissemblables. Ibid., 421.*

(5) *... met le sujet dans l'obligation d'agir au plus sûr... Ibid.*

dudosa que puede inducir al pecado⁽¹⁾. La verdad dudosa no es una excusa liberadora sino un riesgo de pecar. Por eso *la duda engendra la obligación tendiente a la parte exenta de pecado*⁽²⁾, que es justamente la más segura. Esta reflexión es la fuente del tuciorismo de Deman.

Pero esta visión no significa, según él, un tuciorismo intransigente que simplemente subyuga a la ley olvidando las circunstancias⁽³⁾, porque los teólogos medievales conocían muchos recursos de ablandamiento de la ley como, por ejemplo, la dispensa, la interpretación y, principalmente, la epikeia⁽⁴⁾. La Edad Media defiende un tuciorismo dictado por su objetivismo medieval. Pero es bueno recordar que, para Deman, el punto de referencia del objetivismo es la ley.

Las condiciones subjetivas aparecen de una manera especial en el concepto de *probabilidad*. Por eso lo probable no fue desechado por los teólogos medievales, sino asumido como una directriz inmediata de la acción, porque ellos tenían *una conciencia muy aguda de la contingencia del particular en el cual se desarrolla la acción*⁽⁵⁾.

Como en los dos casos anteriores, Deman previene contra una interpretación probabilista cuando afirma que la asunción de lo probable como directriz de la acción no significa un abandono del objetivismo moral y de la verdad como criterio⁽⁶⁾. Se repite la misma preocupación.

Probable es la opinión que merece nuestra adhesión porque es verosímil y por eso se define en relación a la verdad y no niega el objetivismo mo-

(1) *Le plus sûr supplée, comme garantie de l'action, la vérité douteuse.* Ibid., 425.

(2) Ibid., 426.

(3) ... *loin que règle du plus sûr s'entendre sans discernement.* Ibid., 428.

(4) Ibid., 429.

(5) Ibid., 431.

(6) *Qu'on n'y voie pas une renonciation à cet objectivisme et à cette vérité dont nous disons qu'ils sont l'inspiration de la morale médiévale..* Ibid.

moral⁽¹⁾. Se diferencia de la certeza porque no provoca una adhesión total ya que toma en consideración la contingencia en la cual se realiza la acción. Solamente en este sentido se puede denominar la teología medieval como probabilista.

Dentro de esta perspectiva, no tiene sentido, según Deman, presentar la opinión menos probable como *un objeto legítimo de adhesión intelectual*⁽²⁾ porque el intelecto adhiere siempre a lo que es más verosímil, ya que el objeto de su adhesión es la verdad. Adherir a lo menos probable significa abandonar el ideal de la verdad y con eso el objetivismo moral.

Las nociones de ignorancia, duda y probabilidad expresan la preocupación de la teología medieval por las condiciones subjetivas, pero, cómo conciliarlas con el objetivismo moral? Esta cuestión es una "piedra de tropiezo" para la concepción de objetivismo asumida por Deman.

Esta conciliación es posible gracias a la prudencia que *da a las reglas relativas a la ignorancia, a la duda y a la probabilidad su verdadero sentido*⁽³⁾. Por eso es ella el principio de interpretación de las condiciones subjetivas, porque las concilia con el objetivismo. La prudencia, siendo una virtud intelectual, es una *cultura de la inteligencia*⁽⁴⁾ porque educa la razón práctica para el discernimiento de la acción en su singularidad, donde justamente se manifiestan las condiciones subjetivas⁽⁵⁾. En este discernimiento, la prudencia busca anular los efectos de las imperfecciones del conocimiento moral (ignorancia, duda, etc:) que vienen de las condiciones subjetivas e impiden el objetivismo. Por eso la prudencia está al servicio de un objetivismo centrado en la ley.

(1) *La probabilité n'est pas une valeur en soi. Hors de la vérité, dont elle gère les intérêts, et de l'adhésion de l'esprit, qu'elle sollicite de chef, elle n'est rien. Ibid., 432.*

(2) Ibid.

(3) Ibid., 433.

(4) Ibid.

(5) *Ils (moralistas) souhaitent que diminuent les ignorances, que soient résolus les doutes, et atteintes les probabilités les plus heureuses. Ibid., 434.*

La prudencia, en este sentido, busca realizar lo universal en lo particular, lo objetivo en lo subjetivo, para llegar a la certeza posible en lo contingente, es decir, a la certeza moral⁽¹⁾. Pero no basta la virtud intelectual de la prudencia para hacer el bien. Es necesario el apetito del bien. Por eso *la prudencia es también una cultura de la voluntad y generalmente del apetito*⁽²⁾. Este apetito del bien rectifica la razón y, consecuentemente, la prudencia en la investigación de la verdad en la realidad contingente, donde se manifiestan las imperfecciones del conocimiento moral⁽³⁾.

Para conciliar la exigencia de objetivismo y la presencia de las imperfecciones, la tradición medieval creó, según Deman, la categoría de *verdad práctica*⁽⁴⁾, que es la conformidad con el apetito recto. Así la prudencia, como cultura de la voluntad, es decir, rectificada por el apetito del bien, busca anular los efectos de las imperfecciones y, como cultura de la inteligencia, busca realizar la objetividad en la realidad contingente. El fruto de la acción de la prudencia es la verdad práctica.

El juicio de prudencia, inspirado por el apetito recto y completándose en la ejecución de la acción juzgada buena, conserva entonces un valor moral en todo estado en causa y permite hablar en este caso de una verdad práctica infalible (5).

Este juicio de la prudencia no es un juicio especulativo que expresa una verdad metafísica, sino un juicio direccional que expresa la bondad o la verdad práctica. Este juicio es la realización de la objetividad moral, tan apreciada

(1) *L'homme prudent est doué des qualités qui le rendent propre à juger non seulement des principes mais de l'action en sa singularité.* Ibid., 434.

(2) Ibid.

(3) Al contrario de Aristóteles, para S. Tomás la prudencia es falible y por eso debe ser rectificada... *l'on recherche la vérité à partir d'un appétit rectifié que l'on applique avec une intention vertueuse le jugement tenue pour vrai...* Ibid., 435.

(4) Como conciliar *une morale toute commandée par l'objectivisme et la vérité, (et) les désaccords de la raison par rapport à la loi...* Grâce à la notion de *vérité pratique*... Ibid.

(5) Ibid., 436.

por la teología medieval, en el contexto contingente de las acciones humanas. Lo que hace posible este objetivismo y verdad en lo contingente es la *unión de la prudencia al apetito*⁽¹⁾. Esta unión autoriza esta idea de verdad práctica donde la inspiración de la moral medieval encontró su expresión más elaborada⁽²⁾.

La verdad práctica es el resultado de la acción de la prudencia, en anular los efectos de las imperfecciones del conocimiento de la ley, en la determinación del objetivismo al nivel contingente. En esta acción, el recto apetito juega un papel importante porque posibilita una aplicación virtuosa de la ley. Pero no es un criterio para determinar la objetividad. Así, el concepto de prudencia y la categoría de verdad práctica son interpretadas al servicio y a partir de la visión que Deman tiene de la objetividad.

Concluyendo, podemos resumir la síntesis moral de la Edad Media presentada por Deman en dos puntos:

- La moral medieval se caracteriza, fundamentalmente, por su objetivismo que tiene como único criterio la verdad como conformidad con el orden objetivo del bien expresado en la ley. La conformidad del acto con el orden del bien o la aplicación de la ley al acto concreto es obra de la conciencia que está al servicio de la ley y de ella recibe su fuerza obligante.

- Pero como los actos humanos acontecen en un contexto contingente, sujeto a imperfecciones en el conocimiento moral y en la realización de los mismos, la moral medieval no dejó de tomar en consideración las condiciones subjetivas. Esto no significa un abandono del objetivismo. Al contrario, la pregunta es cómo realizar este objetivismo en un contexto contingente. Esto es obra de la virtud de la prudencia unida al apetito recto de la voluntad que anula, en la medida de lo posible, los efectos de las imperfecciones y hace posible llegar a la verdad práctica como conformidad con el apetito recto, que es la expresión del objetivismo en un contexto contingente, permitiendo al mismo tiempo conciliar el objetivismo con las condiciones subjetivas.

(1) Ibid., 436.

(2) Ibid.

2.2.2. Factores históricos que influyeron en el surgimiento del probabilismo

El probabilismo significó, según Deman, la destrucción de una síntesis perfecta que era la moral medieval y la construcción de una moral extrínseca y subjetivista. ¿Qué factores históricos sirvieron de base a la formación de esta nueva síntesis moral? Dos factores lanzaron las bases e hicieron posible el surgimiento del probabilismo: el uso de las *Quodlibetales* VIII, artículo 13 de Santo Tomás⁽¹⁾ y, de una manera especial, la argumentación usada en la Escuela de Salamanca⁽²⁾.

2.2.2.1. El uso de la *Quodlibet* VIII, artículo 13

En este artículo Santo Tomás presenta su doctrina sobre la conciencia dudosa discutiendo el caso *Utrum quando sunt diversae opiniones de aliquo facto, ille qui sequitur minus tutam, peccet, sicut de pluitate praebendarum*⁽³⁾.

Existían diversas opiniones sobre la aceptación de varias prebendas por parte de un eclesiástico. El problema era la posibilidad de seguir la opinión menos segura.

En el *respondeo*, S. Tomás comienza constatando que una cosa puede obligar bajo pecado de dos maneras: porque va contra la ley o porque va contra la conciencia⁽⁴⁾. Ante dos opiniones opuestas, una debe ser verdadera y la otra falsa.

(1) Th. DEMAN, "Eclaircissements sur Quodlibet VIII, a. 13", *Divus Thomas* (Piacenza), 12 (1935) 42-61.

(2) Th. DEMAN, "Probabilisme", 457-481.

(3) S. TOMAS DE AQUINO, *Quaestiones Quodlibetales* VIII, a. 13 (Marietti) (Roma 1949⁸).

(4) *Dicendum, quod duobus modis aliquis ad peccatum obligatur: uno modo, faciendo contra legem, ut cum aliquis fornicatur; alio modo, faciendo contra conscientiam, etsi non sit contra legem: ut si conscientia dicat alicui, quod levare festucam de terra sit peccatum mortale.*

Si la opinión de los doctores dice que no es posible tener varias prebendas, peca quien las acepta porque va contra la ley, aunque no lo haga contra su conciencia⁽¹⁾. Si los doctores defienden lo contrario, S. Tomás presenta tres posibilidades: la conciencia cierta sigue sin dudar la opinión de los doctores⁽²⁾; la conciencia errónea existe cuando alguien piensa que no es permitido y las acepta, pecando porque va contra su conciencia, aunque no sea contra la ley⁽³⁾; la conciencia dudosa existe cuando no se tiene certeza⁽⁴⁾.

Este último texto fue muy usado por los probabilistas y por eso tuvo un influjo considerable en el surgimiento del probabilismo, que se presentaba justamente como un sistema para solucionar las dudas de conciencia. El problema es que este texto tenía hasta el siglo XVIII una corrupción que le cambiaba totalmente el sentido: en vez de la conjunción *seu* aparecía *sed*⁽⁵⁾. Deman considera esta corrupción una de las causas del surgimiento del probabilismo.

Durante los siglos de formación y florecimiento del probabilismo se usaba el texto con *sed*, lo cual ayudó a la imposición de la célebre distinción entre

-
- (1) *Aut ergo ille qui facit contra opinionem magistrorum, utpote habendo plures praebendas, facit contra veram opinionem; et sic cum faciat contra legem Dei, non excusatur a peccato, quamvis non faciat contra conscientiam. Sic enim contra legem Dei faciat.*
 - (2) *...; aut ex contrariis opinionibus in nullam dubitationem adducitur, et sic non committit se discrimini, nec peccat.*
 - (3) *(Aut illa opinio non est vera, sed magis contraria, quam iste sequitur ... et tunc distinguendum est:) quia aut talis habet conscientiam de contrario, et sic iterum peccat contra conscientiam faciens, quamvis non contra legem.*
 - (4) *...; aut non habet conscientiam de contrario, seu certitudinem, sed tamen in quamdam dubitationem inducitur ex contrarietate opinionum ...*
 - (5) El texto usado en la época del surgimiento e implantación del probabilismo era: *... aut non habet conscientiam de contrario sed certitudinem* (citado por Tirso GONZALES, *Fundamentum Theologiae Moralis* (Colonia 1694) Dis. 9, cap. 2, par. 2, p. 139). D. CONCINA en su famosa *Storia del probabilismo e del rigorismo* (Luc-ca 1743) tomo I, p. 455 se opone a esta lectura, afirmando: *A me sembra più ragionevole, che il testo sia corrotto, e che non debba leggersi il sed, ma il seu*. Esta lectura después se mostró acertada porque las ediciones actuales de las *Quodlibetales* (p.ej. la edición Marietti) usan la recensión con *seu* en vez de *sed*. Ver Th. DEMAN, "Eclaircissement sur Quodlibet VIII", 43-44.

duda especulativa y certeza práctica que ejerció un papel predominante en la formación del probabilismo⁽¹⁾.

Juan de Santo Tomás, partiendo de este texto corrompido por el *sed*, inaugura la interpretación de que la duda no impide actuar porque ella es simplemente especulativa y esta interpretación se vuelve común en el probabilismo⁽²⁾.

Aceptada la lectura con *sed*, se afirma que hay certeza a pesar de la duda. Pero, en este caso, es claro que la certeza solamente puede ser práctica, permaneciendo la duda que es especulativa. Luego basta la certeza práctica para actuar⁽³⁾. Se produce así un desplazamiento de la regla del tuciorismo y objetivismo medieval, porque *Juan de Santo Tomás establece un doble nivel de juicios, independientes uno del otro*⁽⁴⁾. Para el tuciorismo, la duda es ocasión de pecado y tiene que ser superada escogiendo la parte más segura. A partir de la distinción entre la duda especulativa y la certeza práctica, este raciocinio tuciorista pierde su valor. Para el objetivismo medieval, en cambio, el único criterio para actuar y llegar a la certeza es la verdad. Quien adhiere a la verdad es el intelecto. Pero si éste está en duda especulativa, cómo puede adherir y llegar a la certeza? Por eso la implantación de la distinción entre duda especulativa y certeza práctica fue, según Deman, el primer golpe contra el objetivismo y tuciorismo medieval⁽⁵⁾.

(1) *Un petit mot changé le consacre décidément patron (Saint Thomas) d'une distinction parfaitement étrangère à son texte, et qui serait la négation de toute sa morale. Th. DEMAN, "Eclaircissement sur Quodlibet VIII", 47.*

(2) *Peut-être Jean de Saint Thomas a-t-il inauguré cette interprétation dont témoignent les théologiens probabilistes. Ibid., 46.*

(3) *Mais, où il y a diversité d'opinions, ne subsiste-t-il pas toujours dans l'esprit une inquiétude? Et donc, si une certitude est alors requise, elle ne peut être que la certitude "pratique", laquelle n'est pas incompatible avec le doute "spéculatif". Ibid.*

(4) Ibid.

(5) Esta distinción en Juan de Santo Tomás fue posibilitada por la exégesis del texto corrompido de la *Quodlibet VIII* y creó las condiciones para una interpretación probabilista. Pero Deman demuestra igualmente que otros autores no interpretaron esta *Quodlibet* en sentido probabilista. Ibid., 47-53.

2.2.2.2. La metodología de la Escuela de Salamanca

La Escuela de Salamanca fue la cuna donde nació el probabilismo. Las propias características y metodología de esta escuela posibilitaron su surgimiento. Salamanca se había especializado en una casuística refinada en la cual eran analizados muchos casos particulares como, por ejemplo, los relativos al trato entre confesor y penitente⁽¹⁾.

Esta atención a los casos concretos caracteriza la moral de dicha escuela. En la solución de estos casos se recurre muchas veces a la opinión de los *Magistri*. La solución es, entonces, no una adhesión intelectual a la verdad presente en la opinión, como exigía la moral medieval, sino una aceptación de la opinión aprobada por los *Magistri*. Esta tendencia dio origen a un extrínsecismo moral, porque el sujeto no regula su acción por un juicio de adhesión personal, sino por la autoridad de los más doctos⁽²⁾. En esta línea, la opinión de los *Magistri* se transforma en ley y su aceptación pone a la conciencia en estado de certeza para actuar. Pero es una certeza fundada en la autoridad de los otros y no en la adhesión a la verdad. Esta tendencia extrínsecista es el hilo conductor que une la Escuela de Salamanca y el probabilismo.

Contra la tesis probabilista, Deman defiende que no se puede responsabilizar a Medina como iniciador puro y simple del probabilismo⁽³⁾. Fuera de la tendencia extrínsecista común a su escuela y de la afirmación ocasional de la libertad de escoger lo menos probable, Medina permanece fiel al tutorismo medieval⁽⁴⁾. Pero el análisis de De Blic, expuesto más arriba, no deja esta impresión.

(1) *Cette lignée de théologiens a donc accordé une grande attention aux problèmes moraux, soit dans les commentaires de la I-II^{de} de Saint Thomas, soit en d'autres écrits; ils ont en général le sens et goût des cas concrets.* Th. DEMAN, "Probabilisme", 461-462.

(2) *On croirait percevoir chez eux quelque chose de cet "extrinsécisme" qui règle une action sur un avis étranger, non plus sur le jugement propre de l'agent, fût-ce un jugement fondé, à défaut de raisons bien comprises, sur l'autorité de plus doctes, mais agréé comme expression de la vérité.* Ibid., 462.

(3) Ibid., 468.

(4) *... le probabilisme comporte, ... une élimination radicale de ce tutorisme auquel Medina demeure fidèle.* Ibid.

El verdadero iniciador del probabilismo, según Deman, fue Francisco Suárez, al introducir el uso de los principios reflejos para llegar a la certeza en una situación de duda. Para actuar basta la certeza práctica, y la conciencia puede estar prácticamente cierta y especulativamente en duda. Estos principios ponen la conciencia en una situación de certeza práctica para actuar⁽¹⁾.

El principio práctico *Lex dubia non obligat*, que sirvió de lema al probabilismo, fue desarrollado por primera vez por Suárez para resolver las dudas de derecho. La duda de derecho es una duda sobre la existencia de la ley, o mejor, una insuficiente promulgación de la ley, y un defecto en la promulgación priva la ley de su fuerza obligante⁽²⁾.

En cuanto a las dudas de hecho, Suárez presenta el principio *In dubiis melior est conditio possidentis*, es decir, cuando en una duda de hecho están en oposición ley y libertad, se puede preferir la libertad⁽³⁾.

Para Deman, es el uso de estos principios prácticos en la solución de las dudas de derecho y de hecho, método iniciado sistemáticamente por Suárez, lo que nos coloca de lleno en el probabilismo⁽⁴⁾.

Aunque Suárez delimite muy bien, según Deman, el uso de estos principios, él abrió una brecha que será seguida y ampliada por los probabilistas, desapareciendo así la síntesis perfecta de la moral medieval y proponiendo en su lugar una moral extrínsecista y subjetivista que mira a la comodidad y no a la virtud⁽⁵⁾.

(1) Ibid., 473. Enfin, Suarez introduit (ses) "principes pratiques" qui s'appelleront plus tard "principes réflexes" grâce auxquels on passe du "doute spéculatif" à la "certitude pratique". Avec eux disparaît le tutorisme traditionnel et la voie est ouverte au probabilisme pur. J.M. RAMIREZ, "Recensión de Th. Deman, "Probabilisme", 641.

(2) F. SUAREZ, *De bonitate et malitia actuum* (Paris 1856) Disp. 12, s. 5, n. 7. (Cf. Th. DEMAN, "Probabilisme", 473-474).

(3) F. SUAREZ, *De bonitate et malitia humanorum actuum*, Disp. 12, s. 5, n. 8. (Cf. Th. DEMAN, "Probabilisme", 475-477).

(4) *D'un seul coup et sans autre forme de procès, nous sommes cette fois en plein probabilisme*. Ibid., 473.

(5) Avec lui (Suárez) nous avons une morale extrinséciste subjective, sans pensée; sans assise scientifique; visant la commodité non la vertu et l'honnêteté: morale sans fin dernière et sans prudence. J.M. RAMIREZ, Recensión..., 642.

2.2.3. Fundamento y vicisitudes del probabilismo: discusión entre Deman y Brisbois

Teniendo presente el pensamiento de Deman, su síntesis de la moral medieval, centrada en el objetivismo, y su exposición de los factores que posibilitaron el surgimiento del probabilismo, o sea, el extrinsecismo de la Escuela de Salamanca y el subjetivismo en el uso de los principios prácticos en Suárez, es fácil intuir cuáles serán los puntos en los cuales él centrará su crítica.

Contra este juicio crítico se levantó E. Brisbois⁽¹⁾ quien retiene que Deman ha hecho una caricatura del probabilismo. No quiere discutir la presentación de la historia del probabilismo, sino el juicio histórico-teológico que emite al final. Las consideraciones de Brisbois acompañarán nuestra presentación de la crítica de Deman.

2.2.3.1. Concepción de probabilidad

Deman dedicó un estudio detallado al uso y vicisitudes de la palabra *probabilis* en la historia⁽²⁾, constatando cómo ella ha sufrido una progresiva debilitación, causada por su disociación de la verdad⁽³⁾.

En la alta Edad Media, a luz de la teoría del raciocinio de la *Lógica* de Aristóteles, el término *probable* era entendido como verosímil, es decir, como el modo de conocimiento verdadero de lo contingente⁽⁴⁾. Pero unido a este

(1) E. BRISBOIS, "Pour le probabilisme", 74-97.

(2) Th. DEMAN, "Probabilis" . *RSPTh* 22 (1933) 260-290.

(3) *Aucune notion n'était plus menacée que celle-ci. Sa flexibilité même devait faire son danger. Il y aurait lieu d'observer dans la suite de l'histoire ce qui en advint et de considérer si des querelles célèbres, comme certains l'ont déjà pensé, n'ont point dû leur fortune à cette dissociation de la probabilité d'avec la vérité, où jamais ne se fût reconnu le moyen-âge; où demeure déconcertée, nous venons de le dire, la nature même de notre esprit.* Ibid., 290.

(4) Ibid., 287.

conocimiento por verosimilitud iba también una concepción del método científico que determina las condiciones para la adhesión a lo probable⁽¹⁾. Este proceso llevó a la comparación entre las probabilidades y a la búsqueda de lo más probable teniendo, como criterio, la verdad y la adhesión del espíritu⁽²⁾. Pero, al comparar, aparecen probabilidades contradictorias y múltiples. Si lo probable es por esencia frágil, porque se refiere a lo contingente, el surgimiento creciente de probabilidades contrarias significó una debilitación más grande todavía⁽³⁾.

Esta fragilidad del concepto de *probable* hizo posible una alteración en su comprensión que sirvió de base al probabilismo. En la Edad Media, una proposición probable era aquella que merecía la adhesión del espíritu porque es verosímil; en el probabilismo, es una proposición adoptada y aprobada por otros - los *Magistri*⁽⁴⁾.

Responsable de este proceso de alteración fue, pues, la creciente preocupación de la Escuela de Salamanca por los casos particulares y el recurso a la opinión de los *Magistri* para resolver dichos casos. En este sentido, opinión probable pasó a significar aquella que es aprobada por otros y no aquella que merece una adhesión personal a través de un juicio de verosimilitud que capta la verdad presente en lo particular. Este progresivo recurso a la opinión de otros para resolver los problemas de conciencia fue creando una moral cada vez más extrínsecista, porque el motivo para adherir a una opinión no es su verdad sino la autoridad de quien la defiende. Para Deman este extrínsecismo implantó una moral inmediatista, de recetas fáciles y sin responsabilidad. La mentalidad que creó las condiciones para este cambio fue la creada por el humanismo y el nominalismo, el cual se interesaba más por el pensamiento de los otros que de

(1) Ibid., 288.

(2) Ibid., 289.

(3) Ibid., 275.

(4) *Le probabilisme est né d'une altération de l'idée même de probabilité, signifiant désormais non plus le mérite d'une proposition au regard de l'adhésion de l'esprit qui l'adopte l'estimant vraie, mais le fait qu'une opinion a été adoptée comme probable par d'autres, qui l'auront fait à bon escient.* Th. DEMAN, "Probabilisme", 602.

escrutar la verdad de la propia realidad⁽¹⁾.

Brisbois critica la reducción que hace Deman del probabilismo a un sistema que *mira a la seguridad subjetiva separada de la seguridad objetiva*⁽²⁾. Para Deman, el probabilismo se opone al tuciorismo medieval porque no se preocupa del orden moral objetivo, sino de *asegurar la bondad formal de la acción, la bondad del querer*⁽³⁾, a través de la adhesión a opiniones de otros que proporcionan una seguridad subjetiva.

Brisbois constata que esta concepción deformada del probabilismo es debida a que la concepción demaniana no distingue entre probabilidad especulativa y probabilidad práctica⁽⁴⁾. La primera es *una opinión del moralista enunciada en abstracto sin relación inmediata con la acción concreta y determinada*⁽⁵⁾. La segunda, al contrario, es *esencialmente un juicio de la conciencia emitido bajo la presión inmediata de una acción*⁽⁶⁾.

La no consideración de esta distinción llevó a Deman a atribuir al probabilismo una concepción extrinsecista de probabilidad y a una visión deformada de él como un sistema sin preocupación por la verdad. Por eso, afirma Brisbois, no se puede perder de vista que solamente la probabilidad práctica es verdaderamente una probabilidad, porque busca la verdad en materia práctica y éste es justamente el objetivo por el que se recurre a la probabilidad. La probabilidad especulativa es probabilidad en sentido derivado y su papel es ofrecer simplemente informaciones sobre una acción a emprender⁽⁷⁾. Pero no es

(1) *Plus profondément, qui sait si l'on n'a point là une application inopportune de cette attitude générale de l'humanisme qui, à la différence du Moyen Age curieux de la vérité intemporelle, se donne pour tâche maîtresse de connaître la pensée des autres?* Ibid., 603 comentando Et. GILSON, "Le Moyen Age et le naturalisme antique", *Arch. d'hist.doctr.et litt. du Moyen Age* 7 (1932) 5-37.

(2) E. BRISBOIS, "Pour le probabilisme", 79.

(3) Ibid.

(4) Ibid., 80; ID., "Les fondements philosophiques du probabilisme", *NRTh*, 83 (1961) 823.

(5) ID., "Pour le probabilisme", 80.

(6) Ibid.

(7) Ibid., 80-81.

ella que lleva a la verdad práctica del acto. Esto es obra de un juicio personal de la conciencia que es una probabilidad práctica, es decir, aquello que en esta situación concreta y contingente se acerca a la verdad - es verosímil⁽¹⁾.

2.2.3.2. Papel de la conciencia y de la ley

El probabilismo caracterízase, según Deman, por *sentimiento mal criticado de benevolencia y misericordia para con las ánimas*⁽²⁾ porque se piensa que es muy difícil encontrar lo más probable y porque la obligación moral constriñe y no deja al hombre usar su bien original que es la libertad⁽³⁾. Por eso el probabilismo se transformó en un sistema para liberar del yugo de la ley. Para Deman, esta línea de reflexión se basa en una concepción deformada de la ley y en una falsa oposición entre ley y conciencia.

La posición tuciorista medieval no significa una concepción rígida de la ley, que no considera la diversidad de condiciones en la aplicación de la ley. La teoría medieval de la ley conoce varios modos de ablandamiento en la aplicación, como por ejemplo, la prudencia o más específicamente la *epikeia*⁽⁴⁾. Por eso no existe un choque entre la costricción de la ley y la libertad de la conciencia, como si fueran dos fuentes opuestas de obligación moral. La única fuente de obligatoriedad es la ley. La conciencia tiene una fuerza obligante derivada de la ley, porque ella es aplicación de la ley. El objetivismo medieval exige el primado de la ley como criterio de verdad, del cual la conciencia es servidora⁽⁵⁾.

El probabilismo, por el contrario, centrado en el sujeto y teniendo como primado la conciencia, no tiene ya, según Deman, un punto de referencia

(1) ID., "Les fondements philosophiques du probabilisme", 824-826.

(2) Th. DEMAN, "Probabilisme", 603.

(3) Ibid.

(4) Ibid., 428-429.

(5) Ibid., 418-419.

objetivo e seguro y por eso cae en el subjetivismo y en la comodidad⁽¹⁾. La visión estrecha de objetivismo lleva Deman a acusar al probabilismo de subjetivismo.

Brisbois dice, en cambio, que el probabilismo nació de una práctica pastoral de dirección de conciencias que llevó a una progresiva atenuación del rigorismo tuciorista⁽²⁾. Esto significó *una reacción contra una concepción objetivista muy rígida de la ley*⁽³⁾ que expresaba una mayor preocupación por la fórmula exterior de la letra que por el espíritu. Para los probabilistas, la ley es una directriz de acción que no contiene sus determinaciones concretas expresadas en la fórmula de la ley. En estas determinaciones se manifiesta el espíritu de la ley porque en ellas la ley llega a su realización y contenido. Ahora bien, estas determinaciones son una creación de la conciencia. Por lo tanto, la ley también depende de la conciencia que la llama continuamente a su espíritu⁽⁴⁾.

La ley moral no es una realidad cerrada y terminada como un código, sino una directriz o inspiración de la acción que debe ser concretizada en las condiciones históricas de la acción. En esta concretización, la razón necesita una experiencia vivida del bien que dé clarividencia para determinar lo que es el bien en este caso concreto. Esta clarividencia es la prudencia moral⁽⁵⁾ que determina cuál es el espíritu de la ley en estas condiciones históricas. Por eso no se trata de una pura aplicación de la ley, sino de una verdadera recreación

(1) ... est centrée autour de la conscience morale, c'est-à-dire du sujet, non de l'objet, à l'inverse de la théologie médiévale: ce sont, au fond, deux cas d'une même crise épistémologique qui a été profonde. J.M. RAMIREZ, *Revisión de Th. Deman, "Probabilisme"*, 645.

(2) ... certains efforts pour assouplir la rigidité du tutiorisme médiévale sous l'influence surtout de préoccupations pastorales et pratiques plutôt que doctrinales... E. BRISBOIS, *"Pour le probabilisme"*, 75.

(3) Ibid., 93.

(4) Cette idée directrice, qui est la loi de l'activité humaine n'existe pas dans l'homme toute déterminée, elle ne contient qu'en puissance ses déterminations, et celle-ci, c'est la conscience elle-même qui doit les découvrir par un véritable effort d'invention. Ibid., 91.

(5) Ibid., 92.

del espíritu de la ley en esta situación concreta. Esto es obra de la conciencia orientada por la clarividencia de la prudencia. Dentro de esta perspectiva es comprensible que el probabilismo defienda el primado de la conciencia porque ella es determinante en la constitución del acto moral según el espíritu de la ley⁽¹⁾.

Así la prudencia no está al servicio de la simple aplicación de la ley sino de la recreación del espíritu de la ley en las condiciones concretas. El punto de referencia del objetivismo no es simplemente la ley.

Las fórmulas de la ley no pierden con eso su razón de ser. Ellas expresan, según Brisbois, *lo mejor de la experiencia moral humana*⁽²⁾. Recogen la experiencia vivida por los hombres de bien durante la historia. Por eso esclarecen la conciencia que busca una solución en una situación de duda; dan una indicación segura de cómo actuar en una situación dada, porque nadie puede empezar de cero rehaciendo todas las dimensiones de una experiencia moral. La contingencia obliga a empezar con lo dado y vivido hasta ahora. Pero esto no significa que debamos aceptar ciegamente las fórmulas de la ley⁽³⁾. Por eso el probabilismo no significa una liberación de la ley pura y sencillamente; es, eso sí, una liberación de la esclavitud de la letra para que se manifieste el espíritu de la ley⁽⁴⁾.

Brisbois añade, finalmente, que no se puede oponer ley y libertad, como han hecho quizás algunos probabilistas, porque la ley es *una traducción de las exigencias esenciales del bien*⁽⁵⁾ y la libertad, la realización vivencial de estas exigencias. El espíritu de la ley indica los caminos de la libertad y por eso las dos realidades no pueden oponerse⁽⁶⁾. Estas intuiciones de Brisbois

(1) ... *c'est l'affirmation, en d'autres termes, du primat de la conscience morale, que le tutiorisme médiéval avait peut-être un peu trop méconnu*. Ibid., 93.

(2) Ibid., 95.

(3) Ibid.

(4) Ibid., 96.

(5) Ibid.

(6) ... *l'esprit de la loi n'est jamais en aucune façon, pour la liberté cet "odiosum restringendum", mais il n'est pas de même de la formule de la loi*. Ibid.

encuentran eco y reciben una mayor fundamentación en la cuarta parte.

2.2.3.3. Extrinsicismo y subjetivismo

En su juicio histórico-teológico, Deman apunta como pecados capitales del probabilismo el extrinsicismo y el subjetivismo. El primero se originó por una alteración en el sentido de lo "probable", pasando éste a significar una opinión que es aprobada por los doctos. La asunción de esta opinión aprobada pone a la conciencia en el estado de certeza necesario para actuar, abdicando de la adhesión personal a la verdad.

El subjetivismo surgió de una alteración en la relación entre ley y conciencia. Esta no es ya servidora de la ley, sino liberada del yugo de la ley. Así, la conciencia tiene el primado en la determinación del acto moral. No existe ya un criterio objetivo porque el sujeto puede escoger a su gusto subjetivo la opinión que más le conviene en el "mercado" de las opiniones.

Estos dos pecados capitales son frutos del olvido del objetivismo medieval, olvido posibilitado por las alteraciones citadas más arriba. El objetivismo es la característica fundamental de la moral medieval y su abandono es, en consecuencia, el pecado original de la moral moderna.

Por otro lado, considerando la crítica de Brisbois a la presentación del probabilismo, hecha por Deman, se llega a la problemática de fondo que está en discusión entre los probabilistas y los antiprobabilistas y que se concentra en el problema - ¿qué es objetivismo moral? o más fundamentalmente, ¿qué cosa es verdad moral?

Deman y Brisbois parten de presupuestos epistemológicos diversos que llevan a maneras diferentes de enfocar la verdad moral. La pregunta es: ¿hasta qué punto el sujeto y sus condiciones históricas entran en la constitución de la verdad moral? ¿Es ésta, sencillamente, una deducción o aplicación de la ley objetiva?⁽¹⁾

(1) Ver el capítulo IX.

2.2.3.4. Balance final del probabilismo

Para Deman, el probabilismo ha significado la ruptura de una síntesis perfecta y acabada. Por eso, su historia no es un desarrollo doctrinal sino un retroceso, porque la moral cayó en el extrínsecismo y subjetivismo de la casuística⁽¹⁾. Es cierto que el probabilismo significó positivamente un progreso en la casuística, aunque no sea creación suya, ya que los medievales habían iniciado las *Summae Confessorum*. Pero la casuística medieval, aun usando las probabilidades, estaba dominada por la idea de verdad⁽²⁾, lo que no acontece, según Deman, en el probabilismo. Por eso la casuística probabilista llevó a una flojedad mental y existencial que contaminó a toda la teología moral: el sujeto moral no se esfuerza en encontrar la solución segura y cierta que manifieste la verdad a la cual debe adherir, sino que se entrega a las soluciones propuestas en las recetas de la casuística. Una moral con esta tendencia no puede, según Deman, responder a los nuevos desafíos porque no tiene empuje⁽³⁾.

Brisbois contesta la tesis de Deman que quiere encontrar a todo costo una oposición entre el tuciorismo tradicional y el probabilismo⁽⁴⁾, como si éste hubiera sido la depravación total de la moralidad. Deman no puede negar que el probabilismo es un sistema aceptado por la Iglesia y que, por tanto, no pone en peligro la salvación del alma⁽⁵⁾. Pero, por otro lado, opone de tal manera los dos sistemas como si fueran excluyentes como medios de salvación. Su juicio deja la impresión de que el probabilismo es un medio de perdición porque sería un verdadero trastorno de las condiciones esenciales de la moralidad⁽⁶⁾. Brisbois concede que hay una diferencia entre los dos sistemas, pero ésta no se basa en los principios fundamentales, porque los dos son medios aptos de realizar el

(1) Th. DEMAN, "Probabilisme", 603.

(2) Ibid., 604.

(3) *En la dispensant trop complaisamment de découvrir le vrai, on l'a privé de son meilleur excitant.* Ibid., 606.

(4) E. BRISBOIS, "Pour le probabilisme", 97.

(5) Deman se pregunta cuál deba ser la posición del teólogo delante las diversas doctrinas aceptadas por la Iglesia: Th. DEMAN, "Probabilisme", 607-609.

(6) E. BRISBOIS, "Pour le probabilisme", 97.

bien⁽¹⁾.

Por otro lado, Brisbois reconoce que el probabilismo no encontró desde el inicio su plena coherencia lógica⁽²⁾ porque los conceptos usados no eran claros y daban lugar a confusiones y desviaciones, como fue el caso del laxismo. Deman no toma en consideración que hubo una evolución en el probabilismo. Por eso hace una caricatura del probabilismo, porque lo toma como un bloque único, sin darse cuenta de que el probabilismo maduro difiere mucho del presentado por Deman⁽³⁾.

Brisbois termina diciendo que el probabilismo es uno de los momentos más importantes en el desarrollo progresivo de la teología moral católica, dirigido a una solución cada vez más plenamente en armonía con los principios de la acción humana y con las legítimas exigencias de la conciencia⁽⁴⁾.

La aparición del humanismo, en los siglos XVI y XVII, significó tomar al hombre como centro y punto de referencia del mundo, a través de su racionalidad y libertad. El hombre deja de ser puramente receptivo ante el orden natural y social y adopta cada vez más una actitud de transformación y ordenación de la naturaleza y de la sociedad a través de su racionalidad y su actuación libre. Esto lleva al hombre a tomar más conciencia de su propia acción y preguntarse por sus condiciones y exigencias. Esta perspectiva humanista lanzó grandes desafíos a la moral, pidiendo una respuesta adecuada a los nuevos problemas.

El probabilismo fue una nueva síntesis moral que buscó responder a estos desafíos. Por eso no podemos reducir el probabilismo al puro uso del sistema de los principios reflejos. El significó también una nueva visión de la acción humana y, consiguientemente, del hombre. Si el advenimiento del humanismo constituyó un progreso en la visión del hombre e influyó en el probabilismo, debemos admitir que éste significó también un verdadero progreso en la teología moral. Por eso es necesario llegar a una fundamentación antropológica del probabilismo⁽⁵⁾.

(1) Ibid., 97.

(2) Ibid.

(3) *Ce probabilisme diffère sans doute très notablement de celui que présente le P. Deman dans son article...* Ibid., 96.

(4) Ibid., 97.

(5) Ver el capítulo tres.

2.2.4. Propuesta para una renovación de moral

Para superar las desvirtuaciones del probabilismo, Deman propone algunas directrices inspiradas en la síntesis medieval. Como el remedio tiene que ser proporcional a la enfermedad y las enfermedades del probabilismo que son el extrínsecismo y el subjetivismo, el remedio será restablecer la dignidad científica de la moral y restablecer la prudencia como guía de la casuística.

2.2.4.1. Teología moral científica

El probabilismo significó, según Deman, *una crisis de la teología moral como ciencia*⁽¹⁾ y la solución será restablecer sus bases científicas. La síntesis medieval gozaba de estas bases porque tenía una preocupación objetivista que determinaba la exigencia de certeza para actuar⁽²⁾. El probabilismo, inspirado por un cierto utilitarismo, busca aplicaciones prácticas inmediatas sin tener mucho en cuenta la certeza. Por eso no le importa el valor en sí de un bien moral, sino solamente su aplicación práctica⁽³⁾.

Esta preocupación utilitarista concentra toda su atención sobre los casos particulares. Así la moral corre el riesgo de caer en un puro empirismo que no considera ya como criterio el ideal de la verdad⁽⁴⁾. Esta excesiva preocupación por lo particular, olvidando las esencias morales, minó las bases científicas de la teología moral. Por eso es necesario restablecer el primado de lo universal en

(1) Th. DEMAN, "Probabilisme", 615.

(2) *En cette science, signalons d'abord l'exigence de la certitude. L'espoir, comme le besoin d'être certain, s'est affaibli chez les amis de la probabilité. Leur tendance fût de multiplier les opinions probables, sans prendre assez garde que la tâche du moraliste, s'il prétend à la science, est d'obtenir d'abord et autant qu'il se peut, des certitudes;* Ibid.

(3) Ibid.

(4) *Ils passent donc à des énoncés probables qu'ils ne considèrent plus assez purement les essences morales. L'impression des cas particuliers l'emporte chez eux sur la vue nette des principes. Partis pour faire de la science, ils risquent de verser dans l'empirisme.* Ibid.

la moral para que pueda recuperar su dignidad científica⁽¹⁾. Pero esto no significa, continua Deman, que se olvide lo particular o que se implante una dictadura de lo universal⁽²⁾. Siguiendo la dinámica del espíritu humano en el descubrimiento de la verdad, débese partir de lo universal para comprender lo particular.

La moral se refiere primordialmente a lo particular y, por eso, la probabilidad es aceptada como camino para llegar a la verdad en lo contingente. Pero esta probabilidad debe ser convincente, es decir, verosímil. Ella es verosímil en relación con la verdad presente en lo contingente. Como la verdad tiene la forma de lo universal, solamente a luz de lo universal se puede descubrir la verdad en lo particular o lo probable⁽³⁾. Deman parte siempre del concepto de verdad como adecuación al universal.

Sin universal no hay ciencia porque no hay objetividad. Lo universal en la moral son las esencias o principios morales expresados en la ley. Los probabilistas, al concentrar su atención sobre los casos particulares olvidando los principios universales y recurriendo más bien a las opiniones, abandonaron el ideal de ciencia y objetividad. Por eso afirma Deman que es mejor no ser muy práctico, es decir, muy preocupado por lo particular, para encontrar justamente las mejores soluciones prácticas⁽⁴⁾.

El ideal de ciencia de Deman, fundado sobre el universal, depende de su concepción de verdad y objetividad moral que tienen como punto de referencia la ley en cuanto expresión de lo universal al nivel de la moral. Los presupuestos y principios del probabilismo pusieron en crisis este ideal de ciencia, porque

(1) *A ce point de vue, rendre la théologie morale sa dignité scientifique comporte qu'on y rétablisse l'universel.* Ibid., 615.

(2) Ibid.

(3) *... le moraliste exercera un véritable effort intellectuel, grâce à quoi il accède à une conviction que motive la vérité... La probabilité est une qualité et non objet de l'adhésion.* Ibid., 616.

(4) *Le plus pratique serait encore de commencer par ne l'être pas. Son désintéressement récompensera le moraliste. En ce sens, il n'hésitera pas à étendre son investigation et à rechercher des certitudes du côté des vérités permanentes, apparemment éloignées de la pratique ... elles sont d'un bienfait incomparable quant à l'esprit de nos actions ... quant à notre véritable vie morale.* Ibid., 617.

Teniendo presente que la acción humana se desarrolla siempre en la contingencia de lo particular, la prudencia es indispensable para elaborar el juicio práctico. Por eso se impone, para Deman, la centralidad de la prudencia en la teología moral y se manifiesta la debilidad del probabilismo que la reemplazó por las opiniones⁽¹⁾.

(1) Ibid., 619.

C A P I T U L O T E R C E R O

FUNDAMENTACION ANTROPOLOGICA DEL PROBABILISMO

=====

La historia de la discusión probabilista demuestra que ésta se desarrolló casi siempre bajo el punto de vista del conocimiento. Esto queda claro en la concepción lógica de Gardeil y Richard y también en el enfoque histórico de Deman, porque éste concibe el nacimiento del probabilismo como un progresivo alejamiento del objetivismo medieval. En este último caso, el acto moral es concebido a la imagen de un acto de conocimiento, es decir, como conformación a un orden objetivo. La acción moral prácticamente queda reducida a la razón y al conocimiento, y esto se debe a una concepción demasiado intelectualista de la conciencia⁽¹⁾. Las objeciones al probabilismo parten en general de esta reducción y olvidan el sentido antropológico de la acción, es decir, su aspecto englobante de toda la vida humana. En la acción está presente todo el hombre con su subjetividad y sensibilidad además de su racionalidad. La totalidad del hombre determina la moralidad de su acto. La conciencia de este aspecto englobante de la acción lleva a una fundamentación antropológica del probabilismo, que busca demostrar que éste responde mejor a las exigencias y dimensiones de la acción humana.

(1) *Mais il faut reconnaître que les exposés sommaires dans les manuels trahissent une conception trop intellectualiste de la conscience, explicable sans doute par la formule trop laconique de Saint Thomas, in "pura cognitione".* O. LOTTIN, *Morale fondamentale* (Tournai 1954) 226.

En el transcurso de su historia, el probabilismo fue clarificando progresivamente sus presupuestos antropológicos y depurando su teoría de los peligros de desviación, llegando a una síntesis moral que está más de acuerdo con una comprensión totalizante y vital de la acción. Por eso la verdadera justificación del probabilismo se encuentra en su significado antropológico. Dentro de esta perspectiva se destacan tres autores que tentaron esta fundamentación antropológica: P. Rousselot, E. Rolland y O. Lottin.

3.1. P. ROUSSELOT: LA DISPOSICIÓN SUBJETIVA COMO CAUSA ESPECIFICADORA DE LA OPINIÓN

La fundamentación del probabilismo que Rousselot propone en su obra *Quaestiones de conscientia*⁽¹⁾ se basa en la distinción entre opinar o conocer en modo probable y juzgar o discernir las probabilidades⁽²⁾. Esta distinción ya es muy clarificadora, porque en general se confunde lo opinable y lo probable. Lo primero está más ligado a la *aestimativa* (que es la mente vuelta hacia la sensibilidad) mientras que lo probable es objeto de la *ratio*⁽³⁾.

El sujeto del opinar o conocer en modo probable es el hombre como un todo formado de intelecto y sentidos. Pero cómo el objeto del opinar es lo contingente y sensible, la opinión depende principalmente de la sensibilidad⁽⁴⁾. Por eso la opinión, como modo de conocimiento, no goza de la certeza perfecta, porque está ligada a la imaginación o *aestimativa*⁽⁵⁾.

(1) P. ROUSSELOT, *Quaestiones de conscientia* (Museum Lessianum, Sectio theologica, n° 35) (Bruxelles 1937). Recensión crítica de Th. Deman in *BThom* 5 (1937-39) 300-304.

(2) P. ROUSSELOT, op. cit., 53-57. *Ex dictis patet non esse idem opinari et explicite de probabilitate iudicare*. Ibid., 60. Esta distinción retoma y fundamenta antropológicamente la tradicional distinción entre verdad especulativa y verdad práctica.

(3) Ibid., 56.

(4) *Rationem universalem probabilitatis exquirentes, ostendimus subiectum genericum cognitionis probabilis esse hominem, ex sensibus et mente constantem. Inde sequitur proprium eius et commensuratum obiectum, esse individuum corporeum, vel factum sensibile et contingens huius mundi materialis*. Ibid., 57.

(5) Ibid., 58.

En esta dependencia entre la opinión y la subjetividad sensible se revela la originalidad y el mérito de Rousselot. Para él, la disposición sensible es la causa especificadora de la opinión⁽¹⁾, porque el hombre en el fondo adhiere a la opinión que más se conforma con su disposición sensible. Disposición sensible es la carga pasiva de nuestras disposiciones subjetivas empíricas e históricas que influyen en nuestras decisiones⁽²⁾.

La opinión se refiere a un acto inserto en una vida contingente e históricamente situada, que la obliga a conformarse a la disposición sensible que es una expresión de esta contingencia situada del hombre.

Por eso no son posibles opiniones contrarias y simultáneas sobre el mismo acto, porque el hombre no puede estar viviendo simultáneamente dos disposiciones subjetivas⁽³⁾.

A cada disposición subjetiva corresponde una probabilidad en el momento que el sujeto toma conciencia refleja de su disposición. A la razón cabe juzgar o discernir la probabilidad que es el efecto racional de la opinión. Lo que ésta es a nivel de la disposición sensible, la probabilidad lo es a nivel de la razón.

En la relación entre opinar y juzgar la probabilidad se presentan tres posibilidades: - opinar sin juzgar la probabilidad significa seguir simplemente la opinión que está más de acuerdo con la disposición subjetiva sin reflexionar; - opinar y juzgar la probabilidad correspondiente significa tener una opinión y disposición subjetiva, y tomar conciencia de ella para discernirla; - por último, juzgar la probabilidad sin haber opinado significa que el individuo puede tener delante de sí varias probabilidades porque no opina, es decir, no tiene una

(1) *Id autem manu ducit ad intellegendum, quomodo ad dispositionem sensitivam revocemus causam specificationis omnium opinionum, signateque opinionum ad mores vel leges pertinentium, circa quas est intentio moralis theologi.* Ibid., 59.

(2) *Dispositio sensitiva hic praecipue intellegitur praeoccupatio aliqua passiva, seu praeiudicium (secundum originem vocis eius vim accipiendo) ex individuis subiecti dispositionibus exortum, et efficiens ut tanquam vera appareant et accipiantur, ... quaecumque cum universa subiecti empirici dispositione congruant in genere repraesentationum.* Ibid.

(3) *Ex iisdem principiis vidimus, contrarias opiniones de eadem re eidem simul actu inesse non posse.* Ibid., 57.

disposición subjetiva relativa a ellas porque no las asume prácticamente. Por eso la importancia de distinguir entre conocer en modo probable (opinar) y conocer probabilidades⁽¹⁾.

Si al nivel del opinar no eran posibles opiniones contrarias porque no pueden existir dos formas o disposiciones en un mismo sujeto, al nivel de la probabilidad se puede ostentar probabilidades no elididas entre sí porque es solamente al nivel especulativo.

La facultad correspondiente al opinar es la *aestimativa* que es la mente vuelta hacia los sentidos y por eso impregnada de sensibilidad. Esta no se puede inclinar a opiniones contrarias porque la sensibilidad es limitada al aquí y ahora. Por eso no puede haber dos disposiciones sensibles. Otra cosa es la razón que puede superar la disposición sensible del momento e inteligir varias probabilidades y disposiciones correspondientes⁽²⁾.

Pero esta dependencia de la opinión con respecto a la disposición subjetiva, como también la posibilidad de concebir en la mente varias probabilidades, puede llevar al laxismo porque no hay un criterio para discernir entre las disposiciones verdaderas y las falsas, las probabilidades sólidas y las débiles. Por eso Rousselot introduce un segundo elemento central de su teoría, el apetito recto o la intención pura⁽³⁾.

Como la probabilidad es siempre relativa a una disposición subjetiva, su solidez dependerá de la rectitud de la disposición. El problema entonces es a que disposición subjetiva u opinión adherir? E. Rousselot responde que sólida y probable es aquella opinión y consecuentemente disposición en la cual la mente está ordenada a Dios⁽⁴⁾.

(1) Ibid., 60.

(2) *Iam vero, si de probabilitate iudicare possumus quin tamen opinemur, non difficile est ostendere probabilitates inter se non semper elidi.* Ibid., 61.

(3) Ibid., 63-68.

(4) *Aliqua enim opinio solide (et ideo practice) probabilis, non tantum secundum quod placebit subiecto sic vel sic sensibiliter dispositio, sed secundum quod mens ad Deum voluntarie ordinata percipiet eligibilem vel approbabilem sibi esse dispositionem sensitivam iuxta quam dicta apparet esse probabilis.* Ibid., 69. En una nota Rousselot recalca su afirmación: *Dico "ad Deum", non "ad legem" vel "ad libertatem" vel ad quodvis aliud bonum medium ...*; esta perspectiva fue asumida por R. CARPENTIER, "Conscience" in *Dictionnaire de* ./.

Un segundo criterio es que la disposición subjetiva sea conformada al apetito recto o a la virtud porque ésta perfecciona las potencias sensitivo-apetitivas y consecuentemente las disposiciones subjetivas⁽¹⁾.

Este discernimiento de las opiniones o disposiciones es obra de la prudencia. En este sentido, Rousselot recupera en el mismo probabilismo la centralidad de la prudencia como virtud del discernimiento de las circunstancias concretas y contingentes de un acto que se expresan precisamente en la disposición subjetiva. La prudencia juzga las probabilidades o más específicamente las opiniones discerniendo la disposición subjetiva correspondiente⁽²⁾.

La verdadera contribución de Rousselot fue plantear antropológicamente el problema probabilista, restaurando la consideración del apetito⁽³⁾. No se resuelve la cuestión de la elección de una u otra probabilidad y respectivamente opinión, o no se dirime la cuestión de las probabilidades contrarias con puros criterios objetivos y especulativos. Toda probabilidad es relativa a una opinión que a su vez depende de una disposición subjetiva, y ésta determinará en el fondo la solidez de una probabilidad.

Por tanto el verdadero problema es discernir la disposición subjetiva o la intención. La rectitud de esta disposición dependerá de la conformación de la

./ *Spiritualité, Ascétique et Mystique*^{II}, Paris 1957: *Je ne dirait pas seulement: Lex dubia non obligat, mais: Dieu ne veut pas qu'une formule le remplace.* (c. 1566); La obra de G. GILLEMAN, *Le primat de la charité en théologie morale*, Bruxelles 1952, retoma esta perspectiva como inspiradora de todo el sistema moral. Cf. F. FURGER, *Gewissen und Klugheit* (Luzern 1965), p. 106. Ver más adelante en capítulo octavo (8.3.1.).

- (1) *Opinionem aliquam homo licite amplecti potest ut probabilem, quotiescumque percipit dispositionem subiectivam ei respondentem induci a se posse sine ullo purae intentionis qua ad Deum tendere debet, detrimento.* P. ROUSSELOT, op. cit., 68.
- (2) *Qui igitur prudentia praeditus est satis exquisita naturali quodam motu et a priori excludent tanquam sibi displicentes, dispositiones illas sensitivas quae cum virtute non quadrarent, et eo plures eoque veniales, quo erit prudentior. Sic itaque quo magis crescat in subiecto virtus moralis quae perficit potentias sensitivas appetitivas, ac prudentia, quae se extendit usque ad sensum internum ... eo minor fiet in eodem subiecto incertitudo probabilitatis...* Ibid., 72.
- (3) Th. DEMAN, "Recensión de P. ROUSSELOT, *Quaestiones de conscientia*, 302.

mente a Dios y del apetito rectificado por la virtud y de una manera especial por la virtud de la prudencia.

Al hacer depender la opinión y respectivamente la probabilidad de la disposición subjetiva, Rousselot resalta la contingencia y la historicidad del actuar. Pero al poner esta disposición bajo el criterio del apetito, él resalta el primado de la intención en el actuar y el papel central de la virtud.

3.2. E. ROLLAND: DIMENSIÓN ANTROPOLÓGICA DE LA ACCIÓN Y DE LA LEY

Otro intento de dar una fundamentación antropológica al probabilismo fue el de E. Rolland⁽¹⁾ que construyó su reflexión a base de dos puntos: los caracteres de la acción y las exigencias de la ley. El probabilismo es precisamente una tentativa de armonizar estas dos realidades. Busca dar una visión antropológica de la acción y de la ley y mostrar cómo el probabilismo se encaja en esta visión.

La acción es una manifestación del hombre como un todo y no solamente como intelecto que aprehende verdades objetivas y las aplica. Esto es así porque, en la acción, el hombre *se empeña todo entero con todo lo que es, con todos sus elementos cognitivos y apetitivos, con su naturaleza corporal y espiritual*⁽²⁾. Este empeño total se explica porque se juega la propia realización del hombre como hombre en cuanto en la acción se actúa y realiza su fin. Por eso *la acción es un todo vital y concreto infinitamente complejo*⁽³⁾, porque revela la propia unidad y complejidad del hombre. Por otro lado es *esencialmente movilidad y continuidad psicológica*⁽⁴⁾, es decir, se desarrolla continuamente siguiendo el dinamismo del hombre. No es fijo como las acciones del instinto, pero tampoco es formado de actos aislados porque es una continuidad psicológica.

Esta dimensión de totalidad vital y continuidad móvil hace que la acción sea siempre sujeta a la desproporción entre el ideal abstracto expresado en la

(1) E. ROLLAND, "Le fondement psychologique du probabilisme", *NRTh* 63 (1936) 254-268; 337-354.

(2) *Ibid.*, 258.

(3) *Ibid.*

(4) *Ibid.*, 259.

ley y la concreción contingente. Esta desproporción es responsable de los problemas de conciencia relativos a la certeza, porque cabe a la conciencia concretizar las exigencias de la ley⁽¹⁾.

En esta concretización basta muchas veces un análisis de la misma acción para llegar a un juicio práctico directamente cierto, porque las exigencias de la ley y las circunstancias son claras⁽²⁾. Pero otras veces la desproporción en la acción no permite llegar directamente a la certeza y solamente se puede alcanzar una certeza indirecta recurriendo a principios morales reflejos⁽³⁾. El probabilismo responde precisamente a esta exigencia.

La conciencia supera esta desproporción teniendo en cuenta la ley que es una directriz de la acción. Pero ésta no podrá iluminar o decir algo sobre la acción si no es una expresión de la misma naturaleza humana⁽⁴⁾, porque ésta está toda presente en la acción. Por consiguiente, solamente la ley natural puede servir de medida a la acción, porque *se identifica con el complejo de las tendencias humanas*⁽⁵⁾. Por eso no hay contradicción entre ley y libertad, porque la ley debe ayudar a *desarrollar la espontaneidad verdadera*⁽⁶⁾ que es la libertad. Por eso la libertad es *actuar según la verdadera naturaleza*⁽⁷⁾ que se expresa en la ley.

-
- (1) *Mais justement c'est à une raison abstraitive que nous avons affaire; et c'est une action concrète qu'il s'agit de connaître et de juger sous le rapport moral: la disproportion est manifeste entre les deux termes, et c'est de cette disproportion que résulte le problème de la conscience. Ibid., 260-261.*
- (2) *Ainsi pourra-t-on, assez souvent du moins, par une analyse morale de l'action qui suffise prudemment, porter sur elle, en connaissance de cause, un jugement pratiquement et directement certain. Ibid., 262.*
- (3) *Et il y aura place, pour la notion d'une certitude indirecte, à obtenir par le recours à un principe moral réflexe qui renvoie sur le cas inévitablement obscur quelque chose de sa propre lumière. Ibid., 263.*
- (4) *La loi et la nature, c'est en réalité une seule et même chose, ... Ibid., 264.*
- (5) Ibid.
- (6) Ibid., 265.
- (7) Ibid.

Así en la medida en que el hombre

... conoce su verdadera naturaleza, con sus recursos esenciales, sus exigencias, sus deficiencias, conocerá al mismo tiempo su ley auténtica (1).

Por eso la ley solamente adquiere sentido, es decir, obligatoriedad cuando es comprendida por la razón y hecha operante, porque entonces ella existe para el sujeto. En otras palabras, la ley existe para el sujeto cuando se concretiza en la acción⁽²⁾.

El espíritu de la ley y, consecuentemente, su obligatoriedad, solamente se puede manifestar en la acción, porque en ella la razón como conciencia capta el sentido en cuanto pasa de la generalidad de la ley (la letra) a su eficacia (el espíritu). Si la ley no tiene valor en sí como letra, ella solamente tiene sentido, es decir, puede ser captada como obligatoria para la conciencia cuando se vuelve operante.

Pero no basta tener en cuenta la ley para actuar moralmente bien; es necesario ver cuál es la intencionalidad del acto moral. Así como el espíritu de la ley se manifiesta al volverse ésta operante, así también la moralidad de la acción se manifiesta en la intención del sujeto⁽³⁾. Así Rolland se pone en la más genuina tradición tomista, en cuanto concibe la intención como responsable de la moralidad del acto⁽⁴⁾.

Por eso la primera condición para la moralidad de un acto es la buena intención, es decir, la intención voluntaria de hacer el bien expresado en la ley o de seguir lealmente la ley. En esta buena intención se manifiesta la conciencia

(1) Ibid., 265.

(2) *Lorsque la rencontre au contraire se réalise, dans la conscience du sujet moral, entre le précepte, de portée spécifique, et l'action à poser hic et nunc, alors seulement la loi existe, au sens véritable, pour ce sujet. Jusque là elle était pour lui comme inexistante. Ibid., 266.*

(3) *..., l'intention apparaîtra comme ce qu'elle est en vérité: la cause psychologique de l'acte, l'espèce morale décisive qui informe en définitive un élément matériel préalable. Ibid., 338.*

(4) *Mais ce qui ^{souligne} son (de S. Tomás) évidente supériorité sur Aristote, c'est le sentiment qu'il montre du primat de l'intentionnel. Ibid.*

que se expresa a su vez en un juicio de conciencia⁽¹⁾. Después tenemos un juicio inmediatamente práctico, que es la expresión de la operacionalidad de la ley en el aquí y ahora⁽²⁾.

Los dos juicios (de conciencia y el inmediatamente práctico) determinan juntos la moralidad del acto y deben gozar de certeza. Pero la experiencia demuestra que muchas veces la conciencia no llega directamente a la certeza. El probabilismo quiere ser una solución a la ausencia de certeza directa provocada por la desproporción presente en la acción. Por un lado, el hombre no puede actuar sin la certeza pero por otro lado, no puede quedar inactivo⁽³⁾.

Rolland previene de antemano que esta situación de duda no significa para el probabilismo una liberación del deber expresado en la ley, como piensan muchas veces los anti-probabilistas. El afirma expresamente que es necesaria la buena voluntad de conformarse al deber y buscar la certeza directa⁽⁴⁾.

Dios creó la naturaleza humana y le dio una ley que está de acuerdo con ella. Esta ley se encarna de tal manera en la naturaleza que se conforma con su dinamismo. Este dinamismo de la naturaleza humana es determinado por la razón. Por eso, si la ley está de acuerdo con el dinamismo de la naturaleza humana, deberá ser conocida por la razón *no solamente en su dimensión general sino también en su aplicación inmediatamente particular y concreta*⁽⁵⁾. Deberá ser conocida también en su aplicación concreta porque, por un lado, la naturaleza humana como

(1) *On voit ce que demande essentiellement la loi morale du sujet auquel elle s'adresse: c'est tout d'abord la bonne foi, c'est-à-dire la volonté de faire lumière, en même temps qu'une disposition loyable à la suivre. Ici apparaît l'aspect essentiel du problème de la conscience morale, et plus généralement de la moralité. Ibid., 267.*

(2) Ibid.

(3) *Seulement nous savons - et l'expérience impose cette constatation - que souvent la certitude est inaccessible par voie directe. Et dans ces cas, nombreux, il s'agit de savoir si l'homme sera acculé à l'inaction ou à un rigorisme intenable. Ibid., 346-347.*

(4) *Le probabilisme ne supprime donc aucunement la recherche d'une certitude directe, au prix d'un effort suffisant ... Ce que suppose l'application d'une telle formule, il est aisé de s'en rendre compte: c'est tout d'abord une volonté loyable, éprise de lumière. Ibid., 346.*

(5) Ibid., 347-348.

un todo incide en la acción (que es concreta) y, por otro lado, la ley solamente es obligatoria cuando se vuelve operante. Por lo tanto, es necesario conocerla también y principalmente en su eficacia.

Este último punto es la base de la tesis probabilista de Rolland: la ley solamente existe para el sujeto si es conocida también en su aplicación concreta⁽¹⁾, porque ella manifiesta su sentido o espíritu, y consecuentemente es obligatoria cuando se vuelve operante.

El objetivo de Rolland es mostrar que la duda de hecho origina la duda de derecho⁽²⁾. En general, no hay problema en la aplicación del probabilismo en las dudas de derecho, es decir, a las dudas cuanto a la formulación general de la ley. Rolland universaliza esta solución cuando exige también un conocimiento de la aplicación concreta de la ley. Cuando existe duda en cuanto a la aplicación concreta de la ley, *se engendra el carácter dudoso y la inexistencia de la obligación*⁽³⁾. Por consiguiente, el probabilismo es igualmente aplicable a la duda de hecho.

El mérito de Rolland fue explicitar las implicaciones antropológicas de la acción y de la ley y ver cómo se condicionan mutuamente en el horizonte vivencial del hombre. Este condicionamiento recíproco es la base de su tesis probabilista y más específicamente de su solución global a los dos tipos de duda (de derecho y de hecho).

(1) *Alors seulement, elle est la loi de ce sujet moral, hic et nunc.* Ibid., 348.

(2) *... l'on répond que le doute de fait s'est ici converti en doute de droit, puisque les auteurs, examinant le cas in abstracto, ont fourni un avis doctrinal dans ce sens.* Ibid., 351.

(3) *Or, quand le doute de fait concerne une condition réelle et concrète, nécessaire à la réalisation du schème abstrait, il entraîne le caractère douteux et l'inexistence de l'obligation.* Ibid., 352.

3.3. 0. LOTTIN: *Una obligación objetiva dudosa es subjetivamente una obligación nula.*

Teniendo presente las críticas hechas al probabilismo e inspirándose en la fundamentación antropológica iniciada principalmente por Rousselot, Lottin llegó a una formulación más madura del principio probabilista⁽¹⁾.

Su punto de partida es el silogismo práctico usado en la moral. La premisa mayor de este silogismo es representada por la ley y la premisa menor por el hecho. De estas dos premisas se llega a una primera conclusión llamada "lejanamente práctica". Esta engendra la obligación objetiva. La primera conclusión determina una segunda que se llama "próximamente práctica". Esta engendra la obligación subjetiva y se identifica con el juicio de conciencia⁽²⁾.

La certeza se adquiere precisamente en el contexto de un silogismo. Por un lado, se la puede obtener directamente por un análisis especulativo de las mismas premisas que engendra una probabilidad tan fuerte que excluye la contraria⁽³⁾. Por otro lado, si no es posible llegar a la certeza en las premisas, es necesario obtenerla indirectamente al nivel de la conclusión, es decir, al nivel práctico⁽⁴⁾. Existen dos maneras de obtenerla: recurriendo o a una "autoridad de fe"⁽⁵⁾ o a algún "principio reflejo"⁽⁶⁾.

El probabilismo se refiere a este segundo caso. El objetivo de Lottin es precisamente presentar una formulación convincente del principio fundamental del probabilismo, que permita superar la duda práctica al nivel de la conclusión del silogismo moral.

(1) O. LOTTIN, *Morale Fondamentale*, 299-332; recensión crítica de M.-M. LABOURDETTE in *RThom* 47 (1947) 563-576. En esta parte hay solamente un interés en resaltar en Lottin su formulación más madura, es decir, mejor fundada antropológicamente, del principio probabilista. En el capítulo séptimo se encuentra una explicitación más amplia de la cuestión (pp. 249-261. Cuanto a la conciencia dudosa ver especialmente Ibid., pp. 254-258.

(2) O. LOTTIN, op. cit., 306-310.

(3) Ibid., 306.

(4) Ibid.

(5) Ibid.

(6) Ibid., 307.

Lottin parte de la tradicional distinción entre la duda especulativa y la duda práctica. La primera está a nivel de las premisas y se subdivide en duda de derecho, relativa a la premisa mayor (ley), y duda de hecho, relativa a la premisa menor (hecho). La duda práctica se refiere a la conclusión y tiene dos niveles: "duda lejanamente práctica" cuando es relativa a la obligación objetiva, y "duda próximamente práctica" cuando es una duda relativa a la obligación subjetiva⁽¹⁾.

Los bienes espirituales de la salvación (fe, esperanza y caridad, los sacramentos) y los valores morales en sí (vida, honra, justicia, castidad, etc.) no admiten ninguna duda especulativa porque está en juego el mismo fundamento de la moralidad. En otras palabras, no puede haber duda sobre la bondad moral porque está en juego la salvación. Son valores que se imponen de fuera como premisas de la acción y por eso deben ser salvaguardados a cualquier costo. Si hay alguna duda especulativa sobre estos valores la solución es *la intervención de un principio extrínseco, una ley cierta que se impone con certeza como obligación objetiva* ⁽²⁾.

Pero cuando no están en juego estos valores morales esenciales, la ley siempre puede ser defectuosa y generar la duda. Esta duda que no es resuelta a nivel especulativo engendra la "duda lejanamente práctica". ¿Cómo se soluciona esta duda práctica o, en otras palabras, *¿cómo impedir que la duda concerniente a la obligación objetiva engendre una duda concerniente a la obligación subjetiva?* ⁽³⁾.

Lottin fundamenta su solución en el axioma de S. Tomás: *nullus ligatur per praeceptum aliquod nisi mediante scientia illius praecepti* ⁽⁴⁾ porque él solamente penetra en la conciencia a través del conocimiento que es el elemento de contacto entre el precepto y la conciencia. Los dos están en una condición de igualdad, porque:

(1) Ibid., 308-309.

(2) Ibid., 311.

(3) Ibid., 312.

(4) Citado por Lottin en Ibid., 312.

... la conciencia solamente obliga objetivamente en virtud de la ley ... y la ley solamente obliga subjetivamente en virtud del conocimiento o conciencia que se tiene de ella (1).

Si la "duda lejanamente práctica" es una duda en cuanto a la obligación objetiva, esto significa que hay un defecto en el contacto que es el conocimiento de la ley, pueses la ley la que obliga objetivamente. Ahora bien, si la obligación objetiva es dudosa y consecuentemente ignorada⁽²⁾, esto significa que la obligación es subjetivamente inexistente, porque no llega al sujeto ya que no tiene un conocimiento verdadero de la ley.

Por eso una obligación objetiva incierta solamente puede engendrar directamente una obligación subjetiva incierta⁽³⁾ y consecuentemente nula. Por lo tanto, el principio probabilista toma, según Lottin, la siguiente formulación: una obligación objetiva dudosa es subjetivamente una obligación nula⁽⁴⁾.

(1) Ibid., 313-314.

(2) Lottin concuerda con Deman en que hay un abismo entre la ignorancia y la duda (Th. DEMAN, "Probabilisme" 476, 583-584), pero se pregunta si los dos estados psicológicos no tienen el mismo efecto. Su respuesta es: *Mais le résultat psychologique est bien le même, celui qui nous intéresse ici: dans les deux cas, il manque à l'agent moral cette scientia praecepti, indispensable d'après Saint Thomas et le bon sens pour que la loi oblige le sujet.* O. LOTTIN, op. cit., 315.

(3) Ibid.

(4) Ibid., 316. En la nota 1 de la misma página Lottin afirma que esta formulación es preferible a la tradicional, *Lex dubia non obligat*, porque engloba tanto los casos de duda de derecho como los de duda de hecho. La formulación tradicional se refería solamente a las dudas de derecho. Para las de hecho había otro principio: *Ir dubiis melior est conditio possidentis*. En este sentido Lottin concuerda con Rolland en dar una solución universal a los problemas de duda positiva. La solución presentada por Lottin se opone a la de G. LECLERCQ (*La conscience du chrétien*, Paris 1946) que distingue entre la ley dudosa y la conciencia dudosa. La primera de orden objetivo y la segunda de orden subjetivo (p. 146). Siendo el problema de la conciencia dudosa irreductible al de la ley dudosa (p. 156) Leclercq propone soluciones diversas. Para las dudas relativas a la ley es permitido el uso de principios reflejos (p. 147). Pero la duda de conciencia solamente puede ser resuelta recurriendo a la intención pura (p. 160) o a la prudencia (p. 161). Lottin constata que la solución de Leclercq tiene dos equívocos que es necesario disipar; en primer lugar, la extrema *oposición que... separa la ley abstracta y la conciencia concreta* (op. cit., 457) cuando los dos están juntos en el raciocinio ./.

Esta solución se refiere solamente a la duda práctica positiva⁽¹⁾ y engloba un desenlace tanto a la duda de derecho como a la de hecho, no resueltas a nivel de las premisas. Esta duda se refiere a la conclusión objetiva del silogismo que interfiere directamente en la formación del juicio personal de la conciencia. Esta conclusión objetiva es dudosa porque a ella se contraponen otras igualmente probables. Así la conciencia queda en suspenso, porque la conclusión objetiva no consigue engendrar una obligación subjetiva en la conciencia. Pero ésta no puede quedar en suspenso si quiere actuar. Por eso interviene el principio *una obligación dudosa es subjetivamente una obligación nula* que devuelve la tranquilidad a la conciencia, porque le permite escoger entre las dos opiniones probables. Tendrá que adherir a una de estas opiniones. La adhesión transforma la opinión escogida en personal y práctica porque servirá de orientación a la acción. No es necesario que esta opinión, asumida como personal, sea la más probable, objetivamente hablando, porque la adhesión depende de las disposiciones subjetivas y de la situación. Puede aun ser la menos probable; desde que tenga alguna probabilidad objetiva ella puede ser asumida por la conciencia porque la opinión, adecuada personal y prácticamente a un sujeto, no se mide solamente por criterios objetivos. En el momento que hay una adhesión a la opinión, entran la

- ./ para formar el juicio de conciencia; en segundo lugar, *la pretendida incompetencia del probabilismo para resolver los casos de "conciencia dudosa"* (Ibid., 458). Ph. Delhaye asume enteramente la formulación de Lottin: *Una obligación objetiva dudosa no acarrea ninguna obligación subjetiva* (Ph. DELHAYE, *La conciencia moral del cristiano* [trad. española] [Barcelona 1980] 288.
- (1) Duda positiva es aquella en que las razones de una y otra opinión se anulan y la conciencia queda en suspenso entre proposiciones contrarias (O. LOTTIN, op. cit., 300). La duda negativa es aquella en que no hay razones ni a favor ni en contra (Ibid., 300). En este último caso no es aplicable la solución propuesta por Lottin (Ibid., 316, nota 1 final). La duda negativa se resuelve con el principio de posesión (*melior est conditio possidentis*): si existe una duda negativa sobre la misma asunción de un deber (p.ej. los votos) el *possidens* es la libertad pero si es sobre su cumplimiento el *possidens* es la ley. En muchos casos no es fácil a primera vista determinar el *possidens* (Ibid., 323). La solución de Lottin tampoco se aplica a la duda especulativa porque ella se refiere a las premisas y la formulación - *una obligación objetiva dudosa es subjetivamente una obligación nula* - mira a la duda presente en la conclusión que es práctica. Para la solución de la duda especulativa ver Ibid., 310-311.

voluntad y las disposiciones subjetivas, que explican que se pueda escoger una opinión menos probable que otra, porque es más adecuada a esta situación particular⁽¹⁾.

(1) Ver más adelante capítulo séptimo, p. 256.

CONCLUSION DE LA PRIMERA PARTE

Una de las adquisiciones básicas de la historia de la reflexión moral es que el hombre jamás tiene una certeza metafísica de su acto porque éste emerge siempre en una situación humana que es contingente. Esta contingencia hace que el acto concreto no pueda ser previsto y determinado a priori, sino que esté sujeto a las circunstancias históricas en las cuales se realiza. Por eso la certeza, cuanto al acto concreto que se puede alcanzar al nivel de lo contingente, es solamente probable, es decir, aproximativa.

El uso de las probabilidades se fundamenta en esta constatación de la contingencia del actuar moral⁽¹⁾. Ellas corresponden a la duda práctica que justamente es un estado propio de la situación contingente. La duda es sobre la configuración concreta de un acto y ella es posible porque la configuración no está determinada a priori en la ley. Debido a la situación contingente se pueden presentar varias posibilidades de solución dejando la conciencia en suspenso. Estas diferentes soluciones pueden caracterizarse por una mayor o menor probabilidad. Los varios sistemas morales se proponen dirimir esta duda a través del uso de principios reflejos. Defienden diferentes criterios para determinar la probabilidad y encontrar la solución adecuada a la duda.

El probabilismo es el sistema que verdaderamente toma en consideración la contingencia del actuar humano, porque la asume como fundamento y principio de orientación de su solución, en cuanto es más abierto a los condicionamientos concretos del sujeto frente a la ley. Por eso éste defiende que se puede escoger una solución menos probable porque, al nivel de lo contingente, lo que es objetivamente menos probable puede demostrarse más adecuado a la disposición y situación concreta de un sujeto que lo que es más probable.

(1) E.F. BYRNE, "Situation et probabilité chez Saint Thomas d'Aquin", *RPL* 64 (1966) 529. Este artículo busca mostrar que S. Tomás aplica la teoría de la contingencia a la decisión moral.

Este principio se transformó en el caballo de batalla de la controversia probabilista. La crítica de Gardeil y Richard a este principio se fundaba en las reglas de la lógica en la cual impera la necesidad y no la contingencia. En el fondo, ellos quieren constreñir el mundo de la contingencia a las reglas de la necesidad o, en otras palabras, poner a la moral la camisa de fuerza de la lógica.

Los conceptos centrales del probabilismo - como probable, opinión, certeza - pasaron justamente por un proceso de deslogización que los hizo aptos a la comprensión y a la solución de la duda práctica, que es propia de la situación humana contingente. No tienen el significado que aparece en la lógica de Aristóteles porque fueron adaptados al mundo de la contingencia.

El enfoque histórico de Deman parte justamente de esta constatación de un cambio de significado en las categorías fundamentales del probabilismo. Pero no ha captado el punto de vista de la contingencia que está a la base. Por eso su crítica al probabilismo se fundamenta en un concepto de objetivismo adecuado al mundo especulativo, donde reina la necesidad pero no a la contingencia propia de la moral concreta.

Por consiguiente, en la controversia probabilista están en confrontación dos puntos de vista - el de la necesidad y el de la contingencia - que representan dos sistemas de criterios diversos. El primero es el ámbito de la especulación y de la lógica, que obedece a las reglas de lo necesario. En el fondo, las críticas de Gardeil, Richard y principalmente Deman son orientadas por este punto de vista⁽¹⁾. Mientras que el segundo, es el ámbito de la práctica y de la moral que está sujeto a las condiciones

(1) La metafísica está fundada sobre la necesidad que existe en las cosas así como la lógica se estructura a partir de la necesidad que se revela en el intelecto. Pero el acto humano no obedece a una ley de necesidad porque es fruto del libre albedrío del hombre;

de la contingencia⁽¹⁾. Este es el punto de vista del probabilismo. Por consiguiente, no se pueden aplicar sin más los criterios del primero al segundo.

Esta atención a la contingencia del ser humano y de su correspondiente actuar recibe una definición más antropológica con la categoría de historicidad, que es una nota característica de la persona humana y, consecuentemente, de su manera de actuar⁽²⁾.

La ley moral no puede determinar la concretización histórica de un acto en cuanto éste se realiza en una situación cambiante e imprevisible. Esta concretización es una obra de la conciencia que tiene en cuenta los condicionamientos subjetivos. Pero, la ley permanece siempre como una directriz para la conciencia, que le indica el sentido o el valor que se actualiza en esta concretización. Sin embargo esta ley solamente se manifiesta como obligatoria cuando se vuelve operante para esta situación concreta, es decir, cuando el sentido o el espíritu de la ley es comprendido en y para esta circunstancia histórica contingente. Si no existe una comprensión práctica de la ley puede surgir la duda. En este caso, el probabilismo respondía que la obligatoriedad de la ley cae porque es dudosa y se puede seguir cualquier opinión probable.

La atención del probabilismo se concentra justamente en los efectos de la contingencia sobre la obligatoriedad de la ley, es decir, sobre las

(1) Esto no significa que la práctica sea totalmente desprovista de la necesidad. La intervención de la prudencia en la determinación del acto moral es justamente para posibilitar la necesidad al nivel de lo contingente (sobre esto se puede ver; K. HEDWIG, "Circa particularia, Kontingenz, Klugheit und Notwendigkeit im Aufbau des ethischen Aktes bei Thomas von Aquin" in L.J. ELDERS - K. HEDWIG (edd.) *The Ethics of St. Thomas Aquinas* (Città del Vaticano 1984). Pero la necesidad, a nivel de la práctica, es diversa de la que existe en la cosa y en el intelecto. Por eso, no se puede exigir de la práctica, que es contingente, el mismo criterio de objetividad y aplicar el mismo concepto de verdad que los que se usan referidas al conocimiento de la cosa y a la especulación;

(2) Una explicitación de esta categoría aparecerá en cap. IX, pp.311-313.

condiciones en las cuales la ley deja de obligar. Por consiguiente, el punto de referencia del probabilismo no deja de ser la obligatoriedad de la ley aunque su intención sea poner condiciones a esta obligatoriedad. La atención a las condiciones subjetivas está subordinada, en última instancia, a la obligatoriedad de la ley, que continúa siendo el criterio último de la verdad moral.

Este punto de vista es comprensible porque el probabilismo era fruto y se movía en un horizonte de reflexión moral, típico de aquella época, que se caracterizaba por el primado de la ley o del orden moral objetivo. Dentro de este horizonte, el probabilismo ha significado una defensa de la libertad del sujeto contra la dictadura de la ley. Pero él no deja de ser hijo de su tiempo, lo que le impidió afrontar la cuestión de fondo de la controversia probabilista que es la de la verdad o del objetivismo moral. ¿La situación subjetiva específica esencialmente la verdad moral de un acto o solamente determina el modo y las condiciones de la obligatoriedad de la ley, quedando ésta siempre como criterio último y fundamental del objetivismo moral de un acto?

Las condiciones subjetivas (duda, ignorancia, uso de la probabilidad), frutos de la situación contingente, eran, para Deman, imperfecciones en el conocimiento de la ley cuyos efectos había que superar a través de la prudencia para llegar al objetivismo. Pero el papel de la prudencia no es simplemente eliminar los efectos de la contingencia sino posibilitar una certeza adecuada a la contingencia.

El probabilismo maduro de Rousselot, Rolland y Lottin busca fundar antropológicamente los derechos de la libertad o de la situación subjetiva ante la ley. En esto se revela el gran mérito del probabilismo frente a una moral de tendencia legalista. El hecho que deba defender los derechos de la conciencia demuestra que el orden moral objetivo tenía el primado en esta visión moral. Pero el probabilismo, en el fondo, nunca puso en discusión este primado sino buscaba poner límites a su aplicación. La causa es que nunca puso la cuestión del contributo de la subjetividad a la determinación

de la verdad moral y su conciliación con la objetividad⁽¹⁾. Estas cuestiones serán afrontadas en la cuarta parte.

(1) Esta preocupación por el aporte del sujeto a la verdad moral fue afrontada por primera vez, pero todavía de una manera insuficiente, por D. Capone como se verá en el capítulo VIII.

S E G U N D A P A R T E

LA CONTROVERSI A SOBRE LA ORGANIZACION

=====

DEL SABER MORAL

=====

INTRODUCCION

El probabilismo significó, según Deman, una destrucción de las bases científicas de la teología moral por el abandono del ideal de objetividad. Por eso proponía, como presupuesto para la renovación de la moral, el restablecimiento de la moral como ciencia a través del primado del universal. Pero, por otro lado, no se puede negar que el probabilismo introdujo en la moral varios elementos nuevos y válidos que significaron un verdadero progreso. Estos nuevos elementos no se encuadran en el estatuto científico de la moral medieval y ponen en crisis su científicidad. La solución no es simplemente restablecer el ideal de ciencia de la Edad Media. Es necesario refundar epistemológicamente el saber moral dentro de nuevos presupuestos científicos, que tengan en cuenta la evolución de la moral a partir del probabilismo.

En la tradición tomista, una tentativa original de establecer, a partir de nuevos presupuestos, el estatuto epistemológico del saber moral fue Jacques Maritain⁽¹⁾. Su tentativa se desarrolla al nivel de la filosofía y no tiene en absoluto la intención de responder a la crisis epistemológica creada por el probabilismo, porque él viene de otra problemática. Pero los elementos de su propuesta pueden traer luz a la epistemología de todo el edificio del saber moral. Su propuesta provocó una acerada controversia filosófico-teológica que empujó de un lado a Yves Simon, R. Garrigou-Lagrange, I. Mennessier, M.M. Labourdette y, del otro lado, a Th. Deman y J.M. Ramírez⁽²⁾.

(1) Sus obras principales sobre la organización del saber moral fueron las siguientes: J. MARITAIN, *Distinguer pour unir ou Les degrés du savoir* (Nueva edición, revisada y aumentada) (Paris 1932); ID., *De la philosophie chrétienne* (Paris 1933); ID., *Science et sagesse. Suivi d'éclaircissements sur la philosophie morale* (Paris 1935).

(2) Las obras o artículos que analizan o discuten la posición de Maritain fueron principalmente las siguientes: Y. SIMON, *Critique de la connaissance morale* (Paris 1934); I. MENNESSIER, "Notes de théologie spirituelle", *SVS* 44 (1935) 56-62; ID., "L'organisation du savoir pratique" *SVS* 48 (1936) 57-64;

¿Cuáles son los presupuestos históricos de la propuesta de Maritain? ¿A qué problemática quería responder?

Asistimos en el inicio de este siglo a una renovación de los estudios tomistas, principalmente a través de la aplicación del método histórico al pensamiento de Santo Tomás, que trajeron a luz los condicionamientos histórico-teológicos, las fuentes y la perspectiva de la síntesis tomista⁽¹⁾.

Una de las adquisiciones de esta renovación fue una mayor conciencia de que toda la obra de Santo Tomás es atravesada por una perspectiva teológica, porque es una síntesis totalizante que tiene como principio lo *revelabile*⁽²⁾.

La pregunta que se pone entonces es: ¿en qué sentido se puede todavía hablar de una filosofía tomista? ¿Ella no queda subsumida en la síntesis teológica⁽³⁾.

Para responder a esta cuestión, Etienne Gilson comenzó a hablar de una *filosofía cristiana*, que es una tentativa de proponer una filosofía que tiene

./ R. GARRIGOU-LAGRANGE, Recensión de J. Maritain, *Science et Sagesse*, *RvThom* 41 (1936) 630-634; M.M. LABOURDETTE, "Connaissance pratique et savoir moral", *RThom* 49 (1948) 142-179; Th. DEMAN, "Sur l'organisation du savoir moral", *RSPht* 23 (1934) 258-280; ID., "Questions disputées de science morale", *RSPht* 26 (1937) 278-306; J.M. RAMIREZ, "Sur l'organisation du savoir moral", *RThom* 4 (1934-1936); ID., "De philosophia morali christiana", *Divus Thomas* (Fribourg) 14 (1936) 87-122; 181-204; O. LOTTIN, *Morale fondamentale*, 6-12.

(1) Un ejemplo de esta preocupación histórica es la obra de M.D. CHENU, *Introduction à l'étude de Saint Thomas d'Aquin* (Montréal/Paris 1950). Chenu demostró por primera vez la importancia del método histórico para los estudios tomistas en su obra programática *Une école de théologie. Le Saulchoir* (1937) posteriormente condenada por el Vaticano. Existe una traducción italiana reciente: M.D. CHENU, *Le Saulchoir. Una scuola di teologia* (Casale Monferrato 1982). Se puede ver también: S. PINCKAERS, "L'utilité de la méthode historique pour l'étude de la morale thomiste" in ID., *Le renouveau de la morale* (Paris 1964) 44-60 (merece igualmente la atención el prefacio de Chenu a esta obra de Pinckaers); W. KLUXEN, *Philosophische Ethik bei Thomas von Aquin* (Hamburg 1980²) XXVII-XXVIII.

(2) Una exposición muy interesante de esta perspectiva teológica presente en toda obra de S. Tomás es hecha por W. KLUXEN, *Philosophische Ethik bei Thomas von Aquin*, 1-8.

(3) Ibid., XXVIII.

y por eso le da las condiciones de superar la situación de pecado. Esta situación atañe también al conocimiento necesario a la consecución de un acto moral. Por eso no basta una ética puramente natural para superar la situación decaída en que se realiza el acto. Es necesario un conocimiento que viene de la fe y éste se encuentra en la teología moral. Por eso la filosofía moral debe estar subordinada a la teología. Al explicitar esta subordinación, Maritain hace algunas reflexiones interesantes sobre el papel de la fe para el conocimiento moral. Ella no ofrece nuevos contenidos morales que la ética natural no puede descubrir a través de la razón, pero pone al hombre en una nueva situación existencial que perfecciona la razón y permite un conocimiento moral más adecuado a la situación real.

La exposición de esta propuesta de una *filosofía moral adecuadamente tomada*, hecha por Maritain, es el tema del cuarto capítulo. La intención de este capítulo es simplemente presentar la argumentación y discusión de esta propuesta y al final resaltar dos puntos más relevantes para una reflexión moral que son la atención a la situación existencial del hombre en la determinación moral de un acto y el aporte de la fe a la razón, y más específicamente, al conocimiento moral.

Además de su preocupación filosófica, Maritain siempre demostró un interés por la mística principalmente en S. Juan de la Cruz. Con ocasión de la declaración de este último como Doctor de la Iglesia, multiplicáronse las investigaciones y los estudios sobre su pensamiento. Maritain busca resaltar la sabiduría moral de S. Juan de la Cruz en comparación con la de S. Tomás. El primero es un saber práctico incommunicable, fruto de una experiencia personal irreplicable. El segundo es un saber especulativo comunicable, fruto de una argumentación racional. Tienen métodos diversos en la organización del saber moral, pero concuerdan en los principios y en el contenido⁽¹⁾.

Maritain pregunta si únicamente el saber moral especulativamente práctico de S. Tomás goza de un estatuto científico, o si la sabiduría moral de S. Juan de la Cruz también es un saber organizado como ciencia. El responde afirmativamente. Por eso propone, además de la ciencia especulativamente práctica (filosofía

(1) S. MOSSO, *Fede, storia e morale (Saggio sulla filosofia morale di Jacques Maritain)* (Milano 1979) 65-66.

moral), una *ciencia prácticamente práctica* característica de los místicos y humanistas.

La explicitación de esta propuesta de Maritain es el tema del quinto capítulo. El objetivo es, en primer lugar, distinguir claramente, con la ayuda de algunos autores como por ejemplo Pétrín y Labourdette, entre el conocimiento especulativo y el conocimiento práctico, entre el hábito especulativo y el hábito práctico, entre la verdad especulativa y la verdad práctica, porque la distinción entre lo especulativo y lo práctico está a la base de esta propuesta; posteriormente presentar la argumentación y discusión de la identidad de esta *ciencia prácticamente práctica*. Por último resaltar como positivo para una reflexión moral el hecho que esta *ciencia prácticamente práctica* recoge la experiencia de la prudencia y por eso exige un modelo de ciencia y conocimiento que pueda integrar el aporte de la experiencia subjetiva en el concepto de objetividad y verdad moral.

El pensamiento moral de Maritain tiene dos vertientes: una *tomista*, que aporta la estructura racional y la inspiración sistemática del saber moral, y una *existencialística* que lo abre a los fenómenos subjetivos y a las situaciones históricas del actuar moral⁽¹⁾. En esta perspectiva, las dos tesis de Maritain: *filosofía moral adecuadamente tomada* y *ciencia prácticamente práctica*, son dos componentes de una misma propuesta de organización del saber moral.

El tema de esta segunda parte, aunque pueda dar la impresión contraria, tiene una relación con el problema de conciencia y de prudencia. En primer lugar, por el sencillo hecho de que los autores que discuten la propuesta de Maritain son los mismos que intervienen en la problemática de la conciencia y prudencia; en segundo lugar, porque la cuestión de fondo de esta problemática es el aporte del conocimiento (conciencia) y de la experiencia (prudencia) a la determinación moral del acto. Las dos componentes de la propuesta de Maritain tienen respectivamente como tema central estos dos elementos.

(1) Esta dimensión existencialística viene a luz más claramente en la obra: J. MARITAIN, *Court traité de l'existence et de l'existant* (Paris 1947).

C A P Í T U L O C U A R T O

LA FILOSOFÍA MORAL ADECUADAMENTE TOMADA

=====

La propuesta de una *filosofía cristiana* consistía en una reflexión racional en situación de fe cristiana. El punto de partida es que el hombre (y, consecuentemente, sus facultades, como por ejemplo la razón), no existe en un estado de naturaleza pura sino decaída por el pecado. En una situación de fe cristiana, la facultad natural de la razón es elevada a un nuevo estado que es el sobrenatural de la gracia. Con esto ella es perfeccionada. Pero esta realidad el hombre solamente puede conocerla a través de la revelación cristiana. Por eso la propuesta de una *filosofía cristiana* es fruto de un hombre que reflexiona la realidad con la facultad natural de la razón, pero perfeccionada por los datos de la revelación. Esta reflexión se funda en una distinción entre naturaleza y estado, que será fundamental para el pensamiento de Maritain y principalmente para su filosofía moral⁽¹⁾.

(1) J. MARITAIN, *De la philosophie chrétienne*, 27-30; 37-39. Ici le cas devient tout spécial, car nous sommes précisément en face d'un objet qui présente lui-même la distinction entre nature et état, d'un objet naturel par essence, mais dont l'état n'est pas purement naturel et dépend de l'ordre surnaturel. Ibid., 70.

4.1. DISTINCION ENTRE NATURALEZA Y ESTADO

La naturaleza es la esencia que se realiza en un estado concreto (*esse* o *existentia*). Es bueno tener presente que estado no significa algo accidental y extrínseco sino ontológico, porque es el modo de ser de la naturaleza⁽¹⁾.

La revelación nos demuestra que el hombre está naturalmente decaído, pero que ha sido elevado a un nuevo estado o modo de ser que es sobrenatural. La naturaleza humana queda intacta como naturaleza, pero es perfeccionada en un nuevo modo de ser o estado debido a la inclinación al fin último que es sobrenatural.

¿Qué consecuencias tiene esta distinción para el actuar moral y principalmente para el conocimiento y la ciencia moral?

La moral considera los actos humanos en cuanto son ordenados por la razón a sus fines propios. Pero estos fines están dimensionados a un fin último que es sobrenatural. Ya que el hombre no se encuentra en un estado de naturaleza pura, no podrá ordenar sus actos a este fin último por la luz natural de la razón⁽²⁾.

Solamente elevado a un nuevo estado, que le viene de la fe y de la revelación, puede el hombre alcanzar su fin sobrenatural y realizar integralmente sus exigencias como hombre.

¿Qué significa esto para la ciencia moral que debe orientar la ordenación de la razón al fin último?

Significa que, siendo este fin último sobrenatural y no pudiendo ser conocido por la luz natural de la razón, la ciencia moral solamente podrá orientar bien si tiene una orientación teológica que englobe lo revelado⁽³⁾.

(1) ID., *Sept leçons sur l'être* (Paris 1932-1933) 74-75; ID., *Court traité de l'existence et de l'existant*, 42-78.

(2) ID., *De la philosophie chrétienne*, 70.

(3) *C'est pourquoi l'éthique au sens plus général de cet mot, en tant qu'elle concerne toutes les choses de l'agir humain ..., l'éthique en tant qu'elle travaille sur l'homme dans son état concret, dans son être existentiel, n'est pas une discipline purement philosophique. De soi elle relève de la théologie...* Ibid., 70-71.

La filosofía práctica puramente natural no toma al hombre en su plenitud, porque desconoce la situación concreta en que se encuentra por su estado nuevo exigido por el fin sobrenatural al cual se siente inclinado. Por eso es necesario construir una filosofía auténtica del ser humano, que tome en consideración la totalidad del hombre. Esto solamente es posible en una filosofía elevada a un estado superior y privilegiado⁽¹⁾; y esto significa construir una filosofía práctica adecuada al estado concreto del hombre decaído pero elevado a lo sobrenatural, es decir una filosofía subordinada a la teología. Esta filosofía no cambia de naturaleza pero cambia de estado⁽²⁾.

4.2. COMPETENCIA DE LA ETICA NATURAL

Maritain reserva un lugar primordial al estado, es decir a las condiciones existenciales en que se realiza el acto moral. La razón solamente puede ordenar al fin determinado teniendo presente las condiciones concretas del sujeto moral, porque todo acto moral es la concretización del fin último en la situación histórica. Ahora bien, el sujeto no vive en una naturaleza pura en la cual no sería necesaria la ordenación de la razón porque todo estaría determinado. El hombre se encuentra en una situación histórica decaída que exige la ordenación de la razón al fin sobrenatural. Pero éste la sobrepasa. Por eso la ordenación solamente es posible dejándose orientar por la ciencia moral perfeccionada por la teología⁽³⁾.

La pregunta que se hace entonces es la siguiente: ¿tiene sentido todavía hablar de una filosofía moral natural? ¿Y si lo tiene, cuál es su competencia?

Maritain afirma que no elimina la ética natural y que ésta es fundamental; pero que ella no puede existir separada de la teología moral⁽⁴⁾, porque le

(1) Ibid., 86.

(2) R. GARRIGOU-LAGRANGE, Recensión de J. MARITAIN, *Science et sagesse*, 633.

(3) Cf. M.M. LABOURDETTE, "Connaissance pratique et savoir morale", 165-166.

(4) J. MARITAIN, *De la philosophie chrétienne*, 102.

faltarían dos elementos que son esenciales para comprender la situación concreta del hombre: la condición de la naturaleza decaída y la inclinación al fin sobrenatural⁽¹⁾.

El desconocimiento de esta situación histórica no le quita valor como ciencia especulativa; pero le impide ser una verdadera ciencia práctica, porque no puede orientar concretamente, ignorando el estado de la naturaleza humana⁽²⁾.

La ética natural puede llevar a una verdadera honestidad natural; pero prescribir algunas verdades todavía no la hace una ciencia práctica para orientar al sujeto operante⁽³⁾. Por eso Maritain retiene que uno se pierde tomando simplemente la orientación de la ética puramente natural, porque el desconocimiento del fin sobrenatural puede conducir al sujeto a equivocarse en la orientación. Desconocer alguna verdad al nivel especulativo no falsifica la ciencia moral, porque no tiene la función primordial de dirigir; pero al nivel práctico, el olvido de una verdad esencial debilita todo el sistema, porque se torna incapaz de dirigir rectamente la acción concreta⁽⁴⁾.

Pero, entonces, ¿para qué sirve la ética natural?

Maritain explicita ampliamente la insuficiencia de la ética natural, afirmando por otro lado su validez; pero no demuestra suficientemente en qué consiste! Dice apenas que ella es *como la armadura de la ciencia moral integral*⁽⁵⁾, es decir, teológica. Por eso *establece verdades muy preciosas y provee al teólogo de instrumentos nocionales indispensables...*⁽⁶⁾ pero que siempre permanecen insuficientes.

Este principio de la insuficiencia de la ética natural provocará la reacción crítica de Deman⁽⁷⁾. Este reconoce que hay verdades que nos vienen solamente de

(1) Ibid., 103.

(2) Ibid., 104-105; ID., *Science et sagesse*, 274.

(3) Ibid., 268-269.

(4) Ibid., 272-273.

(5) ID., *De la philosophie chrétienne*, 102.

(6) ID., *Science et sagesse*, 275.

(7) Th. DEMAN, "Sur l'organisation du savoir moral", 271-273.

la revelación y que son desconocidas por la ética natural. Pero no se sigue que *la ética natural sea una ciencia práctica impropia para regular la conducta humana*⁽¹⁾.

La discusión sobre este tema se centrará principalmente en la analogía que Maritain hace entre la insuficiencia de la filosofía moral, que debe ser completada por la teología, y la insuficiencia de las virtudes naturales, que no están conexas con la caridad. En la obra *Philosophie chrétienne* cita de paso y entre paréntesis que *las virtudes naturales sin caridad no existen como verdaderas virtudes*⁽²⁾; así también, la ética natural no existe separada de la ciencia moral integral. Esta afirmación provocó verdaderamente la fuerte reacción de Deman y Ramírez⁽³⁾.

La tesis de Maritain es que las virtudes naturales sin caridad existen solamente en estado de disposición y no propiamente como virtudes. El fundamenta su posición en la I^a II^{ae}, q. 65, aa. 1 y 2⁽⁴⁾.

Maritain resalta los siguientes puntos:

En una situación de naturaleza decaída, las virtudes solamente existen en estado perfecto, cuando están conectadas por la caridad, porque entonces ordenan al hombre a su fin último que es sobrenatural.

Las virtudes puramente naturales no pueden ordenar verdaderamente al fin último, porque no son conexas por la caridad, que es inclinación a este fin. Es verdad que están conexas en la prudencia pero les falta la rectitud en querer el fin sobrenatural, que únicamente existe en la virtud perfecta conexas por la caridad. Por eso no basta la prudencia⁽⁵⁾.

(1) Ibid., 271.

(2) J. MARITAIN, *De la philosophie chrétienne*, 102.

(3) La sección *Eclaircissements sur la philosophie morale* de la obra *Science et sagesse*, 227-386 es la respuesta de Maritain a las críticas de Deman y Ramírez.

(4) J. MARITAIN, *De la philosophie chrétienne*, 105, nota 1. Esta fundamentación más explícitamente en: ID., *Science et sagesse*, 244-251.

(5) ID., *Science et sagesse*, 246-247.

La virtud en estado imperfecto, es decir, no conexas, no es propiamente un hábito, porque no tiene firmeza y estabilidad para llevar a una obra buena; ella se encuentra en un estado de disposición, es decir, es una cierta inclinación natural o adquirida para hacer el bien, pero que no tiene la fuerza del hábito⁽¹⁾.

Deman refuta esta interpretación como extraña a S. Tomás. Es verdad que las virtudes solamente son perfectas cuando infusas. Pero no se sigue que las imperfectas simplemente no sean un hábito virtuoso. Las virtudes adquiridas sin caridad son conexas en la prudencia y, por eso, son verdaderas virtudes⁽²⁾.

Maritain hace, según Deman, un error de exégesis al confundir la virtud imperfecta de la cual se habla en el artículo 1 de la cuestión 65 y la virtud adquirida citada en el artículo 2 de la misma cuestión. Esta, aun no siendo perfecta, es *secundum quid virtus*⁽³⁾.

En el primer caso, la virtud es imperfecta porque está *in fieri*. Por eso es una simple disposición que todavía no es conexa y no puede ser llamada virtud, porque no tiene estabilidad. Puede hacer el *bonum materialiter* aunque no sea *bonum formaliter*. Otro caso son las virtudes adquiridas *que nos ponen en presencia de un hábito y que están conexas en la prudencia*⁽⁴⁾.

En los dos casos la imperfección es diversa; la primera es una imperfección temporaria, porque todavía es un hábito *in fieri*; la segunda es una imperfección característica de la virtud adquirida por el hecho de no ser infusa. Pero, aun sin caridad, esta virtud adquirida no deja de ser virtud⁽⁵⁾.

Tomando el caso de la prudencia, ¿puede ésta ser virtud sin la caridad?

(1) ID., *De la philosophie chrétienne*, 105, nota 1.

(2) Th. DEMAN, "Sur l'organisation du savoir moral", 271; lo mismo dice J.M. RAMIREZ, "Sur l'organisation du savoir moral", 429.

(3) Th. DEMAN, "Questions disputées de science morale", 286; I. MENNESSIER, aunque estando de acuerdo con la propuesta general de Maritain no condivide la afirmación sobre las virtudes: "L'organisation du savoir pratique", 63-64.

(4) Th. DEMAN, "Questions disputées de science morale", 286.

(5) Ibid., 287.

Deman responde comparando la afirmación de Maritain cuando dice que la prudencia no puede existir como virtud sin la caridad⁽¹⁾ y la de S. Tomás: *Unde manifestum fit quod nec prudentia infusa potest esse sine caritate*⁽²⁾, S. Tomás habla de la virtud infusa y en este caso es claro que la prudencia no puede existir sin la caridad, pero otro caso es el de la virtud adquirida.

La intención de Deman es mostrar que las virtudes adquiridas pueden orientar al hombre decaído debido a que están conexas por la prudencia. El problema es, cómo conciliar la fragilidad humana con la estabilidad de la virtud. ¿Pierde ésta su fuerza en la condición decaída?

La fragilidad es en relación al fin último que es sobrenatural, pero el objeto de la virtud no está primariamente relacionado con este fin sobrenatural que, en el fondo, es Dios. Las virtudes *tienen por objeto rigurosamente el bien racional*⁽³⁾.

Aunque sin Dios, el hombre puede buscar el bien racional, porque está al alcance de la razón natural⁽⁴⁾. Por eso no está privado de las virtudes adquiridas cuando le falta la caridad, porque éstas son sustentadas por la razón, como las infusas lo son por Dios.

La naturaleza decaída no destruye la inclinación natural al bien racional que justamente es *el principio de las mismas virtudes y de su prudencia*⁽⁵⁾. Esta tiene como sujeto la razón que es responsable por la ordenación al bien racional y, por eso, garantiza y concta todas las virtudes adquiridas. Esto no invalida que ellas son imperfectas en relación a las virtudes infusas pero, por otro lado, no pierden su condición de hábito en cuanto conservan su inclinación al bien racional.

Con esta exposición crítica sobre la validez de la virtud adquirida como hábito, Deman pretende demostrar análogamente contra Maritain que la pura ética natural puede orientar válidamente al hombre en su actuar moral.

(1) J. MARITAIN, *Science et sagesse*, 247.

(2) *S.Th.* I^a II^{ae}, q. 65, a. 2.

(3) Th. DEMAN, "Questions disputées de science pratique", 289.

(4) *Ibid.*, 290.

(5) *Ibid.*, 290-291.

Ciertamente, debido a la convincente crítica de Deman y a la no aceptación del argumento de las virtudes naturales por parte de los autores que defienden la tesis de fondo⁽¹⁾, Maritain presenta otro argumento en una obra posterior: la relación entre *ratio superior* y *ratio inferior* en S. Tomás⁽²⁾.

En primer lugar constata que no son dos potencias distintas, sino la misma potencia que dirige las cosas eternas y las cosas temporales. Como esta potencia es al mismo tiempo práctica y especulativa, la *superior* y la *inferior* también gozan de esta doble dimensión. Por eso ambas

... dirigen los actos humanos; una a través de consideraciones divinas y eternas mientras que la otra a través de consideraciones temporales y humanas (3).

Pero lo central y decisivo para Maritain es la afirmación de S. Tomás de que *la razón inferior es esclarecida u dirigida por la razón superior*⁽⁴⁾. El constata igualmente que, aunque las dos *rationes* no difieren como potencias, ellas se distinguen según la diversidad de hábito porque se diferencian por las características de los actos...⁽⁵⁾ que de ellas emanan.

En el orden práctico, lo que perfecciona la razón superior es la sabiduría infusa y la sabiduría teológica en su función reguladora; lo que perfecciona la razón inferior ... es la ética, la ciencia filosófica de las costumbres (6).

(1) I. Ménessier, R. Garrigou-Lagrange y M.M. Labourdette aunque defendiendo la tesis de fondo de Maritain, no se refieren o critican el argumento de la insuficiencia de las virtudes naturales.

(2) *S.Th.* I^a, q. 79, a. 9; *De Ver.*, q. 15, a. 2; *In II Sent.* dist. 24, q. 2, a. 2. Este argumento viene analizado en J. MARITAIN, *Science et Sagesse*, 257-267.

(3) *Ibid.*, 258-259.

(4) *Ibid.*, 260; cf. *S.Th.* I^a, q. 79, a. 9, ad 2.

(5) J. MARITAIN, *Science et sagesse*, 261.

(6) *Ibid.*, 261-262; cf. *S.Th.* I^aII^{ae}, q. 71, a. 6, ad 5.

A partir de esta afirmación, es fácil concluir. Si la *ratio inferior* debe ser dirigida y esclarecida por la *ratio superior*, entonces, al nivel de la práctica, el hábito de la sabiduría teológica debe iluminar la ética y ésta no puede dirigir sin aquélla, porque en el silogismo práctico la *ratio inferior* suministra la premisa menor que verdaderamente dirige los actos humanos, pero no puede concluir sin el concurso de la mayor que es dada por la *ratio superior* a través del hábito de la sabiduría teológica.

Por eso concluye Maritain:

He ahí como la noción de filosofía moral subordinada a la teología se puede deducir de la doctrina de la ratio superior y de la ratio inferior (1).

4.3. PROPUESTA DE UNA FILOSOFÍA MORAL ADECUADAMENTE TOMADA

La insuficiencia de la filosofía moral puramente natural induce a Maritain a proponer una filosofía moral adecuadamente tomada, es decir, subordinada a la teología debido a las condiciones existenciales del sujeto moral. Solamente ésta puede ser verdaderamente práctica, porque es proporcional a la conducta humana decaída pero llamada a un fin sobrenatural. Si la filosofía moral adecuadamente tomada debe orientar al hombre a su fin sobrenatural, la pregunta inicial que se pone Maritain es: ¿ existe una diferencia entre ésta y la teología? (2).

La respuesta es que ella, en realidad, se identifica con la misma teología moral (3). Se impone, entonces, la pregunta: si las dos ciencias cubren el mismo dominio de conocimiento (actos humanos ordenados por la razón al fin último) y usan la razón iluminada por la fe, ¿qué sentido hay de proponer una filosofía moral adecuadamente tomada? (4).

(1) J. MARITAIN, *Science et sagesse*, 265.

(2) ID., *De la philosophie chrétienne*, 101.

(3) *Dès lors ce que nous appelons philosophie pratique subalternée à la théologie ne serait en réalité que la théologie morale elle-même.* Ibid., 109.

(4) Ibid., 108-109.

Para responder a esta cuestión, Maritain se concentrará en determinar el estatuto epistemológico de esta filosofía moral, diferenciándola de la teología y explicitando el modo de subordinación a la teología.

4.3.1. Diferencia entre la filosofía moral adecuadamente tomada y la teología moral

Maritain constata en primer lugar que dos ciencias pueden tener el mismo objeto material, aunque se distingan cuanto al aspecto formal. Es el caso de la diferencia entre la teología natural y el tratado teológico *De Deo Uno*. Estos dos saberes tienen a Dios como objeto material, pero llegan a él por caminos formalmente diversos. La razón capta a Dios como perfección y causa de los seres mientras que la fe, lo aprehende como divinidad revelada⁽¹⁾.

El hecho que dos ciencias tengan el mismo contenido material no significa que sean de la misma especie de ciencia. Por eso la filosofía moral adecuadamente tomada y la teología moral aunque teniendo el mismo contenido material (los actos humanos) son dos saberes específicamente distintos en cuanto al aspecto formal⁽²⁾.

En los dos casos, el medio de conocimiento es la razón iluminada por la fe, pero en dos hábitos distintos determinados por el diverso enfoque de la razón. Para distinguir estos dos hábitos, Maritain recurre a conceptos usados por Cayetano cuando éste distingue la ciencia de los bienaventurados y la teología que le está subordinada⁽³⁾.

(1) Ibid., 109-110.

(2) Ibid., 110.

(3) CAYETANO, *Summa totius theologiae D. Thomae Aquinatis*, prima pars, q. 1, a. 3 y completa el pensamiento de Cayetano con algunos puntos sacados de Juan de S. Tomás en su obra *Curs.Theol.* I^a, q. 1, disp. 2, aa. 3-7. Ver J. MARITAIN, *De la philosophie chrétienne*, 111-112.

4.3.1.1. Teoría de Cayetano sobre la diferencia entre la teología y la ciencia de los bienaventurados

Cayetano distingue las ciencias según su objeto⁽¹⁾; éste puede ser tomado como *ut res (seu quae)*, es decir, el contenido primero y formal que es captado en el objeto en un determinado campo de conocimiento, por ejemplo, la entidad en la metafísica, la cantidad en la matemática, la movilidad en la ciencia de la naturaleza⁽²⁾ y la divinidad en la teología; el objeto puede igualmente ser aprehendido como *ut obiectum (seu sub qua)* que es la manera o el modo de concebir el objeto, por ejemplo, como inmaterial en la metafísica, como inteligible en la matemática, como materia sensible en la ciencia de la naturaleza⁽³⁾ y como dato revelado en la teología.

En cuanto *ratio formalis sub qua*, continúa Cayetano, el objeto forma parte del género *scibilis*⁽⁴⁾. Puede ser conocido sensiblemente o especulativamente, dependiendo del *lumen* que le corresponde, es decir, del medio de conocimiento⁽⁵⁾.

(1) *Ad evidentiam huius rationis nota duplicem esse rationem formalem obiecti in scientia, alteram obiecti ut res, alteram obiecti ut obiectum, vel alteram ut quae, alteram ut sub qua.* CAYETANO, *S.Tot.Th.*, I^a, q. 1, a. 3 (citado por J. MARITAIN, *De la philosophie chrétienne*, 112).

(2) *Ratio formalis obiecti ut res, seu quae est ratio rei obiectae, quae primo terminat actum illius subiecti, et quae est medium in prima demonstratione ut entitas in metaphysica, quantitas in mathematica et mobilitas in naturali.* Ibid. (citado Ibid.).

(3) *Ratio autem formalis obiecti ut obiectum vel sub qua, est immaterialitas talis, seu talis modus abstrahendi et definiendi: puta sine omni materia in metaphysica, cum materia intelligibili tantum in mathematica, et cum materia sensibili non tamen hac, ut in naturali.* Ibid. (citado Ibid.).

(4) Refiriéndose al objeto de la ciencia tomado *ut obiectum*, Cayetano declara que ... *alteram denominativam sui simpliciter quidditativam autem sibi ut est sub genere scibilis, quod est esse sub genere obiecti, quoniam scibile species est obiecti.* Ibid.

(5) Para entender mejor lo que es el *lumen* ver más abajo, p. 134, nota 2.

que es determinado por el objeto⁽¹⁾. Por eso, así como el objeto *ut res* se divide en *entitas*, *quantitas*, *mobilitas* y *deitas*, así también el *lumen scibilis* correspondiente a cada objeto *sub qua* es respectivamente el *lumen metaphysicale*, *lumen mathematicum*, *lumen physicum* et *lumen divinum*⁽²⁾.

Así las ciencias se diferencian según la cognoscibilidad de su objeto como objeto (*ratio formalis sub qua*)⁽³⁾ y respectivamente a su *lumen scibilis*, porque existe un *lumen* característico para cada tipo de cognoscibilidad. Tomando como ejemplo la comparación entre la teología y la ciencia de los bienaventurados, tenemos que las dos no se diferencian ni en cuanto al objeto material (Dios), ni tampoco en cuanto a la *ratio formalis quae*, es decir, Dios concebido como divinidad⁽⁴⁾; pero difieren en cuanto a la *ratio formalis sub qua*, es decir, en cuanto al modo de llegar a Dios; la razón que escruta la revelación (teología) o la visión beatífica (ciencia de los bienaventurados)⁽⁵⁾. A esta *ratio sub qua* corresponde también un *lumen scibile* que en los dos casos es divino, pero en la ciencia de los bienaventurados es *evidens* y en la teología es en cambio *réve-*

(1) Maritain recuerda que *lumen* debe entenderse a partir del objeto como lo demuestra Juan de S. Tomás: *Ergo praeter lumen illud intrinsecum oportet assignare aliquid ultimate specificativum ex parte obiecti...* *Curs.Theol.* I^a, q. 1, disp. 2, a. 7. (Cf. J. MARITAIN, *Ibid.*, 113, nota 1).

(2) ... *in scibile per lumen metaphysicale, id est medium illustratum per abstractionem ab omni materia; et per lumen mathematicum, id est medium illustratum immateriabilitate sensibili, obumbratum tamen materia intelligibili; et per lumen physicum, id est medium obumbratum materia sensibili, illustratum autem ex separatione individualium conditionum; et per lumen divinum, id est medium divino lumine fulgens: quod scibile theologicum constituit.* CAYETANO, *S.Tot.Th.*, I, q. 1, a. 3 (Citado por J. MARITAIN, *Ibid.*, 113).

(3) *Et ubi plures differentiae scibilis ut sic reperiuntur, diversas oportet scientiae species ponere et si his adiunxeris quod differentiae scibilis ut sic, sunt ipsae rationes formales obiecti scibilis ut obiectum est, de necessitate sequitur ... Unitas et diversitas specifica scientiarum attenduntur penes unitatem et diversitatem rationum formalium obiectorum ut obiecta sunt, vel, quod idem est rationum formalium sub quibus res sciuntur.* *Ibid.*, q. 1, a. 3.

(4) *Ibid.*, q. 1, a. 2; *Ainsi le déterminant formel de l'objet comme chose, la ratio formalis quae de la théologie est la déité et son objet formel ou sujet formel est Dieu au titre de sa déité elle-même, Deus sub ratione suae propriae quidditatis.* J. MARITAIN, *Ibid.*, 114. Al final Maritain está citando a CAYETANO, *STot.Th.*, I^a, q. 1, a. 7.

(5) ... *elle (la teología est spécifiquement distincte de celle-ci (la ciencia de los bienaventurados) en raison du déterminant formel de l'objet comme ./.*

lans⁽¹⁾,

Maritain aplica los conceptos de esta teoría de Cayetano a su propuesta de una filosofía moral adecuadamente tomada distinta pero subordinada a la teología.

4.3.1.2. *Ratio formalis quae* de la filosofía moral adecuadamente tomada

Maritain pregunta:

¿Cuál es ahora el determinante formal del objeto como cosa o la ratio formalis quae de la filosofía moral referiéndome a la filosofía moral adecuadamente tomada o en el estado perfecto, in gradu verae scientiae practicae. (2).

Así como en la teología la *ratio formalis quae*, es decir, lo que se capta en Dios es la divinidad y su objeto formal, Dios mismo; así en la filosofía moral es la ordenación a los fines propios de la vida humana⁽³⁾ y consecuentemente al fin último, y el objeto correspondiente a esta *ratio formalis quae* son los actos humanos ordenados por la razón a estos fines.

Los actos humanos que deben ser ordenados, encuéntranse a un nivel natural porque sus fines son temporales. Pero para que esta ordenación esté de acuerdo con el estado en el cual se encuentra el hombre decaído, la razón debe tener presente el fin sobrenatural para el cual está llamado. Por eso debe la razón subordinarse al dato revelado, en cuanto debe tomar en consideración las condiciones en las cuales se realizan los actos a ordenar. Estas condiciones solamente pueden ser dadas por la revelación. El estado en el cual se realizan los fines naturales y temporales es sobrenatural. Los actos respectivos no dejan de ser naturales pero elevados a una nueva situación que es sobrenatural. Son dos universos

./ *objet, ou de la ratio formalis sub qua, qui est le révélabile comme tel, ou le lumen divinae revelationis (abstrahendo ab evidentia et inevidentia).* J. MARITAIN, *De la philosophie chrétienne*, 115.

(1) CAYETANO, *S.Tot.Th.*, I^a, q. 1, a. 3.

(2) J. MARITAIN, *De la philosophie chrétienne*, 115.

(3) Ibid.

que se encuentran y se compenetran⁽¹⁾.

Por eso la *filosofía moral adecuadamente tomada*, si quiere orientar la razón en su ordenación, debe subordinarse a la teología. Ella debe ser una filosofía existencial que toma al hombre en su situación real⁽²⁾.

En este sentido, el objeto *ut res* de la teología moral y de la filosofía moral subordinada no difieren porque se trata del actuable, es decir de los actos humanos en cuanto éstos son ordenados por la razón perfeccionada por la fe.

4.3.1.3. *Ratio formalis sub qua* de la filosofía moral adecuadamente tomada

A continuación Maritain se pregunta:

¿Cuál es el determinante formal del objeto como objeto, la ratio formalis sub qua de la filosofía moral adecuadamente tomada? (3)

La subordinación de la filosofía moral no significa una absorción, porque ella conserva su naturaleza y procedimiento racional; pero es elevada a un estado sobrenatural en el cual puede realizar mejor su misma función de orientación racional, porque conoce la verdadera situación existencial en que se encuentra el hombre que actúa⁽⁴⁾.

Si no existe absorción sino subordinación, cada uno de los saberes conservan su identidad a través de la *ratio formalis sub qua*, es decir, del procedimiento

(1) ID., *Science et sagesse*, 296-298.

(2) *La philosophie morale adéquatement prise est, par excellence une philosophie "existentielle". Ce n'est pas sur la nature humaine abstraitement considérée, c'est sur la nature blessée, dont il reçoit du théologien la notion scientifique* que comme le théologien, le philosophe croyant porte son regard; ... Ibid., 306.

(3) ID., *De la philosophie chrétienne*, 116.

(4) La filosofía moral solamente puede orientar ... dès l'instant qu'elle se conforme aux conditions réelles de la conduite humaine, y esto exige que ella emprunte à la théologie les principes requis pour cela. Ibid., 121-122.

gracias al cual la inteligencia llega al objeto⁽¹⁾. Este procedimiento se identifica con el ordenable o regulable por la razón humana (convenientemente perfeccionada)⁽²⁾. Por eso es iluminado por los principios de la razón práctica, perfeccionados por la fe, que apuntan a la realización del acto⁽³⁾.

Bajo el aspecto de la *ratio formalis sub qua*, la teología moral se diferencia de la filosofía moral porque su procedimiento se identifica con lo *divinamente revelado*⁽⁴⁾ y por eso es siempre iluminado por la luz objetiva de la revelación.

La teología moral considera los actos humanos en el contexto de la revelación, es decir, en cuanto referidos directamente a Dios, es decir *sub ratione Dei*⁽⁵⁾. Los actos humanos son medios de llegar a Dios o de alabar a Dios y por eso están bajo la luz de la revelación divina⁽⁶⁾.

La filosofía moral adecuadamente tomada considera los actos humanos en cuanto éstos son referidos a la realización del hombre. Ahora bien lo que identifica al hombre es la razón. Luego, es ella la que regula y ordena los actos humanos a esta realización. No es exagerado recordar que para Maritain esta realización no es posible sin tener en cuenta las condiciones existenciales del hombre decaído pero elevado a un fin sobrenatural. Pero estos actos están bajo la luz de la razón práctica⁽⁷⁾.

(1) ID., *Science et sagesse*, 308.

(2) ID., *De la philosophie chrétienne*, 116-117: esta conclusión Maritain la saca del comentario de S. Tomás, *In I Eth.*, l. 1 (ed. Marietti nn. 1 y 2).

(3) ... est la lumière des principes de la raison pratique faisant procéder la connaissance vers l'opération, et ajoutant foi pour cela aux vérités théologiques; ... J. MARITAIN, *Science et sagesse*, 308.

(4) ID., *De la philosophie chrétienne*, 116.

(5) Ibid., 129.

(6) C'est en tant que révélabile que la théologie considère tout ce qu'elle considère les lois de l'agir humain comme le reste et sans être spécifiée par cet objet pratique: elle n'est spécifiée que par Dieu atteint sous la lumière objective de la révélation. Ibid., 124-125.

(7) ... et c'est seulement parce qu'en fait les conditions existentielles de l'agir humain sont liées de fait à des réalités dont la révélation seule nous instruit avec certitude, qu'elle doit nécessairement tenir compte de la révélation, - et se subalterner à la théologie. Ibid., 125.

operar, para tornarse un instrumento mejor adaptado a su función de escrutar el dato revelado. Es el caso de la teología⁽¹⁾.

Esto significa, agrega Maritain, que el modo connatural es perfeccionado; no se trata de un modo superior en que la razón pierde su identidad y es absorbida por la fe⁽²⁾.

Para explicitar este tipo de uso de la razón, Maritain recurre a Juan de S. Tomás cuando éste, hablando de la filosofía especulativa, se refiere al filosofar en una situación de fe⁽³⁾.

La fe hace a la razón superar *suum proprium specificum* porque es perfeccionada en su manera de operar para que esté a la altura del objeto que debe escrutar. Como este objeto la supera porque es revelado, la manera de operar con este objeto debe llegar *ultra suum specificum* aunque sin perder su identidad. Para explicitar este perfeccionamiento como causa instrumental, Juan de S. Tomás⁽⁴⁾ trae como prueba la doctrina de S. Tomás sobre la virtud superior que perfecciona la inferior haciendo que ésta actúe más allá de sus posibilidades⁽⁵⁾.

-
- (1) *Tout d'abord elle peut être élevée ainsi ultra suum specificum à l'égard seulement du mode d'opérer, et des conditions d'exercice.* Ibid., 311-312. Esto acontece cuando un filósofo creyente demuestra racionalmente la existencia de Dios. Existe una certeza mucho más grande en el asentimiento racional debido a la fuerza de la fe. Maritain aplica este uso de la razón *ultra suum specificum* a la teología: Ibid., 321.
- (2) Referiéndose al perfeccionamiento del modo de operar (*ultra suum specificum*), Maritain esclarece que *cette expression signifie ici, et dans la suite de notre exposé, que le mode connaturel d'opérer se trouve perfectionné (...)* non pas qu'il fait place lui-même à un mode supérieur. Même dans la théologie la foi n'élève pas la raison au-dessus de son mode connaturel de discourir et de déduire. Ibid., 312 (nota 1). Esta reflexión Maritain fundamenta en Juan de S. Tomás, *Curs.Theol.*, t. I, disp. 2, a. 8, n. 6.
- (3) *Ita ergo philosophandum est in fide quae est lumen superius ad scientiam naturalem, ex conjunctiae enim ad fidem operatur scientia demonstrationem certam non solum certitudine sibi propria, sed etiam superaddita, et participata a fide ... Illa certitudo non est formaliter fidei, sed participative, sine participationis obscuratis.* JUAN DE S. TOMAS, *Curs.Theol.*, in II-II, q. 1, disp.2, a. 1 (ed. Vivès, t. VII, pp. 33). Texto citado por J. MARITAIN, *Science et sagesse*, 149 (nota 1).
- (4) ID., *Curs.Theol.*, t. VII (*De Fide*) disp. 2, a. 1, n. 23. Este texto es citado por J. MARITAIN, Ibid., 315 (nota 1).
- (5) La voluntad cuando pone el acto de imperar supera sus posibilidades por la fuerza de una virtud superior que es la razón. (Cf. S. TOMAS, *S.Th.*, I^{ae} II^{ae}, q. 17, a. 1) y adquiere dimensiones racionales. (Cf. ID., *De Ver.*, q.22, a.13).

4.3.2.2. Razón como causa principal

En este segundo caso, la razón es elevada en su modo de operar, pero queda como causa principal. Este es el caso de la *filosofía moral adecuadamente tomada*, porque se trata del filosofar en una situación de fe, pero refiriéndose al saber práctico y no al especulativo como en el caso anterior.

Tratándose de un saber práctico, el filosofar en una situación de fe es requerido no solamente por el modo de operar sino también por el mismo objeto práctico (el actuable), porque se realiza en una situación decaída y por eso necesita ser perfeccionada. En el caso del saber práctico, la fe perfecciona el hábito filosófico de la razón *ultra suum specificum* no solamente en cuanto a su modo de operar (como en el primer caso) sino también en cuanto a la misma obra a realizar, es decir, el acto moral: Esto significa que la filosofía moral integral no es más filosofía pura, porque depende de verdades reveladas que superan las verdades de orden natural⁽¹⁾.

Para explicitar este segundo caso, Maritain recurre de nuevo a Juan de S. Tomás cuando éste comenta el texto *De Ver.*, q. 22, a. 13 de S. Tomás⁽²⁾. Un agente puede actuar según su naturaleza o movido por un agente superior que lo hace realizar una obra que compete al agente superior, por ejemplo, la voluntad cuando actúa en la fuerza de la razón⁽³⁾. Pero la cuestión es mostrar cómo la razón delante de la fe en el caso de la filosofía práctica permanece como causa principal.

Siguiendo la línea de pensamiento de Juan de S. Tomás⁽⁴⁾, Maritain constata

(1) ... que dans le cas de la philosophie pratique "philosopher dans la foi" est requis par l'objet lui-même, par l'objet pratique et existentiel, donc dans l'ordre de spécification lui-même, et que la foi porte alors l'habitus philosophique *ultra suum specificum*, non seulement quant à la manière dont l'oeuvre philosophique est accomplie, mais pour conduire une oeuvre qui n'est plus de philosophie pure et où des vérités reçues de plus, haut complètent les vérités d'ordre naturel. J. MARITAIN, *Science et sagesse*, 316.

(2) Consultar p. 139, notas 4 y 5.

(3) ... ; et ex hoc inferius agens non solum agit actione propria, sed actione superioris agentis. *De Ver.*, q. 22, a. 13.

(4) En el uso de la teoría general de la causalidad principal e instrumental, Maritain se reporta siempre a Juan de S. Tomás, principalmente en su obra ./.

que el perfeccionamiento de la razón como causa principal se realiza en dos momentos. En un primer momento, la razón da un asentimiento a las conclusiones de la teología y esto solamente es posible en la fe. Esto acontece cuando una ciencia subordinada cree en las conclusiones de una ciencia superior; En un segundo momento debido al hecho de la subordinación, la razón, sobreelevada en su propio hábito natural, tórnase causa principal porque su objeto es racional⁽¹⁾.

Este proceso se presenta claramente en la *filosofía moral adecuadamente tomada*. Tratándose de una filosofía práctica, la subordinación a la teología no es exigida solamente por el modo de operar de la razón decaída, sino también por el objeto práctico a realizar en una situación decaída. En la concretización de este objeto práctico, la razón juega un papel central, porque el actuable es fruto de un proceso de decisión orientado por la razón. Por eso la fe no juega un papel formal en la determinación del actuable y consecuentemente en la filosofía moral, pero sitúa concretamente la acción al determinar las condiciones existenciales. Por eso es necesario como condición para la filosofía moral ya que el conocimiento de la situación es indispensable para que la razón pueda determinar el actuable. Pero la razón queda siempre como causa principal del proceso por exigencia del mismo objeto.

./ *Curs.Phil. (Philosophia naturalis)*, q. 26, aa. 1 y 2, (Cf, J, MARITAIN, *Science et sagesse*, 318-319). La explicitación de la causa instrumental es aplicada al uso de la razón en la teología y la de la causa principal en la filosofía moral integral (Ibid., 321-322).

(1) Maritain saca este principio de que una ciencia subordinada cree en las conclusiones de una ciencia superior de Juan de S. Tomás, *Curs.Theol.*, I, disp. 2, a. 3, n. 14 donde éste afirma que toda ciencia subordinada usa la *credulitas humana* en relación a la que subordina (J, MARITAIN, *Science et sagesse*, 324, nota 1). Pero una vez subordinado este saber se constituye como ciencia y como agente principal. Por eso en la *filosofía moral adecuadamente tomada* la razón tiene la iniciativa del movimiento. Ella actúa como causa principal subordinada a la teología. ...; *la foi est nécessaire comme condition à la constitution de la philosophie morale adéquatement prise, elle ne joue pas de rôle formel dans l'éduction des conclusions de celle-ci*, Ibid., 326.

4.3.2.3. Modo y causa de la subordinación

Partiendo del hecho de que la *filosofía moral adecuadamente tomada* y la teología moral tienen el mismo objeto, es decir, los actos humanos ordenables a sus fines debidos, no puede haber una subordinación en cuanto al objeto porque no agrega algo esencial al objeto, es decir, el actuable no deja de ser natural y ordenado por la razón. Es más bien una subordinación en cuanto a los principios⁽¹⁾ que determinan las condiciones existenciales del individuo que actúa. El conocimiento de estas condiciones es esencial para que la razón pueda ordenar rectamente.

Siendo que solamente la teología nos puede suministrar plenamente estos principios que expresan la existencia humana, hay que creer en ellos⁽²⁾, es decir, subordinarse a sus conclusiones.

Pero esta subordinación *solamente es posible cuando la ciencia subordinada abarca el mismo objeto que la ciencia subordinante pero bajo una luz disminuída...*⁽³⁾. Por eso es inferior y necesita de un perfeccionamiento. Pero esto no significa, insiste Maritain, que la filosofía moral necesite de la fe para entrar en posesión de los principios naturalmente evidentes. La subordinación a los principios de la teología es motivada por la intención de perfeccionar y completar estos principios ya naturalmente evidentes⁽⁴⁾.

Hay determinadas condiciones existenciales que no son naturalmente evidentes (naturaleza decaída y fin sobrenatural) y por eso deben ser perfeccionados.

(1) *La philosophie morale adéquatement prise est subaltermée à la théologie en raison des principes seulement.* J. MARITAIN, *De la philosophie chrétienne*, 142.

(2) *Or toute science subaltermée prise comme telle croit, ne voit pas les principes qu'elle reçoit de la science subalternante.* Ibid., 154. Este creer en los principios Maritain saca de S. Tomás, *S.Th.*, I^a, q. 1, a. 2. Ver también J. MARITAIN, *Science et sagesse*, 328.

(3) J. MARITAIN, *De la philosophie chrétienne*, 141.

(4) *Ce n'est pas afin d'entrer en possession de ses principes et de sa lumière propre, c'est afin de parfaire ces principes et cette lumière, c'est à titre perfectif ou complétif qu'elle a besoin - ... - de la théologie pour résoudre ses conclusions dans les principes - ainsi complétés et élevés - de la raison pratique.* Ibid., 146-147.

Maritain recuerda que tampoco existe propiamente una subordinación a la fe sino más bien a las conclusiones de la teología, porque una ciencia es subordinada a las conclusiones de otra y no a sus principios⁽¹⁾, es decir, a su *ratio sub qua* o a su *lumen scibilis*⁽²⁾;

Concluyendo, se puede decir que la *filosofía moral adecuadamente tomada* es para Maritain un hábito formal y radicalmente natural porque es fruto de la luz natural de la razón. Pero es elevada y perfeccionada a través de la subordinación a la teología para que pueda ejercer mejor su misma función natural.

4.3.3. Críticas a la propuesta de Maritain

La crítica de Deman se concentra, como ya hemos visto⁽³⁾, en primer lugar, en el mismo punto de partida de la propuesta de Maritain, es decir, la insuficiencia de la ética natural para regular la conducta humana. Deman demuestra que el argumento usado por Maritain está en contradicción con el pensamiento de S. Tomás que él piensa seguir. Trátase del principio de que las virtudes simplemente naturales, es decir, sin caridad, no son propiamente virtudes sino solamente buenas disposiciones⁽⁴⁾.

Deman expresa también su desacuerdo con el mismo objetivo subyacente a la propuesta de Maritain de querer llevar a la vida eterna a través de la filosofía, porque *la misma existencia de la teología proclama en un mundo transformado, la irremediable insuficiencia de toda la filosofía*⁽⁵⁾. Existe un abismo insondable entre este fin sobrenatural y la *filosofía moral adecuadamente tomada*⁽⁶⁾.

(1) ...: *il convient de dire que la philosophie morale adéquatement prise est subaltermée à la théologie, et non pas, du moins à proprement parler, qu'elle est subaltermée à la foi. En effet c'est à une science qu'une autre science est subaltermée, non aux principes de cette science...* Ibid., 148.

(2) Ver p. 134, nota 2.

(3) Ver pp. 128-129.

(4) Th. DEMAN, "Sur l'organisation du savoir moral", 271; ID., "Questions disputées de science morale", 286-289; J.M. RAMIREZ, "Sur l'organisation du savoir moral", 429.

(5) Th. DEMAN, "Sur l'organisation du savoir moral", 273.

(6) Ramírez se admira que Maritain quiera ver y alcanzar el fin sobrenatural a partir de abajo a través de la *filosofía moral adecuadamente tomada* porque esta

Maritain recuerda que tampoco existe propiamente una subordinación a la fe sino más bien a las conclusiones de la teología, porque una ciencia es subordinada a las conclusiones de otra y no a sus principios⁽¹⁾, es decir, a su *ratio sub qua* o a su *lumen scibilis*⁽²⁾;

Concluyendo, se puede decir que la *filosofía moral adecuadamente tomada* es para Maritain un hábito formal y radicalmente natural porque es fruto de la luz natural de la razón. Pero es elevada y perfeccionada a través de la subordinación a la teología para que pueda ejercer mejor su misma función natural.

4.3.3. Críticas a la propuesta de Maritain

La crítica de Deman se concentra, como ya hemos visto⁽³⁾, en primer lugar, en el mismo punto de partida de la propuesta de Maritain, es decir, la insuficiencia de la ética natural para regular la conducta humana. Deman demuestra que el argumento usado por Maritain está en contradicción con el pensamiento de S. Tomás que él piensa seguir. Trátase del principio de que las virtudes simplemente naturales, es decir, sin caridad, no son propiamente virtudes sino solamente buenas disposiciones⁽⁴⁾.

Deman expresa también su desacuerdo con el mismo objetivo subyacente a la propuesta de Maritain de querer llevar a la vida eterna a través de la filosofía, porque *la misma existencia de la teología proclama en un mundo transformado, la irremediable insuficiencia de toda la filosofía*⁽⁵⁾. Existe un abismo insondable entre este fin sobrenatural y la *filosofía moral adecuadamente tomada*⁽⁶⁾.

(1) ...: *il convient de dire que la philosophie morale adéquatement prise est subaltermée à la théologie, et non pas, du moins à proprement parler, qu'elle est subaltermée à la foi. En effet c'est à une science qu'une autre science est subaltermée, non aux principes de cette science...* Ibid., 148.

(2) Ver p. 134, nota 2.

(3) Ver pp. 128-129.

(4) Th. DEMAN, "Sur l'organisation du savoir moral", 271; ID., "Questions disputées de science morale", 286-289; J.M. RAMIREZ, "Sur l'organisation du savoir moral", 429.

(5) Th. DEMAN, "Sur l'organisation du savoir moral", 273.

(6) Ramírez se admira que Maritain quiera ver y alcanzar el fin sobrenatural a partir de abajo a través de la *filosofía moral adecuadamente tomada* porque esta

Con su propuesta, resalta Deman, Mariatin excluye el orden creado y temporal de la teología y la reduce a cosas eternas. La teología no rechaza la penetración de la razón y por eso ella está en condiciones de tomar en consideración contenidos propiamente humanos y sería un grave error, insiste Deman, negárselo⁽¹⁾.

Deman considera el recurso a las nociones y principios con los cuales S. Tomás y los tomistas identifican y diferencian las ciencias un método irreprochable⁽²⁾. Pero no concuerda con la conclusión que diferencia la teología moral y la filosofía moral. La razón formal *sub qua* de la teología moral es lo divinamente revelado y por eso considera los actos humanos en referencia a Dios, es decir, *sub ratione Dei* mientras que la razón formal de la filosofía moral es lo ordenable por la razón y por eso los actos son considerados en referencia a la razón. Deman rechaza esta exclusión de las razones formales⁽³⁾. Entre la razón formal del Dios revelado de una parte, y la de la ordenación racional del actuar humano, no existe división sino implicación mutua, porque lo que es revelado es justamente la regla del actuar humano⁽⁴⁾.

Otro punto donde se concentra la crítica de Deman es el mismo fundamento de la propuesta de Maritain: la subordinación.

./.. filosofía es impotente e ineficaz para conocer este fin: J.M. RAMIREZ, "Sur l'organisation du savoir moral", 430. La respuesta de Maritain se encuentra en *Science et sagesse*, 374-379.

(1) *Mais par ailleurs on ne saurait sans grave erreur soustraire à la foi et à la théologie la considération d'objets proprement humains, pour autant que se trouve engagée en ceux-ci la vie éternelle.* Th. DEMAN, "Questions disputées de science morale", 303. Ver también ID., "Sur l'organisation du savoir moral", 277-278.

(2) ID., "Sur l'organisation du savoir moral", 273.

(3) Ibid., 274.

(4) ... *car le divinément révélabile en l'espèce n'est pas autre chose que cette règle de l'agir humain ou cette loi de la conduite que conclut la théologie morale.* Ibid., 274. Esta afirmación de Deman demuestra la diferencia de fondo y de punto de partida con relación a Maritain. Este considera que la revelación pone al hombre en una nueva situación existencial que le da mejores condiciones de actuar bien, mientras que para el primero es una revelación de leyes morales.

El comienza diciendo que Maritain quiere encubrir bajo el nombre de subordinación dos tipos irreductibles de conocimiento y superar así la dualidad que los separa⁽¹⁾.

La filosofía no tiene condiciones de entrar en posesión de los datos recibidos de la teología. Deman dice que Maritain piensa resolver este problema poniendo al filósofo en una situación de fe para que pueda integrar estos datos a través de una razón natural completada por la fe. Pero pregunta Deman; *¿Cómo una ciencia racional puede encadenarse con la ciencia de la fe?*⁽²⁾.

Una fe humana no podría apropiarse de las conclusiones teológicas, porque éstas están conectadas a verdades reveladas que solamente son logradas con la fe teológica, y entre los dos tipos de fe existe un abismo⁽³⁾, Deman concluye;

(1) *Nous pensons que dans cette tentative M.M. n'a pu que couvrir du nom subalternation ce qui demeure invinciblement deux ordres irréductibles de connaissance. On nous présente comme une unité organique de savoir, comme une composition du lumières, un ensemble de connaissances que traverse une dualité sans remède.* Th. DEMAN, , "Sur l'organisation du savoir moral", 275.

(2) Ibid., 276.

(3) Deman insiste en la diferencia entre fe teológica y fe humana pero Maritain, cuando habla del pensador que se encuentra en una situación de fe, refiere-se justamente a la fe teológica. Cuanto a la apropiación de las conclusiones teológicas, Ramírez afirma que las dos verdades - existencia de un fin sobrenatural y el hecho de la naturaleza decaída - no son conclusiones teológicas sino verdades de fe. Por eso estamos, según él, en pleno campo teológico. ("Sur l'organisation du savoir moral", 430-431). En su respuesta a esta objeción, Maritain constata que Ramírez presenta una concepción debilitada de la ciencia teológica porque a ésta no pertenecen las conclusiones teológicas pero solamente las verdades de fe como si la teología no deba justamente buscar entender las verdades de fe: *Escrutando las cuestiones concernientes al fin último sobrenatural y los estados de la vida humana, la teología encuéntrase con un acúmulo de verdades que no son todas de fe* (*Science et sagesse*, 381). La contrarrespuesta de Ramírez se encuentra en "De philosophia morali christiana", 133 ss.

Maritain afirma que prefiere usar la expresión *verdades teológicas* que se identifican con verdades reveladas *científicamente explicadas y precisadas con la ayuda de la luz teológica* (*Science et sagesse*, 381), en lugar de *conclusiones teológicas* para designar los principios de la filosofía moral adecuadamente tomada, en cuanto ciencia subordinada, recibe de la teología ... "conclusiones" de la ciencia subordinante (*Science et sagesse*, 381-382).

... un saber que depende de la fe teologal se llama en buen francés la teología⁽¹⁾.

Por eso rechaza Deman el mismo argumento central de la tesis de la subordinación, es decir, la distinción entre causalidad principal y causalidad instrumental.

Bajo el influjo de las proposiciones reveladas, la razón siempre trabaja como instrumento de la fe ... Decir que la razón depende de la fe y al mismo tiempo defender que la razón conserva la iniciativa de sus operaciones, es querer conciliar lo inconciliable (2).

Concluyendo, Deman llama la atención sobre un peligro en que incurre Maritain. La filosofía moral adecuadamente tomada es un conocimiento de la realidad humana bajo el punto de vista del hombre. El mismo fin sobrenatural es visto a partir de abajo. Para que este conocimiento pueda verdaderamente orientar debe subordinarse a la fe. Así la misma fe está al servicio del punto de vista del hombre. Por eso en esta subordinación, la fe que es teologal se transforma en antropocéntrica. Esto lleva, sin querer y sin esperar, a una *humiliación de la verdad cristiana*⁽³⁾, porque busca naturalizar la fe privando a sus verdades de la fuerza de la revelación. Luego está en peligro *la concepción del orden sobrenatural y de la fe*⁽⁴⁾, porque ésta puede ser manipulada por la razón a fines que le son refractarios. Por eso Deman expresa ante la propuesta de Maritain una sospecha de racionalismo⁽⁵⁾

(1) Th. DEMAN, "Questions disputées de science morale", 301; Ramírez busca mostrar por un argumento *ad hominem* de que la *filosofía moral adecuadamente tomada* no es otra cosa que la misma teología. "De philosophia moralī christiana" 111-118.

(2) Th. DEMAN, "Questions disputées de science morale", 302.

(3) Ibid., 304.

(4) Ibid., 305.

(5) Ibid. Deman lanza una sospecha de racionalismo sobre la propuesta de Maritain, mientras que Ramírez la acusa de filosofía fideísta (J.M. RAMIREZ, "Sur l'organisation du savoir moral", 432). Una de las dos sospechas es al menos infundada porque el racionalismo y el fideísmo se excluyen mutuamente.

En esta crítica a la propuesta de Maritain, Deman demuestra el mismo tuciorismo en relación a las cuestiones de fe como lo ha demostrado en su crítica al probabilismo en relación a las cuestiones de moral. Su rigorismo moral se manifiesta en la concepción cosística de la objetividad que niega cualquier contribución del sujeto y que acepta como único criterio seguro la ley. Así la verdad moral es fruto de una aplicación de la ley que busca anular al máximo la intervención del sujeto e identificarse con el contenido de la ley. Un rigorismo semejante aparece en su concepción de la fe que no considera la mediación y dimensión antropológica de la fe y que la identifica con la pura aceptación de las verdades reveladas. Maritain justamente hizo un esfuerzo de explicitar el significado antropológico de la fe para la situación existencial del hombre, es decir, sus consecuencias sobre el conocimiento y la acción moral.

4.4. ESPECIFICIDAD CRISTIANA DEL SABER MORAL

Maritain vivió en una época y en una situación en la cual predominaban las ideas existencialistas como forma de pensar y actuar, mientras que él se identificaba y movía dentro del universo tomista. Pero el hecho de ser tomista no lo apartó de las corrientes de pensamiento, principalmente el existencialismo, que se discutían en su ambiente. Delante de estas nuevas ideas, Maritain no asumió una posición apologética sino de recepción crítica. Por eso el tomismo de Maritain es una relectura de S. Tomás a partir y para las coordenadas de su tiempo. En esta línea se puede entender su obra *Court traité de l'existence et de l'existant* que es una tentativa de descubrir en S. Tomás un existencialismo de carácter intelectualista debido al primado que el auténtico tomismo reconoce a la existencia y a la intuición del ser existencial⁽¹⁾.

(1) J. MARITAIN, *Court traité de l'existence et de l'existant*, 10. Este primado fue obscurecido, en la historia del tomismo, por la introducción de elementos extraños al auténtico pensamiento de S. Tomás. Por eso Maritain se alegra que sous le choc des systèmes existentialistes contemporaines l'attention fût décidément attirée sur ce point. Ibid., 10-11.

Maritain está convencido (y es su intención en la obra citada) de que este existencialismo de S. Tomás puede enriquecerse mucho en contacto con el existencialismo contemporáneo y

... es en el dominio de la filosofía moral que este último me parece (a Maritain) aportar los puntos de vista más dignos de interés (1).

Esta abertura a los principios del existencialismo llevó a Maritain a tomar más en consideración las condiciones existenciales del acto humano porque ellas son necesarias para regular la actividad. Una filosofía moral apartada de una reflexión antropológica pierde el sentido de la proporcionalidad, tan importante para la virtud de la prudencia que orienta la realización concreta del acto⁽²⁾.

Por eso

... no puede ignorar la ciencia moral, las condiciones históricas del hombre, so pena de privar su objeto de los datos indispensables, es decir, el acto humano como existencialmente realizable según las exigencias de su verdadero fin (3).

La conciencia de la importancia de esta situación existencial para el acto moral llevó a Maritain a resaltar la distinción tomista entre naturaleza y estado que sirve de base a la propuesta de una *filosofía moral adecuadamente tomada*. Por eso fue la dimensión existencialista de la moral que inspiró la propuesta de Maritain, y esto es tomado poco en consideración por sus críticos. Si la filosofía moral quiere orientar al hombre, debe partir de la situación o estado de hecho en que él se encuentra. Ahora bien, tomando en consideración la mente de S. Tomás se debe decir que

... este estado histórico de la humanidad es de hecho un estado para ella sobrenatural. el fin último del hombre está, de hecho, más allá de su naturaleza y de todas sus posibilidades naturales. Así el mismo principio del cual depende la realización de este "operable" que es el acto humano escapa a la pura filosofía (4).

(1) Ibid., 81.

(2) M.M. LABOURDETTE, "Connaissance pratique et savoir moral", 165.

(3) Ibid., 165.

(4) Ibid., 166. (Labourdette refiriéndose a S. Tomás).

Por eso recurre a la teología, porque el hombre, cuando actúa, se encuentra de hecho en una situación existencial de fe o en un estado sobrenatural. Luego la conciencia de la condición existencial de decaído pero elevado es la que explica la subordinación a la teología.

El desconocimiento de esta dimensión existencialista en la propuesta de Maritain no permite captar su verdadero sentido y novedad. Como ya fue expuesto más arriba, Maritain participó activamente en la discusión sobre la posibilidad de una filosofía cristiana, centrando su interés en la dimensión cristiana de la filosofía moral. La propuesta de una *filosofía moral adecuadamente tomada* es, justamente, su contribución a esta discusión al nivel del saber moral. ¿Qué contribución puede dar el cristianismo a la filosofía moral? ¿Cuál es la especificidad cristiana del saber moral?

La revelación cristiana no viene a sustituir la razón natural, responsable por la determinación moral del acto; o mejor, no viene a traer normas o contenidos morales nuevos diversos de los que puede descubrir la propia razón. Para la filosofía moral, la revelación cristiana esclarece o lleva a tener una conciencia más clara de la situación de hecho en que se encuentra el sujeto que pone un acto moral o la razón que ordena el actuar. Así, ésta es perfeccionada por la fe para que pueda realizar mejor su función natural de ordenar el acto moral, porque tiene más presente las condiciones históricas.

El sujeto moral, o más específicamente la razón, es elevada a una nueva situación o estado expresado por una nueva ley. Esta no es otra cosa que la gracia del Espíritu, responsable de este nuevo estado⁽¹⁾.

En la propuesta de Maritain hay que resaltar como significativo para la moral en primer lugar el acento dado a la situación existencial o a las condiciones existenciales del sujeto moral; y en segundo lugar, la comprensión

(1) *S.Th.*, I^aII^{ae}, q. 108, a. 1; Y. CONGAR, "Le Saint Esprit dans la théologie thomiste de l'agir moral", in *Atti del Congresso internazionale*, vol. V: *L'agir morale* (Napoli 1974) 9-19; Ph. DELHAYE, "S. Thomas témoin de la morale chrétienne" *RTL*, 5 (1974) 154-155.

dentro de esta perspectiva de la especificidad cristiana de la filosofía moral⁽¹⁾. Solamente teniendo presente estos elementos se puede entender el por qué de la subordinación a la teología y el mismo sentido de la propuesta.

(1) Maritain presenta en su propuesta de organización del saber moral algunas intuiciones sobre la especificidad cristiana de la filosofía moral. En la década de setenta este problema fue muy discutido al nivel de la teología moral y muchas de las intuiciones de Maritain recibieron una mejor fundamentación y tuvieron un mayor desarrollo al nivel teológico aunque el contexto de la discusión sea diverso. Para esta discusión ver principalmente: J. FUCHS, "Gibt es eine spezifisch christliche Moral?" *StZ* 185 (1970) 99-112; ID., "Esiste una morale non-cristiana?" *Rassegna di Teologia* 14 (1973) 361-373; J.M. AUBERT, "La spécificité de la morale chrétienne selon Saint Thomas", *le Supplément* 23 (1970) 55-73; F. COMPAGNONI, *La specificità della morale cristiana* (Bologna 1972); B. SCHÜLLER, "Zur Discussion über das Proprium einer christlichen Ethik" *ThPh* 51 (1976) 321-343. Sobre la discusión al nivel italiano se puede ver S. BASTIANEL, *Il carattere specifico della morale cristiana* (Assisi 1975).

C A P Í T U L O Q U I N T O

LA CIENCIA PRÁCTICAMENTE PRÁCTICA

=====

En S. Tomás, la moral está íntimamente ligada a la mística a través del perfeccionamiento de las virtudes infusas, principalmente la caridad. Los hábitos sobrenaturales permiten alcanzar con seguridad el fin último del hombre para el cual están ordenados los actos morales. La moralidad de un acto se perfecciona a medida que incide más el elemento místico de las virtudes infusas. La propia razón, responsable por la ordenación de los actos al fin último, es perfeccionada por las virtudes infusas para que pueda realizar mejor su papel. La misma centralidad de la virtud de la caridad en la moral de S. Tomás expresa esta dimensión espiritual de la moral⁽¹⁾.

Pero la historia de la moral en los siglos posteriores a S. Tomás asistió a un progresivo distanciamiento entre lo espiritual y lo moral. El responsable principal de esta dicotomía fue el nominalismo, que se caracterizaba por una acentuación de la dimensión legalista de la moral. A través del nominalismo, la moral se transformó siempre más en un asunto de juristas que tenía

(1) Para profundizar este punto se puede ver: R. GARRIGOU-LAGRANGE, "Les vertus morales dans la vie intérieure" *VS* 41 (1934) 225-236; R. BERNARD, "La vertu acquise et la vertu infuse" *SVS* 42 (1935) 25-53; Th. DEMAN, "Eudémonisme et charité en théologie morale" *EThL*, 29 (1953) 41-57; Ph. DELHAYE, "S. Thomas, témoin de la morale chrétienne" *RPL*, 5 (1974) 137-169.

poco que ver con lo espiritual. La consecuencia de esta tendencia fue una separación total entre teología moral y teología espiritual como dos tratados independientes⁽¹⁾.

Maritain, inspirado por la moral de S. Tomás y llevado por su interés por la mística de S. Juan de la Cruz, intentó acercar a ambos descubriendo que los dos decían lo mismo. La diferencia estaba apenas en la metodología, es decir, en la manera de construir el discurso. Es posible afirmar esta identidad de contenido porque la moral de S. Tomás tiene una dimensión mística y la mística de S. Juan de la Cruz, una incidencia moral.

La teología moral de S. Tomás ya tiene una identidad científica que se define como especulativo-práctica. La pregunta que Maritain se pone es; ¿Cuál es la identidad científica de la mística de S. Juan de la Cruz en su relación con la moral?

Para responder a esta cuestión, Maritain propone la posibilidad de una *ciencia prácticamente práctica*, que recoge la experiencia espiritual y existencial de determinados hombres que la expresaron en obras espirituales o literarias y que sirven de inspiración a otros. Un ejemplo perfecto de *ciencia prácticamente práctica*, según Maritain, son las obras místicas de S. Juan de la Cruz. La tentativa de Maritain es determinar el estatuto epistemológico de esta ciencia.

5.1. DISTINCION ENTRE CONOCIMIENTO ESPECULATIVO Y CONOCIMIENTO PRACTICO

Esta *ciencia prácticamente práctica* se fundamenta en una distinción que es importante explicitar antes de presentar la propuesta de Maritain.

(1) Cuanto a la cuestión del papel del nominalismo en la historia de la teología moral ver: S. PINCKAERS, "La théologie morale au déclin du Moyen-Age: le nominalisme" *Nova et Vetera* 52 (1977) 209-221. Sobre el surgimiento de la teología espiritual se puede consultar: G. MOIOLI, "Teología espiritual" *DTI* I, 27-61. Cuanto a la diferencia y la relación entre el ámbito ético y el espiritual en la historia de la teología y de la espiritualidad se puede ver: T. GOFFI, *Etico-Spirituale. Dissonanze nell'unitaria armonia* (Temietici nella storia 1) (Bologna 1984).

Trátase de la distinción entre el conocimiento especulativo y el conocimiento práctico. Ella es uno de los puntos centrales de la teoría de las ciencias en S. Tomás. Es explicitada y usada como argumento en diferentes obras, refiriéndose a diferentes cuestiones⁽¹⁾. Por eso no es muy fácil llegar a un denominador común con respecto a esta distinción porque existe una relativa elasticidad en el uso del vocabulario⁽²⁾; Pero los autores concuerdan en que para S. Tomás esta distinción entre conocimiento especulativo y conocimiento práctico es determinada por tres factores: el fin, el objeto y el método de conocimiento⁽³⁾.

-
- (1) S.Th., I^a, q. 14, a. 16: *Utrum Deus de rebus habeat scientiam speculativam*; Ibid., q. 79, a. 11: *Utrum intellectus speculativus et practicus sit diversae potentiae*; De Ver., q. 2, a. 8: *Utrum Deus cognoscat non entia, et quae nec sunt, nec erunt, nec fuerunt*; Ibid., q. 3, a. 3: *Utrum ideae pertineant ad speculativam cognitionem, vel practica tantum*; In I Eth., l. 1: *Ostenditur circa quod versetur philosophia moralis, quid sit subiectum eius, quis finis et quae sit finium diversitas*; Ibid., l. 3: *Quomodo debeat se habere auditor et doctor huius scientiae...*; In Boet. de Trinit., q. 5, a. 1: *Utrum sit conveniens divisio qua dividitur speculativa in has tres partes, naturalem, scilicet, mathematicam et divinam*; In II Metaph., l. 2: *Probat metaphysicam esse praecipue et maxime scientiam veritatis*; In III De Anima, l. 15: *Principium motus localis in animalibus immobile, ipsum esse appetibile ostendit...* (especialmente n° 820: *Ostendit intellectum moventem esse practicum*).
- (2) Existen varias publicaciones que buscan clarificar esta distinción según la mente de S. Tomás pero ni siempre llegan a los mismos resultados: J. MARITAIN, *Distinguer pour unir ou Les degrés du savoir*: anexo VII: "Spéculatif et pratique", 879-896; L. THIRY, *Speculativum-practicum secundum S. Thomam* (Studia Anselmiana) (Roma 1939); J. DE MONLEON, "Note sur la division de la connaissance pratique", *Revue de Philosophie* 39 (1939) 189-198; Y. SIMON, *Critique de la connaissance morale* (Paris 1934); J.A. OESTERLE, "Theoretical and practical knowledge", *The Thomist* 21 (1958) 146-161. En este trabajo será usada de una manera especial la obra clásica de J. PETRIN, *Connaissance spéculative et connaissance pratique* (fondement de leur distinction) (Ottawa 1948) y también los trabajos de M.M. LABOURDETTE, "Note sur les diversifications du savoir" *RThom* 38 (1938) 564-568 y de W.A. WALLACE, *The role of demonstration in moral theology* (Washington 1962).
- (3) Esto se nota en la S.Th., I^a, q. 14, a. 16; cf. J. MARITAIN, *Les degrés du savoir*, 885; J. PETRIN, *Connaissance spéculative et connaissance pratique*, 26; W.A. WALLACE, *The role of demonstration in moral theology*, 79.

5.1.1. El fin de los dos órdenes de conocimiento

El criterio fundamental para distinguir el conocimiento especulativo y práctico es el fin correspondiente⁽¹⁾.

La finalidad del conocimiento especulativo es la *aprehensión de la verdad*⁽²⁾ en el intelecto. Esta verdad corresponde a la forma del objeto a conocer y consiste en la conformación del intelecto a la cosa que se conoce. Por eso la verdad del conocimiento es medida por la cosa. Siendo el intelecto la facultad de la verdad, el conocimiento especulativo le corresponde naturalmente. La actividad en este caso es ordenada a la realización de la misma facultad. Por eso el conocimiento de la verdad no es ordenado a otra cosa que al perfeccionamiento de la misma facultad⁽³⁾.

La finalidad del conocimiento práctico es la *realización de una obra*⁽⁴⁾ que está fuera de la inteligencia. Esta obra en su realización debe conformarse al conocimiento que la orienta, porque éste es la medida de la obra. Por eso la actividad no es ordenada a sí misma sino a otro fin que es la obra a realizar. El conocimiento perfecciona no la facultad sino la misma obra. En el conocimiento práctico, la inteligencia está al servicio de la realización de una obra que se concretiza fuera de ella y que es el objetivo del conocimiento⁽⁵⁾.

-
- (1) ... (S. Tomás) *parle de ce qui est spéculatif ou pratique ex fine en pensant à l'ordination ou à la non ordination actuelle du sujet connaissant à une fin pratique*... J. MARITAIN, *Les degrés du savoir*, 884; M.M. LABOURDETTE, "Note sur les diversifications du savoir", 556; ID., "Connaissance pratique et connaissance morale", 143.
- (2) ... *finis autem intellectus speculativi est consideratio veritatis*. S.Th., I^a, q. 14, a. 16; J. MARITAIN, *Les degrés du savoir*, 880-883; J. PETRIN, *Connaissance spéculative et connaissance pratique*, 32; W.A. WALLACE, *The rôle of demonstration in moral theology*, 72.
- (3) Para mayores detalles ver en J. PETRIN, *Connaissance spéculative*..., 32-35.
- (4) *Intellectus enim practicus ordinatur ad finem operationis*" S.Th., I^a, q. 14, a. 16; J. MARITAIN, *Les degrés du savoir*, 880-883; J. PETRIN, *Connaissance spéculative*..., 32; W.A. WALLACE, *The rôle of demonstration*..., 72.
- (5) Para mayores detalles ver en J. PETRIN, *Connaissance spéculative et connaissance pratique*, 32-35.

Después de haber presentado el papel de la inteligencia, Pêtrin pregunta por la actuación de la voluntad en los dos tipos de conocimiento. La verdad captada por la inteligencia aparece a la voluntad como un bien deseable porque perfecciona su facultad correspondiente. Por eso asume la voluntad, en conocimiento especulativo, un modo de ser *afectivo*, porque se inclina y desea lo que la inteligencia aprehende como verdad. En el conocimiento práctico, la voluntad se vuelve *efectiva*, porque mueve las potencias ejecutoras al servicio de la realización de una obra orientada por el conocimiento práctico de la inteligencia⁽¹⁾.

Una cuestión puesta por varios autores es si el fin buscado por el cognoscente también determina el tipo de conocimiento⁽²⁾. ¿El conocimiento se vuelve especulativo o práctico por el fin que le confiere el cognoscente? ¿Cómo se relacionan el fin del cognoscente y el fin del conocimiento?

Para responder a esta cuestión Pêtrin recurre a dos textos de S. Tomás cuando éste constata que un conocimiento esencialmente práctico como la medicina (acción de sanar)⁽³⁾ y la arquitectura (acción de construir)⁽⁴⁾ pueden ser usados con un fin no práctico sino especulativo, como es el caso de la medicina y arquitectura teóricas⁽⁵⁾. Por otro lado, un conocimiento especulativo puede ser usado intencionalmente por un sujeto a un fin práctico, por ejemplo, en el caso de la ciencia moral. Pero hay casos en que estos trasposos no son posibles. Existe un conocimiento que es esencialmente especulativo y no permite un uso práctico (por ejemplo la metafísica)⁽⁶⁾. así también existe un conocimiento práctico no usable especulativamente por ejemplo la prudencia. Por consiguiendo el fin del cognoscente no determina absolutamente. Pero en los casos en que él incide y el conocimiento es en parte práctico y en parte especulativo, ¿cómo es posible esta doble dimensión?

(1) Ibid., 36-37.

(2) Ibid., 42-43; W.A. WALLACE, *The role of demonstration in moral theology*, 76-77, 79.

(3) *De Ver.*, q. 2, a. 8.

(4) *S.Th.*, I^a, q. 14, a. 16.

(5) J. PETRIN, *Connaissance spéculative et connaissance pratique*, 43-44.

(6) Ibid., 44.

Para responder a esta cuestión, Pétrin usa una distinción hecha por S. Tomás en *De Ver.*, q. 3, a. 3⁽¹⁾ el conocimiento especulativo puede ser de objetos que no pueden ser producidos por él y de objetos realizables pero no tomados en cuanto tales. el conocimiento práctico es siempre de objetos que pueden ser producidos, pero se distinguen en realizables *in habitu* y realizables *in actu*⁽²⁾.

En cuanto a la intención del cognoscente, Pétrin distingue entre una intención general del bien universal e intenciones de fines particulares⁽³⁾. La primera *se identifica con la inclinación de la voluntad al bien de todo hombre*⁽⁴⁾. Ella implica tanto la inclinación a la contemplación cuanto la inclinación a la realización, porque ambas son un bien para el sujeto. En este sentido, la intención del sujeto se identifica con la inclinación natural de la voluntad.

La distinción entre los dos órdenes de conocimiento corresponde, entonces, a inclinaciones de la misma voluntad. Por eso las intenciones particulares no pueden cambiar un tipo de conocimiento. Por más que el cognoscente quiera hacer un uso práctico de la matemática y de la metafísica, ellas no dejarán de ser un conocimiento especulativo. La ciencia moral, por su parte, no dejará de ser un conocimiento práctico si el moralista no pone en práctica su conocimiento haciendo un uso simplemente especulativo. La practicidad del conocimiento no está ligada a la virtud del moralista⁽⁵⁾.

Esta distinción entre intención general e intenciones particulares sirve para mostrar que la diferencia entre los dos órdenes de conocimiento está fundada en un fin intrínseco especulativo o práctico que corresponda a una inclinación: *conocimiento de la verdad o realización de una obra*. Pero el fin especulativo se da también en segundo caso, cuando el objeto operable no es tomado como operable porque el fin es simplemente adquirir un bien de conocimiento,

(1) Ibid., 45.

(2) Ibid.

(3) Ibid., 46-47.

(4) Ibid., 47.

(5) Ibid.

El conocimiento práctico puede ser práctico *in actu* cuando tiene una explícita intención realizadora, o *in habitu* cuando esta intención es simplemente accidental⁽¹⁾. Son dos operaciones intelectuales diversas, determinadas por la presencia o no de una intención realizadora explícita del sujeto. Esta intención puede ser general o circunstanciada⁽²⁾. La general corresponde al conocimiento práctico *in habitu*; la circunstanciada, al práctico *in actu*.

La realización circunstanciada es importante para determinar la presencia efectiva de una intención realizadora en el conocimiento práctico. Ella puede ser anterior a la elección de un fin particular o posterior a la elección. En el primer caso tenemos un *juicio apreciativo* y en el segundo un *juicio imperativo*⁽³⁾.

Estos dos juicios son esencialmente diversos. El *apreciativo* no incluye la forma conocida en el proceso de realización y por eso el conocimiento no es efectivamente realizador. El *imperativo*, al contrario, introduce la forma conocida en la realización y por eso el conocimiento tiene fuerza de operacionalidad. En este sentido, los dos juicios se diferencian en cuanto a las circunstancias del conocimiento, pero se identifican en cuanto son prácticos, porque los dos incluyen de cierta manera la intención realizadora⁽⁴⁾.

Recogiendo estos datos presentados por Pétrin, se puede construir el siguiente cuadro, tomando en consideración el fin como intención del cognoscente.

El conocimiento especulativo y el conocimiento práctico se distinguen esencialmente por su intención general del bien que puede ser la *contemplación de la verdad* o la *realización de una obra*. Estos bienes corresponden a inclinaciones naturales de la voluntad. Por consiguiente, esta distinción está fundada en la misma naturaleza de la voluntad que se expresa en estos fines, el especulativo y el práctico. Por tanto, en esta distinción no influye la intención particular del cognoscente sino aquella que se identifica con su inclinación natural.

(1) Ibid., 48. (Cf. *De Ver.*, q. 3, a. 3, inicio del respondeo).

(2) Ibid., 49.

(3) Ibid. Esta distinción será importante para el problema de la conciencia y de la prudencia porque el juicio apreciativo es el juicio de la conciencia y el imperativo es el de la prudencia; Las denominaciones de apreciativo e imperativo son mejores que las de juicio de conciencia y de prudencia como se verá en el capítulo décimo.

(4) Ibid.

Tomando en consideración el conocimiento práctico que se define por su intención realizadora, tenemos los siguientes grados; conocimiento práctico *in habitu*, cuando existe una intención realizadora general; y conocimiento práctico *in actu*, cuando existe una intención realizadora circunstanciada. Por eso se realiza en dos juicios diversos: el *apreciativo*, que no operacionaliza la forma conocida, y el *imperativo*, que incluye la forma conocida en el proceso de realización⁽¹⁾.

Pétrin se pregunta si estos dos juicios corresponden a dos operaciones intelectuales diversas. La respuesta es afirmativa. Por tanto son dos hábitos diversos⁽²⁾.

5.1.2. El objeto de los dos órdenes de conocimiento

Siendo el fin del conocimiento especulativo la contemplación de la verdad, su objeto deberá ser lo que es necesario, porque la verdad se presenta como necesidad. El conocimiento especulativo consiste en una conformación a lo que es, es decir, a la forma de ser del objeto. Ahora bien, ésta es necesaria. Por lo tanto, el objeto del conocimiento especulativo deberá ser lo necesario. El conocimiento práctico, al contrario, es producción de una obra, es decir, una aplicación de la forma del sujeto a una materia dada, por ejemplo, la materia de una obra de arte o los actos humanos. Esta materia, por consiguiente, deberá ser contingente, es decir, dispuesta a ser otra o a tomar una nueva forma que le imponga el sujeto. Por eso sufre todas las limitaciones de la contingencia del sujeto que produce la obra. Por consiguiente, el objeto del conocimiento práctico se define como contingente⁽³⁾.

Pero en esta consideración se ponen, según Pétrin, dos preguntas; la primera es si el contingente es totalmente excluido de la consideración especulativa⁽⁴⁾.

(1) Estas diversas distinciones de Pétrin son importantes para determinar el grado de practicidad de un conocimiento moral y, por consiguiente, su mayor o menor incidencia en la determinación moral del acto.

(2) J. PETRIN, *Connaissance spéculative et connaissance pratique*, 48-49.

(3) Ibid., 55-56.

(4) Ibid., 60.

Se constata que los hechos singulares y, por consiguiente, contingentes, pueden ser considerados especulativamente (por ejemplo en el caso de las leyes científicas o de las normas morales). Pero la cuestión es: ¿bajo qué punto de vista?

El contingente, en cuanto puede ser considerado *ut in pluribus*, implica cierta necesidad y bajo este punto de vista puede ser asumido por el conocimiento especulativo. Este punto es fundamental para la moral que se presenta como una ciencia del contingente. Esto solamente es posible si ella puede ostentar cierta necesidad que en este caso se caracteriza como *ut in pluribus* ⁽¹⁾.

La segunda pregunta, que no difiere de la primera, es si la necesidad está totalmente ausente del conocimiento práctico ⁽²⁾.

El conocimiento práctico tiene como fin la realización de una obra. Esta obra puede ser tanto producción efectiva de una obra de arte como dirección racional de un acto moral. En el primer caso, la voluntad pone en acción las facultades de ejecución mientras que en el segundo caso es obra de la razón. Si el conocimiento exige la participación de la razón como forma determinante, entonces la necesidad no está excluida, porque la razón cuando ordena al fin, se presenta como facultad de lo necesario. Por lo tanto, hay también cierta necesidad en la realización concreta y, por consiguiente, contingente del acto moral en cuanto éste depende de una ordenación de la razón. Es justamente la presencia de la necesidad que permite construir una ciencia de lo moral ⁽³⁾.

Otro punto que distingue los dos órdenes de conocimiento en cuanto al objeto es el aspecto bajo el cual es captado el objeto por la inteligencia o, en otras palabras, cuál es la forma del objeto presente en el conocimiento especulativo o práctico.

El objeto es aprehendido *ad modum recipiendi* de la inteligencia. El intelecto especulativo capta la razón de ser o la esencia de las cosas según sus notas inteligibles, es decir, aprehende la *quiddidad* de la cosa. Esto es el modo de ser que asume el objeto cuando es poseído por el cognoscente, porque se

(1) Ibid., 61-62.

(2) Ibid., 64.

(3) Ibid., 64-65.

adapta a su facultad. Esto es fruto de un proceso de abstracción que resalta las notas inteligibles o la *quiddidad* de la cosa permitiendo su aprehensión por el intelecto especulativo. Por eso el conocimiento especulativo es un conocimiento de las esencias de las cosas⁽¹⁾.

El fin del intelecto práctico es la realización de una obra, o sea, la introducción de una forma del sujeto a una materia dada, al contrario del especulativo que es la captación de una forma. El agente dirige las diferentes actividades para la consecución de la obra. Para que esto sea posible, deberá con anterioridad concebir la forma de la obra que piensa realizar. Por eso la forma deberá ser concebida por el intelecto práctico como realizable en cuanto realizable. Pero esta forma ejemplar es al mismo tiempo objeto de conocimiento práctico y causa formal de una obra a realizar. Por eso incluye dos elementos; notas distintas de realización, expresadas en la forma concebida por el intelecto práctico, y relaciones implicadas que conciernen a la realización efectiva de la obra. En este sentido, la realización de una obra no implica solamente la operacionalización efectiva sino también el conocimiento práctico que implica, además de la operacionalización, también la inteligibilidad que permite la construcción de una ciencia del operable⁽²⁾.

5.1.3. El método de los dos órdenes de conocimiento

El método correspondiente al conocimiento especulativo es el *analítico (resolutio)* que se caracteriza por separar y distinguir las partes de una totalidad compuesta y divisible para ir de lo más compuesto a lo más simple, de lo particular a lo universal, de lo contingente a lo necesario. El conocimiento práctico tiene un método *sintético (compositio)* que procede a la inversa del análisis, es decir, parte de la presencia de totalidades simples e indivisibles que deben ser compuestas. Por eso parte de lo más simple a lo más compuesto, del universal a lo particular, de la causa al efecto⁽³⁾.

(1) Cuanto al objeto formal del conocimiento especulativo ver: Ibid., 67-71.

(2) Cuanto al objeto formal del conocimiento práctico ver: Ibid., 72-75; M.M, LABOURDETTE, "Connaissance pratique et savoir moral" 152.

(3) J. PETRIN, *Connaissance spéculative et connaissance pratique*, 85-86.

Pero lo importante es la pregunta del porqué los dos órdenes de conocimiento actúan por la vía analítica o sintética⁽¹⁾.

El método de un determinado conocimiento es proporcional a su objeto formal. Ahora bien, partiendo de que el objeto formal del conocimiento especulativo es la *quiddidad* inteligible de la cosa y que esta *quiddidad* se caracteriza por su necesidad y simplicidad, y sabiendo que ella es la razón de ser (causa) de la cosa de la cual es un efecto, es comprensible que el método analítico sea característico del conocimiento especulativo⁽²⁾.

El conocimiento práctico incluye tanto la concepción de la obra a realizar (juicio apreciativo) como la realización efectiva (juicio imperativo). La tarea de la razón práctica es relacionar estas dos operaciones que difieren en gran parte en cuanto a la simplicidad. La razón práctica concibe la forma operable como universal y simple, porque es un bien inteligible y un fin para la voluntad. La operacionalización de esta forma concebida implica un proceso de particularización y composición a través de los medios para alcanzar el fin deseado. Estos medios implican una decisión del sujeto y la adaptación a las circunstancias. En este sentido, la forma operable se vuelve causa de la obra realizadora que es su efecto. Así el método sintético del conocimiento práctico parte de la causa para producir un efecto, de lo simple y universal para llegar a lo compuesto y particular que es la obra concreta⁽³⁾.

En el conocimiento especulativo, se trata de juzgar los objetos descubriendo las causas. En el práctico no se trata de juzgar, sino de producir o causar un efecto. Por eso ^{se} debe partir de la causa⁽⁴⁾.

Cuanto más concreto es el efecto a producir, más se debe componer la forma concebida con las circunstancias concretas, y más la forma es influenciada

(1) Ibid., 89 y 92.

(2) Para responder al porqué el conocimiento especulativo actúa por vía analítica, Pétrin analiza el modo propio de saber del conocimiento especulativo: ver Ibid., 87-90.

(3) Para responder a la causa del uso del método compositivo en el conocimiento práctico, Pétrin expone el modo propio del conocimiento práctico: ver Ibid., 90-92.

(4) Ibid., 91.

por el apetito de la voluntad, porque la concretización depende de la decisión personal sobre los medios de composición. Por consiguiente, el conocimiento práctico es compositivo porque es operativo.

Otra cuestión puesta por Pêtrin, es si los dos métodos pertenecen exclusivamente a uno y otro conocimiento⁽¹⁾. Pêtrin constata, en primer lugar, que para S. Tomás los métodos no son exclusivos⁽²⁾. El conocimiento especulativo parte siempre de la consideración de los singulares para llegar al universal. Ahora bien, esta consideración es un procedimiento compositivo, porque compone las perfecciones presentes fragmentariamente en los singulares para llegar al universal. Por lo tanto, la causa de la presencia de elemento compositivo en el método especulativo reside en su dependencia de la materialidad y de la contingencia del objeto. Pero cuanto más perfecto es el método especulativo, tanto menos está presente el elemento compositivo⁽³⁾.

Por otro lado, el elemento resolutivo también está presente en el método práctico, porque existe una fase apreciativa que depende del *consilium* y de la ciencia moral⁽⁴⁾.

El discernimiento que hace el *consilium* es un procedimiento analítico; parte de la consideración de lo más compuesto (los diversos medios para alcanzar el fin) para llegar a lo más simple (el medio más apto). La ciencia moral, por ser práctica, tiene un procedimiento compositivo; pero por el hecho de ser ciencia, siempre tiene una tendencia a universalizar lo que es característico del método resolutivo.

El *consilium* y la ciencia moral hacen parte del *ordo electionis* que determina los medios. El fin es causa primera en el *ordo intentionis*, y efecto deseado en el *ordo executionis*. Los medios, en relación al fin del *ordo intentionis*, son efectos; mientras que, en relación al fin presente en el *ordo executionis*, son la causa. El *consilium* discierne y la ciencia orienta los medios,

(1) Ibid., 93.

(2) Ibid. (El autor cita varios textos que comprueban esta afirmación),

(3) Sobre la causa de la presencia del elemento compositivo en el conocimiento especulativo: Ibid., 93-94.

(4) *Consilium* es tomado en el sentido expresado en S.Th., I^a II^{ae}, q. 14,

juzgándolos a partir del fin. Por eso va de los efectos a la causa, y esto es un procedimiento resolutorio. El pasaje al *ordo executionis* significa partir de la causa (medio más apto) que produce el efecto, que es fin deseado y realizado, y esto es un procedimiento compositivo. El discernimiento del *consilium* y la orientación de la ciencia son una ordenación de la razón hacia el fin. Ahora bien, la razón dirige en modo racional. Por lo tanto, es una ordenación resolutoria⁽¹⁾.

La explicitación de estas características, que definen y distinguen el conocimiento especulativo y el conocimiento práctico cuanto a su fin, objeto y principalmente método, es importante para comprender la configuración del conocimiento usado en el ámbito de la moral, el sentido de su dimensión práctica y su incidencia en la determinación moral del acto. La comprensión de estos elementos es indispensable, en primer lugar, para entender la propuesta de Maritain de una ciencia prácticamente práctica, pero también para percibir el problema de fondo de la controversia probabilista y principalmente de la cuestión de la conciencia y de la prudencia, porque el conocimiento es un elemento determinante en esta problemática.

5.1.4. Hábito especulativo y hábito práctico

La inteligencia asume dos modos de ser - especulativo y práctico - de acuerdo con el fin que ella se impone; aprehender la verdad o producir una obra. La realización siempre más perfecta de estos fines determina un perfeccionamiento de los modos de ser o cualidades de la inteligencia. Este enriquecimiento cualitativo se llama hábito. Por consiguiente, la inteligencia puede perfeccionarse al nivel del conocimiento de la verdad en un hábito especulativo, y al nivel de la realización de una obra en un hábito práctico⁽²⁾.

Los dos hábitos pueden manifestarse en diferentes formas. En cuanto la

(1) Sobre la dimensión resolutoria del *consilium* que hace parte del conocimiento práctico ver en J. PETRIN, *Connaissance spéculative et connaissance pratique*, 95-96.

(2) M.M. LABOURDETTE, "Connaissance pratique et savoir moral", 146-147.

inteligencia asume la forma intuitiva⁽¹⁾, ella se perfecciona como *intellectus principiorum*. El hábito de los primeros principios especulativos significa la habilitación de la inteligencia para la intuición de las primeras exigencias del ser que se imponen a nuestro pensamiento. En cuanto la inteligencia asume la forma discursiva de la razón, su perfección es el hábito de la *ciencia* a través de la cual se habilita para el raciocinio que no es un conocimiento inmediato sino mediato, por lo que ya es conocido. Una tercera forma del hábito especulativo es la *sabiduría* que habilita a relacionar las verdades encontradas con la causa primera de todos los seres. Es la coronación del conocimiento especulativo, porque conjuga los otros hábitos y habilita a encontrar verdades supremas⁽²⁾.

El hábito práctico de la inteligencia asume dos formas según las características de la obra a realizar. Si ésta pertenece al dominio del hacer, tenemos el hábito del *arte*; pero si se trata del dominio de actuar, la habilitación es la *virtud de la prudencia*⁽³⁾.

El fin de la inteligencia práctica es dirigir la realización de una obra. Esta dirección, porque es asumida por la inteligencia, tiene un carácter racional. Esto significa que ella se fundamenta en un conocimiento⁽⁴⁾. Por eso la inteligencia práctica, además de dirigir, también conoce; pero conoce para dirigir. Ella dirige en cuanto conoce, y toda dirección u orientación de la inteligencia práctica se fundamenta necesariamente en un conocimiento, porque ella es práctica por extensión. Ella es primordialmente conocimiento (especulativo) y, por extensión, operacionalización (práctica)⁽⁵⁾.

(1) En la tradición tomista, la inteligencia puede presentarse de dos formas, según su manera de actuar. Ella se presenta como razón cuando asume la *forma discursiva* y como intelecto en la *forma intuitiva*.

(2) M.M. LABOURDETTE, "Connaissance pratique et savoir moral", 147-148; ID., "Note sur les diversifications du savoir", 567.

(3) ID., "Connaissance pratique et savoir moral", 148; ID., "Note sur les diversifications du savoir", 567.

(4) ID., "Connaissance pratique et savoir moral", 149.

(5) Ibid., 146. Para un estudio más aprofundado del axioma *Intellectus speculativus per extensionem fit practicus* se puede consultar J. PETRIN, *Connaissance spéculative et connaissance pratique*, 119-129.

Por eso las virtudes de la inteligencia especulativa o los hábitos especulativos están relacionados con el conocimiento práctico, por el simple hecho de que es conocimiento y que la inteligencia es práctica por extensión. Por consiguiente, el orden práctico es un proceso que se inicia en el hábito de los primeros principios y llega a su culmen en la virtud de la prudencia⁽¹⁾.

El hábito de los primeros principios especulativos se vuelve por extensión práctico cuando está al servicio del orden práctico. Este hábito de los primeros principios prácticos no es otra cosa que la *sindéresis* que habilita a intuir los primeros principios del actuar práctico para que sirvan de orientación para la acción.

Pero no basta quedar en los primeros principios. La complejidad de la acción exige el raciocinio que explicita estas exigencias fundamentales. El hábito que perfecciona o habilita el raciocinio al servicio del orden práctico es la *ciencia moral*. Esta tiene como objetivo orientar la razón en su función de dirigir la realización de una acción moral⁽²⁾.

El proceso presente en el orden práctico llega a su perfección con la *virtud de la prudencia*, porque ésta habilita a dirigir la realización del acto singular y concreto. Ahora bien, el fin de la inteligencia práctica se realiza plenamente cuando ésta operacionaliza un acto concreto, porque la ordenación práctica llega a su término. Pues bien, el hábito que posibilita la concretización de un acto moral es la prudencia. Por lo tanto, en la virtud de la prudencia llegamos al máximo grado de practicidad, porque alcanzamos la máxima particularización posible⁽³⁾.

(1) J. MARITAIN, *Les degrés du savoir*, 879.

(2) Sobre el papel de la *sindéresis* y de la ciencia ver: M.M. LABOURDETTE, "Connaissance pratique et savoir moral", 149-151; ID., "Note sur les diversifications du savoir", 568.

(3) J. MARITAIN, *Les degrés du savoir*, 879.

5.1.5. Verdad especulativa y verdad práctica

Si la verdad se define como conformidad, entonces la diferencia entre las dos verdades se origina en la misma naturaleza de la conformidad. Teniendo presente el mismo sentido de la palabra, se puede definir conformidad como identidad de forma entre dos sujetos diversos o la realización de una forma en dos materias diferentes⁽¹⁾.

En este sentido, siendo el fin de la inteligencia especulativa el conocer, y siendo el objeto del conocimiento especulativa la *quiddidad* de la cosa, la verdad especulativa significará conformidad entre la forma del objeto y la forma del cognoscente, o mejor, la forma del objeto se vuelve la forma del cognoscente. Para que esta conformidad sea posible es necesario que el cognoscente se adapte o asuma la forma del objeto.

El conocimiento es verdadero a medida que se conforma al objeto. Por eso la medida o el criterio de verdad es el objeto, porque es el que determina la conformidad y, por consiguiente, la verdad⁽²⁾.

¿Cuál es la naturaleza de la conformidad en la verdad práctica?

El fin de la inteligencia práctica es dirigir la realización de una obra. Ella concibe la forma de esta obra y después, según esta forma, dirige la realización a través de la puesta en acción de las potencias ejecutoras. La obra es verdadera a medida que se conforma a la obra concebida en el conocimiento. El principio de conformidad no es el objeto como en la verdad especulativa, sino el mismo conocimiento⁽³⁾.

Pero para la determinación de la verdad práctica entra otro elemento esencial. ¿La forma de la obra a realizar es concebida en relación a qué cosa o según qué criterio?

Toda obra responde a un determinado fin que, a su vez, es una mediación del fin último. La forma de la obra es una efectivación concreta del fin último.

(1) Para la distinción entre verdad especulativa y verdad práctica ver especialmente J. PETRIN, *Connaissance spéculative et connaissance pratique*, 76-83; aquí 77.

(2) Ibid., 78 y 79-80.

(3) Ibid., 78 y 80.

Por eso el criterio último de realización de la obra es el apetito recto del fin último. La razón práctica debe ser rectificada por este apetito recto para que pueda dirigir la acción ordenándola al fin último presentado por la voluntad. Ahora bien, el principio último de conformidad de la verdad práctica es el apetito recto. Por consiguiente, la verdad práctica es la conformidad de la acción al apetito recto⁽¹⁾.

La explicitación de esta distinción entre verdad especulativa y verdad práctica es importante para entender la concepción de verdad adecuada al ámbito de la moral. Th. Deman no ha tomado en consideración esta distinción porque aplica a la moral un concepto especulativo de verdad que se define como conformidad al objeto. Por eso no ha comprendido la aportación antropológica del probabilismo porque éste justamente se fundamenta en esta distinción.

5.2. COMPETENCIA DE LA CIENCIA ESPECULATIVAMENTE PRACTICA

El conocimiento práctico es un proceso descendiente hacia lo particular, que se va intensificando a medida que se acerca a la prudencia que es responsable de la concretización singular del acto⁽²⁾.

La dimensión práctica está presente desde el inicio del proceso (síndéresis) porque apunta a la realización de una obra. Esto significa que el proceso deberá ostentar las características del orden práctico cuanto al fin, al objeto y al método. El fin que acompaña todas las fases del proceso deberá ser conocer para dirigir o simplemente dirigir la acción, y no conocer por conocer como es el caso del orden especulativo. El objeto formal deberá ser el operable en cuanto operable, es decir, en cuanto es concebido para dirigir remota y próximamente la acción y no es un conocimiento especulativo del operable. El método deberá ser primordialmente compositivo o sintético.

Pero existen diferentes grados de practicidad en este proceso. Uno de éstos es la ciencia práctica que corresponde al saber moral. Este saber es esencialmente práctico en cuanto al fin y al objeto formal. Pero, por el hecho de

(1) Ibid., 81-82.

(2) Ver p. 165, nota 1.

La ciencia especulativa encuentra su término en la aprehensión de la forma del objeto, es decir, se realiza como ciencia en conocer la verdad. El conocimiento es el punto de llegada.

En el orden práctico, el conocimiento es el punto de partida en que se concibe la obra a realizar. En esta concepción de la obra entra el procedimiento especulativo porque debe discernir y apreciar la forma de la obra. Pero el conocimiento práctico no puede quedarse en la concepción de la forma porque ella es concebida para ser puesta en la existencia. Así la ciencia práctica, aunque tenga un procedimiento especulativo por ser ciencia, no puede quedar en la definición de los conceptos morales. Estos deben servir de orientación en la concretización del acto para que sea verdaderamente ordenado hacia el fin.

Cuanto más especulativo es un saber moral, tanto más científico, pero tanto menos directamente envuelto en la dirección de la acción. El grado más científico del saber moral especulativamente práctico es la filosofía moral⁽¹⁾.

Ella se propone orientar de lejos la acción y lejanamente influir en la voluntad a través del conocimiento; en vista de este fin, ella organiza los materiales prácticos y descubre las articulaciones ontológicas de la acción, adaptándolas a un fin práctico, aunque su manera de definir y juzgar sea típicamente especulativa (2).

Maritain identifica esta ciencia moral especulativamente práctica con la segunda parte de la *Summa Theologiae*⁽³⁾. En relación a la simple filosofía moral, ella tiene una perspectiva teológica que le otorga mucho más poder de dirección, aunque no deje de ser especulativa. La dimensión especulativa se demuestra en la misma manera de argumentar a través de definiciones esenciales. La dimensión práctica aparece en la misma estructura de la segunda parte, que va de lo más universal, que es el fin, hacia lo más particular que son los

(1) *Tant qu'il y a science, au contraire la connaissance reste spéculative à quelque degré; et, dans l'ordre de la connaissance pratique c'est la philosophie morale qui représente le degré le plus scientifique.* J. MARITAIN, *Les degrés du savoir*, 879.

(2) Ibid., 879-880.

(3) Ibid., 622; M.M. LABOURDETTE, "Connaissance pratique et savoir moral", 162,

ser ciencia, será igualmente de cierta manera especulativo en cuanto al método. Ahora bien, según fue expuesto más arriba⁽¹⁾, el conocimiento práctico no excluye absolutamente el método resolutivo. Por lo tanto la ciencia moral, aunque siendo esencialmente práctica, puede tener un procedimiento especulativo en su manera de definir y conceptualizar⁽²⁾.

Es el caso de la *ciencia moral especulativamente práctica*, práctica en cuanto al fin y al objeto formal pero especulativa en cuanto a su metodología científica. Esta identidad híbrida origina justamente el problema epistemológico del saber moral⁽³⁾.

Esta ciencia moral es especulativa *cuanto al instrumental fundamental de conocimiento y cuanto a la misma estructura de las nociones y definiciones*⁽⁴⁾, porque distingue y define los conceptos explicitando su contenido inteligible. Así, aunque siendo una ciencia esencialmente práctica, ella tiene un procedimiento especulativo. Busca distinguir los elementos del acto humano y comprenderlos en su orientación hacia el fin. Esto significa que explica la naturaleza del acto a partir de su principio o causa que es el fin, lo que no es otra cosa que un procedimiento especulativo.

Esta manera de argumentar acontece también en el tratado de las virtudes, porque define su contenido inteligible a través de la comprensión de sus propiedades y de su naturaleza. Pero la ciencia práctica no se satisface simplemente en conocer la naturaleza y propiedades del acto o de la virtud, o no se queda en la aprehensión y comprensión del contenido inteligible como es el caso de la ciencia especulativa. Ella orienta este conocimiento especulativo hacia la composición para que sirva de fundamento a la dirección de la acción. Por eso, aunque no haya una intención inmediata de hacer virtuoso al cognoscente a través de la ciencia práctica, ella propone dirigir lejanamente la acción porque está orientada, por ser práctica, hacia la concretización⁽⁵⁾.

(1) Consultar la p. 162.

(2) J. MARITAIN, *Les degrés du savoir*, 880.

(3) M.M. LABOURDETTE, "Connaissance pratique et savoir moral", 161; O. LOTTIN, *Morale fondamentale*, 9-11.

(4) J. MARITAIN, *Les degrés du savoir*, 883.

(5) M.M. LABOURDETTE, "Connaissance pratique et savoir moral", 162-163.

estados de vida⁽¹⁾.

5.3. PROPUESTA DE UNA CIENCIA PRACTICAMENTE PRACTICA

El conocimiento práctico es un proceso que conduce hacia lo particular y tiene como objetivo dirigir la realización de una obra. Cuanto más el conocimiento se acerca a lo particular, tanto más se empeña en la dirección de la obra a realizar y, por consiguiente, tanto menos práctico. La ciencia moral tiene un determinado grado de practicidad, denominado especulativamente práctico, que le permite dirigir de lejos la acción. Ella no apunta a la concretización inmediata de la acción, porque orienta la concepción de la forma de la obra a ser concretizada. Por eso continúa teniendo una dimensión especulativa en cuanto a la manera de argumentar. ¿Quién, entonces, dirige la concretización singular de un acto?

5.3.1. La virtud de la prudencia

La virtud de la prudencia es el grado superior de practicidad porque su objetivo ya no es más conocer sino únicamente dirigir. En la prudencia no solamente el fin y el objeto formal son esencialmente prácticos, sino también el método de conocimiento es totalmente práctico, es decir, compositivo. La prudencia tiende a expresar un precepto singular irrepetible por el cual

(1) En cada una de las dos secciones de la segunda parte también aparece esta tendencia. La I^aII^{ae} trata primero del fin último del hombre (qq. 1-5) y después los actos humanos en sí mismos (qq. 6-48), seguida de los principios intrínsecos (qq. 49-89) y extrínsecos (qq. 90-114) de los actos humanos. La II^aII^{ae} se inicia con el tratado de las virtudes (qq. 1-170) y termina con el tratado sobre los estados de vida (171-189). Debido a esta tendencia hacia lo particular, la II^aII^{ae} es más particularizada y práctica que la I^aII^{ae}. Pero toda la segunda parte, incluso la II^aII^{ae}, no deja de tener un modo de argumentar especulativo. *Répétons-le, toute la Secunda Pars reste d'allure et de méthode spéculative. Essentiellement pratique certes; mais se développant à ce plan de la connaissance pratique qui se prête à l'attitude spéculative de la science.* ("Connaissance pratique et savoir moral", 164).

la acción singular recibe una medida racional⁽¹⁾.

La prudencia, en cuanto virtud intelectual, discierne las circunstancias concretas adecuadas a la realización del acto y las compone con la forma del acto concebida por la ciencia moral. Ahora bien, el discernimiento y la composición son actos típicamente racionales al nivel práctico. Por eso dan la medida racional al acto singular. Pero no basta que sea racional; es necesario que sea racionalmente recto. Esta rectitud es igualmente asegurada por la prudencia porque ésta, además de ser una virtud intelectual, es también una virtud moral⁽²⁾ que conforma el acto al apetito recto o a la voluntad rectificada por su inclinación hacia el fin último del hombre.

Por eso es la prudencia que asegura la verdad de la acción, porque posibilita la concretización de lo que concibe la ciencia moral (especulativamente práctica)⁽³⁾ y garantiza su conformación al apetito recto. En este sentido, la prudencia realiza plenamente la verdad práctica, porque es un hábito de pura dirección del acto y, por consiguiente, totalmente práctico. La verdad práctica de un acto consiste en la conformación al precepto prudencial que determina la concretización del acto⁽⁴⁾. La prudencia, teniendo como criterio el juicio

(1) En la tercera parte se hablará ampliamente de la prudencia. Aquí se trata a penas de diferenciarla y relacionarla con la ciencia práctica y ver su papel en la determinación de la verdad de la acción; M.M. LABOURDETTE, "Connaissance pratique et savoir moral" 156-157; J. MARITAIN, *Les degrés du savoir*, 623.

(2) ... *cette vertu est à la fois intellectuelle et morale; elle est connexe avec les vertus morales et présuppose nécessairement la rectitude de la volonté.* J. MARITAIN, *Les degrés du savoir*, 623.

(3) Labourdette llama la atención a dos peligros relativos a la relación entre ciencia y prudencia: de un lado separar totalmente la prudencia de la ciencia como se las dos realidades no tuviesen nada en común y por otro lado unir las de tal manera que la prudencia sea a penas un prolongamiento de la ciencia hacia lo particular. Cuanto al primer peligro hay que decir que la prudencia depende y se fundamenta en los hábitos cognoscitivos de la conciencia y de la ciencia. Cuanto al segundo, que no se puede identificar el juicio de conciencia relativo a la ciencia y el juicio de prudencia relativo a la virtud. M.M. LABOURDETTE, "Connaissance pratique et savoir moral", 158-160.

(4) Ibid., 156.

de la ciencia moral (en cuanto virtud intelectual) y el apetito recto (en cuanto virtud moral), dirige y comanda la realización singular del acto.

Por tanto, la prudencia y la ciencia moral están relacionadas, pero son dos hábitos totalmente diversos, porque el primero solamente dirige mientras que el segundo conoce para dirigir.

Maritain pone la cuestión *¿si hay una zona de conocimiento intermediario entre la prudencia y el saber especulativamente práctico?*⁽¹⁾. El responde que sí. *Trátase de la ciencia práctica en sentido estricto de la palabra, llamada saber prácticamente práctico*⁽²⁾.

5.3.2. Identidad de la ciencia prácticamente práctica

Para explicar en qué consiste esta *ciencia prácticamente práctica*, Maritain la diferencia de la *especulativamente práctica*.

En primer lugar, ellas se distinguen cuanto al método⁽³⁾. La especulativamente práctica, aunque siendo práctica en su fin y objeto, es especulativa en cuanto a la manera de conceptualizar y definir⁽⁴⁾. En la *ciencia prácticamente práctica*, el método o el modo de saber es totalmente práctico. No se trata de explicar o resolver una determinada realidad a partir de sus principios y causas para aprehender su contenido inteligible. El conocimiento puramente práctico organiza y compone la acción concreta, señalándole las determinaciones singulares⁽⁵⁾.

(1) J. MARITAIN, *Les degrés du savoir*, 623.

(2) Ibid., 624.

(3) *C'est par le mode de définir et de conceptualiser, par la façon typique de construire les concepts, que, selon nous, le savoir spéculativement pratique et le savoir pratiquement pratique diffèrent l'un de l'autre.* J. MARITAIN, *Science et sagesse*, 229. En esta citación, Maritain se refiere a lo que había dicho en *Les degrés du savoir*, 624, 647.

(4) Ella es especulativa ... *quant à l'équipement fondamental de la connaissance et quant à la structure même des notions et définitions.* ID., *Les degrés du savoir*, 883.

(5) *Cela signifie qu'à présent, il ne s'agit plus d'expliquer, de résoudre une vérité, même pratique, dans ses raisons et ses principes. Il s'agit de préparer l'action et d'en assigner les règles prochaines. Et comme l'action est une chose concrète, qui doit être pensée dans sa concrétion même avant d'être ./.*

El método resolutivo-especulativo busca la inteligibilidad de la realidad porque, al conceptualizar o definir, resalta los elementos inteligibles de una cosa para que pueda ser aprehendida por la inteligencia.

El método compositivo-práctico busca la operacionalidad de una realidad concebida. Las construcciones de los conceptos y de las definiciones obedecen a un criterio de operacionalidad, es decir, deben ayudar a componer los elementos concretos que ponen en la existencia singular la forma del acto. Por eso deben ayudar a dirigir u orientar el acto hacia su efectivación singular⁽¹⁾.

En segundo lugar, las dos ciencias se distinguen en cuanto a su relación con el apetito recto. La exactitud de la ciencia especulativamente práctica no depende de la virtud o de la voluntad recta del cognoscente, porque la excelencia de la ciencia es garantizada por su dimensión especulativa. El criterio es la inteligibilidad de la cosa que no depende de la voluntad. La ciencia moral en cuanto ciencia no es diversa en un hombre con virtud y uno sin virtud. Al contrario, la *ciencia prácticamente práctica* exige la rectitud de la voluntad⁽²⁾, porque ella está directamente implicada en la dirección de la acción concreta. Ahora bien, esta dirección es hacia un fin particular que a su vez es una mediación del fin último al cual está inclinada la voluntad recta. Por consiguiente, ella es una condición para que la *ciencia prácticamente práctica* pueda orientar la acción hacia el fin debido y llegar a la verdad práctica del acto, que es justamente la conformación al apetito recto.

Estas dos características son comunes a la *ciencia prácticamente práctica* y a la prudencia. Por eso están íntimamente relacionadas. Pero la cuestión es cómo se diferencian.

./.. posée dans l'être, la connaissance maintenant, au lieu d'analyser, compose, je dis quant à la façon même dont s'établit entre elle et l'objet la relation de vérité. Ibid., 624.

(1) Ver p. 161.

(2) Et comme la prudence et l'art supposent une rectification de l'appétit (...), ces sciences pratiques, elles aussi (...), impliquent et présupposent, pour juger d'une façon vraie, les droites dispositions du vouloir et une certaine purification de l'appétit par rapport aux fins qu'elles concernent. J. MARTAIN, *Les degrés du savoir*, 625; ID., *Science et sagesse*, 237-238; M.M. LABOURDETTE, "Connaissance pratique et savoir moral", 178.

Maritain recurre a Juan de S. Tomás para diferenciarlas. Este afirma que podemos considerar la ciencia moral de dos maneras; incluyendo o excluyendo la prudencia⁽¹⁾. La primera es el caso de la *ciencia prácticamente práctica*, mientras que la segunda se refiere a la *especulativamente práctica*.

La *ciencia prácticamente práctica* incluye la prudencia porque recoge la experiencia de la prudencia en dirigir la acción concreta⁽²⁾.

La prudencia dirige un acto singular irrepetible. Pero el hecho de componer una serie de actos singulares deja una experiencia de prudencia que se identifica con el mismo modo de saber compositivo. Esta experiencia compositiva, aunque siendo particularizada, no es singular e irrepetible como el mismo acto. Ella tiene cierta universalidad porque es *ut in pluribus* y, por eso, permite recogerla en una ciencia práctica. En esto ella se distingue de la prudencia⁽³⁾.

La ciencia puramente práctica recoge la experiencia de la prudencia para desarrollar y ayudar la actividad de la misma prudencia. Ella no tiene sentido en sí misma. Solamente poniéndose al servicio de la prudencia ella es verdaderamente práctica como ciencia. Frente a la ciencia especulativamente práctica, ella tiene los contenidos más particularizados a través de la experiencia y, por eso, fortalece y facilita la actividad de la prudencia y sirve de conocimiento intermediario entre ésta y la ciencia especulativamente práctica. Por eso la ciencia

(1) *Scientia moralis potest dupliciter considerari: uno modo, ut etiam includit prudentiam; alio modo, ut eam excludit et solum versatur circa cognitionem virtutum speculando ...* JUAN DE S. TOMAS, *Log.* II, q. 1, a. 4, sub fine. Este texto se encuentra citado en J. MARITAIN, *Les degrés du savoir*, 880. Se puede consultar también a Y. SIMON, *Critique de la connaissance morale*, 82-83.

(2) *Primo modo habet rationem practici ex parte prudentiae, quam includit ...* JUAN DE S. TOMAS, *Log.* II, q. 1, a. 4 (texto citado por Y. SIMON, *Critique de la connaissance morale*, 83, nota 1). Por eso, afirma Mennessier, ... *le médium de conceptualisation et de définition serait l'expérience - expérience commune ou personnelle, du moins interprétée par un théoricien lui-même expérimenté*, I. MENNESSIER, "L'organisation du savoir moral", 59, Ver también O. LOTTIN, *Morale fondamentale*, 12.

(3) *C'est encore une science, parce que, si elle est beaucoup plus particularisée que la théologie morale ou l'éthique, si elle considère le détail des cas, c'est encore cependant en brassant, comme son objet propre, de l'universel et des raisons d'être*, J. MARITAIN, *Les degrés du savoir*, 624; M.M. LABOURDETTE, "Connaissance pratique et savoir moral", 177; Y. SIMON, *Critique de la connaissance morale*, 100.

es propiamente práctica solamente cuando está ligada a la prudencia⁽¹⁾.

Si la ciencia práctica, por ser práctica, usa un método puramente compositivo porque tiene el objetivo de orientar más de cerca la acción concreta, entonces solamente podrá hacerlo asociada a la prudencia. Si la *ciencia prácticamente práctica* exige el apetito recto para que sea exacta en su orientación, entonces la voluntad es rectificada por la virtud moral de la prudencia que conecta todas las virtudes.

5.3.3. La ciencia de los prácticos: el caso de la mística de S. Juan de la Cruz

Para Maritain quien crea la *ciencia prácticamente práctica* son los hombres intuitivos que observan y expresan el dinamismo profundo presente en la actuación del ser humano. No son psicólogos ni filósofos sino moralistas en el sentido de prácticos de la ciencia de las costumbres⁽²⁾. Ellos estudian cómo el hombre usa su libertad, cómo actúa en determinadas situaciones existenciales, cómo se sitúa delante de los valores. En este sentido recogen con mucha atención las riquezas de la experiencia humana, construyendo un saber prácticamente práctico de la acción humana.

Maritain concentra su atención en la ciencia práctica de la contemplación, presente en la mística de S. Juan de la Cruz⁽³⁾. Este es un práctico moral por excelencia, porque su saber prácticamente práctico (la mística) depende del saber especulativamente práctico (teología moral), ya que aquella es una extensión

(1) Y. SIMON, *Critique de la connaissance morale*, 83.

(2) Maritain cita algunos escritores como Montaigne, Pascal, Nietzsche, Shakespeare, Racine, Baudelaire, Swift, Meredith, Balzac y Dostoieysky como ejemplos de estos prácticos: ver J. MARITAIN, *Les degrés du savoir*, 626-627.

(3) La proclamación de S. Juan de la Cruz como Doctor de la Iglesia en 1926 por Pío XI dio origen a una serie de estudios sobre el pensamiento del *Doctor mysticus*. Maritain participa de este interés porque él lo considera al lado de S. Tomás el gran doctor del humanismo cristiano.

práctica de ésta⁽¹⁾.

Esta dependencia o extensión es posible porque los dos se inspiran y fundamentan en la fe. Tanto la mística de S. Juan de la Cruz, como para la moral de S. Tomás, el fin último de la vida humana es Dios y su realización perfecta es la visión beatífica.

Por eso el fin de todos los actos humanos es, en última análisis, la dilección en Dios y esto solamente se alcanza y realiza en la fe. En este sentido, la moral y la mística son dos caminos complementarios de fe que conducen al hombre a Dios⁽²⁾.

La teología moral muestra cómo el hombre puede orientar sus actos morales a través de la razón iluminada por la fe hacia este fin último. Así los actos son medios ordenados por la razón a un fin determinado y, en último análisis, al fin último. Mientras que para la teología mística de S. Juan de la Cruz, la contemplación nos pone de inmediato en la unión con Dios. La contemplación no es medio que nos conduce hacia el ^{fin} pero ya es deleite y gozo en el fin que es Dios. Es un conocimiento por connaturalidad o por intuición sobrenatural y no por el modo natural de la razón⁽³⁾.

(1) *Le savoir pratiquement pratique présuppose le savoir spéculativement pratique. Avant d'examiner dans sa praticité elle-même la doctrine spirituelle de saint Jean de la Croix, il conviendrait donc d'examiner d'abord les pré-supposés théologiques de cette doctrine. Là-dessus, on ne peut que constater l'accord profond, essentiel, entre la pensée de Jean de la Croix et celle de saint Thomas, - même, et cela est d'autant plus frappant, lorsque les sources et le langage de Jean ne semblent pas dépendre de l'école thomiste.* J. MARITAIN, *Les degrés du savoir*, 633. Maritain insisterá principalmente en dos puntos donde se nota esta dependencia: el primero es el fin y sentido de la vida humana, el segundo es la relación con la fe teologal (Ibid., 634).

(2) *Pour saint Jean de la Croix comme pour saint Thomas d'Aquin et toute la tradition chrétienne, le but final de la vie humaine c'est la transformation en Dieu, "devenir Dieu par participation", ce qui s'achève au ciel par la vision béatifique et par l'amour béatifique, et s'accomplit ici-bas, dans la foi, par l'amour.* Ibid., 636-637.

(3) *La contemplation ici-bas sera donc essentiellement une connaissance de foi, puisque seule la foi surnaturelle atteint la réalité divine en sa vie propre; et sera une connaissance de mode supra-humain, où la foi dépassera son mode naturel de connaître, passera, par-delà les idées distinctes, à l'expérience de son objet: et comment cela, sinon par l'amour ...* Ibid., 645-646.

La mística de S. Juan de la Cruz es una ciencia práctica de la contemplación que depende de la teología moral, pero tiene un modo de conceptualizar y definir totalmente diverso de la ciencia especulativa de la moral⁽¹⁾.

La teología moral de S. Tomás usa un lenguaje filosófico que permite expresar con rigor, a través de un método analítico, el contenido inteligible de los conceptos morales para que puedan ser exactamente aprehendidos y aplicados a la acción. La teología mística de S. Juan de la Cruz usa un lenguaje que recoge y expresa una experiencia mística. Es un lenguaje místico que, a través de comparaciones, hiperboles y parábolas, busca acercarnos a una experiencia inefable para que pueda adivinarla sin verla. Por eso no tiene rigor intelectual y está siempre sujeto a malentendidos⁽²⁾.

Para demostrar el modo diverso de conceptualizar y definir el uso de un lenguaje diverso en S. Tomás y S. Juan, Maritain presenta algunos ejemplos.

Tomando la propia definición de contemplación, se nota que el primero la define como la *actividad más alta* mientras que el segundo, como un *no actuar*⁽³⁾. La cuestión es que los dos tienen puntos de vista diversos. S. Tomás, siguiendo el método analítico, siempre asume delante de la realidad el punto de vista ontológico, porque busca aprehender la quiddidad de la cosa. El fin último y supremo de la vida humana es Dios. Ahora bien, siendo el objetivo de toda actividad de las facultades humanas orientar al hombre, en último análisis, a este fin último; y siendo la contemplación el deleitarse en este fin, ella debe ser la actividad suprema porque es la más alta adhesión a Dios⁽⁴⁾.

Para S. Juan de la Cruz, en la contemplación, la misma substancia del alma es penetrada por la presencia del Espíritu de Dios. Trátase, no de una actividad de las potencias del alma, sino de dejarse penetrar por la realidad sobrenatural. Esta unión con Dios ocupa de tal manera el alma que hace callar las potencias.

(1) Ibid., 647.

(2) ... *le langage philosophique se propose avant tout de dire la réalité sans la toucher, le langage mystique de la faire deviner comme en la touchant sans la voir.* Ibid., 648.

(3) Ibid., 649.

(4) Ibid., 650.

Luego la contemplación es una actividad pasiva de recepción, un dejarse tocar por la acción divina⁽¹⁾.

Existe igualmente una diferencia, según Maritain, en la manera de concebir la fe teologal. S. Juan de la Cruz no distingue la fe de las otras energías sobrenaturales, como la caridad que la informa y los dones del Espíritu Santo que la iluminan. Es una fe viva que ama a Dios y sabe espiritualmente de Dios⁽²⁾. Al contrario, la tradición tomista distingue muy bien las diversas virtudes y éstas en relación a los dones del Espíritu Santo. Juan de S. Tomás afirma que la fe sin los dones no sabe contemplar, mientras que S. Juan de la Cruz concibe la fe como el vehículo de la contemplación⁽³⁾.

Otro ejemplo presentado por Maritain es la manera de considerar las facultades superiores. La tradición tomista, por su línea especulativa, conoce solamente dos facultades: inteligencia y voluntad. S. Juan de la Cruz presenta una división tripartita: entendimiento, memoria y voluntad. Esta división se adapta mejor al modo de conocimiento práctico, porque la imaginación permite una comprensión y transmisión de la experiencia personal en cuanto ésta tiene un valor práctico. Por eso es una facultad superior determinante para la experiencia mística, porque permite crear imágenes y símbolos para expresar una realidad que, de inmediato, es inefable a la inteligencia. La imaginación acerca la realidad mística a la inteligencia a través de comparaciones y parábolas⁽⁴⁾.

A pesar de la diferencia de lenguaje, S. Tomás y S. Juan de la Cruz coinciden en la comprensión de la naturaleza de la contemplación. Para ambos es "un conocimiento experimental de amor y unión"⁽⁵⁾.

El don de la caridad transforma el alma y la pone en relación inmediata con Dios. El Espíritu Santo se sirve de esta transformación amorosa en Dios para crear un conocimiento por connaturalidad que hace penetrar y gozar profundamente de las cosas sobrenaturales⁽⁶⁾.

(1) Ibid., 650.

(2) Ibid., 654.

(3) Ibid., 654-655.

(4) Ibid., 655-656.

(5) Ibid., 669.

(6) Ibid., 671.

La moral de S. Tomás está centrada y construida sobre las virtudes y apunta no solamente a vivir moralmente bien, sino a crecer espiritualmente a través de las virtudes infusas y los dones, principalmente la caridad. Por eso no hay una dicotomía entre teología moral y teología espiritual y S. Juan de la Cruz podía crear una teología mística como ciencia prácticamente práctica de las virtudes infusas y de los dones, fundada en la teología moral especulativamente práctica de S. Tomás.

Però esta síntesis entre moral y espiritualidad en S. Tomás fue desapareciendo por obra del nominalismo, que imprimió una interpretación legalista de la moral y la destacó siempre más de la espiritualidad hasta el punto de crearse dos tratados separados e independientes. La teología moral se centró sobre la idea de obligación y de precepto. Su objetivo es determinar lo que es transgresión y lo que no lo es. Por eso queda al nivel de lo permitido y de lo prohibido. La motivación al crecimiento moral es dada por otro tratado; la teología ascética y mística. Por tener el objetivo del progreso, la teología espiritual está centrada en la idea de fin y de perfección⁽¹⁾.

Ahora bien, ésta es también la perspectiva de toda la teología moral de S. Tomás. Esta *no es nada si no se propone estudiar y reglamentar la marcha hacia la perfección* (que tiene como fin) ... *la beatitud eterna*⁽²⁾. Pero, como es una ciencia especulativamente práctica, ella asume un estatuto científico que recurre a categorías filosóficas rigurosas y abstractas que se apartan del lenguaje afectivo característico de lo espiritual. Mientras que la teología espiritual usa un lenguaje más concreto y afectivo necesario a una motivación al crecimiento espiritual⁽³⁾. Por consiguiente, el moralista y el espiritual tienen un lenguaje diverso, pero los tratados no deben ser independientes⁽⁴⁾.

La teología moral debe apuntar a desarrollarse en una teología espiritual y ésta debe fundamentarse y estar en una relación de dependencia con la teología moral.

(1) M.M. LABOURDETTE, "Connaissance pratique et savoir moral", 173-174.

(2) Ibid., 174.

(3) Ibid., 175.

(4) Ibid., 176.

En el fondo, Maritain, cuando propone la posibilidad de una *ciencia prácticamente práctica*, quiere responder a esta problemática. Está convencido de la presencia de la perspectiva de crecimiento espiritual en la moral de S. Tomás. Pero la dimensión especulativamente práctica de su teología no permite un lenguaje directamente adaptable a esta perspectiva. Maritain encuentra este lenguaje en la teología mística de S. Juan de la Cruz y constata que esta teología depende de la teología moral de S. Tomás. Por eso propone que la mística de S. Juan sea considerada una *ciencia prácticamente práctica*⁽¹⁾.

5.3.4. Críticas a la propuesta de Maritain

Maritain elabora en su propuesta el estatuto científico de los conocimientos prácticos, analizando la idea de ciencia práctica según es espíritu de S. Tomás⁽²⁾.

La crítica de Deman se concentrará, en un primer momento, en la supuesta existencia de dos ciencias al nivel práctico. El afirma que *el alejamiento más o menos grande de lo particular y el procedimiento de análisis y composición no determinan dos ciencias morales distintas*⁽³⁾.

Deman fundamenta su crítica en la misma estructura de la segunda parte de la *Summa Theologiae*. Esta presenta dos sub-partes: una universal (I^aII^{ae}) y otra particular (II^aII^{ae}). Estas dos partes no constituyen dos ciencias prácticas distintas, porque la segunda parte forma una unidad debido a la referencia práctica que atraviesa toda su estructuración y hace de ella una única ciencia. El hecho de que una parte sea más particularizante que la otra no la divide en dos ciencias. Tampoco la diferencia de métodos determina dos ciencias distintas, porque asistimos en la misma segunda parte a una progresión hacia lo particular y consecuentemente la presencia de la composición, principalmente en la II^aII^{ae} cuando trata de los estados de vida. Pero el uso de la composición no determina una

(1) I. Mennessier resalta el significado de la propuesta de Maritain para una fundamentación científica de la teología espiritual: "Notes de théologie spirituelle" SVS. 44 (1935) 56-62.

(2) Deman reconoce esta intención en el inicio de su artículo: "Sur l'organisation du savoir moral", 259.

(3) Ibid., 259.

ciencia distinta en la II^a II^{ae}(1).

A pesar de las diferencias, la segunda parte se presenta, según Deman, como una única ciencia y la razón está en el carácter esencialmente práctico de la ciencia moral ... (2).

Una segunda crítica se refiere al apetito recto exigido por la ciencia práctica. Este principio implica la asunción de las prerrogativas de la prudencia por parte de la ciencia. Ahora bien, tratase de dos hábitos esencialmente diversos porque tienen funciones distintas. La ciencia es el hábito que dirige la acción, mientras que la prudencia la realiza. Por eso hay un cambio en el modo de proceder cuando se pasa del dirigir al realizar. La distinción no es entre conocer y dirigir, porque al nivel práctico todo conocimiento sirve para dirigir. Por eso no hay dos ciencias prácticas. La diferencia de hábitos se da cuando se pasa a la realización. Pero dejamos el ámbito de la ciencia y pasamos al de la prudencia. Esta *conciérne a la realización de la ciencia singular, su mecanismo propio no parece transponible* (3) a otro hábito como la ciencia (4).

La disposición del apetito ejerce su influjo cuando entran en acción las potencias ejecutoras movidas por la voluntad para realizar el acto. Por eso el apetito recto solamente es condición al nivel de la prudencia. El conocimiento al nivel de la ciencia es juzgado únicamente según la ley del conocer aunque este conocer sea entendido como dirigir (5).

(1) Ibid., 259.

(2) Ibid.

(3) Ibid., 262.

(4) Sobre esta segunda crítica ver: Ibid., 262-263. Pero hay que decir que Maritain no dice esto como se verá más adelante: ver p. 183, nota 1.

(5) ... *la vérité de la connaissance morale (...) s'appréciera indépendamment de la disposition de l'appétit, principe de réalisation. On jugera d'elle selon les lois du connaître; étant bien entendu que le connaître dans le cas, prend essentiellement valeur de règle et équivaut au diriger.* Ibid., 262,

Los juicios morales valen si están de acuerdo con la ciencia moral y no por la virtud del moralista. Querer dotar la ciencia de las prerrogativas de la prudencia significa debilitar la misma idea de ciencia, porque solamente se puede hablar de ciencia cuando existe un método para asegurar la verdad. Ahora bien, este método deberá ser especulativo porque depende del discurso natural de la razón. Para que este discurso, que sirve para dirigir, sea verdadero bastan las virtudes intelectuales de la ciencia, no siendo necesarias las condiciones de la prudencia⁽¹⁾.

Deman no niega la importancia de las indicaciones que nos vienen de la experiencia. Pero afirma que ellas solamente pueden ser usadas en la dirección cuando son asimiladas por la razón, es decir, elevadas a la dignidad científica. Por eso no deben estos conocimientos experimentales constituir una ciencia distinta. Ellos deben *ser adaptados a las condiciones de la común ciencia moral*⁽²⁾.

Al ser sometida a la asimilación racional y consecuente cualificación científica, la experiencia moral es depurada de los elementos que no son asimilables a la ciencia. Estos elementos son asumidos por el régimen virtuoso de la prudencia. A este nivel, la experiencia moral adquiere un valor predominante, porque se está al nivel afectivo, es decir, motivacional. Esto demuestra, según Deman, que los conocimientos que nos vienen de la experiencia no constituyen una ciencia distinta ya que, o son asumidos por la razón para hacer parte de la ciencia moral, o son asimilados por la prudencia en cuanto refuerzo virtuoso⁽³⁾.

Esta crítica de Deman provocó la respuesta de Maritain, en la cual éste demuestra que no ha afirmado que existen dos ciencias en la segunda parte, porque la distinción entre los dos no está en su relación más o menos próxima de la acción, sino en el modo de definir y conceptualizar, y la segunda parte tiene un único modo de conceptualizar⁽⁴⁾.

(1) Ibid., 263. Detrás de esta crítica de Deman se revela de nuevo su concepción cosística de la verdad y objetividad moral.

(2) Ibid., 266.

(3) Ibid., 267.

(4) Esta respuesta de Maritain se encuentra en *Science et sagesse*, 228-237.

Maritain responde igualmente que tampoco ha afirmado que el recto apetito constituya la regla de verdad para medir las ciencias prácticamente prácticas. El lo considera apenas como condición de su exactitud⁽¹⁾.

Teniendo presente estas precisiones, Deman, en un artículo posterior, analiza más de cerca el punto que para Maritain distingue las ciencias, es decir, el modo de conceptualizar⁽²⁾.

Si la *ciencia prácticamente práctica* no se preocupa de definir la verdad de la acción porque es la tarea de la especulativamente práctica, entonces ella se transforma en una simple *técnica del actuar* y su modo de conceptualizar solamente sirve para *suscitar el dinamismo de la acción*⁽³⁾. Toda la crítica de Deman se concentrará en el pragmatismo y empirismo de la propuesta de Maritain. Contesta la ausencia de una investigación de la verdad, característica de toda la ciencia, y su reducción a una preocupación por la eficiencia⁽⁴⁾.

La propuesta de Maritain pretende dar una estructuración científica a un pragmatismo espiritual (S. Juan de la Cruz) y a un pragmatismo casuístico (S. Alfonso de Liguori) que tienen sentido en cuanto parentese o educación moral porque sirven de refuerzo virtuoso a la prudencia, pero no pueden ser elevados a la dignidad científica porque no tienen una preocupación por la verdad y, por eso no se adaptan al ideal de ciencia⁽⁵⁾.

Como demuestra muy bien I. Mennessier, las causas de la crítica de Deman a la propuesta de Maritain hay que buscarlas en su crítica al probabilismo⁽⁶⁾. Deman descubre en la *ciencia prácticamente práctica* los peligros del probabilismo porque se funda más en la experiencia que en la verdad. Por eso peca contra

(1) Ibid., 237-238.

(2) Th. DEMAN, "Questions disputées de science morale", 279.

(3) Ibid., 280.

(4) Para esto ver Ibid., 280-281 y 283-284. La cuestión de fondo es de nuevo la concepción de verdad y principalmente el modo de llegar a ella en el campo de la moral.

(5) Para esto ver Ibid., 282-283 y 285. Como el conocimiento sirve a la consecución de la verdad, su dignidad científica dependerá de lo que se entiende por verdad.

(6) Ver capítulo segundo, pp. 71-96.

el ideal del objetivismo moral, porque lleva a un concordismo con el sujeto. Este temor no tiene fundamento, según Mennessier, porque Maritain subordina claramente la *ciencia prácticamente práctica* a la ciencia especulativamente práctica⁽¹⁾.

5.4. ESPECIFICIDAD PRACTICA DEL SABER MORAL

Un conocimiento se define como práctico en la medida en que se destina a la producción de una obra concreta. La ciencia que corresponde a este conocimiento es más o menos práctica en la medida en que dirige más o menos de cerca esta producción. Por consiguiente, el grado de practicidad de un conocimiento o ciencia es determinado por el grado de involucramiento en esta producción. El conocimiento totalmente práctico se identifica con el mismo proceso de producción que puede ser o la virtud de la prudencia (realización concreta de un acto moral) o el *arte* (construcción de una obra de arte). La ciencia puramente práctica recoge y organiza el conocimiento experimental que se origina de este proceso.

En esta perspectiva se pone la tesis de Maritain de una *ciencia prácticamente práctica*, que se propone recoger la experiencia moral de determinados hombres que intuyeron la dinámica del actuar humano y organizarla en un saber comunicable. Por consiguiente, esta ciencia tiene como contenido un conocimiento experimental y por eso está en estrecha dependencia con la experiencia vivencial⁽²⁾.

(1) I. MENNESSIER, "L'organisation du savoir pratique", 58-60.

(2) En los últimos tiempos aparecieron varias publicaciones que resaltan la importancia de la experiencia para la moral. Entre estas se puede citar principalmente las siguientes: K. DEMMER, "Sittlich handeln aus Erfahrung", *Gr* 59 (1978) 661-690; B. SCHÜLLER, "Die Bedeutung der Erfahrung für die Rechtfertigung sittlicher Verhaltensregeln" in K. DEMMER - B. SCHÜLLER, *Christlich glauben und handeln* (Düsseldorf 1977) 261-286; D. MIETH, "Die Bedeutung der menschlichen Lebenserfahrung" in ID., *Moral und Erfahrung* (Freiburg i. Ue. - Freiburg i.Br. 1977) 111-134; F. BÖCKLE, *Fundamentalmoral* (München 1977) 268-287. M. HONECKER, "Erfahrung und Entscheidung", *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 75 (1978) 485-502.

Esta íntima relación con la experiencia está conectada principalmente a dos factores que caracterizan esta *ciencia prácticamente práctica*: por el hecho de ser estrictamente práctica, ella mira a dirigir de cerca la acción; por el hecho de estar unida a la prudencia, ella tiene un interés por la singularización del acto.

En el lenguaje cotidiano se dice que alguien tiene experiencia en determinado campo de actividad cuando controla el proceso de producción u organización de determinada realidad⁽¹⁾. Esto significa que él posee el conocimiento práctico relativo a esta actividad. Este conocimiento se adquiere a través de la propia experiencia. Esta es una fuente de conocimientos experimentales que inciden en la dirección de una obra a realizar, porque suministra los elementos de su composición.

La composición es un proceso que va del universal al particular. Esta particularización se realiza a través de la agregación de mediaciones particularizantes. Para dirigir este proceso, se exige cierta competencia en estas mediaciones que viene del conocimiento práctico, o mejor, de la experiencia en dirigir los actos humanos. Por lo tanto, la competencia para dirigir, que es determinante para que una ciencia sea práctica, viene de la experiencia⁽²⁾. Pero para que el conocimiento experimental sea prácticamente objetivo, es decir, competente para dirigir, él debe ser, o asimilado por el mismo sujeto para que sirva de refuerzo virtuoso a la prudencia, o recogido en un saber organizado para que pueda ser comunicado. Este segundo caso se refiere a la *ciencia prácticamente práctica*.

La ciencia puramente práctica es una organización del saber que se propone dirigir lo más cercanamente posible la acción. La misma construcción de su discurso es práctica para que pueda tener una aplicación inmediata. Por consiguiente, ella debe ponerse en una estrecha dependencia con la experiencia que es el mismo medio de construcción de su discurso. En este sentido, la *ciencia prácticamente práctica* recoge y organiza la experiencia vivencial de orientar la acción

(1) F. BÖCKLE, *Fundamentalmoral*, 269-270.

(2) D. MIETH, "Die Bedeutung der menschlichen Lebenserfahrung", 111, 119;
F. BÖCKLE, *Fundamentalmoral*, 271-272.

humana. Detenta conocimientos experimentales sobre el actuar humano que no pierden el dinamismo y la eficacia de la misma experiencia, porque son organizados según el método compositivo. Ahora bien, la propia experiencia se desarrolla por composición. Por eso tienen los conocimientos estrictamente prácticos una aplicación inmediata, porque están fundados en la experiencia.

La *ciencia prácticamente práctica*, por estar unida a la prudencia, tiene un conocimiento singularizante del acto humano y todo conocimiento singularizante es experimental, porque la experiencia es la única vía de acceso al singular.

El ejercicio de la prudencia en poner actos singulares proporciona una experiencia que es fuente de conocimientos prácticos que fortifican la misma prudencia o pueden ser comunicados en un saber práctico. Este recoge y organiza la experiencia de la prudencia en un saber comunicable y competente para orientar y motivar la acción humana.

De la exposición de estos dos puntos concluimos que la *ciencia prácticamente práctica* depende íntimamente de la experiencia, porque mira a dirigir de cerca los actos y porque está ligada a la prudencia. Pero, en último análisis, se puede decir que esta dependencia se debe al simple hecho de que pretende ser estrictamente práctica.

Maritain presenta dos formas concretas de esta *ciencia prácticamente práctica*: la parénese (S. Juan de la Cruz) y la casuística (S. Alfonso de Liguori)⁽¹⁾.

La parénese es un discurso que mira a motivar al hombre a la realización de su vocación, es decir, lo llama a la coherencia y a la responsabilidad personal. No busca explicar y dar a conocer verdades morales desconocidas; más bien, recuerda y exhorta a las consecuencias existenciales de verdades ya conocidas. Su intención es influir en la dirección de los actos humanos. Por eso es estrictamente práctica⁽²⁾.

(1) J. MARITAIN, *Les degrés du savoir*, 893 y 894.

(2) Sobre la diferencia y la relación entre una teología moral como ciencia normativa y como parénese ver: B. SCHÜLLER, *Die Begründung sittlicher Urteile. Typen ethischer Argumentation in der Moraltheologie* (Düsseldorf 1980²) 15-40; E. HAMEL, "Der Wissenschaftscharakter der Moraltheologie" in K. DEMMER - B. SCHÜLLER, *Christlich glauben und handeln*, 13-30, aquí principalmente 14.

La ciencia especulativamente práctica tiene un lenguaje riguroso y racional que tiene poca incidencia afectiva sobre la voluntad, porque su intención primordial no es dirigir. Mientras que la parēnese, por ser integralmente práctica, apunta sobre la afectividad a través de consejos, motivaciones y valorizaciones que buscan la eficacia. Esta es otra característica fundamental de la ciencia puramente práctica. La especulativamente práctica tiene como principio orientador la inteligibilidad racional de los contenidos morales. Mientras que la prácticamente práctica mira la eficacia existencial de los valores morales, porque tiene como objetivo dirigir la realización de un acto moral.

La parēnese presenta modelos éticos⁽¹⁾ que recogen la experiencia vivencial de los hombres que intuyeron el dinamismo del actuar humano o que vivieron hasta las últimas consecuencias las exigencias de la vocación humana. Estos modelos vivenciales proporcionan una orientación, porque motiyan la voluntad a dimensionar los actos humanos a la realización de la vocación del hombre.

Otra forma de la *ciencia prácticamente práctica* es la casuística. Esta es un saber práctico que reúne la experiencia vivida de los valores expresados en las normas. Esta experiencia proporciona conocimientos prácticos que confieren competencia para orientar la aplicación singular de una norma moral. Es un método de concretización de las normas universales, porque pone a disposición conocimientos prácticos que ayudan a la formación del juicio de prudencia. Por eso, la casuística está íntimamente ligada a la prudencia, porque ambas miran la singularización del acto. La casuística solamente tiene sentido cuando pone sus conocimientos al servicio de la prudencia. Ella recoge estos conocimientos prácticos relativos a la norma de la propia experiencia de la prudencia en formular el juicio práctico⁽²⁾.

(1) Sobre la constitución de los modelos éticos ver: D. MIETH, "Die Bedeutung der menschlichen Lebenserfahrung", 129-131.

(2) Debido a sus exageraciones en los manuales de los casos de conciencia, la casuística fue muy criticada y por fin rechazada. Pero sus exageraciones en el pasado, no invalidan la necesidad y el significado de la casuística para la moral. La propuesta de Maritain de una *ciencia prácticamente práctica* es un ejemplo. Para una redescubrimiento y redefinición de la casuística se puede ver: E. HAMEL, "Valeur et limites de la casuistique" in ID., *Loi naturelle et loi du Christ* (Bruges-Paris 1964) 45-77; K. DEMMER, "Erwägungen über den Segen der Kasuistik", *Gr* 63 (1982) 133-140; R. HOFMANN, *Moraltheologische Erkenntnis und Methodenlehre* (München 1963) 199-203.

Lo positivo de la propuesta de Maritain fue llamar la atención a esta dimensión práctica de la moral que se expresa en parénese y en la casuística. La ciencia especulativamente práctica solamente tiene sentido se desemboca en una parénese y es completada por una casuística.

Maritain sostiene que estos saberes son una ciencia práctica diversa y separada de la especulativamente práctica. Pero aplica a las dos la misma categoría de ciencia.

Teniendo presente que el ideal de ciencia según la tradición tomista se expresa en la ciencia especulativa, es difícil usar la misma categoría de ciencia a un saber prácticamente práctico que se aparta totalmente del ideal especulativo. Maritain explicita el estatuto epistemológico del saber práctico, pero dentro de una tradición que tiene como modelo de ciencia el saber especulativo. No es posible aplicar unívocamente la categoría de ciencia a la especulativamente práctica y a la prácticamente práctica. Es necesario construir un concepto de ciencia moral específicamente práctica que englobe la experiencia vivencial de la prudencia. Pero esto depende de un concepto de verdad moral entendida como verdad vivencial y de sentido⁽¹⁾.

CONCLUSION DE LA SEGUNDA PARTE

El bien o el mal delante el cual hay que decidirse es siempre el bien o el mal en cuanto conocidos, porque es a través del conocimiento que la obligatoriedad del bien o la prohibición del mal, expresadas en la ley, llegan a la conciencia. Este principio era el punto de partida de la reflexión del probabilismo. La duda es un defecto en el conocimiento de la ley, que impide que la ley sea plenamente promulgada en la conciencia. Por eso, ésta no puede obligar subjetivamente porque la obligatoriedad objetiva ofrecida por el conocimiento es dudosa.

Este planteamiento demuestra que el conocimiento es un elemento central en la decisión moral, porque es el medio que posibilita la aprehensión del valor, o más específicamente, posibilita la actuación de la virtud⁽¹⁾. El conocimiento no es solamente el medio de aprehensión del ideal o del sentido a realizar, sino también, y especialmente, el medio de deliberación de la concretización de este ideal en estas circunstancias históricas. Esta segunda dimensión es esencial al conocimiento aplicado a la moral y expresa su íntima relación con la acción moral.

Esta relación entre el conocimiento y la acción moral es, al lado de la constatación de la contingencia del actuar humano expuesta en la primera parte, una de las adquisiciones básicas de la historia de la reflexión moral. Pero la explicitación de esta relación no fue unánime en esta historia, considerando, por ejemplo, el planteamiento crítico de Aristóteles sobre el axioma socrático que hace depender la virtud directamente del conocimiento⁽²⁾ y, posteriormente,

(1) Sobre la relación entre el conocimiento y la virtud se puede ver: Th. DEMAN, "Le concours de la connaissance à la vertu", *Revue de l'Université d'Ottawa* 22 (1952) 84-103.

(2) Ibid., 94.

la posición del probabilismo que plantea la necesidad de un conocimiento operante de la ley para que ella sea obligatoria⁽¹⁾.

La discusión sobre la incidencia del conocimiento en la acción moral se reduce en el fondo a la cuestión de la especificidad práctica de este conocimiento. La reflexión ha demostrado históricamente una conciencia siempre más explícita de la dimensión práctica del conocimiento. Una señal de esta tendencia fue la misma creación de la casuística y de los sistemas morales; y más específicamente, el planteamiento del probabilismo al insistir en la distinción entre especulativo y práctico referidos a la duda, a la opinión y a la certeza moral.

Pero esta insistencia en la dimensión práctica del conocimiento moral trajo a la luz la cuestión de la organización del saber moral, porque este saber estaba construido fundamentalmente sobre un modelo de la ciencia especulativa. Por eso, la dimensión especulativa del conocimiento moral ya tenía su fundamentación en modelo de saber. El problema fundamental era el estatuto epistemológico del conocimiento práctico, que es lo específico del conocimiento moral.

Esta segunda parte fue una presentación de esta problemática según la perspectiva de J. Maritain en su doble propuesta de una filosofía moral adecuadamente tomada y de una ciencia prácticamente práctica. En los dos casos la preocupación de Maritain es fundamentar la dimensión práctica del conocimiento moral. En el primer caso está la contribución de la fe cristiana al conocimiento moral que quiere orientar concretamente al hombre en una situación humana decaída. En el segundo caso está la aportación de la experiencia de la prudencia condensada en un conocimiento práctico.

Teniendo en cuenta el planteamiento de Maritain sobre la organización del saber moral, la pregunta que se hace es: ¿En qué consiste la especificación práctica del conocimiento moral? ¿Qué cosa define un conocimiento como

(1) Esto aparece, por ejemplo, en la posición de Rolland expuesta en el capítulo III, p. 104.

práctico?⁽¹⁾

Un conocimiento se define como práctico en cuanto pretende ofrecer elementos al discernimiento de la configuración concreta de un acto. Es un conocimiento que propone ayudar a orientar la concretización histórica de un valor o más específicamente a dirigir la realización del sentido expresado en el valor en las coordenadas históricas de una existencia personal.

Pero para que un conocimiento pueda realizar esta función y definirse como práctico deberá presentar dos características que lo distingan del conocimiento especulativo. Debe ser *eficaz* en cuanto ayuda a poner actos adecuados a la situación histórica y *perfeccionante* del sujeto que pone el acto en cuanto orienta la realización del sentido de la existencia⁽²⁾.

La eficacia del conocimiento se demuestra en la capacidad de ofrecer elementos de discernimiento que expliciten, en una situación dada, la realización concreta de un cierto valor moral. Esta eficacia se encuentra por ejemplo en el conocimiento recogido por la casuística. Para que este conocimiento sea verdaderamente eficaz es necesario, en primer lugar, que se tome en consideración la situación contingente en que se realiza el valor y en segundo lugar que se preste atención a las circunstancias históricas que actualizan el valor en el aquí y ahora de la persona.

El conocimiento práctico provoca un perfeccionamiento en el sujeto, porque su preocupación por la concretización del valor intenta, en último término, realizar el sentido de la existencia. Por eso este conocimiento exige una intención virtuosa para que pueda actualizar el sentido y ser perfeccionante. Dentro de esta perspectiva se puede decir que el conocimiento práctico tiene una dimensión parenética en cuanto motiva a la perfección.

(1) Th. Deman también se dedica a esta cuestión en un artículo que compara las posiciones de Sócrates, Kant y Bergson y que sin embargo no lleva en consideración la posición de Maritain: Th. DEMAN, "De la fonction pratique de la philosophie morale", *Studia Philosophica* 10 (1950) 20-43.

(2) Th. Deman afirma que el conocimiento necesario a la acción debe ser eficiente y de calidad moral. (Cf. "Le concours de la connaissance à la vertu", 90). La eficiencia y el perfeccionamiento son igualmente las características del conocimiento moral en la propuesta de Maritain de una organización del saber moral.

¿Cuál es la condición de posibilidad que hace que un conocimiento moral sea práctico y, por consiguiente, eficaz y perfectivo?

La condición es que esté fundado en la experiencia moral, es decir, en la experiencia en orientar concretamente actos que realizan los diferentes valores y que a su vez actualizan el sentido. Esta experiencia proporciona un conocimiento práctico-vivencial que suministra elementos a partir de los cuales la conciencia induce que este valor, apuntado por la ley, se actualiza mejor, en esta situación determinada, de esta manera concreta. Este conocimiento práctico (eficaz y perfectivo) dado por la experiencia se identifica con el hábito del discernimiento, como se verá en la cuarta parte.

T E R C E R A P A R T E

EL PROBLEMA DE LA RELACION ENTRE

=====

CONCIENCIA Y PRUDENCIA

=====

INTRODUCCION

La antropología de S. Tomás es esencialmente teleológica porque comprende toda la vida del hombre como dimensionada a un fin último que es la beatitud, y que se encuentra fundamentalmente en Dios⁽¹⁾. En este fin último, el hombre halla la satisfacción de su inclinación a la felicidad y a la realización de sus deseos más profundos de humanización.

Como la vida del hombre se concretiza en la contingencia histórica, este fin jamás es alcanzado definitivamente pero el hombre se encuentra siempre delante fines particulares que son medios de realización histórica del fin último. Por eso la vida del hombre se desarrolla, según la mente de S. Tomás, en una continua dialéctica entre el fin último y los medios que lo llevan a este fin.

La moral tomasiana está al servicio de esta visión teleológica del hombre. Es una ciencia práctica que pretende orientar los actos humanos, en cuanto medios contingentes, a sus fines particulares y, últimamente, al fin último. Para que esta orientación sea verdadera se exige, en primer lugar, recta intención, es decir, una voluntad inclinada a querer el fin propuesto como un bien y, en segundo lugar, una razón recta que busca los medios más adecuados para alcanzar el fin. La bondad de la voluntad en mirar el fin último es garantizada por las virtudes teologales y morales; la rectitud de la razón en buscar los medios hacia el fin es garantizada, además, por las virtudes intelectuales y, de una manera especial, por la virtud de la prudencia.

(1) S.Th., I^aII^{ae}, q. 1. Sobre la dimensión de fin y de fin último en la acción humana se puede ver: W. KLUXEN, *Philosophische Ethik bei Thomas von Aquin*, 108-124; S. PINCKAERS, "Le rôle de la fin dans l'action morale selon Saint Thomas" in ID., *Le renouveau de la morale*, 114-143.

En esta perspectiva se explica la centralidad de la virtud en el pensamiento moral de S. Tomás. Esta sirve de inspiración y estructuración de todo el saber moral. La ciencia moral centrada en las virtudes es, en la mente de S. Tomás, la única que corresponde a una visión teleológica del hombre⁽¹⁾.

La existencia del hombre, aunque dimensionada a un fin último, se desarrolla en la contingencia histórica de los actos humanos que se suceden y que son los medios de realización de la virtud y, en este sentido, medios de concretización del fin. La moralidad de la existencia humana acontece en estos actos humanos particulares en cuanto están ordenados al fin último. Esta ordenación es determinada por la razón. Esta discierne y determina cuál es el acto racionalmente más adecuado al fin último. Pero no podrá hacerlo si no es acompañada por la virtud de la prudencia que orienta todo el proceso de determinación de la moralidad de un acto particular. Esta intervención de la prudencia es necesaria a la razón, porque ésta debe actuar en una situación contingente y de una manera práctica.

La moralidad está esencialmente ligada a la razón, pero no a cualquier razón, sino a aquella perfeccionada y orientada por la prudencia. Por eso se entiende el puesto central que ocupa la prudencia en la moral de S. Tomás. Esta centralidad está en perfecta correspondencia con una moral construida sobre las virtudes porque ella es la condición de posibilidad de la existencia de las virtudes en cuanto es su conexión.

Esta inspiración de S. Tomás no siempre fue seguida en la historia posterior de la moral. El nominalismo de G. Ockham significó un cambio de perspectiva. De una moral estructurada a partir de las virtudes se pasó a una moral

(1) Una obra que presenta esta centralidad de la virtud en la doctrina moral de S. Tomás es G. ABBA, *Lex et virtus* (Studi sull'evoluzione della dottrina morale di San Tommaso d'Aquino) (Roma 1983). El autor busca demostrar como hubo una evolución en el pensamiento moral tomasiano que ya de la consideración del hombre bajo el régimen de la ley en las obras más antiguas a la consideración del hombre bajo el régimen de la virtud en la segunda parte de la *Summa Theologiae*.

construida sobre la ley⁽¹⁾.

Esta visión legalista se fue imponiendo siempre más en la historia de la moral. Para superar el rigorismo legalístico se desarrolló la casuística que tomaba más en consideración las circunstancias del acto como atenuantes en la aplicación de la ley. Esta casuística llegó a su perfección en los sistemas morales y entre estos de una manera especial en el probabilismo. Este tenía como objetivo dar certeza a la conciencia en duda delante la aplicación de una ley. Impulsado por esta perspectiva legalista, la moral comenzó a tener como punto de referencia más a la conciencia que a la prudencia.

El responsable de esta sustitución progresiva, en el fondo, no fue el probabilismo como piensa la Escuela dominica sino la moral nominalista, que reemplazó la virtud por la ley. En el contexto de una moral construida primordialmente sobre la ley, el probabilismo significó una defensa de los derechos de la conciencia delante la dictadura de la letra de la ley. Por eso se entiende porque la conciencia haya ocupado un lugar tan central en la moral⁽²⁾.

El movimiento de la vuelta al texto de S. Tomás y la impostación histórica dada al estudio crítico del probabilismo hizo redescubrir la gran importancia dada por el Doctor Angélico a la virtud de la prudencia y las pocas páginas dedicadas al problema de la conciencia. Ante esta constatación algunos, principalmente los antiprobabilistas, advocacy una vuelta a la centralidad de la prudencia en la moral y la reducción de los problemas de la conciencia a la prudencia; otros, sin negar la importancia de la conciencia, buscaron armonizarla con el protagonismo de la prudencia. Surgió así el problema de la conciencia y de la prudencia que nos ocupará de una manera especial en esta

(1) Sobre el nominalismo se puede ver: P. VIGNAUX, *Nominalisme au XIV^e siècle* (Paris/Montréal 1948); L. VEREECKE, "L'obligation morale selon Guillaume d'Occam" *SVS* 11 (1958) 123-143; ID., "Storia della teologia morale dal XIV al XVI secolo. Da Guglielmo di Ockham a Martino Lutero" in *Storia della teologia morale moderna*, I (Mimeo de la Accademia Alfonsiana) (Roma 1979); S. PINCKAERS, "La théologie morale au déclin du Moyen-Age: Le nominalisme", *Nova et Vetera* 52 (1977) 209-221; A. PLE, *Par devoir ou par plaisir* (Paris 1980²) 94-97.

(2) Consultar el capítulo II, pp. 87-89.

tercera parte. Es bueno no perder de vista los puntos resaltados en las conclusiones de la primera y segunda partes es decir, la contingencia de la situación en que se realiza el acto y la practicidad del conocimiento que orienta el acto. La actuación de la conciencia y de la prudencia responden a las exigencias de estos dos elementos.

Para tener presente el horizonte de comprensión de este problema, el capítulo seis buscará explicitar resumidamente los principios fundamentales de la concepción tomasiana de conciencia y de prudencia, precedida por una exposición sobre la sindéresis a la cual ellas están íntimamente relacionadas.

El capítulo siete será un análisis de las diferentes posiciones del neotomismo francés sobre el problema de la conciencia y de la prudencia. En la primera sección de este capítulo aparecen algunos clásicos del neotomismo francés - Sertillanges, Merkelbach, Garrigou-Lagrange y Noble - denominados

precursores de la discusión porque fueron responsables de una reinterpretación y acentuación del papel de la prudencia en relación a la conciencia y en la determinación moral del acto. En la segunda sección son analizadas las posiciones de los protagonistas principales de la discusión - Deman y Lottin - que trataron más explícitamente del problema de la diferenciación y de los papeles de la conciencia y de la prudencia.

Pero, en estos dos autores no existe una clara y explícita preocupación por la continuidad y conexión entre el juicio de conciencia y el juicio de prudencia, que son las manifestaciones de la conciencia y de la prudencia. Tres autores - D. Capone, R. Doherty y F. Furger - se referirán a esta cuestión en sus tesis doctorales dando soluciones diversas. El análisis de estas diferentes soluciones será el contenido del capítulo ocho.

C A P I T U L O S E X T O

SINDERESIS, CONCIENCIA Y PRUDENCIA EN SANTO TOMAS

Antes de entrar en la problemática propiamente dicha, es necesario exponer sumariamente los puntos fundamentales que constituyen la concepción de S. Tomás sobre sindéresis, conciencia y prudencia, porque ella servirá de horizonte de comprensión y aparato conceptual para la discusión sobre la conciencia y la prudencia. La exposición no pretende ser detallada y exhaustiva porque no es el objetivo de esta disertación. Será una lectura del texto de S. Tomás, resaltando, con la ayuda de algunos comentadores, los puntos principales que tienen alguna importancia para la discusión posterior⁽¹⁾.

(1) Los comentadores usados fueron los siguientes: O. LOTTIN, "La syndérese chez Albert le Grand et Saint Thomas d'Aquin", *RNSP*, 30 (1928) 18-44; ID., "La nature de la conscience morale: Les premières spéculations au Moyen Age", *EThL*, 9 (1932) 252-283; ID., "La valeur normative de la conscience morale: Les premières solutions au Moyen Age", *EThL*, 9 (1932) 409-431; ID., "Les débuts du traité de la prudence au Moyen Age" *RThAM* 4 (1932) 270-293; F. DANDER, "Die Kugheit. Ihr Wesen und ihre Bedeutung für den christlichen Charakter nach der Lehre des hl. Thomas von Aquin", *Zeitschrift für Aszese und Mystik* 7 (1932) 97-116; J.R. CONNERY, "Prudence and Morality", *Theological Studies* 13 (1952) 564-582.

6.1. SINDERESIS

En tres obras que tratan de una manera especial de la sindéresis, S. Tomás responde siempre a las mismas cuestiones: *Utrum synderesis sit potentia vel habitus*⁽¹⁾; *Utrum synderesis possit peccare*⁽²⁾; *Utrum synderesis in aliquo extinguatur*⁽³⁾.

6.1.1. Naturaleza de la sindéresis

A la cuestión si la sindéresis es un hábito o una facultad, S. Tomás responde siempre que es un hábito, aunque agregue, por respeto a la tradición, la opinión que afirmaba que la sindéresis era una facultad con hábito⁽⁴⁾. En la *Summa Theologiae* demuestra mayor independencia al no citar las opiniones que no iban de acuerdo con la afirmación de la sindéresis como puro hábito⁽⁵⁾.

En el *Comentario a las Sentencias*, S. Tomás parte del argumento de que todo movimiento parte de un principio inmóvil y que toda variedad, como es el caso del movimiento, se funda en un principio invariable. Ahora bien, el silogismo o el raciocinio son un movimiento caracterizado por una variedad de elementos. Por lo tanto, debe tener un principio inmóvil e invariable. En el raciocinio especulativo este punto de partida invariable son los *primeros principios especulativos*, evidentes por sí mismos, cuyo hábito es el *intelecto*. El raciocinio práctico también deberá tener este fundamento evidente por sí mismo y que son los *primeros principios prácticos* cuyo hábito es la *sindéresis*.

(1) *In II Sent.*, dist. 24, q. 2, a. 3; *De Ver.*, q. 16, a. 1; S.Th., I, q. 79, a. 12.

(2) *De Ver.*, q. 16, a. 2; *In II Sent.*, dist. 39, q. 3, a. 1 y dist. 24, q. 3, a. 3, ad 5.

(3) *In II Sent.*, dist. 24, q. 2, a. 3, ad 5 y dist. 39, q. 3, a. 1; *De Ver.*, q. 16, a. 3.

(4) *In II Sent.*, dist. 24, q. 2, a. 3; *De Ver.*, q. 16, a. 1 (al final del cuerpo de la cuestión).

(5) O. LOTTIN, "La syndérese chez Albert le Grand et Saint Thomas d'Aquin", 40.

Estos primeros principios evidentes, especulativos y prácticos, son aprehendidos por una única facultad que es la razón. Por eso la *syndéresis* se distingue de la razón práctica no en cuanto facultad, sino en cuanto hábito⁽¹⁾.

En el *De Veritate* S. Tomás parte de la jerarquía entre los seres angélicos y alma humana, en cuanto al conocimiento. Lo que una naturaleza inferior, como la humana, logra como máximo, es participación imperfecta en algo que es propio de la naturaleza superior. Ahora bien, es natural a esta naturaleza superior conocer la verdad sin investigación y raciocinio sino inmediatamente. Por lo tanto, la inferior participa en este conocimiento al llegar a su máxima aprehensión cognoscitiva.

La naturaleza superior tiene dos tipos de conocimiento inmediatamente evidentes: el especulativo y el práctico. La naturaleza inferior en cuanto participa de la superior tiene también un conocimiento sin investigación, es decir, evidente de la verdad al nivel especulativo y al nivel práctico. Es necesario que los hombres tengan este conocimiento naturalmente innato en cuanto participen de la naturaleza superior y que este conocimiento sea habitual para que pueda ser usado cuando fuere necesario. Este hábito, con respecto al conocimiento evidente especulativo, se llama *intelecto de los primeros principios* y, respecto al práctico, es denominado *syndéresis*⁽²⁾.

En la *Summa Theologiae* S. Tomás conjuga los argumentos del raciocinio como movimiento y de la participación en el conocimiento de la naturaleza superior. Parte del hecho que la razón especulativa usa principios evidentes por sí mismos para llegar a una conclusión y juzga a ésta en confrontación a los principios que son la premisa mayor del silogismo. Lo mismo acontece en la razón práctica. El uso de estos principios evidentes no crea una nueva facultad, al lado de la razón, sino proporciona un hábito a la razón que le facilita el uso, cuando necesario, porque origina un conocimiento connatural a ella⁽³⁾.

(1) *In II Sent.*, dist. 24, q. 2, a. 3 (cuerpo de la cuestión). Sobre esta visión en el *Comentario a las Sentencias* ver O. LOTTIN, "La *syndérese* chez Albert le Grand et Saint Thomas d'Aquin", 28-31.

(2) *De Ver.*, q. 16, a. 1. Ver O. LOTTIN, "La *syndérese* chez Albert le Grand et Saint Thomas d'Aquin", 35-36.

(3) *S.Th.*, I, q. 94, a. 12.

Por consiguiente, la *sindēresis* es un *hābito* natural (casi innato) de la razón práctica. Este *hābito* es natural o innato porque es formado a partir del uso de principios prácticos evidentes por sí mismos, que el hombre encuentra en su misma naturaleza. Pero S. Tomás agrega que es *quodammodo innata*⁽¹⁾, porque estos principios tienen como punto de partida -o son despertados por- la sensibilidad. Es un *hābito* de la razón práctica porque procede del uso de los primeros principios prácticos que son connaturales a la razón y por eso proporcionan la premisa mayor del silogismo práctico. La *sindēresis* enuncia los principios fundamentales que garantizan la rectitud de la conducta humana. En este sentido es la norma última de la acción. Siendo estos principios fundamentales, innatos, ellos se identifican con la ley natural. Por eso es la *sindēresis*, en último análisis, el *hābito* de la ley natural⁽²⁾.

6.1.2. Notas fundamentales de la *sindēresis*: infalibilidad e inextinguibilidad

Para comprobar estas dos notas interdependientes y fundamentales de la *sindēresis*, S. Tomás usa los mismos argumentos vistos arriba⁽³⁾.

En la aprehensión de los primeros principios especulativos y prácticos, la facultad superior de la razón participa del conocimiento inmediatamente evidente de la naturaleza superior angélica. Este conocimiento de los primeros principios es infalible e inextinguible, porque goza de las características de quien lo detenta, es decir, la naturaleza superior. La razón, en el uso de estos principios propios de la naturaleza superior, goza de las mismas características. Por eso la *sindēresis*, como *hābito* de los primeros principios prácticos, debe ser infalible e inextinguible⁽⁴⁾.

(1) *In II Sent.*, dist. 24, q. 2, a. 3.

(2) O. LOTTIN, "La *syndérese* chez Albert le Grand et Saint Thomas d'Aquin", 41 (Cf. *S.Th.*, I^aII^{ae}, q. 94, a. 1: cuerpo y ad 2).

(3) Trátase de la jerarquía de los seres en cuanto al conocimiento y la exigencia de un principio invariable para el movimiento: ver punto anterior.

(4) *In II Sent.*, dist. 39, q. 3, a. 1. Ver O. LOTTIN, "La *syndérese* chez Albert le Grand et Saint Thomas d'Aquin", 32-33.

En la naturaleza tenemos una variedad de operaciones que exigen un principio inmutable y permanente para que funcionen regularmente. Lo que pasa en el orden físico acontece también en el orden lógico. La variedad de operaciones cognoscitivas exige primeros principios invariables e indefectibles que le sirvan de criterio infalible. Luego, el hábito de estos primeros principios también deberá ser permanente e infalible⁽¹⁾.

En el *De Veritate*⁽²⁾ S. Tomás considera en qué sentido la *syndéresis* puede extinguirse. Para esto es necesario distinguir entre la *syndéresis* en sí misma y en su ejercicio. En el primer caso no puede extinguirse porque es un hábito de la razón que es inextinguible en vida, en el segundo caso puede extinguirse porque los vicios pueden impedir su ejercicio.

Munido de estos principios, S. Tomás busca mostrar que la centella de la *syndéresis* no se apaga en los herejes de buena fe⁽³⁾; ni en los pecadores inveterados⁽⁴⁾; y tampoco en los condenados⁽⁵⁾. En los dos primeros casos, el pecado o el error no está en el juicio universal, dado por la *syndéresis*, porque continúa la inclinación al bien, sino en el juicio particular que concretiza el bien. Cuanto a los condenados continúa también la inclinación al bien aunque exista un impedimento de poner un acto bueno.

6.2. CONCIENCIA

En relación a la cuestión de la conciencia, S. Tomás se preocupa principalmente con los siguientes puntos: *Utrum conscientia sit potentia, vel habitus*

(1) *De Ver.*, q. 16, a. 2, Ver O. LOTTIN, "La syndérese chez Albert le Grand et Saint Thomas d'Aquin", 37.

(2) *De Ver.*, q. 16, a. 3. Ver O. LOTTIN, art. cit., 38.

(3) *In II Sent.*, dist. 39, q. 3, a. 1, ad 3; *De Ver.*, q. 16, a. 3, ad 2,

(4) *In II Sent.*, dist. 39, q. 3, a. 1, ad 4; *De Ver.*, q. 16, a. 3, ad 3,

(5) *In II Sent.*, dist. 39, q. 3, a. 1, ad 5; *De Ver.*, q. 16, a. 3, ad 4,

vel actus⁽¹⁾; *Utrum conscientia possit errare*⁽²⁾; *Utrum conscientia liget*⁽³⁾; *Utrum conscientia erronea liget*⁽⁴⁾.

6.2.1. Naturaleza de la conciencia

Uno de los puntos esenciales de la concepción tomasiana de conciencia es que ella es un acto y no un hábito; mucho menos una facultad. Presenta principalmente dos argumentos para sustentar su punto de vista. El primero toma en consideración el propio significado de la palabra *conciencia* que etimológicamente significa *cum-scientia*, es decir, aplicación de la ciencia a alguna cosa. En esta aplicación existe un con-saber (*cum-scire*), es decir, un saber sobre el caso particular posibilitado por la presencia de la ciencia. En otras palabras, es un acto de conocimiento. Por lo tanto, la conciencia es un acto. No puede ser hábito porque justamente ella es fruto de la aplicación del hábito de la ciencia. No puede ser facultad porque el acto de aplicación de un conocimiento es una función exclusiva de la razón⁽⁵⁾.

El segundo argumento se refiere a los diferentes actos o funciones en los que se manifiesta la conciencia. S. Tomás distingue primeramente entre *conciencia psicológica*, conciencia de la presencia o no de un acto, y *conciencia moral* que aplica conocimientos a un acto para medir su rectitud. Esta a su vez se subdivide en *conciencia antecedente* que aplica la ciencia a un acto a poner y en la *consecuente* que la aplica a un acto ya hecho.

En el primer caso, la aplicación de la ciencia sirve para investigar y aconsejar lo que debe ser hecho. En este sentido la conciencia instiga, induce

(1) *In II Sent.*, dist. 24, q. 2, a. 4; *De Ver.*, q. 17, a. 1; *S.Th.*, I, q. 79, a. 3.

(2) *De Ver.* q. 17, a. 2; *Quodl. III*, q. 12, a. 1; *In II Sent.*, dist. 39, q. 3, a. 2.

(3) *De Ver.*, q. 17, a. 3.

(4) *De Ver.*, q. 17, a. 4; *S.Th.*, I^a II^{ae}, q. 5, a. 5; ; *Quodl. III*, q. 12, a. 2; *In II Sent.*, dist. 39, q. 3, a. 3.

(5) *In II Sent.*, dist. 24, q. 2, a. 4; *De Ver.*, q. 17, a. 1; *S.Th.*, I, q. 79, a. 13.

u obliga a poner el acto. En el segundo caso, la ciencia sirve para juzgar el acto puesto. En este sentido, la conciencia acusa y remuerde cuando está en discordancia con la ciencia o excusa y defiende cuando está de acuerdo.

En las tres formas que asume la conciencia tenemos siempre aplicación de algún conocimiento o ciencia a un acto particular. En la forma psicológica hay aplicación de datos de la memoria para reconocer si un acto fue puesto o no. En la forma moral antecedente está la aplicación de la ciencia a través de la vía de la investigación para instigar y obligar a poner un acto; mientras que en la consecuente está la aplicación a través de la vía del juicio para juzgar acusando o excusando el acto puesto. En todos estos casos tenemos la aplicación de un conocimiento o de la ciencia que es un hábito de la razón práctica. Por eso la aplicación es un acto de la facultad de la razón práctica y, consecuentemente, de sus hábitos. Este acto se llama conciencia. Por lo tanto, la conciencia es un acto o un dictamen de la razón práctica⁽¹⁾.

¿Cómo caracterizar este acto? Es un juicio que corresponde a la conclusión de un silogismo práctico⁽²⁾ en el cual la premisa mayor es una proposición de la *sindéresis*, y la premisa menor, una proposición de la ciencia práctica. Este juicio de conciencia corresponde a un acto concreto puesto o a poner. Por eso es ya una decisión pero todavía teórica mientras que la decisión práctica corresponde al juicio de elección de la prudencia. Estos dos juicios son personales porque se refieren a un acto concreto, aunque difieren en cuanto el juicio de conciencia es una conclusión puramente cognitiva; mientras que el juicio de elección es una conclusión afectiva y por eso práctica⁽³⁾.

(1) Este segundo argumento se encuentra en *De Ver.*, q. 17, a. 1; *S.Th.*, I, q. 79, a. 13.

(2) T. URDANOZ, "La conciencia moral en Santo Tomás y los sistemas morales", *La Ciencia Tomista* 79 (1952) 540-542; H.D. NOBLE, "Le syllogisme moral", *RSPTh* 10 (1921) 560-564. Es importante tener presente esta visión de la conciencia como conclusión de un silogismo práctico para la comprensión de la concepción tradicional de la conciencia y de la crítica actual que se hace a ella.

(3) *In II Sent.*, dist. 24, q. 2, a. 4, ad 2; *De Ven.*, q. 17, a. 1, ad 4. Ver O. LOTTIN, "La nature de la conscience morale", 279 y 280.

La insistencia de S. Tomás en el principio de que la conciencia es solamente un acto de aplicación de un conocimiento y de que el juicio de conciencia es puramente cognitivo servirá posteriormente de inspiración y fundamento de una concepción reductiva de la conciencia⁽¹⁾.

¿Cómo se relacionan la *sindéresis* y la conciencia? Están relacionadas en el silogismo práctico, en cuanto la *sindéresis* proporciona la premisa mayor. La conciencia es la conclusión del silogismo. Por eso, siendo la *sindéresis* un hábito de la razón práctica y siendo la conciencia un dictamen de ella, la conciencia es una aplicación o una concretización de la *sindéresis*. Pero difieren esencialmente, porque la *sindéresis* es un hábito de principios universales y la conciencia un juicio sobre un acto concreto⁽²⁾.

6.2.2. Notas fundamentales de la conciencia: falibilidad y obligatoriedad

La experiencia humana demuestra que el hombre no siempre discierne y juzga bien lo que debe hacer o dejar de hacer. Aunque tenga una intención recta puede llegar a una conclusión errada. ¿De dónde viene este error en el juicio de conciencia?

Sabemos que la conciencia corresponde a la conclusión de un silogismo práctico. La rectitud de esta conclusión depende de la rectitud de las premisas. La premisa mayor de este silogismo es un juicio de *sindéresis*. Ahora bien, sabemos que la *sindéresis* -y consecuentemente su juicio- se caracteriza por su infalibilidad. Por lo tanto, el error en la conclusión no puede originarse en la premisa mayor sino en la premisa menor, que es un juicio del hábito de la ciencia.

El juicio de conciencia es fruto de la aplicación de una proposición de la ciencia universal y particular a un acto concreto (como por ejemplo la proposición: "Llevar un objeto que no me pertenece es contra la ley de Dios porque es

(1) Ver capítulo X, pp. 341-345.

(2) *In II Sent.*, dist. 24, q. 2, a. 4; *De Ver.*, q. 17, a. 1, ad 1. Ver O. LOTTIN, "La nature de la conscience morale", 279.

un robo"). Por consiguiente, un error en el juicio de conciencia depende de un error en la aplicación de la ciencia.

S. Tomás distingue dos tipos de errores en esta aplicación. En el primer caso la misma proposición de la ciencia contiene un error y, en el segundo caso, la proposición no es aplicada adecuadamente porque no se refiere al caso concreto. Por consiguiente, la conciencia concluye erradamente, porque la proposición de la ciencia, presente en la premisa menor, incluye un error o está mal aplicada⁽¹⁾.

Tomando como ejemplo la siguiente proposición: "Sacar un objeto precioso de una persona conocida simplemente para dar el gusto a un tercero no es contra la ley de Dios", tenemos, según S. Tomás, un caso de error presente en el mismo juicio de ciencia moral. (Otro ejemplo sería si una persona se encuentra en permanente situación de extrema necesidad y no tiene más posibilidad para satisfacer su hambre que sacar su subsistencia de otros. En este caso no se puede simplemente condenar a ésta aplicando la proposición "Sacar algo de otra persona es contra la ley de Dios" porque tengo que tomar en consideración las razones particulares del caso concreto al cual se aplica la ciencia).

Por consiguiente, la aplicación depende de un raciocinio de la razón superior, que examina la proposición de la ciencia universal que se aplica a este caso que quiero poner; y de la razón inferior, que discierne las circunstancias particulares a las cuales se aplica el principio universal, para llegar finalmente a un juicio de conciencia: "Sacar este objeto en estas circunstancias está prohibido".

La posibilidad de un error se introduce en el raciocinio de la razón superior o/e inferior que examina y discierne al aplicar la ciencia. Este error después se transmite al juicio de conciencia. Por eso la conciencia puede errar porque no es un hábito sino un juicio conclusivo que depende de premisas no puestas por ella⁽²⁾.

(1) *De Ver.*, q. 17, a. 2.

(2) Sobre la falibilidad de la conciencia ver *De Ver.*, q. 17, a. 2; *Quodl.*, III, q. 12, a. 1.

Cuanto a la obligatoriedad, S. Tomās explicita primeramente en que sentido la conciencia obliga o, según su palabra, liga. Alguna cosa liga cuando existe una necesidad que la impone. Esta necesidad se manifiesta como la imposición de una acción a realizar. Esta puede ser de necesidad corporal o espiritual. En el primer caso, la acción se impone a través de la coacción y no se refiere a actos voluntarios, porque no depende de elección o decisión. En el segundo caso es una necesidad que se impone a la voluntad por tratarse de una acción espiritual y, por consiguiente, es objeto de elección.

Las operaciones corporales se imponen por una coacción física (instintos). Las operaciones espirituales se imponen a la elección de la voluntad, es decir, están bajo el imperio del agente. Por consiguiente, no son objeto de coacción sino de decisión libre. ¿Cómo se imponen estas operaciones espirituales a la voluntad para que sean elegidas?

La voluntad solamente adhiere a lo que le presenta la razón y, consecuentemente, sus hábitos. Y esto porque la fuerza de persuasión de la razón viene justamente de sus hábitos o virtudes. Por consiguiente, la ciencia y los preceptos de Dios ligan en cuanto son virtud. Por eso el juicio de conciencia es vinculante porque es una conclusión de la virtud de la ciencia y de los preceptos divinos⁽¹⁾.

Partiendo del hecho de que la conciencia puede errar y de que el juicio de conciencia es vinculante, la cuestión que S. Tomās se pone varias veces es; si el juicio de conciencia errónea también vincula u obliga⁽²⁾.

En la respuesta a esta cuestión se esclarece el problema de la autoridad de la conciencia. La solución franciscana considera absolutamente vinculante la conciencia que dicta actos intrínsecamente buenos; la que ordena actos indiferentes, obliga mientras permanece el veredicto; pero la conciencia que dicta actos intrínsecamente malos no tiene ningun valor obligatorio y no peca quien no sigue su veredicto. S. Tomās responde que esta solución no ha entendido lo que significa el carácter vinculante de la conciencia⁽³⁾.

(1) Sobre la obligatoriedad de la conciencia ver *De Ver.*, q. 17, a; 3.

(2) Ver p. 203, nota 4.

(3) *In II Sent.*, dist. 39, q. 3, a. 3. Ver O. LOTTIN, "La valeur normative de la conscience morale", 429-431.

El criterio para determinar la pecaminosidad de un acto es su dimensión voluntaria y la voluntad se define como aprehensión del bien. Un acto será bueno o malo si la voluntad adhiere o no al bien aprehendido en el acto a poner. Es importante considerar que la voluntad se inclina a un acto que ella aprehende como formalmente bueno y porque es bueno en sí. Ella no tiene condiciones de determinar si algo es materialmente bueno pero adhiere a aquello que la razón le presenta como bueno⁽¹⁾.

S. Tomás agrega el siguiente ejemplo; si alguien mata una persona pensando que es un animal, la voluntad permanece buena aunque materialmente sea un acto malo. En otra obra afirma que los judíos cuando mataban a los Apóstoles pensaban dar gloria a Dios. El juicio universal de la sindéresis que es siempre bueno y verdadero les decía que había que obedecer a Dios. El juicio particular de la ciencia decía que matar a los Apóstoles agradaba a Dios. Esta proposición era una deducción falsa de la razón. Por consiguiente, la conclusión del silogismo -el juicio de conciencia- era falsa y errónea; hay que matar a los Apóstoles⁽²⁾.

Pero este juicio, aunque falso, es vinculante y la voluntad debe adherir a él porque se presenta como algo bueno y querido por Dios. Lo determinante es el juicio de sindéresis que induce a querer hacer la voluntad de Dios. Si la razón presenta, en la premisa menor, algo falso como siendo la voluntad de Dios, la conclusión de la conciencia es inmediata; hay que hacerlo. Por lo tanto, este juicio de conciencia es vinculante y obligatorio aunque sea falso.

Pero S. Tomás considera que la conciencia recta y la conciencia errónea vinculan diferentemente. La primera obliga *simpliciter* y *per se*; la segunda, *secundum quid* y *per accidens*. La conciencia recta liga *simpliciter*, porque obliga absolutamente y en todos los casos; mientras que la errónea vincula *secundum quid* y *sub conditione*, porque obliga solamente en cuanto dura la conciencia errónea que considera que algo materialmente falso sea bueno. Un juicio de conciencia errónea no vincula en cuanto falso pero en cuanto es aprehendido como bueno; y, en cuanto dura esta falsedad no culpable, es vinculante. Por eso una tal conciencia no obliga absolutamente y en todos los casos. La conciencia

(1) *S.Th.*, I^aII^{ae}, q. 19, a. 5; ; *Quodl.* III, q. 12, a. 2.

(2) *De Ver.*, q. 16, a. 2, ad 2.

recta liga *per se*, porque aprehende la bondad material de un acto; mientras que la errónea liga solamente *per accidens*, porque piensa que es recta y se siente vinculada por la rectitud que cree encontrar en ella. Por eso este vínculo es solamente *per accidens* ⁽¹⁾.

De esta reflexión de S. Tomás se concluye que toda conciencia obliga no importando si es recta o falsa y en este sentido peca quien no sigue su veredicto. Por eso la conciencia tiene un valor normativo porque es la mediación del juicio de *sindéresis* en las circunstancias concretas.

La dificultad de S. Tomás en aceptar la misma obligatoriedad tanto para la conciencia recta como para la conciencia errónea se debe a que no considera la apertura al valor como fuente de la obligatoriedad. Partiendo del principio de que un acto es obligatorio en cuanto es voluntario, se puede decir que la conciencia errónea vincula porque el acto es querido (voluntario) en cuanto es la realización de un valor o la expresión del orden objetivo del bien. Por eso lo que cuenta para la obligatoriedad del acto es esta opción ⁽²⁾ fundamental por el bien que se impone a la conciencia subjetiva como norma.

6.3. PRUDENCIA

La moralidad de una persona se desarrolla en las coordenadas concretas de la vida, porque la bondad moral se demuestra en la búsqueda de los medios para la realización del fin. Estos medios se identifican con los actos concretos. Por eso no basta tener buena intención para ser moralmente bueno, hay que realizar esta buena intención en actos particulares. Esta concretización debe además estar de acuerdo con la recta razón. Por ejemplo, no basta tener la buena intención de distribuir limosnas y tampoco es suficiente sentarse en

(1) *De Ver.*, q. 17, a. 4.

(2) Sobre los límites de la concepción tomasiana de conciencia errónea se puede ver: J. DE FINANCE, "Sens et limites de l'objectivisme moral chez Saint Thomas. A propos du problème de la conscience erronée", *Revista Portuguesa de Filosofia* 30 (1974) 107-122.

una esquina y distribuirlas al azar. No es suficiente tener buenos principios teóricos de moral si no hay la búsqueda de realizarlos en actos concretos que estén de acuerdo con la recta razón. En este sentido no basta tener la ciencia de la virtud para ser virtuoso.

Para impulsar la concretización y orientarla de acuerdo con la recta razón, no bastan los hábitos de la razón práctica (sínderesis y ciencia moral); es necesaria la prudencia que, por ser una virtud, hace bueno el acto orientado por ella⁽¹⁾.

En esta perspectiva se pone la centralidad de la prudencia en la moral de S. Tomás. Lo que hace un hombre moralmente bueno es la virtud; la reina de las virtudes morales es la prudencia. Por eso se entiende el tratamiento sistemático dado a esta virtud en la *S.Th.*, II^a II^{ae}.

6.3.1. Naturaleza y función de la prudencia

En consonancia con su visión intelectualista de la moral, S. Tomás relaciona la prudencia con la facultad cognoscitiva y no con la apetitiva⁽²⁾.

Siendo la prudencia responsable de la concretización de un principio universal y de su orientación de acuerdo con la recta razón, ella debe prever porque es necesario poner un acto singular que todavía no existe, relacionarlo con el principio y, últimamente, con la recta razón. Ahora bien, prever y relacionar son actos propios y exclusivos de la razón. Por consiguiente, la prudencia se relaciona con la razón y perfecciona su actitud. Pero ¿qué tipo de actividad de la razón?

La actividad práctica que mira a la producción de una obra es, en este caso, un acto humano. Siendo la prudencia la orientación y concretización de un acto singular, ella está íntimamente ligada a la razón práctica. La prudencia orienta y perfecciona la razón práctica en la consecución del acto. En la concretización es fundamental deliberar el medio más adecuado, es decir, más de acuerdo con la recta razón. La prudencia es justamente el poder de deliberar bien o de

(1) J.R. CONNERY, "Prudence and Morality", 565-566.

(2) *S.Th.*, I^a II^{ae}, q. 47, a. 1.

buscar la recta razón de las acciones a realizar. Por eso la prudencia debe ser connatural a la razón práctica⁽¹⁾.

La prudencia puede realizar esta función porque ella es una virtud y no un simple hábito⁽²⁾. Los hábitos no rectifican el acto de conocimiento, porque no toman en consideración la rectitud del apetito. Mientras que las virtudes hacen bueno y recto a aquél que las posee porque son construídas a partir del apetito. Siendo la prudencia una virtud, ella perfecciona la actividad de la razón práctica⁽³⁾.

Otra condición es que la prudencia tenga un conocimiento de los singulares, porque debe discernir las circunstancias y orientar la consecución del acto singular⁽⁴⁾.

La prudencia, por estar íntimamente ligada a la recta razón práctica, es una virtud especial, porque es al mismo tiempo intelectual y moral. La prudencia es una virtud intelectual, porque es un hábito perfectivo de la actividad de la razón. Pero, ésta difiere completamente de los otros hábitos de la razón (intelecto, sabiduría y ciencia) debido a su objeto especial distinto. Los hábitos especulativos de la razón tienen como objeto el universal, mientras que la virtud de la prudencia trata de lo contingente⁽⁵⁾.

Otra diferencia es que la prudencia no es un simple hábito como la sabiduría y la ciencia sino un hábito virtuoso que perfecciona la actividad y hace recta la razón. Esto es posible porque ella, además de intelectual, es también una virtud moral.

(1) Ibid., a. 2.

(2) Sobre la diferencia entre hábito y virtud se puede ver: S. PINCKAERS, "La vertu est tout autre chose qu'une habitude", in ID., *Le renouveau de la morale*, 144-161.

(3) *S.Th.*, I^aII^{ae}, q. 47, a. 4.

(4) Ibid., a. 3.

(5) Esta constatación pone un problema: siendo el objeto de la prudencia el contingente, ella admite errores; pero en cuanto virtud intelectual no puede admitirlos. S; Tomás responde a este impase con la doctrina de la verdad práctica. (Cf. *S.Th.*, I^aII^{ae}, q. 57, a. 5, ad 3).

La prudencia es una virtud moral, porque garantiza la rectitud del acto, es decir, su adecuación a la recta razón. Pero ella es también completamente diversa de las otras virtudes morales (justicia, fortaleza y temperancia) debido al sujeto distinto. La prudencia es una virtud de la facultad cognoscitiva mientras que las otras virtudes morales tienen, como sujeto, la facultad apetitiva, es decir, la voluntad⁽¹⁾.

Una cuestión afrontada varias veces por S. Tomás es la relación entre la virtud de la prudencia y las virtudes morales. Si ellas están en una interdependencia mutua, ¿quién es el garante último de la rectitud?⁽²⁾

Las virtudes morales pueden existir sin los hábitos intelectuales pero no sin la prudencia. La virtud moral es un hábito electivo, porque perfecciona la facultad apetitiva que adhiere o elige una cosa en vez de otra. Para una buena elección es necesario, en primer lugar, la recta intención del fin y esto es garantizado por la misma virtud moral; en segundo lugar, hay que deliberar el medio adecuado al fin y esta deliberación es proporcionada por la prudencia. Por lo tanto, la virtud moral para actuar su hábito electivo depende de la prudencia⁽³⁾.

Los hábitos intelectuales pueden existir sin las virtudes morales, pero la prudencia no puede actuar sin las virtudes morales. Ella trata del contingente y por eso no tiene garantizada la rectitud como la tienen los hábitos que se refieren al universal. El contingente siempre está sujeto al error y por eso necesita de un garante especial de la rectitud del apetito. En la actividad de la prudencia este garante es ejercido por las virtudes morales. Por lo tanto, la prudencia depende de las virtudes morales para actuar la *recta ratio agibilium*⁽⁴⁾.

La prudencia en cuanto virtud intelectual tiene una naturaleza deliberativa, porque discierne el medio más adecuado de realización del acto singular

(1) *S.Th.*, II^aII^{ae}, q. 47, a. 5.

(2) *S.Th.*, I^aII^{ae}, q. 58, aa. 4 y 5; *Quodl.* XII, q. 15, a. unico; *In VI Eth.*, lect. 10 y 11.

(3) *S.Th.*, II^aII^{ae}, q. 58, a. 4.

(4) *Ibid.*, a. 5.

según las circunstancias concretas. Este medio es objeto de elección de las virtudes morales porque está de acuerdo con el fin. Así la prudencia posibilita el hábito electivo de las virtudes morales y por eso sirve de conexión a las virtudes.

La prudencia en cuanto virtud moral tiene una naturaleza imperativa, porque impulsa a la realización del acto concreto. En este sentido, el *praeceptum* es para S. Tomás el acto principal de la prudencia ya que el *consilium* mira la realización del *praeceptum*⁽¹⁾. Para que la prudencia pueda ejercer rectamente este acto de comando, ella debe ser fortificada por las virtudes morales que garantizan el apetito recto en el manejo de lo contingente.

Es fundamental tener presente esta doble naturaleza de la prudencia y su respectiva interdependencia. Hay momentos en que S. Tomás resalta más el poder de deliberación de la prudencia. Parece considerar la deliberación el acto propio de la prudencia, ya que ésta es una virtud de la razón que está íntimamente ligada a la elección. Pero la deliberación en sí no tiene sentido si no mira a la realización concreta de lo que fue deliberado y decidido. Por eso hay otros momentos en que S. Tomás considera más el *praeceptum*, es decir, el comando de la realización como acto principal de la prudencia, porque es el acto terminal del proceso decisorio. Además definiéndose la razón, en su dimensión práctica, como producción de una obra o de un acto, y siendo la prudencia el hábito perfectivo de la actividad de la razón práctica, la virtud por excelencia de la razón práctica deberá orientarla en esta producción.

Esta diversidad de acentuación en la explicitación tomasiana de la prudencia explica el surgimiento de la discusión sobre la posibilidad de un *praeceptum* anterior a la elección⁽²⁾.

(1) *S.Th.*, II^a II^{ae}, q. 47, a. 8.

(2) Ver capítulo VII, pp. 261-269.

6.3.2. Partes de la prudencia

La prudencia es una realidad tan rica y fundamental que no es posible aprehenderla sólo sintéticamente; es necesario considerarla analíticamente en sus partes. Por un lado, S. Tomás considera la prudencia como una totalidad formada de partes integrantes. Estas son aquellas partes que concurren necesariamente al acto perfecto de la virtud de la prudencia. Existen partes integrantes que constituyen la naturaleza deliberativa u judicativa: la memoria y la inteligencia, que se relacionan con el conocimiento en sí; la docilidad y la sagacidad de espíritu, que se refieren a la adquisición de conocimientos; y la razón, que proporciona el uso de estos conocimientos. Otras partes integrantes pertenecen a la naturaleza imperativa de la prudencia y contribuyen al comando: la previsión, la circunspección y la atención precavida.

Por otro lado, S. Tomás considera la prudencia como una naturaleza en relación a sus potencias. Como las potencias son ordenadas a la realización de la naturaleza, así la prudencia tiene virtudes agregadas que son ordenadas a la realización más perfecta de su función. Estas constituyen las partes potenciales.

S. Tomás considera, además, las partes subjetivas de la prudencia en cuanto ésta es el gobierno de sí mismo o de una multitud. Siendo que esta última todavía se subdivide en prudencia doméstica, política⁽¹⁾ y militar. Pero estas partes subjetivas no serán contempladas en nuestra exposición⁽²⁾.

6.3.2.1. Partes integrantes

S. Tomás presenta, en primer lugar, las partes integrantes que contribuyen al conocimiento necesario a la deliberación. La *memoria* que recoge la experiencia pasada de la prudencia en orientar los actos humanos a poner. Como estos actos se realizan en la contingencia no existen fórmulas

(1) Sobre la prudencia política se puede ver un interesante estudio de S. GULLO, *Prudenza e politica* (Napoli/Acireale 1974).

(2) Para el problema de las partes de la prudencia: *S.Th.*, II^a II^{ae}, q. 48. a. único.

teóricas prontas y tampoco soluciones absolutas y necesarias. Cada acto es nuevo. Hay que recrearlo en circunstancias nuevas. Pero no se realizará *ab ovo*. La experiencia pasada en poner actos en circunstancias concretas proporciona una práctica en la *recta ratio agibilium* que es recogida por la memoria⁽¹⁾.

No basta el conocimiento de los singulares; es necesaria la recta estimación de los primeros principios, asegurada por la *inteligencia*. Esta se define como la facultad de los principios universales necesarios a cualquier deducción de la razón y consecuentemente al recto raciocinio de las acciones a realizar. Luego, la inteligencia debe ser parte de la prudencia⁽²⁾.

El hombre, siendo un ser social e histórico, aprehende y parte de la experiencia de los que lo preceden porque las circunstancias en que se realizan los actos humanos son tan diversos que no es posible a un hombre estar informado de todo. Por eso necesita la ayuda iluminadora de otros que tienen más experiencia. La actitud necesaria delante la experiencia de otros es la *docilidad* a recibir enseñanzas. Por lo tanto, la docilidad a adquirir conocimientos prácticos de otros debe ser una actitud del hombre prudente que busca la recta estimación de lo que debe hacer⁽³⁾.

Pero hay situaciones nuevas e imprevistas en las cuales no basta la docilidad a la casuística suministrada por los prácticos. Es necesario encontrar por sí mismo una solución nueva a partir de buenas conjeturas proporcionadas por la *sagacidad de espíritu*. Por lo tanto, el hombre prudente debe poseer la sagacidad para juzgar rectamente lo que hará en esta nueva situación⁽⁴⁾.

La prudencia se define como el bien deliberar, y la deliberación es un raciocinio a partir de proposiciones que lleven a conclusiones adecuadas. Ahora bien, el raciocinio -y consecuentemente la deliberación- es una obra de la *razón*. Por consiguiente, ella es una parte indispensable al buen funcionamiento de la prudencia⁽⁵⁾.

(1) *S.Th.*, II^aII^{ae}, q. 48, a. 1.

(2) *Ibid.*, a. 2.

(3) *Ibid.*, a. 3.

(4) *Ibid.*, a. 4.

(5) *Ibid.*, a. 5.

En segundo lugar vienen las partes integrantes que contribuyen al acto de comandar y que constituyen la naturaleza imperativa de la prudencia. Esta, al ejercer su función de comando, orienta la puesta en la realidad de un acto singular deliberado pero que todavía no existe concretamente. Es una realidad contingente y futura, que hay que ordenar al fin. Para que la prudencia lo pueda ordenar se exige la *previsión* de los elementos que van a componer el acto singular⁽¹⁾.

Pero hay que encontrar los elementos mejor adecuados al fin para que se realice el acto singular en esta situación concreta. Un elemento puede ser bueno en las circunstancias presentes pero puede no serlo en otras. Para esto es necesaria la *circumspección*, que sabe medir las circunstancias en relación al fin, para que la prudencia pueda verdaderamente comandar⁽²⁾.

La prudencia orienta la concretización de actos singulares. Ellos son realidades contingentes en las cuales el bien y el mal no están previamente definidos. Hay que precaverse para no caer en las trampas del mal. Por eso la *precaución* debe ser también una parte integrante del comando prudencial⁽³⁾.

Estas partes integrantes responden a la situación contingente en que debe actuar la prudencia y al conocimiento práctico necesario para su ejercicio. Ellas expresan la dimensión dinámica de la prudencia en cuanto ayudan al discernimiento que la prudencia hace de la situación. En general, no son muy llevadas en consideración en las exposiciones de la prudencia porque se la ha transformado en una pura habilidad técnica al servicio de la ejecución⁽⁴⁾.

6.3.2.2. Partes potenciales

Así como el alma tiene potencias sensitivas e imaginativas al servicio de su actividad, pero diversas de ella y que no identifican su actividad

(1) Ibid., a. 6.

(2) Ibid., a. 7.

(3) Ibid., a. 8.

(4) Esto acontece, por ejemplo, en Deman, como se verá más adelante en el capítulo VII.

propia, así también la prudencia posee partes potenciales que están al servicio de su actividad deliberativa y son diversas de ella, que tiene como actividad principal y terminal el comando. Estas partes potenciales son también virtudes, porque deben perfeccionar determinados actos previos a la acción propiamente dicha de la prudencia. Por eso, son virtudes agregadas y coadyuvantes de la prudencia.

La primera es la *eubulia* que designa la aptitud a bien deliberar. Es la virtud responsable por la bondad en la deliberación, que es un acto previo de la prudencia. Cada acto está perfeccionado por una virtud diversa. La virtud de la prudencia condiciona propiamente la bondad del comando. Para el acto de deliberar, que es indispensable para el proceso global de la prudencia, es necesaria una virtud diversa que coopera en su actividad como una parte potencial o como una virtud agregada⁽¹⁾.

La segunda es la *synesis* (virtud del buen sentido) que designa la aptitud de emitir un juicio recto sobre materia particular y contingente como son los actos humanos. Es la virtud responsable por la bondad del juicio que se impone una vez determinada la deliberación. Es diversa de la *eubulia*, porque hay personas que tienen aptitud a bien deliberar pero no llegan al juicio recto. Por eso este nuevo acto, que es el juicio, necesita de una nueva virtud⁽²⁾.

La *synesis* juzga a partir de la deliberación tomando en consideración las reglas comunes de la acción; pero hay situaciones nuevas no contempladas por las reglas comunes y que las ultrapasan. En estos casos hay que recurrir a principios más elevados para abrir una excepción. Para estos casos excepcionales es necesaria una nueva virtud que asegure la bondad del acto. Esta nueva virtud agregada a la prudencia se llama *gnome* (virtud de la excepción)⁽³⁾.

El acto específico de la prudencia, que es el comando, no necesita de una virtud agregada porque justamente es propio de la misma prudencia.

Al contrario de las partes integrantes, las potenciales tendrán un largo uso en la explicitación de la relación entre la conciencia y la prudencia y más

(1) *S.Th.*, II^a II^{ae}, q. 51, a. 1. y 2.

(2) *Ibid.*, a. 3.

(3) *Ibid.*, a. 4.

específicamente en la solución de la duda de conciencia⁽¹⁾.

6.3.3. Prudencia sobrenatural

La perspectiva teológica de S. Tomás no puede permanecer en una visión solamente natural de la prudencia. Hay que llegar a una lectura sobrenatural de esta virtud cardinal. Esto acontece en la doctrina de las virtudes infusas. Esta se refiere a la elevación sobrenatural de las virtudes morales e intelectuales, entre las que se encuentra también la prudencia.

Esta elevación es una obra de la caridad sobrenatural que pone en conexión las diversas virtudes y sin esta conexión ellas no pueden realizar perfectamente su función, porque son interdependientes en su actuación⁽²⁾.

Por eso no basta la prudencia adquirida; es necesaria la prudencia sobrenatural. El hombre prudente solamente ejerce perfectamente su actividad moral cuando tiene la prudencia infusa. Esta existe únicamente en aquellos que están en estado de gracia y poseen la caridad sobrenatural. Aunque esta prudencia infusa no proporcione actos esencialmente diversos de la prudencia natural, lleva a la perfección máxima su actividad propia, porque permite conducir una vida moral iluminada por el espíritu de fe y está dirigida al amor de Dios. Así los actos morales orientados por la prudencia sobrenatural se tornan medios de santificación⁽³⁾.

S. Tomás completa su doctrina de las virtudes infusas con el tratado de los dones del Espíritu Santo⁽⁴⁾. Toda virtud infusa necesita de un don del Espíritu para que se realice la santificación de la persona. Por eso S. Tomás pone, como auxilio a la actividad de la prudencia infusa, el don del consejo⁽⁵⁾.

(1) Un ejemplo de este uso es el tratado de Merkelbach: ver cap. VII, p. 227,

(2) *S.Th.*, I^aII^{ae}, q. 65, a. 2.

(3) Sobre el papel de la prudencia infusa: R. GARRIGOU-LAGRANGE, "La prudence et la vie intérieure" *VS* 51 (1937) 24-41; H.D. NOBLE, *Le discernement de la conscience*, 183-188.

(4) *S.Th.*, I^aII^{ae}, q. 68,

(5) *S.Th.*, II^aII^{ae}, q. 52.

Este don ayuda a ser dócil a las inspiraciones del Espíritu Santo y a discernir la voluntad de Dios sobre la vida. El don del consejo es indispensable, para que la prudencia infusa oriente la vida moral a la santificación. Así el don ayuda a encontrar el camino de la santificación, mientras que la prudencia sobrenatural la concretiza y desarrolla⁽¹⁾.

En esta visión sobrenatural de la prudencia se expresa de nuevo la perspectiva espiritual de la teología moral de S. Tomás en la cual la moralidad no se reduce a lo permitido y prohibido sino que es un camino de perfección.

6.4. RELACION ENTRE SINDERESIS, CONCIENCIA Y PRUDENCIA SEGUN S. TOMAS

La sindéresis y la conciencia están relacionadas en el silogismo práctico. La sindéresis como hábito de los primeros principios prácticos, proporciona la premisa mayor. Esta premisa es un juicio de sindéresis que sirve de criterio último de verdad para el silogismo. La conciencia es la conclusión del silogismo. Esta conclusión es un acto de juicio que depende de las premisas puestas por los hábitos de la sindéresis y de la ciencia. Este juicio de conciencia es vinculante para el sujeto porque es la concretización del juicio de sindéresis en el aquí y ahora, aunque el juicio de ciencia sea materialmente falso. Por consiguiente, la sindéresis y la conciencia se relacionan como un hábito en relación a su acto. Siendo el juicio de sindéresis responsable por la bondad formal del silogismo, el juicio de conciencia, que deriva de él, es siempre obligatorio y formalmente (prácticamente) verdadero⁽²⁾.

¿Cómo se relacionan la sindéresis y la prudencia?

El fin del acto humano no es objeto de la prudencia, que se ocupa más bien de los *ea quod ad finem*, es decir, de los medios que llevan al fin. Las virtudes morales garantizan a la prudencia la rectitud del apetito del fin pero no son ellas que determinan el fin. Este es objeto de la sindéresis. Así la

(1) H.D. NOBLE, *Le discernement de la conscience*, 188-190.

(2) ... *synderesis in hoc syllogismo quasi majorem ministrat, cujus consideratio est actus synderesis; sed minorem ministrat ratio superior vel inferior, et ejus consideratio est ipsius actus; sed consideratio conclusionis elicita, est consideratio conscientiae. In II Sent., dist. 24, q. 2, a. 4.*

sindéresis se relaciona con la prudencia como un fin en relación a sus medios. Por eso S. Tomás afirma que *la sindéresis mueve la prudencia*⁽¹⁾, porque propone el fin que ilumina la prudencia en la búsqueda de los medios adecuados. Este fin se expresa en principios universales propuestos por la sindéresis a la prudencia, para que sirvan de criterios y directrices a la acción y sean concretizados en actos singulares.

Finalmente; ¿cómo se relacionan la conciencia y la prudencia?

Sobre este punto la búsqueda en la obra de S. Tomás es decepcionante, porque no se encuentra ninguna mención a esta relación. En el tratado de la prudencia no se encuentra ninguna alusión al concepto de conciencia; como tampoco aparece alguna referencia a la prudencia al tratar de la conciencia. Pero, como afirma muy bien Lottin⁽²⁾ esta relación hace parte de la lógica del sistema de S. Tomás.

La explicación para la inexistencia de esta relación puede ser el hecho de que S. Tomás comprende la conciencia en el contexto de un silogismo práctico en el que la prudencia no tiene una participación directa. Otra causa podría ser una concepción demasiado cognitiva de la conciencia, cuyo juicio es todavía teórico, mientras que la prudencia es una realidad apetitivo-cognitiva cuyo juicio es esencialmente práctico⁽³⁾.

En este siglo, para superar la discusión muchas veces estéril sobre el probabilismo, hubo una fuerte tendencia a relacionar el tratado de la conciencia

(1) S.Th., II^a II^{ae}, q. 47, a. 6, ad 3.

(2) O. LOTTIN, "La nature de la conscience morale", 282.

(3) S. Tomás distingue muy bien la conciencia y la prudencia. Esto es resaltado por R. McINERNEY en "Prudence and conscience", *The Thomist* 38 (1974) 291-305. Esta preocupación en distinguir estas dos realidades puede ser la causa del olvido en relacionarlas. Pero J. PIEPER, partiendo del principio *synderesis movet prudentiam*, relaciona la sindéresis, la prudencia y la conciencia afirmando que: *Die lebendige Einheit übrigens von Ur-Gewissen und Klugheit ist nichts anderes als was wir "das Gewissen" zu nennen pflegen*; en: *Das Viergespann. Klugheit - Gerechtigkeit - Tapferkeit - Mass* (Freiburg i. Br, 1970) 24.

con la virtud de la prudencia. Pero no siempre las soluciones fueron unánimes. Los protagonistas principales de esta discusión fueron los neo-tomistas de lengua francesa. El próximo capítulo será una exposición de estas diferentes soluciones.

C A P I T U L O S E P T I M O

POSICION DE ALGUNOS AUTORES NEO-TOMISTAS DE LENGUA FRANCESA

=====

SOBRE LA RELACION ENTRE CONCIENCIA Y PRUDENCIA

=====

Pasada la época de una apologética estéril sobre los sistemas morales, gracias a una renovación de los estudios sobre S. Tomás y gracias a una mayor explicitación y comprensión de los principios del probabilismo, se llegó a la necesidad de relacionar el tratado de la conciencia y el tratado de la prudencia para superar los impases puestos por los sistemas.

La discusión sobre los sistemas morales se resume en la cuestión de la certeza necesaria a la conciencia para que pueda actuar o, en último término, en el problema de la verdad moral.

Las disputas eran sobre los medios usados para constituir la conciencia en certeza. Y la certeza necesaria para la conciencia dependía de la manera de concebir la verdad práctica. El recurso a la prudencia responde a estas exigencias de certeza y verdad al nivel de la conciencia. Pero el modo de relacionar la prudencia y la conciencia no fue unánime en los diversos autores del neo-tomismo francés. Sobresalen principalmente los dominicos de la Escuela de Le Saulchoir y Lottin ligado a la Escuela de Loyola.

7.1. LOS PRECURSORES DE LA DISCUSION

Estos autores fueron importantes para la renovación de la moral tomista tanto por su creatividad como su fidelidad al pensamiento de S. Tomás. Ellos lanzaron las bases de una elaboración más explícita de la relación entre conciencia y prudencia.

7.1.1. A.D. Sertillanges: insuficiencia del juicio de conciencia

Sertillanges dedica, en su obra clásica sobre la filosofía moral de S. Tomás⁽¹⁾ un importante capítulo al problema de la rectitud y de la certeza de la conciencia, terminando con un examen de los sistemas morales en el cual llega a afirmar que el equiprobabilismo puede ser considerado una solución tomista⁽²⁾.

¿Cómo entra la prudencia en la formación de la conciencia?

Para que la forma de una ley pueda ordenar y concretizarse en una acción no basta el juicio de conciencia. Este vincula la conciencia solamente en teoría. Es necesario que intervenga la prudencia con sus tres funciones para que esta forma se transforme en un juicio práctico que comanda el acto singular. Para que este acto sea bueno tampoco es suficiente el juicio de conciencia, expresión del orden moral objetivo. Debe, además, intervenir el hábito virtuoso de la prudencia, que perfecciona la apreciación de los fines y hace que el acto singular sea bueno y verdadero⁽³⁾.

Pero el papel de la prudencia no se reduce solamente a la concretización y ordenación virtuosa del acto singular. Ella es exigida también por el mismo juicio de conciencia. Para que la conciencia sea moralmente buena y consecuentemente cierta en su juicio, no basta estar de acuerdo con la ciencia, se exige la consonancia con el apetito del fin. Este es garantizado por la virtud de

(1) A.D. SERTILLANGES, *La philosophie morale de Saint Thomas d'Aquin* (Paris 1922²).

(2) Ibid., 554.

(3) Ibid., 222.

la prudencia⁽¹⁾.

Para superar la situación de duda, Sertillanges acepta el uso de principios reflejos y para explicar este uso recurre a una distinción que aparece en S. Tomás entre certeza perfecta y certeza imperfecta⁽²⁾. La primera es una conclusión directa del silogismo demostrativo. La segunda es fruto de verosimilitud y conjeturas. Por eso es oscura y para determinar necesita de un refuerzo apetitivo. Pero no basta la simple intervención apetitiva del querer, porque la conciencia exige una certeza suficientemente racional. Por eso, para que pueda determinar, es necesario un querer racional y consecuentemente, además del refuerzo apetitivo, deben intervenir también motivaciones de orden intelectual. Estas motivaciones son las probabilidades aportadas por los principios reflejos⁽³⁾.

Por consiguiente, la certeza práctica se establece a través de dos procesos: en un primer momento, fundado en principios ligados al caso particular (principios reflejos), el espíritu concluye intelectualmente que *esta conducta tiene toda la chance de ser buena*⁽⁴⁾. Es la opinión más probable. Pero no se tiene todavía una certeza prudencial.

Apoyado en esto y consciente de que no son posibles mayores evidencias porque la oscuridad y la probabilidad son condiciones propias del actuar humano, el espíritu, en un segundo momento, *encuentra bueno adherir a la opinión considerada prudente y el querer determina la adhesión*⁽⁵⁾.

Por eso Sertillanges acepta que, en una situación de duda, los principios reflejos pueden ayudar a encontrar la conducta apropiada, porque los sistemas morales muestran cuál es la solución más probable según la consideración del acto. Pero, él agrega que esta probabilidad^{no} tiene fuerza suficiente para determinar y por eso necesita del refuerzo apetitivo de la prudencia, que hace adherir a la opinión considerada prudente. Así se crea una certeza prudencial,

(1) Ibid., 533-534.

(2) Ibid., 548.

(3) Ibid., 549.

(4) Ibid.

(5) Ibid.

es decir, práctica, suficiente para actuar. En esta perspectiva, el equiprobabilismo puede ser tomado como una solución tomista porque existe el elemento correctivo de la prudencia.

La contribución de Sertillanges fue, en primer lugar, mostrar que el juicio de conciencia no basta para concretizar y ordenar la bondad de un acto, y tampoco para determinar en cuanto conciencia; y, en segundo lugar, el hecho de haber explicitado el significado del uso de los principios reflejos.

7.1.2. B.H. Merkelbach: Formación de la conciencia prudente

La aportación principal de la obra de Merkelbach⁽¹⁾ relativa al tema en cuestión es la elaboración del tratado de la conciencia en dos secciones⁽²⁾. La primera se ubica entre el tratado de los actos humanos y el tratado de las leyes formando parte de la moral general. Trata de la conciencia en general y los principios universales válidos a toda conciencia que sea recta y cierta⁽³⁾.

La segunda sección trata de los tipos o especies de conciencia (cierta, errónea, dudosa, probable, escrupulosa, perpleja y laxa) siendo parte de la moral especial o aplicada y estando insertada en el tratado de la prudencia. Este tratado está dividido en dos partes: la primera, trata de la prudencia en sí misma; y, la segunda, toca la participación de las virtudes asociadas a la prudencia en la formación de la conciencia recta, removiendo los errores; y de la conciencia cierta, sacando las incertidumbres⁽⁴⁾.

Merkelbach parte del principio de que las virtudes asociadas (*eubulia*, *synesis* / *gnome*) sirven a la recta formación del juicio de conciencia sobre

(1) B.H. MERKELBACH, *Summa theologiae moralis ad mentem D. Thomae et ad normam iuris novi*: vol. I: *De principiis*; vol. II: *De virtutibus moralibus* (Paris 1930 + 1931).

(2) ID., "Quelle place assigner au Traité de la conscience?" *RSPHTh* 12 (1923) 176.

(3) ID., *Summa theologiae moralis*, I, 183-203.

(4) ID., "Quelle place assigner au Traité de la conscience?", 176; 179-180; ID., *Summa theologiae moralis* II, 15-39 (primera parte), 40-139 (segunda parte).

las cosas particulares. Así como el *praeceptum* es el acto propio y principal de la prudencia, así también el juicio de conciencia, que es fruto de una deliberación previa y consecuente juicio que precepta, es el acto propio y principal de las virtudes anejas⁽¹⁾.

Para actuar prudentemente, es decir, moralmente bien, hay que buscar tener siempre una conciencia recta y verdadera. Esta se adquiere siendo fiel a las leyes que regulan la vida moral. Por eso es necesario conocerlas y examinarlas diligentemente. Pero no basta conocerlas, es necesario saber aplicarlas inteligentemente a los casos particulares estimando bien las circunstancias. Esta recta aplicación es posibilitada por la deliberación de la *eubulia*. Por eso la conciencia verdadera y recta depende, en último término, de la *eubulia*⁽²⁾.

Conciencia errónea es aquella que determina una falsedad. Es invenciblemente errónea cuando incluye un error especulativo insuperable, aunque sea prácticamente verdadera porque está en conformidad con el apetito recto. Por eso el juicio de la conciencia invenciblemente errónea es siempre vinculante⁽³⁾.

La conciencia es venciblemente errónea cuando a partir de falsos principios considerados como verdaderos, juzga alguna cosa particular lícita o ilícita cuando no lo es. Esta falsedad, concebida como verdad, nace de una falta de diligente deliberación sobre la moralidad del acto. Con una mayor solicitud se puede superar esta falsedad pero por un descuido voluntario o involuntario permanece el error. La virtud aneja de la *eubulia* es un refuerzo virtuoso que ayuda a superar este descuido porque es el hábito de la buena deliberación⁽⁴⁾.

Existe certeza cuando hay adhesión firme y sin temor de errar a una cosa. Esta adhesión en lo moral se expresa en el juicio cierto de la conciencia,

(1) ID., *Summa theologiae moralis*, II, 40.

(2) Ibid., 45, 47-48; ID., "Quelle place assigner au Traité de la conscience?", 182.

(3) ID., *Summa theologiae moralis*, II, 51-52.

(4) Ibid., 53-54; 55.

que determina lo que hay que hacer en este caso particular. Esta certeza del juicio de conciencia no es especulativa sino práctica, y consecuentemente garantizada por una virtud aneja de la prudencia que es la *synesis*. Por eso la conciencia cierta es la regla de actuar del hombre prudente al emitir un juicio cierto sobre una acción a poner aquí y ahora⁽¹⁾.

Lo contrario de la certeza son los estados de duda, sospecha y opinión. Por eso se habla de conciencia dudosa y conciencia probable⁽²⁾. ¿Cómo adquirir certeza en estos estados de conciencia?

En una situación de duda se debe buscar diligentemente, en primer lugar, el tipo de duda, las razones de ella y el principio reflejo que ayuda a superar una determinada duda. Si no es posible llegar a la certeza directamente, porque existe duda sobre las circunstancias, entonces hay que evitar el peligro de pecar. Si la duda es sobre la validez de un acto, entonces hay que actuar teniendo en cuenta la salvación o condenación eterna. Si la duda es sobre la honestad del acto, entonces se pueden aplicar los sistemas morales⁽³⁾.

Esta diligencia y cuidado, en el uso de los principios reflejos y de las probabilidades para llegar a la certeza en la conducción de la conciencia dudosa a una certeza suficiente, es obra de un refuerzo virtuoso de la prudencia a través de la virtud aneja del juicio que es la *synesis*.

La distinción del tratado de la conciencia en dos secciones, y principalmente el examen de los problemas de la conciencia en el tratado de la prudencia, fueron bienvenidos como una contribución positiva al acercamiento de las dos tradiciones⁽⁴⁾. Los problemas de duda o certeza de la conciencia son resueltos con la prudencia. Conciencia cierta pasa a significar conciencia prudente. Pero la cuestión crítica, según Deman, es que el juicio de conciencia pasa a ser un acto de la prudencia y por eso le es atribuida la preparación

(1) Ibid., 72; ID., "Quelle place assigner au Traité de la conscience?", 182.

(2) ID., *Summa theologiae moralis*, II, 62-63.

(3) Ibid., 112-113.

(4) Th. DEMAN, Recensión de B.H. MERKELBACH, *Summa theologiae moralis*, BThom 3 (1930-1933) 496; O. LOTTIN, *Morale fondamentale*, 369 (nota 5),

del acto particular⁽¹⁾.

Por eso queda como cuestión abierta la relación entre el juicio de conciencia y el juicio de prudencia.

7.1.3. R..Garrigou-Lagrange: verdad de la prudencia como conformidad con el apetito recto del fin

Garrigou-Lagrange insiste en el carácter teológico de la moral de S. Tomás, que se manifiesta en la dimensión teleológica y en el papel central de las virtudes especialmente las infusas. Este carácter teológico está íntimamente ligado al carácter metafísico que se manifiesta en el modo de exponer la doctrina. Los moralistas modernos olvidaron, según Garrigou-Lagrange, este carácter teológico-metafísico porque cayeron en una casuística empirista, que se preocupa primordialmente por los casos concretos olvidando los principios abstractos y universales necesarios a la determinación de la verdad moral⁽²⁾.

Este defecto se demuestra, según Garrigou-Lagrange, comparando los tratados de la conciencia y de la prudencia⁽³⁾. La casuística llevó a una exageración del papel de la conciencia y a un debilitamiento de la prudencia. Este desvío llevó a que la teología moral se preocupara primordialmente en determinar los límites de lo prohibido y se olvidara de las virtudes y, principalmente, de los principios universales.

Como superación de este olvido, Garrigou-Lagrange propone una metafísica de la prudencia que pueda contribuir a la formación de una conciencia cierta y recta. El concuerda con Merkelbach que los problemas de rectitud y certeza de la conciencia se resuelven con la prudencia⁽⁴⁾.

(1) Th. DEMAN, Recensión de B.H. MERKELBACH, *Summa theologiae moralis*, 497; ID., *La prudence*, 517.

(2) R. GARRIGOU-LAGRANGE, "Du caractère métaphysique de la théologie morale de Saint Thomas (en particulier dans les rapports de la prudence et de la conscience)", *RThom* 30 (1925) 341-343.

(3) Comparando con la manera como S. Tomás elabora estos tratados: Ibid., 344.

(4) Ibid., 345.

El no niega el recurso a las probabilidades y a los principios reflejos; pero insiste en un principio formal que garantiza la certeza de la conciencia. Este principio expresa que la verdad práctica de un acto es determinada por la conformidad con una intención habitualmente y actualmente recta de la voluntad⁽¹⁾. Si este tipo de verdad se identifica con la verdad del intelecto práctico o de la prudencia, entonces ella es suficiente para determinar o crear la certeza práctica, y aún puede coexistir con un error especulativo.

La prudencia presupone la rectificación habitual del apetito, garantizada por las virtudes morales, y consecuentemente también la rectificación actual del juicio prudencial que determina los mejores medios al fin. Por eso, el juicio prudencial es siempre cierto y recto⁽²⁾.

Esta conformidad con el apetito rectificado posibilita que la prudencia conduzca, a través de circunstancias diversas, a la certeza práctica.

En Garrigou-Lagrange hay que resaltar la íntima relación entre el apetito rectificado del fin y la prudencia en la ordenación de los medios hacia el fin. En esta relación se constituye la verdad práctica como conformidad con el apetito recto. Una vez en posesión de la verdad, la razón reposa en la certeza. Así la razón práctica, y consecuentemente la conciencia, una vez en conformidad con el apetito recto, goza de la certeza práctica, porque es determinada por la verdad práctica que se encuentra en ella. Este proceso es obra de la prudencia que garantiza la ordenación al apetito recto.

La preocupación de los tres autores, arriba explicitados, es el modo de asegurar la certeza y la rectitud de la conciencia, ya que ella no puede alcanzarlas por sí misma, porque es puro conocimiento. Por eso necesita de un

(1) Ibid., 348. Este principio es, en otras palabras, lo que dice Aristóteles: *Verum intellectus practici est conformiter se habere appetitui recto* (*Ética a Nicomaco*, lib. VI, cap. 2, n° 3) retomado por S. Tomás en la *S.Th.* I^{ae}, q. 57, a. 5, ad 3. Este mismo principio se encuentra en otro artículo de R. GARRIGOU-LAGRANGE, "La prudence: sa place dans l'organisme des vertus", *RThom* 31 (1926) 421-422.

(2) R. GARRIGOU-LAGRANGE, "Du caractère métaphysique de la théologie morale de Saint Thomas", 349; ID., "La prudence: sa place dans l'organisme des vertus", 417-419.

refuerzo virtuoso, que le viene de la prudencia, que ayuda a superar las dudas y falsedades de la conciencia y la pone en un estado de certeza y rectitud condiciones indispensables para actuar bien⁽¹⁾. Garrigou-Lagrange explica con más precisión en que consiste este refuerzo virtuoso: asegura la conformidad con el recto apetito, es decir, la verdad práctica.

Estos autores constatan la insuficiencia de la conciencia y la contribución de la prudencia pero no llegan a explicitar la unidad y continuidad entre estas dos realidades, porque parten de una visión reducida e insuficiente de la conciencia.

7.1.4. H.D. Noble: prudencia como discernimiento

Comparando con los autores explicitados arriba, Noble representa una primera elaboración más sistemática y creativa del tratado de la prudencia y de su relación con la conciencia. Esto se demuestra en una serie de obras⁽²⁾ que se caracterizan por su sistematicidad y por una intención siempre más explícita de tratar el problema de la conciencia con los recursos dados por la prudencia. Esto es posible por una elaboración creativa del significado de la prudencia que responda a las exigencias de la conciencia moral. La exposición de Noble se caracteriza por resaltar la dimensión sobrenatural y la dimensión del discernimiento en la prudencia y en la conciencia.

-
- (1) En la misma línea de los autores explicitados, se puede citar también, entre los pertenecientes a la Escuela dominica, a H.M. HERING, "Quomodo solyendi sunt casus: recurriendo ad sola principia an etiam ad prudentiam", *Angelicum* 28 (1941) 311-335; P. LUMBERAS, "Constientia recta venit prudentiae actus", *Doctor Communis* 8 (1955) 7-20.
- (2) H.D. NOBLE, "Prudence", *DThC* XIII/1, 1023-1076; sus dos obras fundamentales sobre esta cuestión fueron: ID., *La conscience morale* (Paris 1923) e ID., *Le discernement de la conscience* (Paris 1934) (el artículo del *DThC* aparece en gran parte reproducido en esta última obra).

7.1.4.1. Dimensión sobrenatural

Garrigou-Lagrange insiste en la importancia del apetito del fin pero no identifica este fin. Noble expresa más claramente la dimensión sobrenatural de este fin último. Por eso, está más atento a los móviles sobrenaturales de la conciencia y de la prudencia, que tienen como función conducir el acto a este fin sobrenatural.

Este fin sobrenatural se expresa en las leyes de Dios que la conciencia debe aplicar a los actos. Uno de los móviles sobrenaturales de esta aplicación puede ser el temor de Dios. Este temor puede tener como causa el miedo de las sanciones siendo por eso un temor servil. Este temor servil de Dios es legítimo pero insuficiente, porque origina una moralidad mediocre.

El verdadero temor de Dios es filial, cuya causa es el amor a El, que nos impele a no desobedecer sus mandatos porque lo amamos. Por eso el verdadero móvil sobrenatural de la conciencia moral es la caridad fuente del amor a Dios y de la obediencia filial a su voluntad expresada en los mandamientos. Esta caridad facilita la inteligencia del fin sobrenatural y proporciona los dones de la sabiduría y de la ciencia para comprender y aplicar rectamente la ley de Dios. Por eso, la caridad es el móvil sobrenatural más alto de la conciencia moral y garante seguro de un dictamen recto⁽¹⁾.

La condición para que la caridad pueda actuar como móvil sobrenatural es que la conciencia moral se encuentre en estado de gracia. Este estado es fruto de una continua conversión y, principalmente, de una elevación sobrenatural proporcionada por las virtudes morales infusas y los dones del Espíritu Santo⁽²⁾.

A través de la caridad, Dios se torna el fin último del hombre y su voluntad, expresada en la ley divina, la máxima orientación de los actos humanos. Esta capacidad de motivar sobrenaturalmente la acción moral es un efecto de las virtudes morales infusas, que son un prolongamiento de la caridad. Entre

(1) Sobre el significado del temor de Dios ver: ID., *La conscience morale*, 141-150.

(2) Sobre la conversión y elevación sobrenatural ver: ID., *Le discernement de la conscience*, 103 - 112 y 116-123.

las virtudes morales infusas que tienen más incidencia en la conciencia moral está la prudencia sobrenatural infusa.

La caridad orienta nuestra conciencia al camino de la santificación exigido por la voluntad de Dios, expresado en la ley. Esta obra de santificación práctica exige, en primer lugar, el discernimiento sobrenatural de la prudencia infusa, que delibera cuáles son las exigencias de la caridad en una determinada situación. La prudencia infusa está al servicio de la caridad para discernir cuáles son las mejores vías de santificación para alcanzar el fin último.

La prudencia infusa perfecciona la razón con disposiciones sobrenaturales estables al servicio del discernimiento de las exigencias de la caridad. Por eso la conciencia moral solamente puede responder a estas exigencias a través de la prudencia infusa. Pero ésta, al mismo tiempo exige otras virtudes infusas que perfeccionan sobrenaturalmente el apetito. Por eso permiten un juicio de conciencia recto y al servicio de una acción sobrenatural⁽¹⁾.

Otro elemento auxiliar de la prudencia infusa en su discernimiento sobrenatural es el don del consejo que torna la conciencia dócil a las inspiraciones del Espíritu Santo, sobre la vía de santificación a emprender. La finalidad de este don es iluminar el camino de perfección sobrenatural cuando hay oscuridad e indecisión en el discernimiento de la prudencia infusa⁽²⁾.

De esta exposición queda claro que Noble es muy consciente tanto de la dimensión sobrenatural de la conciencia a través del móvil sobrenatural de la caridad como de la dimensión sobrenatural de la prudencia a través del discernimiento sobrenatural de la prudencia infusa. Esta misma dimensión se expresa también en la relación entre estas dos realidades, porque la caridad puede orientar la conciencia moral a la santificación solamente a través del discernimiento sobrenatural de la prudencia.

(1) Sobre esta relación entre la caridad y la prudencia infusa ver: ID., *La conscience morale*, 150-155; ID., *Le discernement de la conscience*, 183-185.

(2) Sobre el papel del don del consejo ver: ID., *La conscience morale*, 156-159, ID., *Le discernement de la conscience*, 188-190.

7.1.4.2. Dimensión de discernimiento

Esta dimensión aparece de una manera más explícita en la obra *Le discernement de la conscience*. Las premisas que sustentan esta dimensión son el hecho de que:

... la conciencia moral está toda entera en el valor de su discernimiento y que, cuando éste tiene todas las cualidades deseables, realiza en nosotros la virtud de la prudencia (1),

En otras palabras, la conciencia moral depende del valor de su discernimiento; y la virtud del discernimiento es la prudencia. Por consiguiente, la conciencia y la prudencia se encuentran en el discernimiento.

La perfección de la conciencia moral depende de un conocimiento completo de los preceptos y la firme voluntad de observarlos⁽²⁾. Pero esto no basta. Lo más importante es saber aplicarlos a los actos concretos y particulares. Ahora bien, esta aplicación exige una previsión de las circunstancias y la necesaria adaptación de la norma. Por eso, es necesario discernir, para establecer el medio justo antes de formular el juicio definitivo de la conciencia. Así la perfección de la conciencia exige también la destreza y sabiduría en aplicar los preceptos a las situaciones contingentes. Por eso el valor de la conciencia en su juicio depende del valor del discernimiento en la aplicación del precepto⁽³⁾.

La virtud del discernimiento es la prudencia, porque ella preve y sopesa las circunstancias y consecuencias de un acto que todavía no existe. Ahora bien, el acto de prever y relacionar es típico de la razón. Por lo tanto, el discernimiento prudente es una obra de la razón y, más explícitamente, de la razón práctica, porque se trata de una deliberación ordenada a poner un acto concreto. La prudencia es la virtud de la razón práctica, que perfecciona el discernimiento de las circunstancias y la oportunidad de un acto particular a realizar⁽⁴⁾.

(1) ID., *Le discernement de la conscience*, 130.

(2) ID., *La conscience morale*, 124.

(3) Ibid., 126-127.

(4) ID., *Le discernement de la conscience*, 130-132; 134.

Noble comprende la prudencia siempre bajo el aspecto del discernimiento moral. Esta dimensión se extiende, también, a los tres actos de la prudencia: deliberación, juicio e intimación. Estos actos son entendidos como fases del discernimiento: fase deliberativa del consejo, fase resolutoria del juicio y fase imperativa de las realizaciones⁽¹⁾.

Las diferentes partes integrantes son perfeccionamientos al servicio de cada una de las fases del discernimiento moral.

Siendo la intimación el acto propio y principal de la prudencia, el discernimiento igualmente llega a su máxima perfección en la fase imperativa de las realizaciones, porque en ella la razón práctica ejerce su función propia que es poner un acto singular. Ahora bien, esta producción del acto concreto exige una clara previsión de las circunstancias y una circunspección para las variaciones de las circunstancias. Por eso exige un discernimiento práctico⁽²⁾.

Partiendo del hecho de que el discernimiento moral de la prudencia es siempre en vista de un fin moralmente bueno, se exige necesariamente un apetito recto. Este apetito es rectificado por las virtudes morales que inclinan la voluntad al bien como una disposición estable. Esta inclinación estable al bien se torna en una intimación al discernimiento prudencial de un acto bueno a realizar⁽³⁾.

Las virtudes no son solamente una intimación al discernimiento del bien sino que contribuyen a la perfección del mismo discernimiento, en cuanto favorecen la lucidez y la firmeza de la prudencia.

(1) Ibid., 154-155. El nombre de estas fases aparece respectivamente en el título de los capítulos: XI (Ibid., 191); XII (Ibid., 211) y XIII (Ibid., 225).

(2) Es interesante que Noble hable también del discernimiento en la fase imperativa. El es exigido por las mismas exigencias del actuar; *Le discernement de la conscience*, 227-229.

(3) Sobre las virtudes como garantes de la perfección de la prudencia ver; Ibid., 238-240.

7.1.4.3. La prudencia y los sistemas morales

Los sistemas morales se proponen hacer salir la conciencia de una situación de duda. La virtud de la prudencia existe igualmente para resolver las dudas de conciencia. ¿Cuál es la posición de Noble cuanto al problema de la conciencia dudosa?

Haciendo parte de la Escuela dominica, Noble, aunque acepte el uso de los sistemas morales en algunos casos, es crítico al probabilismo y al propio espíritu casuístico creado por los sistemas. El insiste mucho más en los recursos proporcionados por la virtud de la caridad y de la prudencia como soluciones para superar el estado de duda.

Las motivaciones sobrenaturales dadas por la caridad a la conciencia y las consideraciones que ella suscita hacen ver el problema que provoca la duda bajo otro punto de vista y encontrar nuevas soluciones. Esto, porque la elevación sobrenatural de la gracia pone la conciencia en una nueva situación, que proporciona un refuerzo y perfeccionamiento de la certeza. Además de la caridad, las virtudes morales infusas fortifican las diferentes facultades para que puedan ayudar a la conciencia encontrar el camino de la certeza. Finalmente el don del consejo ofrece nueva claridad para superar la duda⁽¹⁾.

La propia virtud natural de la prudencia como virtud del discernimiento tiene los recursos para resolver la situación de duda a través de sus partes integrantes y potenciales correspondientes a la fase deliberativa y resolutoria.

En la fase deliberativa, ayudada por la virtud aneja de la *eubulia* y las partes integrantes de la prudencia deliberativa, la conciencia reflexiona y razona, confronta y compara, para adquirir una progresiva claridad sobre el acto a poner. Esta claridad crea las condiciones para pasar a la fase resolutoria en la cual, ayudada por la virtud de la *synesis* y las partes integrantes de la prudencia resolutoria, la conciencia emite el juicio práctico que produce la certeza suficiente para actuar y superar la situación de duda⁽²⁾.

(1) Sobre la ayuda de los móviles sobrenaturales a la superación de la duda ver: Ibid., 332.

(2) Sobre la ayuda de la propia prudencia natural ver: Ibid., 336-338.

Pero Noble se pregunta ¿acaso esta certeza suficiente es siempre posible de lograr.

En personas que no están en estado de gracia, los móviles sobrenaturales de la conciencia no pueden actuar. Otros carecen de total experiencia e información sobre un determinado acto a poner, es decir, existe una deficiencia en las partes integrantes de la prudencia deliberativa que no permite llegar a un juicio resolutorio. La conciencia es incapaz de decidir quedando con el juicio en suspenso. En estos casos, Noble admite el uso de los principios reflejos⁽¹⁾.

La suspensión del juicio acontece porque se está delante de dos opiniones igualmente probables. Pero en muchos casos la cosa no es así equilibrada. Se presenta una opinión más probable que se opone a otra menos probable o una totalmente probable delante otra apenas ligeramente probable. A pesar de esto, la conciencia no adquiere certeza, aunque se sienta inclinada en un sentido⁽²⁾.

En el caso de la conciencia dudosa, ¿se trata de actuar en el sentido de la ley o usar de la libertad en relación a la ley?⁽³⁾

La respuesta de Noble se presenta como un principio; tomar el partido de la ley es lo más seguro pero no siempre lo más seguro es lo más probable⁽⁴⁾. A partir de este principio se puede ver que Noble se aparta del

(1) Sobre la imposibilidad de llegar, en algunos casos, directamente a la certeza ver: Ibid., 341.

(2) Ibid., 342-343.

(3) ...: *agir dans le sens de la loi comme si elle obligeait, ou bien user de la liberté à l'égard de cette loi, comme si elle n'obligeait pas*, Ibid., 343.

(4) *Ne pas enfreindre la loi, c'est prendre le parti le plus sûr, celui qui risque le moins de nous faire commettre le péché. Mais alors, le parti le plus sûr ne correspond pas nécessairement au parti le plus probable, c'est-à-dire à l'opinion qui se présenterait avec des motifs prépondérants*, Ibid., 343.

tuciorismo, e igualmente del probabilismo para tomar una posición probabilista. Esta defiende que debemos asumir la parte de mayor probabilidad sea esta la ley o la libertad.

La razón hace la deliberación para salir de la duda y para construir una certeza suficiente. Por consiguiente, esta certeza deberá ser racional. Ahora bien, es racional dar asentimiento a lo más verosímil. Por lo tanto, solamente esto puede ofrecer la certeza suficiente⁽¹⁾.

Noble representa una primera tentativa de comprender la conciencia y la prudencia de una manera más totalizante, explicitando las dimensiones sobrenatural y de discernimiento, presente en ellas. Estas dos dimensiones posibilitan igualmente ver la relación de intercambio y continuidad entre la conciencia y la prudencia. Este punto de vista explica también la manera de Noble comprender el uso de los sistemas morales.

7.2. PROTAGONISTAS PRINCIPALES DE LA DISCUSION

Los autores que más explícitamente trataron de la relación entre conciencia y prudencia fueron Th. Deman y O. Lottin. Esto se debe a que ellos se dedicaron de una manera especial a la historia de la formación de los conceptos y sus respectivos tratados, y, consecuentemente, de su relación.

7.2.1. Th. Deman; objetivismo moral y prudencia

El interés de Deman por la restauración de la prudencia en la moral y más específicamente por el problema de la relación entre conciencia y prudencia está ligado a su permanente crítica al probabilismo expresada principalmente en el artículo homónimo del *DThC*. Para superar el subjetivismo y el extrinsecismo, que son para él las características fundamentales del probabilismo, propone una vuelta al objetivismo de la moral medieval y al centralismo de la prudencia⁽²⁾. La manera de exponer el tratado de la prudencia y

(1) Ibid., 350.

(2) Consultar el capítulo II, pp. 71-96.

de determinar su relación con la conciencia responde a esta preocupación por la objetividad⁽¹⁾.

7.2.1.1. Prudencia como virtud moral

La condición de posibilidad del buen funcionamiento de la prudencia como virtud moral es su conexión con las otras virtudes morales. Esta combinación llega hasta el punto que las virtudes morales no pueden existir sin la prudencia y ésta no puede estar presente sin aquellas⁽²⁾.

Esta conexión demuestra que en toda realización virtuosa entra tanto el apetito como la razón. Todo acto virtuoso es siempre una obra de la prudencia, porque se trata de encontrar el medio que lleva al fin y que es fruto de un discernimiento de la razón. Así, todo acto virtuoso es siempre prudente y, por consiguiente, racional. Pero, en la determinación del medio, la prudencia depende de la inclinación al bien, para que sea bueno y virtuoso. Esta inclinación al bien es fruto de un apetito rectificado por la virtud moral. Así la virtud moral es el principio de bondad de la prudencia, porque asegura la recta estimación del fin al servicio del cual la prudencia determina el medio virtuoso⁽³⁾.

Para garantizar esta recta estimación es necesaria la presencia de todas virtudes morales y no solamente de la virtud moral en general, porque el bien

(1) Su teoría de la prudencia se encuentra principalmente en un comentario-apéndice a la traducción realizada por él de las cuestiones de la *Suma teológica* que tratan de la prudencia: Th. DEMAN, *La prudence* (traducción francesa de la *S.Th.* II^a II^{ae}, qq. 47-56 acompañada de notas explicativas y de un comentario) (París-Tournai-Roma 1949²). Será usado especialmente el comentario que se encuentra en las pp. 375-523. Para un análisis de la concepción de Deman, se puede ver principalmente: M.M. LABOURDETTE, "Théologie morale" *RThom* 50 (1950) 192-230 (aquí interesa solamente el punto B: "Morales de la conscience et vertu de prudence", 209-227); J. TONNEAU, Recensión de Th. Deman, *La prudence* (op. cit.), in *RThom* 8 (1947-1953) 87-106.

(2) Th. DEMAN, *La prudence*, 422.

(3) Ibid., 423-424.

es totalizante y exige el empeño total y universal del apetito por el bien. Esto demuestra el alto valor que tiene el apetito en todo acto virtuoso, porque garantiza su bondad⁽¹⁾.

La doctrina aristotélica de la conexión entre la prudencia y la virtud moral, asumida por S. Tomás, demuestra que para ser bueno no basta querer o saber; es necesario tanto el querer (apetito) cuanto el saber (razón)⁽²⁾. Con la presentación de esta doctrina de la conexión Deman tiene la intención de rechazar el recurso al puro apetito para determinar la moralidad de un acto, peligro que él observa en la posición de Garrigou-Lagrange⁽³⁾ y que, según él, es el fundamento de la posición probabilista.

¿Cuál es el funcionamiento de la prudencia en cuanto virtud moral?

La razón práctica, al determinar un acto a través del *consilium*, *iudicium* y *praeceptum*, sufre deformaciones que vienen del apetito. Por eso es perfeccionada y corregida por la virtud de la prudencia y sus virtudes anejas⁽⁴⁾.

Esta dimensión virtuosa y moral de la prudencia hace que ella difiera de otros hábitos intelectuales, porque no sólo ordena materialmente al bien, sino también formalmente. Los hábitos perfeccionan la inteligencia como facultad, pero no garantizan el buen uso de esta facultad, es decir, el uso para fines buenos y rectos porque no perfeccionan el apetito del fin. Mientras que la virtud de la prudencia garantiza, además, el apetito recto del fin, porque está en conexión con las virtudes morales. Por eso ella es superior a los hábitos intelectuales⁽⁵⁾.

7.2.1.2. Prudencia como virtud intelectual

La prudencia, así como está relacionada con las virtudes morales, también está en conexión con los hábitos intelectuales y es la condición de posibilidad de ella funcionar como virtud intelectual.

(1) Ibid., 424.

(2) Ibid., 425.

(3) Ibid., 473-474.

(4) Ibid., 454.

(5) Ibid., 455-456.

Así como Noble interpreta la prudencia y sus actos bajo la dimensión del discernimiento, Deman los comprende como aplicación. Para él la obra propia de prudencia es la aplicación⁽¹⁾.

Si la obra propia de la prudencia es la aplicación, entonces ella debe estar conectada con conocimientos universales, porque aplicar significa adaptar al singular. Así, la prudencia, para realizar la aplicación, debe estar en conexión con los hábitos intelectuales de la *sindéresis* y de la ciencia moral que justamente proporcionan los conocimientos universales a aplicar al singular. Esta conexión caracteriza, según Deman, la comprensión tomasiana de la prudencia, a diferencia de la aristotélica, que privilegia el conocimiento singular⁽²⁾. S. Tomás no niega la necesidad del conocimiento particular, pero insiste en la aplicación de los principios universales al singular. Los conocimientos particulares de las circunstancias están al servicio de esta aplicación o adaptación del universal. Las circunstancias no tienen consistencia propia para determinar el acto. La forma del acto viene del universal aplicado. Las circunstancias son apenas condiciones materiales de la adaptación del universal⁽³⁾.

Esta conexión con los hábitos intelectuales y la consecuente aplicación de los conocimientos universales por parte de la prudencia es, según Deman, la originalidad de S. Tomás y el fundamento de su objetivismo moral⁽⁴⁾. La presencia de principios universales en la actividad de la prudencia preserva del empirismo que es uno de los pecados, según él, de la casuística probabilista. Su insistencia en resaltar, en la prudencia, la dimensión de aplicación del universal, responde a su preocupación por la objetividad y a una determinada

(1) El saca esta afirmación de S. Tomás que designa, según él, la obra propia de la prudencia de preferencia con la palabra aplicación: Ibid., 426, P. Payer resalta este punto de vista en la interpretación que Deman hace de la prudencia en S. Tomás: P. PAYER, "Prudence and the principles of natural law; a medieval development", *Speculum* 54 (1979) 68,

(2) Ibid., 428.

(3) Esta preocupación de Deman por el universal y principalmente por la conexión de la prudencia con los hábitos del universal responde a su concepción de la verdad como pura adecuación al universal. Por eso, insiste en la diferencia entre S. Tomás y Aristóteles ya que éste, en la prudencia, pone el acento en el conocimiento singular mientras que S. Tomás la conecta con el conocimiento universal y sus hábitos: Ibid., 428-429.

(4) El objetivismo es, según Deman, la característica fundamental de la moral ./.

concepción de verdad.

7.2.1.3. Verdad moral

Existe una diferencia entre las virtudes intelectuales de lo necesario (hábitos especulativos) que son infalibles y las virtudes intelectuales de lo contingente (hábitos prácticos) que son falibles⁽¹⁾. Entre éstas se encuentra la prudencia que, para S. Tomás, al contrario de Aristóteles, es falible porque se mueve en la movilidad de lo contingente. Pero esta movilidad no compromete cierta infalibilidad debido a la conformidad con el apetito. Esta conformidad determina la verdad al nivel práctico. Por eso la prudencia, a pesar de ser falible, continúa siendo una virtud intelectual, porque posibilita la verdad práctica.

Esta definición de la verdad práctica, como conformidad con el apetito, sirvió de pretexto, según Deman, para construir una moral centrada en la buena intención subjetiva o en la voluntad y que fue una de las bases del probabilismo. Esta tendencia se aparta de la dinámica intelectualista y racional de la moral de S. Tomás e imposibilita una moral objetiva. Por eso Deman sostiene que es importante discutir, a partir de S. Tomás, la naturaleza de la verdad práctica como conformidad con el apetito recto⁽²⁾.

El planteamiento de Deman está centrado principalmente en un texto del *Comentario a la Ética de Nicomaco*⁽³⁾. Allí S. Tomás expone el problema de la circularidad de la verdad práctica. Esta es determinada por su conformidad con el recto apetito mientras que la rectitud del apetito es determinada por

(4) ./.. medieval (ver capítulo II, p. 72) y significa adecuación al universal. La prudencia está al servicio de esta objetividad y por eso debe estar en conexión con los hábitos del universal.

(1) Ibid., 459.

(2) Deman analiza ampliamente los textos de S. Tomás que tratan de la verdad práctica como conformidad con el apetito para, en el fondo, demostrar que esta concepción no está en contradicción con la concepción de la verdad como adecuación racional al universal y principalmente para refutar el uso exagerado, según él, que hicieron los probabilistas de esta concepción.

(3) *In VI Eth.*, lect. 2 (cf. Th. DEMAN, *La prudence*, 462).

la conformidad con la razón verdadera. Existe una interdependencia entre el apetito y la razón que los hace ser, por un lado, medida del otro y, por otro, regulado por éste mismo. S. Tomás soluciona este círculo vicioso distinguiendo entre el fin y los *ea quae sunt ad finem*⁽¹⁾.

Deman resalta que, en este texto del *Comentario a la Ética de Nicomaco*, cabe a la razón y no al apetito determinar los *ea quae sunt ad finem*, es decir, los medios a usar para llegar al fin. El apetito debe seguir lo que la razón declara como falso o verdadero si quiere ser recto. En este principio se expresa, según Deman, el objetivismo moral. Pero la razón actúa en conformidad con el apetito recto del fin. En este sentido recibe la verdad del apetito recto. Por eso, cuanto al fin, la verdad es determinada por el apetito. Pero, cuanto a los medios, el apetito sigue la razón⁽²⁾.

En definitiva, la intención de Deman es mostrar la centralidad de la razón en la verdad práctica. Como ésta se manifiesta concretamente en la determinación de los medios, que es una obra de la prudencia racional, su conformidad con el apetito recto depende de lo que la razón declara como medio verdadero. Por eso el objetivismo moral se expresa en esta determinación de los medios.

Pero Deman llama la atención de que S. Tomás cambia esta visión en *S.Th.*⁽³⁾. El contexto es una respuesta al problema de la falibilidad de la prudencia⁽⁴⁾.

(1) *Et ideo dicendum est, quod appetitus est finis et eorum quae sunt ad finem: finis autem determinatus est homini a natura, ut scilicet in tertio habitum est. Ea autem quae sunt ad finem, non sunt nobis determinata a natura, sed per rationem investiganda. Sic ergo manifestum est, quod rectitudo appetitus per respectum ad finem est mensura veritatis in ratione practica. Et secundum hoc determinatur veritas rationis practicae secundum concordiam ad appetitum rectum. Ipsa autem veritas rationis practicae est regula rectitudinis appetitus, circa ea quae sunt ad finem. Et ideo secundum hoc dicitur appetitus rectus, qui prosequitur quae vera ratio dicit. In VI Eth., lect. 2 (nº 1131).*

(2) Th. DEMAN, *La prudence*, 463.

(3) Ibid., 464.

(4) Este cambio se anuncia en *S.Th.* I^aII^{ae}, q. 19, a. 3, ad 2 y principalmente más adelante tratando de la falibilidad de la prudencia: q. 57, a. 5, ad 3.

El principio de la respuesta es la constatación de que la verdad del intelecto práctico es diversa de aquella del intelecto especulativo porque se regula por su conformidad con el apetito recto y no con lo real. En este caso, el juicio sobre los medios, obra de la prudencia, es medido por su conformidad con el apetito recto y la recta aprehensión del fin se regula a partir de la razón.

Ante este texto, la reacción de Deman es que la prudencia es falible en la determinación de los medios, porque desconoce algún dato aunque es infalible en su ordenación al fin ya que está determinada por el apetito recto. Por eso, a pesar de ser falible, la prudencia no deja de ser una virtud intelectual, porque su juicio está en conformidad con el apetito recto y por eso expresa la verdad práctica. Así el juicio de la prudencia puede ser falso cuanto a la realidad, pero verdadero cuanto al apetito⁽¹⁾.

Deman resalta también que los errores son raros y que no acontecen por descuido, sino por insuficiencia autorizada debido a la situación contingente⁽²⁾. Es importante, además, tener en cuenta el objetivo de esta doctrina de S. Tomás sobre la falibilidad de la prudencia; su intención es corregir el intelectualismo socrático que centra todo en el saber⁽³⁾ y mostrar que puede haber un error cuanto al conocimiento de la realidad, pero verdad práctica, en el orden de la acción.

Para Deman, esta doctrina de S. Tomás fue extremisada por los comentaristas, que llevaron a pensar que en la moral basta la buena intención y que no es necesario preocuparse tanto de la verdad objetiva. Este abuso dio origen a un subjetivismo moral que tuvo su máxima expresión en el probabilismo⁽⁴⁾.

(1) Ibid., 464-465.

(2) Ibid., 470-471.

(3) Ibid., 465.

(4) Ibid., 468. Deman detecta este abuso en Garrigou-Lagrange como aparece en algunas páginas más adelante (p. 473) pero es en el probabilismo, aunque no lo cite en este momento, donde él descubre principalmente este abuso. Este uso abusivo de la teoría tomasiana de la verdad práctica fue posibilitada partiendo de los comentarios de Cayetano y Juan de S. Tomás (cf. Ibid., 466-468).

Si la verdad práctica se determina a partir de la conformidad con el apetito recto esto no significa, según Deman, que la conformación con la realidad, es decir, con el orden objetivo, sea totalmente superflua, porque, la prudencia sería, entonces, inútil⁽¹⁾.

Deman busca demostrar, a través de la prudencia, la visión objetivista de la moral tomasiana, que no se contenta con la pura intención subjetiva. Recurre a la *S.Th.*, I^a II^a ae, q. 64, a. 3⁽²⁾ que expresa, según él, la calidad objetiva de la prudencia porque muestra como esta virtud intelectual, a semejanza de los otros hábitos intelectuales, es regulada por el real, por el orden objetivo y como es el apetito que se conforma a la prudencia y no al revés⁽³⁾.

Esta calidad objetiva de la prudencia se demuestra en la misma obra de la prudencia, que es la aplicación de principios y leyes universales, siendo por eso la garantía del objetivismo moral. En este sentido, la prudencia representa la presencia de la razón, esencial para la determinación moral del acto. Esta presencia se manifiesta en la aplicación del universal al singular; Esta aplicación es la garantía de una moralidad objetiva. Por consiguiente, la prudencia, a través de su obra propia, es la garantía de la presencia de la razón, porque ésta es exigida por ella para realizar la aplicación, y consecuentemente, una garantía de la objetividad. Esta relación entre la prudencia y el objetivismo moral es uno de los puntos esenciales de la visión de Deman. Esta relación es posibilitada por una concepción de la prudencia en cuanto aplicación del universal.

(1) Ibid., 468-469.

(2) *Verum autem virtutis intellectualis practicae, comparatum quidem ad rem, habet rationem mensurati. Et sic eodem modo accipitur medium per conformitatem ad rem, in virtutibus intellectualibus practicis, sicut in speculativis. Sed respectu appetitus, habet rationem regulae et mensurae. Unde idem medium quod est virtutis moralis, etiam est ipsius prudentiae, scilicet rectitudo rationis: sed prudentiae quidem est istud medium ut regulantis et mensurantis; virtutis autem moralis, ut mensuratae et regulatae. Similiter excessus et defectus accipitur diversimode utrobique.*

(3) Ibid., 470.

Para mostrar que esta visión objetivista de la prudencia no está en contradicción con la definición de la verdad como conformidad con el apetito recto, Deman nuevamente recurre al texto del *Comentario a La Etica de Nicomaco* con la distinción entre rectitud del apetito cuanto al fin y cuanto a los medios⁽¹⁾.

El se esfuerza en mostrar que esta concepción de verdad no contradice el objetivismo moral. Pero su visión tuciorista no le permite integrar armónicamente el criterio del apetito recto. Por eso, se preocupa en probar que el concepto de verdad práctica que privilegia el apetito no contradice el objetivismo. La causa está en la misma concepción de prudencia en cuanto aplicación del universal y, consecuentemente, el criterio de la verdad es, en definitiva, el universal aplicado al singular.

7.2.1.4. Relación entre conciencia y prudencia

Deman insiste siempre que los tratados de moral no dan el debido valor a la prudencia, porque privilegian la voluntad y porque el tratado de la conciencia asume una gran importancia ocupando el lugar del tratado de la prudencia⁽²⁾.

Fiel a la tradición dominica, Deman propone una vuelta a la prudencia y advoca a ella la solución del problema de la certeza necesaria para actuar.

El problema de la certeza dice respecto a la conciencia antecedente que prepara la acción, liga e incita a actuar⁽³⁾. La conciencia realiza este proceso a través de un raciocinio que aplica los conocimientos generales. Pero, la prudencia también tiene como obra propia la aplicación de conocimientos universales. ¿Cuál es entonces la diferencia entre la aplicación de la conciencia y la de la prudencia?

Siendo la prudencia movida por la *sindéresis*, ella no está sujeta a los errores como la conciencia. Mientras que uno de los principios clásicos de la

(1) Ibid.

(2) Ibid., 478-479.

(3) Ibid., 497.

doctrina de S. Tomás sobre la conciencia es su falibilidad, que puede tener su origen en un error en las premisas del silogismo práctico o por un desreglamento del apetito. Al lado de este principio aparece otro que es la absoluta obligatoriedad de la conciencia⁽¹⁾.

Delante estos principios (falibilidad y obligatoriedad) se impone, según Deman, la grave responsabilidad de dar al hombre una conciencia verdadera que rectifique la conciencia falsa y proporcione la certeza para actuar⁽²⁾.

La solución, según Deman, está en la coincidencia de funciones entre la conciencia antecedente y la prudencia⁽³⁾. La única manera de superar los peligros de la falibilidad de la conciencia es ponerla bajo la dirección de la prudencia, porque así se elimina la causa de los errores. Las conexiones de la prudencia con los hábitos intelectuales y con las virtudes morales son la garantía de una conciencia recta y cierta.

La identidad de funciones acontece en la aplicación de conocimientos universales al caso particular. La prudencia tiene estos conocimientos de su conexión con los hábitos intelectuales. Esta aplicación tiene lugar en la fase del *consilium* y del *iudicium*, que son actos de la prudencia, pero que son igualmente atribuidos a la conciencia. Ahora bien, los errores de la conciencia pueden acontecer durante la fase del *consilium* y del *iudicium* cuando se aplican los conocimientos. Pero interviene la prudencia con sus virtudes anejas (*eubulia* y *synesis*) que perfeccionan el *consilium* y el *iudicium* y, consecuentemente, rectifican la conciencia⁽⁴⁾.

Otra fuente de errores es el desorden del apetito. Pero, siendo la conciencia un acto de la prudencia, este peligro es eliminado debido a la conexión

(1) Ibid., 498-499.

(2) *La conscience antécédente est donc à la fois sujette à erreur et douée de force obligatoire. Dans cette situation, il devient singulièrement urgent pour l'homme de se donner une conscience vraie.* Ibid., 500-501.

(3) Ibid., 501.

(4) Ibid., 502.

con las virtudes morales⁽¹⁾.

Deman, en continuación con la línea de Merkelbach, busca solucionar los problemas de certeza y rectitud de la conciencia a partir de los recursos ofrecidos por la prudencia en la fase del *consilium* y del *iudicium*. Para Merkelbach la conciencia tiene consistencia propia e interviene en la preparación del acto particular, pero debe ser rectificada en sus errores por la *eubulia* y certificada en sus incertidumbres por la *synesis*. Para Deman, al contrario, la conciencia no tiene consistencia propia ni atribución en la preparación del acto⁽²⁾. El juicio de conciencia se identifica con el juicio de la *synesis*, que es una virtud aneja de la prudencia. Así la conciencia es absorbida en la prudencia. Por eso, Deman no toma tanto en consideración la distinción entre el juicio de conciencia y el juicio de prudencia. Los dos prácticamente se identifican en la aplicación de los conocimientos universales al singular⁽³⁾.

Al comparar la conciencia y la prudencia, Deman considera que la primera expresa, cuanto a la acción, su condición de ser regulada, pero no influye nada en su realización, que es justamente el objetivo de la prudencia. La condición de ser regulada es importante pero no basta para que la acción sea buena. Por eso la conciencia nunca es garantía de la bondad del acto y de la veracidad del juicio, porque no tiene atribución en la preparación y realización del acto. Estas son obras de la prudencia y por eso solamente ella puede garantizar la acción buena y recta⁽⁴⁾.

Esta bondad y rectitud son determinadas por el apetito recto y principalmente a través de la aplicación de conocimientos universales. Estos sirven de criterio de verdad y garantizan, por eso, la objetividad. Por consiguiente, sólo la prudencia puede dar la certeza necesaria para actuar porque es responsable por la efectivación del acto. Al no participar en la preparación activa

(1) Ibid., 502-503.

(2) Ibid., 517.

(3) *Tandis que la prudence, assumant le jugement ou la conscience s'exprime, le conduit jusqu'au terme qui est l'action correspondante. La prudence est en ce sens une conscience droite accomplie, ...* Ibid., 503.

(4) Ibid., 504.

del acto, la conciencia no tiene atribuciones para conceder certeza al acto⁽¹⁾.

Esta constatación es el fundamento de la crítica de Deman a la así llamada moral de la conciencia que, a través de principios reflejos, busca construir la certeza para actuar al nivel de la conciencia. Ahora bien, siendo la conciencia en relación al acto, la simple dimensión de ser regulada, ella no puede servir de base a la consecución de la certeza necesaria para actuar, porque no interfiere activamente en la preparación y realización del acto. La certeza es una cualidad de aquél que ordena la realización del acto. Por lo tanto, la certeza solamente puede ser una cualidad de la prudencia.

Esta crítica de Deman se dirige primordialmente al probabilismo⁽²⁾, pero incluye toda la moral casuística y los sistemas morales que están centrados en la conciencia y quieren construir la certeza al nivel de la conciencia a través de recursos extrínsecos. Por eso crean, según él, una certeza extrínseca y subjetiva⁽³⁾. Mientras que la prudencia, por ser una disposición interna y por aplicar los conocimientos universales, suministra una certeza objetiva y personal. La conciencia adquiere certeza cuando es atraída y absorbida en la prudencia. En la así llamada moral de la conciencia cabe a ésta preparar el acto y construir la certeza en un momento de duda.

Deman siempre defiende con vehemencia el papel central de la prudencia en la moral, pero en el momento de expresar este protagonismo, él la presenta como una simple sierva de la ley, cuando la concibe como aplicación de

(1) Labourdette critica el menosprecio de Deman al problema de la conciencia; "Théologie morale", 216.

(2) Ver el capítulo II, 87-89.

(3) F. Hürth responde a los críticos de los sistemas morales: "... his enim persuasum est hominem in efformanda conscientia iudicare debere primo et primarie de actus ponendi veritate obiectiva in ordine morum (id est de obiectiva honestate huius actus in se sumpti); et non, nisi soluta hac prima quaestione, hominem transire posse ad iudicium de honestate et licetate "positionis" actus. In casu dubii insolubilis systemata moralia inservire praecise ad hoc, ut homo ad hanc primariam quaestionem respondere valeat et sibi rationem reddere queat de veritate obiectiva, sufficienter obtenta; (...) Ad talem autem certitudinem practicam gignendam non sufficere virtutem cardinalem prudentiae. ("Metaphysica, psychologica, theologica hodierna conscientiae christianae problemata", in AA.VV., *Problemi scelti di teologia contemporanea*, in *Analecta Gregoriana* 48, Roma 1954, 398),

conocimientos universales y la vacía de sus dimensiones de creatividad y discernimiento de las circunstancias que aparecen principalmente en las partes integrantes de la prudencia. Por eso, para él, la prudencia está más íntimamente relacionada con el conocimiento universal y no tanto con el particular como sería de esperar, ya que es ella la que debe orientar la concretización de un acto contingente.

Esta concepción se explica por su visión tuciorista del objetivismo moral y consecuentemente de la verdad moral. El criterio de objetividad es el universal expresado en la ley. El particular no tiene consistencia para determinar la verdad. De ahí, la dificultad de Deman de armonizar su objetivismo cosístico con la definición de la verdad práctica como conformidad con el apetito recto.

7.2.2. O. Lottin: distinción clara entre el proceso de la conciencia y el proceso de la virtud

El tratado de teología moral de Lottin⁽¹⁾, se divide en dos partes, siguiendo la tradición tomista: una teórica y otra práctica. La primera expone los temas y categorías tradicionales de la teoría moral. En la segunda parte él demuestra su gran novedad al subdividir la práctica moral en dos secciones. La primera, llamada vida concienzosa, trata de la formación del juicio de conciencia; y, la segunda, vida virtuosa, se refiere a la formación del juicio de prudencia.

Lottin representa la primera tentativa significativa de comprender la moral práctica a partir de la distinción entre el juicio de conciencia y el juicio de prudencia, respetando las características de cada uno y los elementos que colabora en formación de ellos.

Otras tentativas de relacionar la conciencia y la prudencia acaban por reducir el juicio de conciencia a la virtud de la prudencia como solución del

(1) O. LOTTIN, *Morale fondamentale* (Tournai 1954). Esta obra asimila todo lo que Lottin había dicho en su obra anterior *Principes de morale* (vol. I: exposición sistemática y vol. II: complementos de doctrina e historia) (Louvain 1946).

problema de la rectitud y certeza necesarias para actuar. Esta reducción parte de la constatación de que el juicio de conciencia es considerado como un juicio próximamente práctico, en oposición al juicio de la ciencia que es lejanamente práctico, y de que el juicio de *synesis*, como acto de la prudencia, es igualmente considerado próximamente práctico porque determina el juicio práctico de la elección⁽¹⁾.

Esta constatación de que los dos juicios son próximamente prácticos y tienen su papel en la preparación de la elección, llevó a acercar y finalmente identificar el juicio de conciencia con el acto de juicio de la prudencia. Así, el juicio de conciencia pierde su consistencia propia y es absorbido en la prudencia o reemplazado por el juicio práctico de elección⁽²⁾. Este proceso de integración de la conciencia en la prudencia es obra de la Escuela dominica, como reacción al protagonismo de la conciencia en el probabilismo y en los sistemas morales.

Lottin, al contrario, defiende que la elección es precedida y determinada por dos juicios personales distintos. El juicio de conciencia se presenta en estado de puro conocimiento, estando, por eso, relacionado con la razón teórica. Mientras que el juicio de prudencia, que determina directamente la elección, consiste en la aplicación práctica del conocimiento a la acción y está, por eso, ligado a la razón práctica. Por consiguiente, el juicio de conciencia es completamente diverso del comando prudencial y, por otro lado, no basta para preparar la elección porque es teórico y no práctico como el de prudencia. El juicio de conciencia no es el último determinante de la acción, porque apenas abre el camino instruyendo y obligando sin decidir. Eso cabe a un juicio ulterior, esencialmente práctico, el juicio de prudencia que determina directamente la elección de la acción⁽³⁾.

(1) Ibid., 28.

(2) Ibid.

(3) El planteamiento de Lottin se basa en la clara distinción que hace S. Tomás entre el juicio de conciencia y juicio de elección; Ibid., 28-29.

El planteamiento de la Escuela dominica responde a la tendencia de querer resolver los problemas de la conciencia con la pura subordinación a la prudencia. Lottin critica esta tendencia, porque piensa que las desviaciones en los dos juicios tienen el mismo origen en un desarreglo del apetito. Como éste debe ser corregido por la virtud de la prudencia, se concluye que lo mismo vale para los dos juicios. Lottin esclarece que este principio es válido para las desviaciones del comando prudencial, que es un juicio práctico ligado al apetito. Pero, las desviaciones en el juicio de conciencia son esencialmente una desviación en las premisas del silogismo. Por eso, se trata primariamente de un problema de la razón, porque se refiere a insuficiencias en el conocimiento y, solo secundariamente, puede depender de una corrupción del apetito. Una rectificación en los conocimientos de la razón, sin recurrir a la exigencia de la virtud, puede ser suficiente para la formación de un juicio recto de conciencia, porque todo depende de un raciocinio. Por lo tanto, se puede disociar la conciencia y la prudencia en dos tratados diversos y la solución de los problemas de la conciencia no está en la simple subordinación a la prudencia⁽¹⁾.

7.2.2.1. Juicio de conciencia

El juicio de conciencia es la conclusión de un silogismo práctico. Pero, si el silogismo tiene varias conclusiones concatenadas, ¿cuál es la que se identifica con la conciencia?

Para tener presente estas diferentes conclusiones se puede tomar como ejemplo el mismo silogismo práctico concatenado propuesto por Lottin:

(1) Sobre esta crítica de Lottin a la tendencia (presente en Deman) de querer resolver los problemas de conciencia dudosa con la simple subordinación a la prudencia ver: Ibid., 451.

Es necesario evitar el mal (primer principio de la razón natural)
ora el robo es un mal (objeto de la ciencia moral)
por tanto es necesario evitar el robo (conclusión de la ciencia moral)
ora tal acción es un robo
por tanto es necesario evitar tal acción (conclusión impersonal)
por tanto yo debo evitar esta acción (conclusión personal)⁽¹⁾.

La primera conclusión es puramente teórica y deriva necesariamente del hábito de los primeros principios y del hábito de la ciencia moral. Sirve para dirigir la conducta moral pero no tiene nada de personal. Por eso, es fruto de la razón impersonal. Esta conclusión impersonal de la ciencia moral es la premisa mayor del silogismo de la conciencia propiamente dicho.

La segunda conclusión no pertenece a la ciencia moral porque ya se refiere al caso concreto. Por eso, es lejanamente práctica. Aún no se relaciona directamente con la persona. Continúa siendo una conclusión impersonal. A este tipo de conclusión pertenecen, por ejemplo, las soluciones de los casos de conciencia propuestos por la casuística.

La tercera conclusión deja de ser impersonal y expresa una adhesión personal a la anterior conclusión. Por eso es próximamente práctica. Esta conclusión personal es el juicio de conciencia⁽²⁾.

Es bueno recordar que éste todavía no es el último juicio personal que antecede a la elección. Existe aún el juicio de prudencia que es esencialmente práctico.

De la exposición se deduce un punto básico para la comprensión de la conciencia en Lottin: el juicio deriva tanto de la razón impersonal como de la razón personal. La razón impersonal es responsable por la construcción del silogismo que concluye en el juicio impersonal: *Es necesario evitar esta acción*. La razón personal interviene cuando hay la adhesión a esta conclusión y el juicio se vuelve personal: *yo debo evitar tal acción*. Como el juicio de conciencia debe ser personal, él procede propiamente de la razón personal, sin

(1) Ibid., 145.

(2) Para el análisis de estas tres conclusiones ver: Ibid., 146.

negar su derivación del silogismo de la razón impersonal.

Para que el juicio de conciencia sea regla de la vida moral debe ser, al mismo tiempo, verdadero o recto y cierto: verdadero cuanto a la realidad objetiva, y, cierto, como estado subjetivo. Lo opuesto a estas características son respectivamente la conciencia errónea y la conciencia dudosa. Por eso, todo el problema referente al juicio de conciencia consiste en como formar una conciencia verdadera o recta y una conciencia cierta. Para esta formación de un juicio recto y cierto hay que tener en cuenta la doble dimensión de la razón - impersonal y personal - de las cuales deriva la conciencia⁽¹⁾.

7.2.2.1.1. Formación de la conciencia verdadera o recta

Un juicio recto de conciencia depende de la rectitud de la razón impersonal y personal. La rectitud de la razón impersonal se manifiesta en la rectitud de las premisas y de las conclusiones del silogismo. La premisa mayor: *Es necesario evitar el mal* es siempre infalible porque es garantizada por el hábito de la sindéresis. La premisa menor: *El robo es un mal* depende del hábito de la ciencia y puede estar sujeta a error o a ignorancia. La segunda premisa menor: *Ta acción es un robo* puede incidir en un error de hecho, porque se ignora que tal acto sea un robo. Un error en las dos premisas menores cuanto a la ciencia o/y cuanto al hecho determina necesariamente un error en la conclusión impersonal⁽²⁾.

La presencia o no de estos errores todavía no indica si la conciencia es recta o no. Es necesario examinar si la razón personal es recta. Esta interviene cuando existe la aprobación a la conclusión impersonal tornándose un juicio personal que se identifica con el juicio de conciencia. La pregunta de Lottin es acaso este consentimiento implica un acto de voluntad⁽³⁾.

(1) Sobre la necesidad de la rectitud y de la certeza ver: Ibid., 147-148 y 148-150.

(2) Ibid., 147.

(3) Sobre la rectitud de la conciencia personal ver: Ibid., 147-148, Pero la conciencia personal pone el problema de la intervención de la voluntad: Ibid., 298.

El contenido objetivo del juicio de conciencia deriva lógicamente de la conclusión impersonal. Pero, siempre que entra una adhesión personal existe también una interferencia del apetito, que puede reforzar u obstaculizar el proceso lógico.

Por eso, la primera condición de la rectitud de la conciencia es el amor a la verdad, que se expresa en la moralidad objetiva. Este amor debe llevar a un esfuerzo de conocer siempre mejor este orden objetivo, a través de la búsqueda personal y el recurso a los más doctos⁽¹⁾.

La segunda condición es el amor al bien que rectifica el apetito e impide las desviaciones en el proceso lógico del raciocinio⁽²⁾.

Ahora se puede poner la pregunta de si la conciencia errónea puede ser recta y, consecuentemente, norma de moralidad.

Lottin responde que los errores de la conciencia pueden ser voluntarios o involuntarios. La ignorancia voluntaria es fruto de una negligencia que no busca lealmente la verdad y no adhiere sinceramente al bien. Por eso, es una conciencia exenta de rectitud moral, que no puede ser regla de la vida moral. La ignorancia involuntaria se caracteriza por una insuficiencia en el conocimiento del orden moral objetivo o de las circunstancias del acto y por eso incide en un error objetivo. Pero, la voluntad o la razón personal, que adhiere a esta conclusión impersonal errónea, es recta, porque está motivada por el amor al bien y a la verdad. Por eso, la conciencia involuntariamente errónea es una regla legítima de la moralidad, porque es básicamente verdadera⁽³⁾.

7.2.2.1.2. Formación de la conciencia cierta

La certeza es un estado subjetivo que se caracteriza por un *asentimiento firme del espíritu a la verdad probada*⁽⁴⁾.

(1) Ibid., 298.

(2) Ibid.

(3) Ibid., 148.

(4) Ibid., 299.

Esta verdad se identifica con el orden moral objetivo expresado en la conclusión impersonal. Cuando hay un asentimiento firme a esta conclusión, el juicio de conciencia es cierto. Pero esta certeza de la conciencia es solamente moral, porque aunque sus enunciados son verdaderos en la mayoría de los casos, admiten excepciones.

Lo contrario de la conciencia cierta es la conciencia dudosa que no puede asentir a la proposición moral expresada en el juicio impersonal porque o no tiene razones ni a favor y ni contra (duda negativa), o las razones se anulan mutuamente y el espíritu queda en suspenso entre dos proposiciones contradictorias (duda positiva)⁽¹⁾.

La parte más extensa de los tratados de la conciencia está siempre dedicada al modo de superar estas dudas y llegar a un juicio cierto de conciencia que permita actuar. Relacionados con estas situaciones de duda, están los conceptos de opinión y probabilidad. Estos fueron el centro de la discusión en la controversia probabilista. Lottin constata simplemente que hubo un cambio en el sentido de la palabra⁽²⁾. Para los antiguos, significaba un estado de espíritu que se apoya sobre lo probable y por eso queda entre la certeza y la duda. Mientras que para los modernos, la opinión es una proposición probable que se basa sobre razones serias, pero no eficaces para neutralizar las contrarias. Así, surge el problema de las proposiciones contradictorias pero igualmente probables⁽³⁾. ¿Cuál es el planteamiento de Lottin sobre esta cuestión?

En primer lugar, él distingue entre *probabilidad, opinión especulativa o impersonal y probabilidad, opinión práctica o personal*⁽⁴⁾. Al nivel de la opinión especulativa que es impersonal, pueden coexistir dos soluciones probables y contradictorias. El juicio de conciencia es práctico y supone una adhesión personal a una solución objetiva dada por el moralista en el juicio impersonal, porque la conciencia no es una simple registradora de opiniones de

(1) Ibid., 300.

(2) Sobre este cambio en el concepto de opinión ver: Ibid., 300-302.

(3) Para una visión de la impostación lógica de este problema consultar el capítulo primero.

(4) O. LOTTIN, *Morale fondamentale*, 303.

(1).
otros sino un acto vital de asimilación personal

La pregunta de Lottin es acaso son posibles las probabilidades simultáneas o contrarias a este nivel práctico-personal⁽²⁾.

El parte del principio de que la opinión, como el juicio de conciencia, resulta de dos puntos de referencia. La razón que pesa y fundamenta las probabilidades. Ella puede encontrar razones serias para diversas probabilidades que no se excluyen. Pero, la opinión resulta también de la voluntad como causa motriz. Esta puede inclinar a una opinión más que a otra o impedir el asentimiento debido a la falta de razones serias a favor o contra. El asentimiento no se fundamenta necesariamente en razones intelectuales sino en la disposición del sujeto que incluye también la razón⁽³⁾.

Este asentimiento voluntario no puede excluir la seriedad racional de la probabilidad contraria. La cuestión es de si esta probabilidad asumida por la voluntad se adapta mejor a las disposiciones subjetivas creadas por el temperamento y la educación. Estas disposiciones no son la única causa del asentimiento, porque van también acompañadas de razones de orden intelectual que las fundamentan. La conjugación de estos dos elementos constituye la opinión práctico-personal que puede ser objetivamente menos probable que la otra que no fue asumida. Por consiguiente, un sujeto no puede adherir personalmente a dos opiniones contrarias, aunque abstraído de la disposición actual puede concebir o juzgar probabilidades contrarias⁽⁴⁾.

El planteamiento de Lottin sobre el juicio de conciencia y sobre las opiniones contrarias manifiesta un concepto de verdad y certeza práctica que supera el objetivismo tuciorista de Deman y engloba la dimensión subjetiva y personal expresada en el aporte de la voluntad.

(1) Ibid., 303.

(2) ... *qu'on se demande s'il est possible d'avoir à la fois deux opinions contraires sur la même action à poser*, Ibid., 304.

(3) Ibid.

(4) Este planteamiento de Lottin se fundamenta en la distinción de Rousselot entre opinar y juzgar la opinión. (Ver capítulo III, pp.98-99; Q, LOTTIN, *Morale fondamentale*, 305-306.

El juicio de conciencia no existe sin una adhesión personal al orden objetivo. En una situación de duda, la opinión solamente puede construir una certeza probable si es práctica, es decir, fruto de una adhesión personal a la opinión especulativa expresada por los moralistas.

Para Lottin, la verdad y la certeza moral deben incluir, necesariamente, la dimensión subjetivo-personal y, consecuentemente, cierta intervención de la voluntad. Pero, esto no significa caer en el subjetivismo, porque se trata de un asentimiento personal a un orden objetivo expresado en la conclusión impersonal. Esta es fruto de un proceso lógico de raciocinio que depende de los hábitos intelectuales.

Lottin intenta analizar las cuestiones relativas a la conciencia siempre bajo estas dos dimensiones; la pura razón (orden objetivo e impersonal) y la razón unida a la voluntad (orden subjetivo y personal). Esta perspectiva llevó a Lottin a desdoblar la conclusión del silogismo moral en dos: conclusión o juicio impersonal, que deriva directamente de las premisas y conclusión personal, y juicio de conciencia, que expresa la adhesión personal a la conclusión objetiva. Este desdoblamiento ha permitido a Lottin una solución más satisfactoria de los problemas de la conciencia dudosa y una formulación creativa del principio probabilista⁽¹⁾.

La certeza de la conciencia viene, en primer lugar, de la consistencia de las premisas. Si estas no son seguras se tiene una duda especulativa. Si no es posible llegar a la certeza a través del examen de las premisas y ni siquiera con el recurso a una autoridad digna de fe⁽²⁾, la duda especulativa se transforma en práctica, porque la incerteza se transmite a la conclusión impersonal. Esta duda se llama lejanamente práctica y manifiesta la incerteza cuanto a la obligación objetiva de la moral. Si el juicio de conciencia es el asentimiento a esta conclusión, el problema de la conciencia dudosa se reduce a cómo impedir

(1) Consultar el capítulo III, pp. 107-111.

(2) El primer recurso para superar la duda especulativa es analizar si son salvaguardados los bienes del prójimo y los bienes espirituales de la salvación eterna. Si permanece la duda se debe recurrir a una autoridad. Agotados todos los medios, la duda se transforma en práctica, O; LOTTIN, *Morale fondamentale*, 310-311.

que la duda lejanamente práctica se transforme en próximamente práctica con la ayuda de un principio que engendre certeza práctica⁽¹⁾.

7.2.2.2. Juicio de prudencia

7.2.2.2.1 Necesidad de un juicio esencialmente práctico

La conciencia es recta y cierta en su juicio, cuando asume como personal lo que la recta razón presenta como moralmente bueno en la conclusión impersonal. Esta decisión de la conciencia manifiesta la recta intención de la voluntad en querer el bien y la verdad. Pero, la vida moral no se construye con puras buenas intenciones. Son necesarios actos virtuosos. De ahí la necesidad del juicio de prudencia que oriente la realización de actos virtuosos⁽²⁾.

El juicio recto de conciencia demuestra que un determinado acto está de acuerdo con la recta razón expresada en la realidad moral objetiva y con la intención del bien, que es el fin del hombre. Así el juicio de conciencia determina la moralidad de un acto. Pero, esto es solamente el comienzo, porque el acto existe apenas en la conciencia. Lo esencial es dirigir prácticamente y eficazmente la voluntad en la elección de los medios para la realización concreta del acto. Esto es obra de la razón ayudada por la prudencia; y culmina en el juicio de prudencia que determina prácticamente la elección⁽³⁾.

El juicio de conciencia queda todavía en el puro conocimiento. Por eso, es apenas próximamente práctico. Para determinar la elección del medio que realiza el acto es necesario un juicio esencialmente práctico. Este se identifica con el juicio de elección que determina directamente el medio a escoger.

(1) Este principio determina que *una obligación objetiva dudosa es subjetivamente una obligación nula* (Ibid., 316). Para una fundamentación y explicación de este principio consultar el capítulo III, pp. 107-111.

(2) La intención del fin se debe manifestar en la elección de los medios porque en ellos se expresa la virtud; Esta es justamente un hábito electivo y la virtud por excellencia es la prudencia. (Cf. *S.Th.* I^{ae} II^{ae}, q. 55, a.4).

(3) O. LOTTIN, *Morale fondamentale*, 342.

Si el juicio de conciencia propone varios actos como moralmente buenos, el juicio de prudencia debe especificar cual de ellos elegir. Si él presenta solamente un acto como moralmente bueno cabe a la prudencia la decisión sobre la ejecución. Si el acto es calificado como moralmente malo, el juicio de prudencia deberá orientar la voluntad a abstenerse. Si un acto es propuesto como moralmente permitido, el juicio práctico deberá especificar la elección⁽¹⁾. En todos estos casos, apuntados por Lottin, debe intervenir un juicio práctico de la recta razón que dirige la elección. En esta dirección, la prudencia es la virtud que perfecciona la razón, porque se define como *recta ratio agibilium*.

Esta insistencia en la necesidad de un juicio esencialmente práctico y en la insuficiencia del juicio de conciencia para determinar la elección, se basa en la distinción de S. Tomás entre el juicio de conciencia y el juicio de elección⁽²⁾ y sirve de punto de partida del planteamiento de Lottin sobre la prudencia.

7.2.2.2.2. Papel de la prudencia

Para ser virtuoso no basta la buena intención del fin último. La virtud se constituye a través de actos virtuosos que son medios que nos llevan al fin. Estos medios apropiados al fin deben ser elegidos por la voluntad del bien. Pero, para que sean elegidos, deben ser anteriormente sometidos a la deliberación para comprobar su rectitud o bondad. Esta deliberación de los medios más apropiados al fin es una obra de la razón. Pero, la razón puede equivocarse en determinar el medio más apropiado o el momento adecuado para ejecutar el acto o los pasos necesarios a su realización. Por eso, en este papel deliberante, la razón es perfeccionada por la virtud de la *eubulia* y auxiliada por las partes integrantes de la prudencia⁽³⁾.

(1) Ibid., 342-343.

(2) *De Ver.*, q. 17, a. 1, ad 4.

(3) O. LOTTIN, *Morale fondamentale*, 363-364.

Pero, una sabia deliberación sobre los medios no basta para regular la conducta. Es necesario un juicio sano sobre el medio más apto. Muchos hacen una buena deliberación, pero no tienen la fuerza de llegar al juicio. Por eso, es necesaria una nueva virtud aneja de la prudencia que es la *synesis*. Lottin presenta como formulación de este juicio las siguientes proposiciones: *conviene usar tal medio; es necesario usar tal medio; es obligatorio, prohibido o permitido usar tal medio*⁽¹⁾. Esta última formulación acontece cuando la deliberación es sobre la moralidad; y por eso conduce al juicio de conciencia. Estas fórmulas demuestran que el juicio de *synesis* no es propiamente el juicio de conciencia, porque no determina subjetiva, ni siquiera necesariamente, la obligatoriedad de un acto. Tampoco es el juicio de prudencia, que es esencialmente práctico, porque no determina directamente la elección. Por eso Lottin, lo llama de *iudicium de consiliatis* porque aconseja el medio sin todavía incitar a la realización⁽²⁾.

La deliberación prudente y el *iudicium de consiliatis* de la *synesis* no son actos específicos de la prudencia, porque su función propia es dirigir la acción. Son actos previos y *conditio sine qua non* de la prudencia, pero no intervienen directamente en la elección, y realización concreta de la acción. Preparan la intervención específica de la prudencia. Por eso, se encuentran todavía al nivel teórico, porque no tienen fuerza para determinar la elección de la voluntad. Ahora se impone la introducción de un juicio práctico emitido por la razón práctica⁽³⁾, que determina la voluntad a elegir tal acto que el juicio de *synesis* ha comprobado como en conformidad con la recta razón.

Este juicio esencialmente práctico es el acto específico de la prudencia y se identifica con el *praeceptum*. Este es una incitación de la razón, a través de la intención, a la elección y ejecución del acto. La voluntad lo elige

(1) Ibid., 365.

(2) Sobre la necesidad de una virtud especial para el acto del juicio y sobre la caracterización de este juicio ver: Ibid., 364-365.

(3) Lottin critica aquellos que identifican conciencia y razón práctica. La conciencia es un juicio teórico mientras que el juicio últimamente práctico es fruto de la razón práctica que se identifica con la prudencia. Por eso hay que distinguir nítidamente los dos juicios: O. LOTTIN, "Raison pratique et foi pratique", *EThL* 34 (1958) 27-31.

Pero, una sabia deliberación sobre los medios no basta para regular la conducta. Es necesario un juicio sano sobre el medio más apto. Muchos hacen una buena deliberación, pero no tienen la fuerza de llegar al juicio. Por eso, es necesaria una nueva virtud aneja de la prudencia que es la *synesis*. Lottin presenta como formulación de este juicio las siguientes proposiciones: *conviene usar tal medio; es necesario usar tal medio; es obligatorio, prohibido o permitido usar tal medio*⁽¹⁾. Esta última formulación acontece cuando la deliberación es sobre la moralidad; y por eso conduce al juicio de conciencia. Estas fórmulas demuestran que el juicio de *synesis* no es propiamente el juicio de conciencia, porque no determina subjetiva, ni siquiera necesariamente, la obligatoriedad de un acto. Tampoco es el juicio de prudencia, que es esencialmente práctico, porque no determina directamente la elección. Por eso Lottin, lo llama de *iudicium de consiliatis* porque aconseja el medio sin todavía incitar a la realización⁽²⁾.

La deliberación prudente y el *iudicium de consiliatis* de la *synesis* no son actos específicos de la prudencia, porque su función propia es dirigir la acción. Son actos previos y *conditio sine qua non* de la prudencia, pero no intervienen directamente en la elección y realización concreta de la acción. Preparan la intervención específica de la prudencia. Por eso, se encuentran todavía al nivel teórico, porque no tienen fuerza para determinar la elección de la voluntad. Ahora se impone la introducción de un juicio práctico emitido por la razón práctica⁽³⁾, que determina la voluntad a elegir tal acto que el juicio de *synesis* ha comprobado como en conformidad con la recta razón.

Este juicio esencialmente práctico es el acto específico de la prudencia y se identifica con el *praeceptum*. Este es una incitación de la razón, a través de la intención, a la elección y ejecución del acto. La voluntad lo elige

(1) Ibid., 365.

(2) Sobre la necesidad de una virtud especial para el acto del juicio y sobre la caracterización de este juicio ver: Ibid., 364-365.

(3) Lottin critica aquellos que identifican conciencia y razón práctica. La conciencia es un juicio teórico mientras que el juicio últimamente práctico es fruto de la razón práctica que se identifica con la prudencia. Por eso hay que distinguir nítidamente los dos juicios: O. LOTTIN, "Raison pratique et foi pratique", *EThL* 34 (1958) 27-31.

y la fuerza apetitiva de la intención es ahora puesta al servicio de la realización. Así la ejecución no es solamente una determinación racional del *praeceptum* sino también una intervención eficaz de la intención⁽¹⁾.

Esta conjugación del *praeceptum* prudencial y de la intención de la voluntad garantizan, además de la elección, también la ejecución concreta del acto en conformidad con la recta razón. Mientras permanece la intención, el *praeceptum* puede conducir rectamente hasta el final la concretización del acto. Pero, puede acontecer que el acto elegido no pueda ser ejecutado aquí y ahora. No se pasa a la acción, porque no existen las mejores condiciones. Cuando estas se dan, es necesaria una nueva intimación para que la elección pueda pasar ahora al acto externo. Por eso, se debe introducir un segundo *praeceptum* que comande el acto externo y asegure su rectitud moral⁽²⁾.

Por consiguiente, Lottin defiende una doble intervención del *praeceptum*: antes y después de la elección, si no hubo condiciones para pasar inmediatamente al acto externo. El considera esta doble intervención como el acto específico de la prudencia.

7.2.3. Teoría del *praeceptum*; confrontación entre Deman y Lottin

La teoría del acto humano, comunmente aceptada por los tomistas, hace que la elección del medio sea precedida por el juicio de *synesis*, que determina el medio más apto, y seguida por el *imperium* o *praeceptum*⁽³⁾, que comanda la ejecución del acto y es el acto específico de la prudencia.

Lottin, partiendo de un estudio histórico de la elección y del acto específico de la prudencia, defiende un *praeceptum* anterior a la elección. Esta teoría provocó una discusión que envolvió a R.A. Gauthier y Deman, además de Lottin. La manera de concebir la posición del *praeceptum* revela donde se concentra la actividad de la prudencia, cuál es su papel específico y, consecuentemente, manifiesta el momento determinante para la moralidad del acto.

(1) Sobre el *praeceptum*: ID., *Morale fondamentale*, 365.

(2) Sobre los dos *praecepta*: Ibid., 365-366.

(3) Lottin constata que muchos tomistas identifican estos dos términos y cita como ejemplos a Sertillanges y a Noble. (Cf. O. LOTTIN, *Principes de Morale* I, 254, nota 2).

Por eso, se puede asumir esta teoría para demostrar la diferencia de puntos de vista entre Deman y Lottin.

7.2.3.1. La posición de Deman en discusión con R.A. Gauthier

En dos obras Lottin simplemente constata la dificultad de conciliar los textos de S. Tomás que hablan del *imperium* y del *praeceptum*. En *Principes de Morale* I constata que él no identifica los dos términos y que el *praecipere* es la parte de la prudencia que dirige la elección⁽¹⁾. En el volumen II de esta misma obra cita un texto de Sertillanges⁽²⁾ como argumento en favor de su propuesta de un *imperium* que antecede a la elección.

En la obra *Psychologie et morale*, Lottin explicita la imposibilidad de identificar *imperium* y *praeceptum* porque S. Tomás nunca identifica *ordinatio rationis* e *imperium* en el tratado de la prudencia y tampoco en el de las leyes⁽³⁾.

En una recensión a esta última obra, R.A. Gauthier busca dar una solución a esta dificultad en los textos de S. Tomás⁽⁴⁾. El parte del hecho que el juicio de la *synesis* que antecede la elección debe ser un juicio de la razón práctica aunque no sea una intimación. Pero, este juicio no debe ser identificado con el último juicio práctico, que es el juicio de elección que intima a elegir. Este juicio último es identificado por Gauthier con el *praeceptum*. Presenta varios textos de S. Tomás que permiten sustentar esta afirmación⁽⁵⁾.

(1) Ibid.

(2) *Le jugement ultimement pratique ne doit pas être une simple décision qui se pourrait exprimer en cette forme: Voilà ce qu'il faut faire (hoc est tibi faciendum); il faut qu'il soit un ordre (imperium) dont la formule serait: Fais ceci (fac hoc) (A.-D. SERTILLANGES, Saint Thomas d'Aquin II Paris 1922³, 242). Este texto está citado en O. LOTTIN, Principes de Morale II, 14.*

(3) O. LOTTIN, *Psychologie et morale aux XII et XIII siècles* III, 582.

(4) R.A. GAUTHIER, Recensión de O. LOTTIN, *Psychologie et morale aux XII et XIII siècles*, vol. II y III: *Problèmes de morale* (Louvain 1948-1949) in *BThom* 8 (1947-1953, aquí 1951) 60-86 (aquí 64-71).

(5) Estos textos están en: Ibid., 65-67.

En cada fase del acto humano existe siempre la intervenci3n tanto de la raz3n como de la voluntad. Esto acontece tambi3n en la elecci3n. Los dos actos, de la raz3n y de la voluntad, son cronol3gicamente simult3neos pero l3gicamente uno anterior al otro dependiendo si esta fase hace parte de la especificaci3n o de la ejecuci3n. Terminada la deliberaci3n, la raz3n presenta su objeto, que es un juicio pr3ctico, a la voluntad que lo transforma en *praeceptum*. Aplicando este raciocinio a la cuesti3n del *praeceptum*, Gauthier concluye que, para S. Tom3s, el acto de la raz3n es el juicio o *praeceptum* y el acto de la voluntad es la elecci3n. Como son rigurosamente simult3neos, S. Tom3s llama el conjunto indisoluble sencillamente *praeceptum* o elecci3n. Es lo mismo decir que la prudencia dirige el *praeceptum* o la elecci3n. Por consiguiente, el *praeceptum* se identifica con el juicio presente en la elecci3n⁽¹⁾.

A la pregunta de si es posible identificar el *praeceptum* prudencial y el *imperium*, Gauthier defiende que son dos actos totalmente diversos por el sencillo hecho que el *praeceptum* que comanda la elecci3n es simult3neo a ella, y el *imperium* es cronol3gicamente posterior a elecci3n. Los dos tienen una estructura distinta. El *praeceptum* prudencial se encuentra en el centro de la elecci3n y por eso tiene la estructura del acto libre. Mientras que el *imperium* que comanda la ejecuci3n se encuentra delante una elecci3n ya hecha y por eso est3 fuera del acto libre⁽²⁾.

Gauthier llama finalmente la atenci3n de la monstruosidad que lleva identificar el *praeceptum* y el *imperium*, porque vac3a la virtud, reina de la vida moral, de su acto espec3fico que es dirigir la elecci3n del acto moral. Si el acto espec3fico de la prudencia se identifica con el *imperium*, entonces ella se reduce a una mera t3cnica de ejecuci3n, perdiendo su dimensi3n esencial de la elecci3n que determina la moralidad⁽³⁾.

Esta cr3tica de Gauthier est3 dirigida principalmente contra Deman que no tard3 en responder⁽⁴⁾. Este se dedica, en primer lugar, a refutar el uso

(1) Ibid., 67.

(2) Sobre la diferencia entre el *praeceptum* y el *imperium*; Ibid., 68.

(3) Ibid., 69.

(4) Th. DEMAN, "Le 'pr3cepte' de la prudence chez Saint Thomas d'Aquin", *RThAM* 20 (1953) 40-53.

que hace Gauthier de los textos de S. Tomás para probar la identificación entre el *praeceptum* prudencial y el juicio de elección, o más específicamente, el principio que hace de la elección un acto de la prudencia. La elección está íntimamente relacionada con la prudencia porque incluye un elemento racional pero no se puede, según Deman, identificar las dos realidades porque la elección es esencialmente un acto de la voluntad⁽¹⁾.

Deman presenta tres argumentos que demuestran que el *praeceptum* no puede anteceder a la elección: la teoría de las virtudes anejas⁽²⁾, los pecados contrarios a la prudencia⁽³⁾ y la misma naturaleza del acto de comandar, específico de la prudencia⁽⁴⁾.

Lo interesante es ver la explicitación que Deman hace de la causa de la teoría de Gauthier. Esta estaría fundada en una determinada manera de concebir la elección y la libertad. Para Deman, si Gauthier identifica la elección con el *praeceptum*, ella tiene una estructura preceptiva mientras que para S. Tomás⁽⁵⁾ ella presenta una estructura de consentimiento⁽⁶⁾. Otra causa de la teoría de Gauthier sería el principio que sitúa la totalidad del acto humano en la elección. En ella estarían presentes los elementos esenciales del acto. La ejecución sería un simple desdoblamiento de lo que ya existe en la elección. Deman responde que la elección está destinada a la ejecución, y solamente en ella, encuentra su sentido, porque todo el orden práctico está dirigido al externo⁽⁷⁾.

Ante la acusación de Gauthier de que reducir la prudencia a la ejecución sería transformarla en pura habilidad técnica, Deman responde que la libertad

(1) Esta análisis del uso de los textos de S. Tomás en Gauthier se encuentra en: Ibid., 42-47.

(2) Ibid., 47-48.

(3) Ibid., 48.

(4) Ibid., 49.

(5) *S.Th.*, I^aII^{ae}, q. 15, a. 3, ad 3.

(6) Sobre la diferencia entre *praeceptum* e *imperium*: Th. DEMAN, "Le 'précepte' de la prudence chez Saint Thomas d'Aquin", 50-51.

(7) Sobre el significado de la elección en Gauthier y en Deman: Ibid., 53-54.

es precisamente más perfecta en la ejecución, porque exige una nueva intervención de la voluntad para pasar al acto y actuar las potencias ejecutoras. El poner el acto externo exige una superación de mayores dificultades de que en la elección, y consecuentemente, una intervención más activa de la voluntad y un acompañamiento más cercano de la prudencia. Por lo tanto, la ejecución es, para Deman, expresión más perfecta de la libertad que la elección⁽¹⁾.

En esta crítica se repiten los puntos de vista de Deman que ya habían aparecidos en la crítica al probabilismo⁽²⁾ y a la propuesta de Maritain de una organización del saber moral⁽³⁾ y que se resumen a su concepción del objetivismo moral⁽⁴⁾. Pero, es en esta discusión sobre el *praeceptum* que Deman expresa más fundamentalmente su visión de la moralidad y de la libertad. El procura concentrar la actividad de la prudencia en la ejecución que realiza lo que fue elegido. El contenido de la elección es lo que fue especificado como aplicación de la ley o, en último término, es la misma ley. La elección es así un puro consentimiento al dato de la aplicación. Tocará al *praeceptum* prudencial comandar la realización de este contenido elegido. Por eso, él debe venir después de la elección. Es en este comando que se revela, según él, una libertad más perfecta. Por lo tanto, Deman expresa aquí una libertad más de ejecución que de especificación o libre albedrío. Esta subordinación de la elección se explica por la concepción del objetivismo moral que no permite a Deman ver la íntima relación entre elección y libre albedrío, entre elección y prudencia. Esta es, al contrario, el fundamento del punto de vista de Lottin sobre el *praeceptum*.

(1) Sobre la acusación de transformar la prudencia en pura habilidad técnica, Deman responde en: Ibid., 55-57.

(2) Ver el capítulo II, p. 71-92.

(3) Ver el capítulo V, p. 180-183.

(4) Ver el capítulo VII, pp. 241-245.

7.2.3.2. La posición de Lottin

Lottin, sintiéndose implicado en esta discusión, no podía dejar de pronunciarse dando una fundamentación más amplia y explícita de su teoría⁽¹⁾.

El hace una lectura evolutiva de los textos de S. Tomás que inciden en esta problemática y muestra que la elección aparece íntimamente relacionada con la prudencia, o más específicamente, que la prudencia dirige la elección. Teniendo en cuenta que el juicio de *synesis* es insuficiente para determinar la elección, y que la elección es un acto interno, se puede decir que el *praeceptum* es necesario a la elección⁽²⁾.

Lottin es consciente que los textos de S. Tomás no afirman explícitamente su teoría. Por eso, procura una interpretación que ofrezca indicios a favor de su teoría.

El hecho de que la prudencia dirige la elección puede simplemente significar que la elección y el *praeceptum* sean simultáneos. El objetivo de Lottin es mostrar que el *praeceptum* es anterior a la elección. El defiende que es posible sacar esta conclusión⁽³⁾.

Parte del concepto de virtud moral como elección del medio más apropiado. Este medio debe ser apropiado al fin buscado por la buena intención. Por eso, la razón debe discernir entre los medios posibles el más apropiado, que será determinado por el juicio. El proceso hasta este momento permanece al nivel especulativo y no tiene fuerza para determinar la acción, que será elegida por la voluntad. Por eso, debe intervenir el *praeceptum* que comanda el uso de tal o cuál medio, que la razón práctica retiene como más apropiado. La voluntad acepta esta intimación y elige el medio. Por consiguiente, el *praeceptum* debe anteceder a la elección⁽⁴⁾. Pero contrariamente a esta reflexión, S. Tomás nunca considera esta afirmación. El afirma precisamente lo opuesto cuando

(1) Esta fundamentación se encuentra en: O. LOTTIN, *Morale fondamentale*, 438-447.

(2) Esta lectura de los textos de S. Tomás se encuentra en: Ibid., 438-442.

(3) Ibid., 443.

(4) Sobre la necesidad de esta intimación para la elección: Ibid., 443.

en la psicología del acto humano pone el *imperium* como una fase posterior a la elección.

Lottin se propone armonizar estas dos afirmaciones aparentemente contradictorias⁽¹⁾.

Parte de la constatación de que S. Tomás había construido la nomenclatura del tratado de la prudencia antes del tratado de los actos humanos porque la matriz ya estaba en el *Comentario a las Sentencias* cuyos conceptos prácticamente repite⁽²⁾. El aparato conceptual del tratado de los actos humanos es posterior al de la prudencia y de las virtudes, aunque en la *S.Th.* venga en primer lugar..

Si S. Tomás hubiera construido el tratado de la prudencia a partir de conceptos usados en el tratado de los actos humanos, debería reemplazar el término *praeceptum* por el de *imperium*. Por lo tanto, la fórmula *imperium* no tuvo influjo en la explicitación de la prudencia y, por consiguiente, no hay indicios para identificar *praeceptum* e *imperium* como comunmente se piensa⁽³⁾.

Todas las expresiones que definen la elección⁽⁴⁾ se refieren al acto interno independientemente de su realización externa porque es el término de un proceso interior que se define como aceptación de lo que fue deliberado y juzgado.

Esta restricción de la elección al acto interno es un primer indicio, según Lottin, a favor de su teoría, porque si la prudencia dirige la elección y ésta se restringe al acto interno, el *praeceptum*, como acto de la prudencia, participa en la dirección y, por consiguiente, antecede la elección. Si la elección incluyera también la realización externa, el *praeceptum* sería

(1) Esta tentativa de armonización se encuentra en: Ibid., 444-446.

(2) Ibid., 444.

(3) Lottin constata que algunos tomistas hacen una interpretación indebida cuando aplican conceptos de orden psicológico a problemas de orden moral (*Psychologie et morale aux XII et XIII siècles*, III, 583). Se podría decir que un ejemplo de esto es cuando se comprende el *praeceptum* (orden moral) a partir del *imperium* (orden psicológico).

(4) Lottin presenta como definiciones de elección: *recte accipere ea quae sunt ad finem; ultima acceptio qua aliquid accipitur ad prosequendum; applicatio cognitionis ad opus* (*Morale fundamentale*, 445).

reservado solamente a ella⁽¹⁾.

Otro indicio es que el juicio de *synesis* es insuficiente para determinar la elección porque es un puro *iudicium de consiliatis* que afirma la conveniencia de un medio pero no tiene el poder de comandar su uso. Esto es obra del *praeceptum*⁽²⁾.

¿Cómo conciliar esta afirmación de un *praeceptum* anterior a la elección y el principio, presente en la psicología del acto humano, de que el *imperium* comanda la ejecución de lo que fue elegido?

Lottin se pregunta el porqué de no admitir dos *praecepta* cuando, por ejemplo, un acto se interrumpe después de la elección por falta de condiciones de realizarlo en ese momento. Estando presentes las condiciones interviene un segundo *praeceptum* que corresponde al *imperium*, que comanda la realización de la elección preceptada con antecendencia por el primer *praeceptum* prudencial⁽³⁾.

Pero, continúa Lottin, cuando no acontece esta interrupción es necesaria una nueva intervención del *praeceptum* después de la elección. Lottin retiene que no, porque la presencia de la intención firme y resuelta garantiza la ejecución. Esta presencia eficaz de la intención en todo el proceso es un principio, según Lottin, muchas veces olvidado pero de vital importancia para la comprensión del acto humano⁽⁴⁾.

La intención es la propulsora del *praeceptum* en el comando de la elección y del uso de los medios. Por eso, no es necesario un segundo *praeceptum*, cuando no hay interrupción, porque quien quiere firmemente el fin quiere igualmente el uso de los medios de realización y no sólo la elección de estos medios. Mientras la intención es actuante a través del *praeceptum*, la elección tiene energía suficiente para traducirse en un acto externo.

Teniendo presente esta explicitación del *praeceptum* se puede decir que Lottin, al contrario de Deman, privilegia la elección en el acto moral y por

(1) Ibid., 445.

(2) Ibid.

(3) Ibid., 446.

(4) Ibid., 447.

eso busca resaltar la íntima relación entre la prudencia y la elección concentrando la actividad de la prudencia en vista de la elección.

La elección es fruto de un proceso de especificación en el cual la razón orientada por la prudencia debe deliberar y determinar el medio más apropiado al fin, al cual existe una libre adhesión en la elección. Por consiguiente, en el proceso de especificación, se revela la racionalidad de un acto, es decir, su adecuación a la recta razón y la libertad de especificación y elección, es decir, la autodeterminación del acto.

Si la racionalidad y la libertad son características del proceso de especificación que desemboca en la elección, entonces ésta debe ser el momento determinante, porque es un acto racional típico y libre. La ejecución es un desdoblamiento de la elección que no introduce nuevos elementos determinantes que ya no están presentes en la especificación porque quien elige recta y libremente un medio quiere firmemente el uso de este medio a través de la activación de las potencias ejecutoras. La causa de este querer firme es, según Lottin, la presencia de la intención en todas las fases del proceso de determinación de un acto moral. La intención actúa en la especificación a través de las partes potenciales de la prudencia. La elección como fruto de este proceso recibe la intimación de la intención a través del *praeceptum* cuya acción se extiende hasta la ejecución por fuerza de la intención.

La intención tiene su momento de condensación en la elección, porque es la determinación del medio que realiza el fin intencionado. Así, los dos elementos esenciales en la determinación del acto moral son la intención y la elección. La conjugación de estos dos elementos explica en el fondo la posición de Lottin sobre el *praeceptum*⁽¹⁾.

7.2.3.3. Especificación y ejecución

Esta discusión sobre el *praeceptum* trajo más claramente a la luz la diferencia de fondo entre Deman y Lottin respecto a la prudencia y su relación con la conciencia.

(1) Otro autor que relaciona íntimamente estos dos elementos es D. Capone, como se verá en el capítulo VIII, pp. 273-274.

Deman concentra la actividad de la prudencia en la ejecución (uso del medio) mientras que Lottin resalta la actividad de la prudencia cuanto a la especificación y a la consecuente elección (elección del medio).

Este punto de vista de Deman explica su dificultad en aceptar la actuación de la conciencia que queda reducida a un papel insignificante, y su visión de la prudencia como una pura técnica de ejecución. Para él, la especificación se reduce, en el fondo, a la aplicación de la ley, es decir, a la conformación del acto a la ley. Por eso, es un momento pasivo en que la prudencia está al servicio de la aplicación de la ley. La elección es un consentimiento al dato de esta aplicación. Pero, lo importante es la ejecución, porque ésta es la realización activa del medio. Esta actividad es fruto de una intimación de la prudencia que comanda y orienta el uso de este medio. Por lo tanto, la prudencia se reduce a una técnica de ejecución.

Concentrando el momento determinante del acto, y consecuentemente la actividad de la prudencia en la ejecución, es comprensible que Deman reduzca la conciencia a un papel insignificante, porque ella no tiene nada que hacer a este nivel.

Lottin, al contrario, resaltando el momento de la especificación pudo explicitar la actividad propia de la conciencia y de la prudencia en la determinación moral del acto.

El acto no se encuentra especificado en la ley sino es fruto de una búsqueda activa, motivada por la intención, que delibera y juzga el modo propio de actuar en esta situación determinada. En esta búsqueda deliberativa, la ley es un instrumento indispensable, pero no puede prever la configuración del acto. Esta es fruto de una actividad de la conciencia y de la prudencia en el proceso de especificación que desemboca en la elección.

Este proceso se caracteriza por la racionalidad y la libertad. Estos elementos deben estar igualmente presentes en la actividad de la conciencia y de la prudencia. La racionalidad de la conciencia se muestra, para Lottin, en el hecho de ser la conclusión de un silogismo y, la de la prudencia, en el hecho de definirse como la *recta ratio agibilium*. Para mostrar la presencia de la libertad en la conciencia, Lottin distingue entre razón impersonal y personal, y hace que el juicio de conciencia sea fruto de una adhesión personal, consecuentemente libre, a la conclusión impersonal del silogismo. La libertad al

nivel de la prudencia se revela en el *praeceptum*, que se identifica con el juicio esencialmente práctico y que intima a la elección.

La acción de la conciencia y de la prudencia, en el proceso de especificación, se manifiesta a través de sus juicios correspondientes, es decir, el juicio de conciencia y el de elección. El problema que queda abierto, en el planteamiento de Lottin, es el modo como estos dos juicios se relacionan en un proceso unitario y continuo. Esta dificultad está ligada a su visión reducida de la conciencia que todavía no ha superado totalmente el modelo del silogismo⁽¹⁾.

(1) El próximo capítulo será un análisis de las tentativas de armonizar estos dos juicios y la cuarta parte presenta un intento de visión totalizante de la conciencia en la cual se puede ver mejor la relación entre estos dos juicios.

C A P I T U L O O C T A V O

INTENTOS DE EXPLICACION DE LA RELACION ENTRE =====

EL JUICIO DE CONCIENCIA Y EL JUICIO DE PRUDENCIA =====

El planteamiento de Lottin fue una caracterización precisa y una diferenciación clara de los juicios de conciencia y de prudencia pero no preciso el mecanismo de relación y continuidad entre los dos juicios. La clara separación y distinción dificulta la consideración de ellos como dos pasos de un mismo proceso práctico.

Esta distinción era un hecho adquirido a raíz de las discusiones sobre la vuelta a la prudencia como solución de los problemas de conciencia pero no era clara la relación y el proceso de continuidad.

Hubo varios indicios que apuntaban a esta continuidad como, por ejemplo, el discernimiento en Noble, la virtud de la *synesis* en Merkelbach, el juicio de *synesis* en Deman y el principio de que la intención atraviesa e informa todo el proceso práctico en Lottin, pero estos indicios no fueron explicitados más directamente;

Relacionado con esta problemática, fueron defendidas tres disertaciones en las últimas décadas, por: D. Capone, R. Doherty y F. Furger respectivamente, en las cuales se hace referencia al problema de la relación entre el

juicio de conciencia y el juicio de prudencia, discutido en el ámbito del neo-tomismo francés, y se busca una solución que explicita esta relación. Aunque estos autores no pertenezcan al mundo francés, presentamos en este octavo capítulo los puntos esenciales de sus planteamientos porque están en referencia directa con el tema y los autores considerados en este trabajo.

8.1. DOMENICO CAPONE: *INTORNO ALLA VERITA' MORALE*⁽¹⁾

En su disertación doctoral, Capone expone su teoría de la verdad práctica a partir de una meditación sobre S. Tomás⁽²⁾ y que sin mencionarlo es una continua crítica al objetivismo cosístico de Deman⁽³⁾.

Capone sigue la tradición de los moralistas que privilegian la intención. En esta línea se podría decir que Capone sigue el principio de Lottin de que la intención informa todas las fases del proceso práctico⁽⁴⁾.

8.1.1. Verdad moral

La moralidad de un acto humano se configura primordialmente en la elección porque ella determina los medios aptos de realización del fin que se tiene en vista. Esta determinación es posible debido a una deliberación de la razón seguida de la elección de la voluntad. Pero para que esta elección sea recta debe estar en sintonía con la intención del fin último del hombre. Por eso la elección debe estar informada por la intención, porque

(1) D. CAPONE, *Intorno alla verità morale* (Excerpta ex Dissertatione ad lauream in facultate philosophica Pontificiae Universitatis Gregorianae) (Napoli 1951).

(2) Capone subraya que el carácter de su investigación es sobre todo una meditación sobre S. Tomás; Ibid., 6 (prefación).

(3) Ver más abajo, p. 278, nota 1.

(4) Su planteamiento parte y se fundamenta en el pensamiento de Gundlach que fue su director de tesis. Como un ejemplo de este pensamiento se puede ver; G. GUNDLACH, "Klugheit als Prinzip des Handelns", *Gr* 23 (1942) 238-254.

ella solamente será honesta y moralmente verdadera si está en conformidad con la recta intención. Por lo tanto, la recta intención es lo determinante para la verdad moral de un acto. Este planteamiento determina que la investigación de Capone se concentre en la relación entre estos dos elementos que forman la definición de la verdad moral⁽¹⁾, es decir, la relación entre la intención y la elección determina la naturaleza de la verdad moral.

Aunque la recta intención sea determinante, ella no basta porque la verdad moral solamente se manifiesta en la elección de los medios informada por la recta intención. Para la realización de esta elección interviene tanto el conocimiento de la ciencia moral como el refuerzo de la virtud de la prudencia; en otras palabras, es una obra tanto del intelecto como de la voluntad⁽²⁾.

La exposición de Capone es una explicitación del aporte de la ciencia moral y principalmente de la prudencia a la elección, teniendo siempre presente que esta es continuamente informada por la recta intención.

La responsable última por la rectitud de la elección, es decir, por su conformidad con la recta intención es la prudencia, porque esta se define como *recta ratio agibilium*. Por eso la prudencia se identifica, en último término, con la *recta ratio* porque aquella es el hábito de ésta, que debe orientar el acto humano⁽³⁾.

En esta orientación, que consiste en la recta estimación de los medios o fines particulares, la *recta ratio* es ayudada por la ciencia moral teórica y casuística. El uso de esta ciencia debe estar al servicio y ser gobernado por la prudencia como hábito de la *recta ratio*⁽⁴⁾, porque para encontrar la verdad práctica es más determinante el dirigir, característico de la prudencia, que el conocer de la ciencia, y el conocer es práctico solamente cuando está al servicio del dirigir.

(1) D. CAPONE, *Intorno alla verità morale*, 18.

(2) Ibid., 20.

(3) Ibid., 21.

(4) Ibid., 22

Capone fundamenta esta posición en la distinción de Cayetano entre la verdad del intelecto especulativo, que se expresa en el conocer, y la verdad del intelecto práctico, que se manifiesta en el dirigir⁽¹⁾.

Otro argumento usado por Capone para mostrar la diversa incidencia de la ciencia y de la prudencia en la elección de los fines particulares es la distinción de S. Tomás entre *finis operis* y *finis operantis*⁽²⁾.

Finis operis es el acto ideal definido por la ciencia moral para el que está ordenado el agente. Tiene una forma bien definida que lo distingue de otros actos y lo hace objeto específico del conocer⁽³⁾.

Finis operantis es la apropiación del *finis operis* en la intención del agente. Esta apropiación es fruto de un raciocinio práctico o deliberación de la prudencia. Así el *finis operantis* pasa a hacer parte de la estructura virtuosa y, por consiguiente, apetitiva del agente transformándolo en un principio unificador y de orientación⁽⁴⁾.

El *finis operis* solamente encuentra su sentido cuando se transforma en *finis operantis*, porque adquiere la fuerza de la intención para dirigir el acto. Así el fin particular se interioriza en el sujeto, como fin último, por fuerza de la intención y por obra de la prudencia. Esta presencia del fin último en el fin particular es *la razón y la justificación de toda verdad moral*⁽⁵⁾.

La recta razón, en cuanto hace uso de la ciencia moral para dirigir, se encuentra en el estado de conciencia. Este dirigir de la conciencia está fundado y condicionado por el conocer, que es característico del hábito de la ciencia. Este conocer admite diversos grados que inciden diversamente en el dirigir. Desde el conocimiento de los primeros principios, que es infalible

(1) Ibid., 23-25. Esta distinción se encuentra en CAYETANO, *S.Tot.Th.* I^aII^{ae}, q. 57, a. 5, nn. 6-8; Ibid., II^aII^{ae}, q. 47, a. 3, n. 1.

(2) D. CAPONE, *Intorno alla verità morale*, 26-28. Esta distinción se encuentra en *In II Sent.*, dist. 1, q. 2, a. 1 (cuerpo).

(3) D. CAPONE, *Intorno alla verità morale*, 26.

(4) Ibid.

(5) Ibid., 28.

y que tiene una mínima incidencia en el dirigir, pasando por la ciencia moral teórica y terminando en la casuística, que es el conocer con mayor incidencia en el dirigir aunque más sujeto al error⁽¹⁾.

Capone observa que si al nivel de la conciencia está la cognición que dirige, un error en el conocer determina un error en la dirección⁽²⁾. Su respuesta a esta dificultad es que puede haber un error objetivo en el uso de los datos cognoscitivos por parte de la prudencia intelectual, aunque el hecho de la presencia de la virtud moral de la prudencia determine que, subjetivamente, no existe un error por la presencia de la recta intención⁽³⁾.

Para determinar mejor el tipo de dirección propio de la ciencia moral, Capone distingue entre *idea-luz* y *idea-fuerza*⁽⁴⁾.

El conocimiento de la ciencia moral es práctico, porque sirve a la dirección, aunque no lo sea tanto en sentido pleno, porque no comanda la concretización del acto. Por eso la dirección de la ciencia no es impelida por una *idea-fuerza* sino por una *idea-luz*. La ciencia moral expresa una norma directiva y ejemplar, pero extrínseca, que ilumina y clarifica el acto a realizar. Esta *idea-luz* se transforma en *idea-fuerza* cuando es asumida por la recta razón o la prudencia. Con esto existe un cambio de estado porque la *idea-fuerza* es interior ya que pasa a ser parte de la estructura apetitiva siendo impulsada por la intención⁽⁵⁾.

Capone critica la visión intelectualizada de la prudencia en Deman, aunque no lo nombre, porque identifica la rectitud del raciocinio práctico con la rectitud del raciocinio científico confundiendo la verdad moral con la verdad objetivo-cosista, que prescinde de cualquier evaluación subjetiva⁽⁶⁾.

(1) Sobre el uso de la ciencia por parte de la recta razón en estado de conciencia: Ibid., 34-35.

(2) Ibid., 35.

(3) Esta solución se encuentra en: Ibid., 35-37.

(4) Ibid., 38.

(5) La aplicación de estas dos categorías para explicar la diferente manera de dirigir en la ciencia y en la prudencia se encuentra en: Ibid., 38-39.

(6) Ibid., 40.

La prudencia intelectualizada es reducida, según Capone, a un *habitus scientificus* responsable por la singularización de las normas universales pero que tiene poca incidencia en la dirección por haber sido despojada de su condición de virtud moral⁽¹⁾.

La prudencia es la virtud intelectual y moral que rectifica el intelecto práctico, y consecuentemente la voluntad, porque ésta siempre informa los actos del intelecto práctico. El primer acto se manifiesta como un acto de *sindéresis* porque presenta el *finis operis* de la ciencia moral como un bien apetecible. En este sentido, *la sindéresis es una fuerza que da origen a la fuerza vinculante de la conciencia*⁽²⁾. La respuesta a esta incitación de la *sindéresis* es el juicio práctico intencional que es una tendencia o movimiento hacia este fin particular. Este juicio se distingue del juicio práctico de elección que es un acto del intelecto práctico sobre los medios. Este juicio no está basado sobre el *valor de finalidad* como el primero sino sobre el *valor de utilidad*⁽³⁾.

La determinación de la *utilidad* de un medio es fruto de una deliberación que se expresa en un silogismo práctico⁽⁴⁾. Esta evaluación de la *utilidad* no se hace en la sede de la ciencia sino a través de la deliberación de la prudencia. Por eso

... la prudencia es una virtud moral que, investida de la luz y de la fuerza de la finalidad, presente en la intención y en el juicio intencional, busca conocer bien el constitutivo objetivo de la utilidad y que, sobre todo, evalúa la utilidad del acto concreto en el sujeto (5).

(1) Ibid., 41.

(2) Ibid., 42. (Cf. *De Ver.*, q. 17, a. 1, ad 1).

(3) Ibid., 43.

(4) *Questa direzione interna si chiama deliberazione, che S. Tommaso ama considerare como sillogismo pratico.* Ibid., 43. (Cf. *De Ver.*, q. 17, a. 2 (cuerpo); *In II Eth.*, lect. 10 (nº 1274).

(5) Ibid.

Comparando el aporte diverso de la ciencia y de la prudencia a la elección y consecuentemente a la verdad moral, se puede resumir la concepción de Capone en el principio:

La verdad última del acto humano no se juzga a partir del objeto en sí pero del objeto como está en la intención (1),

Capone agrega el ejemplo dado por S. Tomás: quien da hiel pensando que sea miel tiene la intención de dar miel y por eso su acto debe ser juzgado por esta intención⁽²⁾.

8.1.2. Silogismo práctico

La elección de los medios es fruto de una deliberación que se expresa a través de un silogismo práctico. En esta deliberación, el intelecto práctico es ayudado exteriormente por la ciencia moral e interiormente por la prudencia. Este silogismo práctico es un proceso vivencial informado por la intención que parte de la aplicación de la ciencia y concluye con el juicio práctico de la prudencia. La conclusión de este proceso es la verdad práctica.

Así la verdad moral es fruto de un silogismo práctico que toma la forma de un acto de conciencia, cuando aplica la ciencia, y la forma de un acto de prudencia, cuando transforma esta conclusión de la conciencia en juicio últimamente práctico que intima a la acción. Por eso en el silogismo práctico se relacionan el juicio de conciencia y el juicio de prudencia. En este

(1) Ibid., 45. Este principio es una explicitación de lo que se encuentra en S. Tomás. , *In VII Eth.* , lect. 9 (nnº 1437-1438). En un artículo más reciente, Capone repropone esta teoría de la verdad moral, haciendo una crítica más explícita al objetivismo cosístico (citando a Deman) y a la antropología esencialista y terminando con una fundación no esencialista pero ontológica-personal de la verdad de la conciencia prudente según la mente de S. Tomás: D. CAPONE, "La verità nella coscienza morale", *StMor* 8 (1970) 7-36 (la crítica a la concepción de Deman se encuentra a las pp. 10-16).

(2) D. CAPONE, *Intorno alla verità morale*, 45. (Cf. *In VII Eth.* , lect. 9, nº 1437).

sentido, Capone responde al problema de la relación y continuidad entre los dos juicios con la teoría del silogismo práctico⁽¹⁾.

8.1.2.1. Silogismo práctico como acto de conciencia

La conciencia se define como aplicación de la ciencia moral, aunque su fuerza vinculante venga de la *sindéresis* porque la conciencia es una evolución de la *sindéresis*. Por eso ella debe ser examinada bajo los puntos de vista de la ciencia y de la *sindéresis*.

La ciencia suministra a la conciencia las conductas ideales para llegar al fin. En la aplicación de la ciencia, la conciencia considera el acto como un *operatum* que está fuera del sujeto. Esta aplicación se da a través de un silogismo que busca llegar a la verdad objetiva sin ninguna interferencia del sujeto.

Capone como ejemplo ofrece el siguiente silogismo:

El robo es un mal.

Esta bolsa es de fulano, no es tuya y no existen razones de necesidad para que te apropiés de ella; por eso cometes un robo si la llevas.

Llevar esta bolsa de fulano, en estas circunstancias, es un mal (2).

La conclusión de este silogismo muchas veces no es clara y está sujeta a dudas porque se desconoce, por ejemplo, alguna circunstancia o el objetivo del acto. El superamiento de la duda no es posible mientras se considera el acto como *operatum*. Debe intervenir la *sindéresis* que toma el acto como *operatio*, es decir, como asumido por la intención del sujeto. Por eso el silogismo de la conciencia debe evolucionar de la aplicación de la ciencia a la aplicación de la *sindéresis*. Esta última aplicación significa la intervención de una motivación intelectual-activa o de una fuerza motiyante que la diferencia de la aplicación de la ciencia. Esta aplicación de la *sindéresis* empieza con la

(1) Sobre el silogismo práctico y su diferencia en relación al silogismo especulativo ver: Ibid., 50-52.

(2) Ibid., 53.

premisa menor del silogismo de la ciencia, que debe ser iluminada autoritativamente con el principio de la finalidad de la *sindéresis*: es necesario actuar en orden al bien⁽¹⁾.

En esta aplicación, la conciencia continúa asistida por la ciencia aunque intervengan las virtudes morales que inclinan la voluntad al bien. El juicio que emana no es más teórico porque está impregnado de la intención: *El mal que constituye el robo debe ser evitado por tí*⁽²⁾. A partir de este principio autoritativo de la *sindéresis* que sirve ahora de premisa mayor, la conciencia enuncia: *Sacar el objeto de fulano en estas circunstancias debe ser evitado por tí porque es un robo*⁽³⁾.

Capone agrega que este segundo principio capta la bondad o maldad del fin singular por influjo de la *sindéresis* y por eso es el fundamento de la responsabilidad moral⁽⁴⁾.

De estos dos principios sigue la conclusión: *Tu no debes poner en ejecución el acto de sacar el objeto de fulano*⁽⁵⁾.

En el silogismo especulativo, la conclusión ya está incluida en la premisa menor, aunque en el práctico exista un cambio de perspectiva, porque se pasa de la *finalidad*, expresada en las premisas, a la conclusión que se rige por la *utilidad*. Este paso a la conclusión no es simple porque se deja el nivel de la intención para pasar a la ejecución y esto implica el uso de medios que deben ser deliberados⁽⁶⁾. Esta necesidad de deliberación determina el paso del silogismo práctico como acto de conciencia al acto de prudencia.

(1) Sobre el silogismo de la conciencia como aplicación de la *sindéresis* ver: Ibid., 54-55.

(2) Ibid, 55.

(3) Ibid.

(4) *In questa capacità di riportare nella razionalità della maggiore, la bontà particolare della minore, cioè la bontà del fine singolare che mi colpisce, sta la maturità e responsabilità morale.* Ibid.

(5) Ibid., 56.

(6) Ibid., 56-57.

8.1.2.2. Silogismo práctico como acto de prudencia

La diferencia entre los dos silogismos prácticos es que el primero es racional y su conclusión permanece *in actu signato*; el segundo es vivencial, y su conclusión, *in actu exercito*⁽¹⁾. El silogismo práctico llega a su máxima expresión cuando pone en ejercicio el acto y esto acontece con la ayuda de la prudencia.

La premisa mayor del silogismo de prudencia es un juicio intencional expresado por la conciencia impulsada por la *sindéresis*. Este juicio juzga la presencia del bien porque es orientado por la *sindéresis* que lo inclina al bien. Para que él sea eficaz es necesario que la voluntad adhiera a este bien; y, para que haya esta adhesión, las virtudes morales, principalmente la prudencia, deben intervenir. Por ejemplo, si el robo de un objeto se me presenta como un bien, la *sindéresis* interviene a través de la conciencia y dice que es un mal que debe ser evitado. Pero la eficacia de este juicio intencional depende de la orientación virtuosa del agente y consecuentemente de la prudencia⁽²⁾.

Capone observa cómo la rectitud de este juicio, que exige la virtud, es diversa de la rectitud del argumento puramente intelectual porque es adhesión al fin presentado por la *sindéresis*⁽³⁾.

El juicio intencional contiene el juicio de conciencia que está investido de la fuerza de la *sindéresis*. La eficacia de esta fuerza en la conciencia está posibilitada por la presencia de las virtudes morales -y consecuentemente de la prudencia- que impiden las desviaciones del apetito. Por eso Capone puede decir que *la prudencia guía la conciencia cuando ésta está empeñada en evaluar las cosas singulares*⁽⁴⁾.

(1) Ibid., 58-59. Esta distinción Capone la toma de CAYETANO, *S.Tot.Th.* I^aII^{ae} q. 58, a. 5, n. 8.

(2) Sobre el juicio intencional. D. CAPONE, *Intorno alla verità morale*, 59.

(3) Ibid., 60.

(4) Ibid. Esto es una explicitación de lo que dice S. Tomás: *Unde intellectus qui ponitur pars prudentiae est quaedam recta aestimatio de aliquo particulari fine*; *S.Th.* II^aII^{ae}, q. 49, a. 2, ad 1.

Determinada la bondad del fin particular en el juicio intencional se pasa a la deliberación de los medios. La determinación de la bondad del fin es esencial, pero no es todo, porque lo importante es concretizar y poner en ejecución este fin particular intencionado. En esta ejecución, la prudencia deberá orientar la conciencia en la deliberación de los medios aptos a la realización del fin. En esta deliberación del medio no cuenta el *principio de finalidad*, es decir, la bondad del fin, porque ésta fue definida en el juicio intencional, sino el *valor de utilidad* del medio para realizar el fin propuesto. La determinación de esta utilidad es la tarea primordial de la prudencia⁽¹⁾.

La conclusión de esta deliberación o silogismo práctico orientado por la prudencia es el juicio de elección que comanda el medio útil o adecuado.

8.1.3. Relación entre el juicio de conciencia y el juicio de elección ⁽²⁾

La concepción de la verdad moral centrada en la recta intención permite a Capone superar el objetivismo-cosista sin caer en el subjetivismo y postular de manera correcta el aporte del sujeto, más específicamente de la voluntad, a la determinación de la verdad moral. Como esta verdad es fruto de un silogismo práctico, esta concepción permitió también plantear una solución más satisfactoria de la relación entre los dos juicios que componen el silogismo.

En la visión de Capone, el juicio de conciencia y el juicio de elección se relacionan a través del juicio intencional de la *sindéresis*. Siendo la conciencia una evolución de la *sindéresis* de la cual recibe fuerza, impulso y motivación, y siendo la prudencia movida por la *sindéresis*, la conciencia y la

(1) D. CAPONE, *Intorno alla verità morale*, 62-63.

(2) Ver las observaciones de Capone sobre esta distinción de S. Tomás; Ibid., 64-69.

prudencia se encuentran en la *sindéresis*⁽¹⁾.

La conciencia en la aplicación de la ciencia es conducida y reforzada por la *sindéresis* en la formulación del juicio de conciencia que, para que sea recto, debe ser iluminado por el juicio intencional. Este juicio de conciencia informado por el juicio intencional debe a su vez desarrollarse en un juicio práctico. En esta fase de ejecución, una vez determinado el fin, la *sindéresis* deja el lugar a la prudencia, o mejor, actúa moviendo la prudencia en la deliberación de los medios útiles a concretizar el fin intencionado⁽²⁾.

Esta deliberación desemboca en el juicio de elección que ya no presenta modelos de acción como el juicio de ciencia moral sino expresa una elección o decisión; y por eso es denominado juicio de libre albedrío, porque el hombre tiene el dominio de su actividad y puede determinar los medios necesarios para alcanzar el fin. Por eso la elección es el acto específico de la persona y por lo tanto, determinante para la moralidad de éste. Esta centralidad de la elección hace comprender también la importancia moral de la prudencia⁽³⁾.

8.2. REGINALD DOHERTY: *THE JUDGMENTS OF CONSCIENCE AND PRUDENCE*⁽⁴⁾

Es una disertación que busca una solución para el problema de la relación entre el juicio de conciencia y de prudencia. Los capítulos previos a la cuestión propiamente dicha tratan del conocimiento práctico, de la psi-

(1) Así el papel que Capone advoca a la recta intención en su explicitación de la verdad moral, es ocupado por la *sindéresis*, como garante último de la recta intención, en su exposición del silogismo práctico.

(2) Ibid., 64.

(3) Ibid., 67. Por eso Capone termina diciendo: *Ci si rivela ora con pienezza quale sia la ricchezza della verità pratica: il giudizio di valore, enunciato dalla coscienza e diventato vita per la prudenza, non è semplice giudizio sull'operabile, ma esso stesso è l'operazione in atto, è tutta la vita dell'uomo allo stato di elezione. Questo è esser giudizio pratico in senso formale e pieno; questa è la verità morale che noi facciamo in noi.* Ibid., 68.

(4) R. DOHERTY, *The judgments of conscience and prudence* (River Forest, Illinois 1961).

cología del acto humano y más específicamente de una caracterización del juicio de conciencia y de la virtud de la prudencia según la mente de S. Tomás⁽¹⁾.

Los presupuestos que sustentan esta solución de Doherty se pueden resumir en los siguientes puntos. Contra la propuesta de Lottin y Gauthier que defendían la necesidad de un *praeceptum* antes de la elección, Doherty identifica el *praeceptum* con el *imperium* posterior a la elección porque retiene que éste es el punto de vista de S. Tomás. Por eso hay solamente un juicio de la virtud de la prudencia que antecede la elección y que se identifica con el juicio de *synesis*. Ahora bien, S. Tomás llama el juicio que antecede a la elección juicio de libre albedrío o juicio de elección, para distinguirlo del juicio de conciencia que todavía es pura cognición. Siendo el juicio de elección, por el contrario, un juicio práctico de ejecución, debe ser orientado por la prudencia o más específicamente por la parte integrante de ella que corresponde al juicio y que es la virtud de la *synesis*. De estas dos constataciones, Doherty saca la conclusión de que el juicio de *synesis* se identifica con el juicio de elección⁽²⁾.

Este principio es el punto de partida de su solución. En él, Doherty invirtió una tradición que identificaba el juicio de *synesis* con el juicio de conciencia.

Este juicio de *synesis*, siendo una parte de la prudencia, depende del apetito rectificado indispensable para una recta elección. Todo el proceso de la prudencia que se manifiesta en el silogismo práctico es gobernado por el recto apetito porque es un proceso electivo. El recto apetito determina la premisa mayor de este silogismo práctico cuya conclusión es el juicio de elección o juicio de *synesis*⁽³⁾.

(1) Estos cuatro capítulos previos se encuentran en las pp. 1-82 y solamente serán tomados en consideración en cuanto tienen alguna incidencia en el problema de la relación entre el juicio de conciencia y de prudencia.

(2) Esta correspondencia entre el juicio de *synesis* y el juicio de elección se encuentra explicada en Ibid., 73.

(3) Ibid., 74-75.

Todos los elementos que componen el acto humano deben ser perfeccionados por la virtud, de manera que el acto pueda realizar el fin último. El elemento esencial responsable por la consecución del acto es el intelecto práctico, que deberá ser consecuentemente perfeccionado por la virtud especial que es la prudencia. Ahora bien, la conciencia es un elemento que pertenece al intelecto práctico. Por lo tanto, la conciencia pertenece a la prudencia. En sentido estricto, la conciencia, como juicio que antecede a la elección, debe ser parte de la virtud de la *synesis* como parte de la prudencia que perfecciona el juicio que antecede a la elección. Este presupuesto demuestra que Doherty relaciona los dos juicios bajo la virtud aneja de la *synesis*. Esto no niega que los dos juicios sean diversos. El juicio propiamente dicho de *synesis* se identifica solamente con el juicio de elección que se constituye en conformidad con el apetito, mientras que el juicio de conciencia es un juicio previo que es todavía pura cognición⁽¹⁾.

Los dos están ligados, porque ambos son conclusión de un silogismo práctico que pertenece a la virtud de la *synesis*. Además de esto, ambos están ligados a la *sindéresis* en la premisa mayor y aplican el conocimiento a un acto particular a ser realizado en la premisa menor⁽²⁾.

8.2.1. Juicio de conciencia y juicio de *synesis* son formalmente diversos

Doherty presenta cuatro argumentos que demuestran esta diversidad. El primero es histórico. En este, él afirma que S. Tomás considera inadecuado el concepto vulgar de conciencia para designar el juicio que produce la acción virtuosa. Por eso reemplazó el juicio de conciencia por el juicio de *synesis* para superar las deficiencias del concepto de conciencia⁽³⁾.

(1) Sobre la diversidad de los dos juicios, Doherty comenta los textos de S. Tomás: Ibid., 86-87.

(2) Sobre los puntos de ligazón entre los dos juicios, igualmente propone textos de S. Tomás que prueban estas tres constataciones: Ibid., 85-86.

(3) Ibid., 93-94.

El segundo argumento es epistemológico. Los dos juicios son fruto del conocimiento práctico pero difieren en cuanto al método de aplicación del conocimiento práctico a la operación. La conciencia en su aplicación procede de modo resolutivo, porque ilumina el acto puramente con principios y leyes generales de la *sindéresis* y de la ciencia moral. Este modo está ligado solo remotamente a la operación. La prudencia, al contrario, está ordenada inmediatamente a la operación, porque garantiza la ejecución o producción del acto a poner. Por eso, el juicio de prudencia procede a modo compositivo, porque comanda las potencias ejecutivas que ponen los elementos que concretizan el acto⁽¹⁾.

El tercer argumento es moral.

La verdad práctica consiste en la conformidad del juicio práctico con la inclinación del apetito recto. Ella es esencialmente una verdad operativa, un recto juicio sobre la acción (2).

Ahora bien, el juicio de conciencia admite errores y dudas. Por eso no es una norma subjetiva segura, porque no es un juicio siempre recto y, por consiguiente, no puede ser un garante de la verdad moral. La prudencia suministra el remedio a esta deficiencia de la conciencia que permite llegar con certeza a la verdad práctica⁽³⁾.

El último argumento son algunos ejemplos en los cuales los dos juicios están separados. Los actos concretos de una persona sin el apetito recto no tienen una orientación virtuosa sino son dirigidos por las pasiones. Al nivel de la conciencia esta persona aplica los conocimientos del hábito de la ciencia moral y expresa un recto juicio de conciencia. Pero cuando debe pasar al juicio práctico intervienen las pasiones que vician la decisión⁽⁴⁾.

(1) Ibid., 95-97.

(2) Ibid., 97.

(3) Ibid., 97-98.

(4) Ibid., 98. Este caso, en el cual el juicio de elección está pervertido pero el juicio de conciencia es recto, Doherty lo encuentra en S. Tomás, *In II Sent.*, dist. 39, q. 3, a. 2, ad 5.

El antiprobabilismo no permite a Doherty presentar el ejemplo opuesto en el cual el juicio de conciencia es errado o dudoso pero el juicio práctico es recto y cierto.

Estos cuatro argumentos prueban, según Doherty, que *el juicio de conciencia es formalmente distinto del de la prudencia o synesis*⁽¹⁾.

8.2.2. Coordinación entre el juicio de conciencia y el juicio de prudencia

Partiendo del hecho que los dos juicios son considerados conclusión del silogismo y que en esta condición son perfeccionados por la virtud de la *synesis*, Doherty afirma que:

... en el acto virtuoso los dos juicios son numéricamente lo mismo permaneciendo formalmente diversos. El mismo juicio (faciendum est) es considerado según diversos aspectos (2).

Si los dos juicios son diversos en una persona orientada por el vicio, entonces en el virtuoso deben ser lo mismo porque tienen el mismo hilo conductor que es el recto apetito o la orientación virtuosa. La rectitud de la conciencia es asegurada a la luz de la *sindéresis* y de la ciencia moral. Pero esto no es todo. La prudencia asegura la misma rectitud conformando el juicio con el recto apetito⁽³⁾.

Así la rectitud de la *sindéresis* se realiza verdaderamente en la conformidad con el recto apetito.

Si los dos juicios sólo se relacionan en el acto virtuoso, el recto apetito ocupa un lugar central en esta coordinación, porque la unión del juicio de conciencia y de prudencia expresa la verdad moral y se constituye en conformidad con el recto apetito. Por eso se puede afirmar, según Doherty, que *el juicio de conciencia se forma al interior del juicio de prudencia*⁽⁴⁾.

(1) R. DOHERTY, *The judgments of conscience and prudence*, 99.

(2) Ibid., 102.

(3) Ibid.

(4) Ibid.

La conclusión del silogismo práctico virtuoso es un único juicio - *faciendum est* - que es fortificado por la virtud de la *synesis*. Por eso es considerado un juicio de *synesis*; pero, en cuanto es iluminado por los principios de la *sindéresis* o de la ciencia moral, toma la forma del juicio de conciencia. Esta luz de la *sindéresis* se torna eficaz sólo a través de la fuerza del recto apetito. El responsable de este aspecto es la prudencia a través del juicio de *synesis*, que es la forma del juicio de la elección⁽¹⁾.

Estos dos juicios formales no son simultáneos, aunque estén en continuidad uno con el otro. El juicio de prudencia necesita de la luz de la *sindéresis* a través del juicio de conciencia, aunque ésta encuentra su realización solamente cuando se transforma en juicio de prudencia porque se torna eficaz. Por eso el juicio terminal - *faciendum est* - es el juicio de *synesis* que incluye el juicio de conciencia⁽²⁾.

Este juicio de *synesis* se identifica con el juicio de elección. Por eso deberá ser un juicio preceptivo. Lottin para resaltar este aspecto puso el *praeceptum* prudencial antes de la elección y lo identificó con el juicio de elección. Doherty considera el juicio de *synesis* como preceptivo porque está en conformidad con la naturaleza racional del hombre que busca el bien racional. Para que esta búsqueda del bien sea recta debe estar en conformidad con el recto apetito. Este inclina o incita al bien racional presentándolo como preceptivo⁽³⁾:

8.2.3. Conclusión

En la propuesta de Doherty hay que resaltar positivamente el hecho de unir los dos juicios en el acto virtuoso. Este principio pone en relieve en la orientación virtuosa del apetito como determinante para la verdad moral. Esta se manifiesta como conclusión del silogismo práctico en el juicio últimamente

(1) Ibid., 102.

(2) Ibid., 102-103.

(3) Ibid., 103 (ver también Ibid., 75-76). Doherty critica la teoría de Lottin y Gauthier de un *praeceptum* anterior a la elección: Ibid., 77-80.

práctico que engloba los dos juicios cuando es orientado por el recto apetito.

El principio que puede provocar reservas es el hecho de identificar el juicio de *synesis* y el juicio de elección. Según S. Tomás, el juicio de *synesis* es una *vis cognoscitiva* que aprehende la cosa como recta y verdadera pero no es un juicio últimamente práctico que determina la elección⁽¹⁾. Lottin lo llama *iudicium de consiliatis* que afirma la conveniencia de usar tal medio pero que no determina la elección de este medio⁽²⁾. En este sentido son preferibles los autores que vinculan el juicio de conciencia al juicio de *synesis*.

8.3. FRANZ FURGER: *GEWISSEN UND KLUGHEIT*⁽³⁾

Es una disertación que busca una solución para el problema de la relación entre conciencia y prudencia, no en la perspectiva del silogismo práctico como los anteriores, sino bajo el punto de vista antropológico del imperativo personal. En esto consiste su novedad.

La disertación empieza con un análisis de las consideraciones al respecto de la prudencia hechas por el neo-tomismo y de una manera especial por la Escuela dominica. La conclusión de este análisis es que la cuestión de fondo en esta discusión es el problema de la verdad moral, o más específicamente, cuál es la contribución del aspecto subjetivo a la constitución de la verdad práctica expresado justamente en la categoría de prudencia. Por eso no es de extrañar que este análisis finalice con la teoría de Capone sobre la verdad moral⁽⁴⁾.

La segunda parte trata de la toma de posición de la jerarquía a respecto de la ética de situación. Esta absolutizaba el factor situación para la constitución de la verdad moral en detrimento de la norma moral. La jerarquía recuerda

(1) *S.Th.* II^a II^{ae}, q. 51, a. 3, ad 1.

(2) O. LOTTIN, *Morale fondamentale*, 445.

(3) F. FURGER, *Gewissen und Klugheit* (Eine Untersuchung der Beziehung von Gewissen und Klugheit anhand der Arbeiten katholischer Moraltheologie aus den letzten Jahrzehnten). Dissertatio ad lauream in Facultate Theologica Pontificiae Universitatis Gregorianae (Luzern 1965). Un resumen de esta obra se encuentra en F. FURGER, "La prudencia y la transformación de las normas", *Conc.* n° 35 (1968) 324-33.

(4) Esta primera parte se encuentra en *Ibid.*, 19-76 (disertación).

la tradicional doctrina de la prudencia como solución del grado de incidencia de la situación en la verdad moral⁽¹⁾.

La tercera y cuarta parte establecen los presupuestos inmediatos de la argumentación de Furger⁽²⁾.

8.3.1. Presupuestos de la solución de Furger

El primer presupuesto es el tratado de teología moral de Gillemán⁽³⁾ que considera la caridad como intencionalidad, que informa todos los actos virtuosos, ya que es la forma de todas las virtudes.

Toda experiencia de aspiración o tendencia virtuosa que se expresa en la recta intención es una experiencia y una realización del dinamismo del amor o más específicamente de la caridad teológica que participa del amor de Dios. Si toda acción práctica, en cuanto virtuosa, es siempre informada por la caridad, entonces ella debe estar íntimamente ligada a la prudencia. Furger nota que Gillemán no habla explícitamente de la prudencia. Pero, si la caridad es la forma de todas las virtudes, entonces la prudencia, como *conditio sine qua non* de toda virtud, debe estar al servicio de la caridad que es la intencionalidad última. En otras palabras, la caridad inspira la prudencia⁽⁴⁾.

Relacionada con la propuesta de Gillemán, está la teoría de la conciencia de Carpentier⁽⁵⁾ que será otro elemento presente en la exposición de Furger.

Carpentier considera la conciencia como el centro de la vida espiritual. Esta perspectiva supera una visión estrecha de la conciencia que la reduce a una simple sierva de la ley que determina lo permitido y lo prohibido. La

(1) Para la segunda parte: Ibid., 77-102.

(2) Estos presupuestos serán tomados más en consideración recurriendo a las obras de los autores que Furger parece asumir más de cerca y entre estos se puede resaltar a Carpentier y a Rahner.

(3) G. GILLEMÁN, *Le primat de la charité en la théologie morale* (Bruxelles/Paris 1952).

(4) F. FURGER, *Gewissen und Klugheit*, 109-110. Sobre la caridad como forma de las virtudes ver: G. GILLEMÁN, op. cit., 41-55.

(5) R. CARPENTIER, "Conscience", *DSAM* II, 1548-1575.

conciencia está al servicio de una vida moral orientada a la perfección. Ella es el eco concreto de la ley divina en el hombre y que lo guía por el camino de la salvación⁽¹⁾.

Carpentier tiende a considerar la conciencia en un estado de *sindéresis* cuando habla del estado de la buena conciencia que hay que construir interiormente⁽²⁾.

La conciencia, tomada en una perspectiva espiritual, no comporta el antagonismo entre ley y libertad que muchas veces le es atribuida. La ley fundamental y fuente de todas las demás es el amor. Esta ley es el eco del legislador supremo y dispensador de la salvación en lo íntimo de la conciencia. El no es un adversario de la libertad humana sino el promotor de la libertad de los hijos de Dios. Por lo tanto, la caridad teológica o el amor que informa intencionalmente la conciencia espiritual inclina al supremo amor que inspira la ley para la libertad del hombre⁽³⁾.

Carpentier distingue, en la conciencia espiritual, un *contenido psicológico* que comprende tres zonas: la tendencia o intención profunda que se identifica con la *sindéresis* o caridad teológica, la resonancia que provoca en la conciencia las diferentes leyes divinas, naturales y positivas; y por último, el carácter personal. También distingue un *contenido objetivo*, que comprende tres valores objetivos o ideas morales fundamentales que son: el yo espiritual en estrecha dependencia de Dios, la presencia interpeladora de los otros y el mundo

-
- (1) *Le jugement de conscience n'est donc que l'écho concret en moi de la loi divine;...* Ibid., 1551. Por eso es ella el centro de la vida moral.
- (2) *Le jugement de conscience tend donc à se transformer en un éveil moral continu, en un état de conscience, et le spirituel parle de la bonne conscience comme d'un témoignage constamment rendu au dedans...* Ibid., 1551. En este sentido ella es el centro de la vida espiritual que se identifica con la *sindéresis*.
- (3) Ibid., 1560-1561. Por eso continúa Carpentier: *Le jugement de conscience proprement dit est donc essentiellement le libre discernement de la route qui mène à la vie. Il n'a pas à choisir entre deux directions, qui seraient le moi et Dieu: tous ses efforts doivent au contraire ramener ce choix mensonger à la pureté du regard qui rétablit l'union entre le moi et Dieu, et de même entre le moi et les autres.* Ibid., 1561.

asumido como tarea⁽¹⁾.

Este contenido *subjetivo y objetivo* se manifiesta en el acto de la conciencia, es decir, el juicio a través de la actitud de confianza y de la ciencia moral que son los elementos que constituyen la certeza práctica necesaria al acto moral⁽²⁾.

La fuente de esta certeza es, en primer lugar, la confianza creada por la gracia y el amor de Dios; en segundo lugar, el recurso a la ciencia moral; y por último, la ayuda de las virtudes y especialmente la prudencia que *animadas por la caridad perfeccionan la intención fundamental y la libertad preservándolas de los impulsos incontrolados del carácter personal*⁽³⁾.

Por lo tanto, hay, según Carpentier, dos modos de formar el juicio de conciencia: uno discursivo (ciencia moral) y otro intuitivo o directo (confianza)⁽⁴⁾.

El hecho de que Carpentier haya puesto las virtudes, y en particular la prudencia, como una de las fuentes de la certeza de la conciencia, plantea, según Furger, el problema de la relación entre conciencia y prudencia, aunque él no lo considere explícitamente⁽⁵⁾.

La prudencia está íntimamente ligada a los tres elementos: gracia, ciencia moral y virtudes - que constituyen la certeza de la conciencia. Basado en esta

(1) Sobre el contenido psicológico ver Ibid., 1555-1558; sobre el contenido objetivo, Ibid., 1559-1561. Esta doble dimensión - subjetiva y objetiva - es una característica fundamental de la concepción globalizante de la conciencia en Carpentier. Furger la expone en *Gewissen und Klugheit*, 115.

(2) *Mais le jugement moral qui affirmé ne se compose pas seulement d'éléments représentatifs ou cognitifs, dont la nécessité d'ailleurs est évidente, bien qu'en proportions diverses selon les sujets; il requiert en même temps une confiance vitale, qui fait de lui une "action", c'est-à-dire une prise de position et un engagement de la personne.* Ibid., 1561. Esta intervención de un elemento subjetivo en el juicio de conciencia es característico de su concepción. Lo mismo se encuentra en Lottin y Rousselot. Furger comentando este texto afirma que la certeza de la conciencia se constituye a partir de dos componentes que son la confianza (dimensión subjetiva) y el saber (dimensión objetiva) (*Gewissen und Klugheit*, 115).

(3) R. CARPENTIER, "Conscience", 1562.

(4) Ibid.

(5) F. FURGER, *Gewissen und Klugheit*, 116.

constatación, Furger afirma

... que la conciencia, para que pueda realizar correctamente su función en relación al acto moral, debe ser prudente; porque solamente así ella es cierta, es decir, capaz de un juicio (1).

Este concepto más globalizante de conciencia que Furger descubre en Carpentier, y principalmente su carácter de conciencia prudente, será importante como presupuesto, para su solución del problema de la relación entre conciencia y prudencia⁽²⁾.

Este concepto de conciencia se demuestra, según Furger, más claramente cuando Carpentier afronta el problema de la duda de conciencia. Aunque él no se refiera explícitamente a la conciencia prudente, el sentido está presente en su exposición⁽³⁾.

Carpentier se define por el probabilismo y manifiesta, por eso, una concepción optimista de la libertad de la conciencia, en confrontación con la ley, porque considera que la conciencia no es una capacidad vacía a ser llenada por la ley, como piensan los tucioristas y probabilioristas, sino, en ella, ya está siempre presente la ley liberadora del amor que se concretiza en las otras leyes. Por eso se trata de cumplir la voluntad del supremo legislador y no de aplicar la fórmula de la ley. Esta voluntad del legislador es la fuente tanto de la libertad como de la ley, y por eso no se puede oponerlas. Trátase de buscar la voluntad de Dios sea que ésta se identifique con la ley o con la libertad. Por eso, Carpentier puede afirmar que:

... la solución de las dudas de conciencia supone una actitud de conjunto: en ningún momento puedo quedarme en la pura fórmula, yo miro al legislador. Yo no diría solamente: Lex dubia non obligat, sino: Dios no quiere que una fórmula lo reem-

(1) Ibid., 116.

(2) Esto aparece en el título de la primera sección de la quinta parte conclusiva: Ibid., 157.

(3) Ibid., 116. El análisis de Carpentier sobre la duda de la conciencia y su solución se encuentra en: "Conscience", 1563-1568. La recensión de Furger de este análisis se puede ver en: *Gewissen und Klugheit*, 117-118,

place⁽¹⁾.

El sistema que mejor se adapta a esta orientación espiritual es, según Carpentier, el probabilismo cuando es usado por una conciencia animada por la caridad y actuando en confronto con el legislador⁽²⁾, porque el hombre virtuoso, por el hecho de tener una conciencia más despierta y sensible, pone más dudas y es más tendiente al uso de principios reflejos⁽³⁾. Por eso el probabilismo es, para Carpentier, el camino normal para una aplicación prudente de la ley universal en una situación concreta⁽⁴⁾. El fundamento de esta constatación puede estar, según Furger, en los dos elementos que constituyen la certeza de la conciencia, es decir, la confianza y la ciencia moral⁽⁵⁾. Por lo tanto, la conciencia que hace uso del probabilismo es una conciencia prudente.

Además del planteamiento de Carpentier sobre la conciencia, Furger se fundamenta también en la ética existencial de Rahner, principalmente cuando éste explicita el concepto del imperativo personal⁽⁶⁾.

La propuesta de Rahner de una ética existencial parte de que la acción moral no es una simple aplicación particular de la norma universal, porque esta acción es algo específico del hombre cuya existencia es particular y única. Esta particularidad de la existencia humana, que se expresa en la acción moral, no es parte del contenido de la norma universal. La situación existencial particularizante no es una simple limitación o acomodación de la universalidad de

(1) R. CARPENTIER, "Conscience", 1566. Para los presupuestos de esta solución ver la columna anterior; Ibid., 1565.

(2) Ibid., 1567.

(3) Esta constatación es hecha por Furger comentando la solución de Carpentier; *Gewissen und Klugheit*, 117.

(4) Esto es un comentario de Furger a Carpentier: Ibid., 117.

(5) Ibid.

(6) Los escritos de Rahner que más específicamente tratan de esta cuestión son: K. RAHNER, *Das Dynamische in der Kirche (Quaet. Disp. 5)* (Freiburg 1958²) particularmente: I. "Prinzipien und Imperative" (pp. 14-37) y III, "Die Logik der existentiellen Erkenntnis bei Ignatius v. Loyola" (pp. 74-148); ID., "Über die Frage einer formalen Existentialethik" in *Schriften zur Theologie* II (Einsiedeln 1955) 227-246; ID., "Der einzelne in der Kirche", *StZ* 139 (1946/1947) 260-276; ID., "Situationsethik und Sündenmystik", *StZ* 145 (1949/1950) 330-342.

la norma. Ella es, junto con la norma, un elemento esencial para la determinación de la moralidad de un acto. El acto moral concreto no es simplemente un caso del universal. Esta reflexión de Rahner fundamenta su proposición de una ética existencial que rescate lo que hay de verdadero en la ética de situación⁽¹⁾.

La situación existencial del hombre es su situación salvífica porque en ella se manifiesta el llamado de Dios y las exigencias del amor. Esta situación salvífica es única porque se refiere a la existencia de un determinado hombre y por eso no viene expresada en la norma universal. El acto moral es fruto de un imperativo personal que expresa esta situación salvífica de una determinada existencia humana. Rahner agrega que es necesario un órgano que reconozca este imperativo moral de la situación particular. Este órgano es la conciencia que, con eso, adquiere una segunda función. La primera es la aplicación de las normas universales, y la segunda, es captar, en el existencial particular y único, las exigencias del llamado de Dios⁽²⁾.

El conocimiento de este llamado y de las exigencias del imperativo personal debe ser dirigido por la prudencia, porque ella es la responsable de la estimación de las circunstancias concretas. Así, la prudencia tiene igualmente dos funciones. La primera se relaciona con la aplicación de la ciencia y consiste en el recto uso de la casuística, y en los casos de duda, en el recto uso de los sistemas morales. Las circunstancias no son simplemente un factor de acomodación del principio universal pero hacen parte del existencial individual que es determinante con la norma para la constitución del imperativo moral personal⁽³⁾.

La prudencia alcanza su máxima realización en la segunda función, cuando determina la moralidad del existencial individual que se expresa en el

(1) Esta fundamentación se encuentra en: ID., "Über die Frage einer formalen Existentialethik", 236-240.

(2) ID., "Der Einzelne in der Kirche", 266.

(3) ID., *Das Dynamische in der Kirche*, 22-23. Para el comentario de Furger a estas dos funciones: *Gewissen und Klugheit*, 142-143.

imperativo personal. Pero es a este nivel que se pone un problema: ¿Cómo puede la prudencia conocer lo que hay que hacer aquí y ahora si no existe, según la Escolástica, un conocimiento del particular?⁽¹⁾

Para responder a esta cuestión, Rahner descubre una lógica del conocimiento existencial en los *Ejercicios espirituales* de S. Ignacio de Loyola que sirve de base a su ética existencial⁽²⁾. Los Ejercicios tienen como objetivo central llegar a la elección⁽³⁾, es decir, encontrar la voluntad de Dios para el aquí y ahora. S. Ignacio habla de tres tipos de elección⁽⁴⁾. El primero es extraordinario y el tercero es puro análisis racional; El segundo trata del tiempo normal que se desarrolla a través de consolaciones y desolaciones que deben ser discernidas. A esto sirven las reglas para el discernimiento de los espíritus⁽⁵⁾.

Siendo las reglas del discernimiento para llegar a la elección un método formal para encontrar la voluntad de Dios para el individuo⁽⁶⁾, ellas usan la razón para discernir el existencial salvífico y es guiada por los movimientos de la gracia. Por eso las reglas no son normas morales pero un conocimiento recto para encontrar el imperativo moral personal. Para Furger ésta es el conocimiento particular usado por la prudencia en su función esencial de orientar la moralidad del existencial individual⁽⁷⁾.

(1) K. RAHNER, "Über die Frage einer formalen Existentialethik", 240.

(2) ID., *Das Dynamische in der Kirche*, 100-102. Para el comentario de Furger a esta consideración de Rahner sobre los Ejercicios de S. Ignacio; *Gewissen und Klugheit*, 145-146.

(3) Es bueno tener presente que este concepto ignaciano no corresponde al concepto tomasiano de elección. El primero es entendido como elección de vida mientras que el segundo es la elección de un medio que lleva al fin. La alusión al concepto ignaciano tiene en vista la explicitación que Rahner hace de una lógica del conocimiento existencial.

(4) IGNACIO DE LOYOLA, *Ejercicios espirituales*, in *Obras completas* (Madrid 1977)³ nn. 175-188 (pp. 246-248).

(5) Ibid., n° 176 (p. 246).

(6) K. RAHNER, *Das Dynamische in der Kirche*, 101.

(7) F. FURGER, *Gewissen und Klugheit*, 149-151.

Furger, a continuación, se pregunta por el aporte de la teoría de Rahner a las estructuras de relación entre conciencia y prudencia⁽¹⁾. La unidad real de los dos juicios en el acto moral virtuoso es una conclusión que se puede sacar de la reflexión de Rahner. Pero la cuestión central trataba del conocimiento de lo elegible. Esto incluye también una investigación a partir de la primera función de la conciencia para llegar al juicio sobre el *operabile*. Pero la pregunta central es cómo este juicio puede ser prudente en una situación particular. Por eso el problema de fondo es cómo formar el imperativo personal y como interviene la intención sobrenatural de la prudencia en esta formación⁽²⁾.

Para el discernimiento del existencial salvífico entran criterios intelectuales y afectivos que solamente la prudencia inspirada por la caridad puede orientar y determinar. Así la conciencia, teniendo presente el discurso de las normas universales, puede ahora, orientada por la prudencia, llegar a la determinación del imperativo moral personal en esta determinada situación existencial. Por eso la necesidad de una conciencia prudente⁽³⁾.

8.3.2. Conciencia prudente

En la quinta parte, Furger presenta los resultados de su análisis. Parte de una definición más amplia de conciencia que supere la perspectiva de pura conclusión de un silogismo y englobe la dimensión personal. Esta caracterización de la conciencia se realiza en la categoría de conciencia prudente⁽⁴⁾.

Esta conciencia es formada de dos componentes que deben armonizarse; el conocimiento que se expresa en la ciencia y la connaturalidad vivencial que realiza la intención. El primer elemento no basta. Se debe llegar a la

(1) Ibid., 153.

(2) Ibid., 154.

(3) Ibid., 155.

(4) Ibid., 157.

connaturalidad⁽¹⁾.

La componente conocimiento se manifiesta en el juicio de conciencia que debe transformarse por connaturalidad existencial en el juicio de elección que Furger llama de juicio de conciencia prudente. El juicio de elección es el elemento decisivo de la libre acción moral y la realización del juicio de conciencia en cuanto es la adhesión personal al juicio de conciencia. Por eso debe integrar la tendencia de la voluntad al fin y al orden objetivo. Furger analizará estos dos elementos que componen la elección⁽²⁾.

El juicio de conciencia tiene una doble estructura: el juicio teórico-objetivo sobre el operable que expresa el orden objetivo de las normas y el juicio teórico-subjetivo sobre la operación que reconoce un objetivo en una determinada situación como personal⁽³⁾.

La elección será una simple adhesión a este juicio subjetivo de conciencia. Es esta dimensión subjetiva en el mismo juicio de conciencia que permite a Furger explicar el juicio de elección a partir del juicio de conciencia. La verdad específica del juicio de conciencia es, en primer lugar, la conformidad con una ordenación objetiva dada, que es la realidad de la cual el apetito no está totalmente excluido. Es una verdad práctica objetiva. Es comprensible que Furger afirme que a este nivel los elementos subjetivos sean una limitación y que ellos solamente pueden ser rescatados en el juicio de elección. Pero Furger agrega que estos elementos subjetivos solamente son morales, es decir rectos, cuando corresponden al orden objetivo que les sirve de medida. Este orden objetivo se reconoce en el juicio de conciencia sobre el operable. Por eso se puede decir que Furger hace el juicio de elección depender del juicio de conciencia y éste se identifica, en el fondo, con el juicio sobre el

(1) *Die beiden Elemente des Wissens und Wollens entfalten sich zusammen in diesem doppelten Urteil von Gewissen und Klugheit (als Wahl) und wirken so den einzelnen sittlichen, in der objektiven Ordnung auch subjektiv zielgerichteten Akt.* Ibid., 158.

(2) Ibid.

(3) Ibid., 159.

operable⁽¹⁾.

Como el conocimiento está relacionado con el apetito se impone la necesidad que sea prudente. La prudencia debe impedir que las pasiones turben la tendencia virtuosa y consecuentemente el juicio de conciencia. Por eso, la prudencia es un factor determinante para el juicio de conciencia. El juicio de conciencia prudente exige, por causa de la voluntad prudente, la realización del acto a través de la elección. Pero agrega Furger que el juicio de elección no subsiste sin el influjo del juicio de conciencia⁽²⁾.

El primer criterio del discurso de la conciencia sobre lo operable no es la prudencia sino la objetividad sin la que la prudencia es impensable. Por eso, el conocimiento del juicio debe conformarse a los datos objetivos que corresponden a las estructuras de la naturaleza del hombre. Por exigencia de esta naturaleza se debe conocer claramente la situación concreta que tiene reflejo en las verdades aprehendidas de la naturaleza⁽³⁾.

Pero, Furger agrega que la situación del hombre no es puramente natural, porque se encuentra desde siempre en una situación salvífica. El es continuamente alcanzado por el llamado de Dios que lo invita a la comunión de su amor. Para reconocer y discernir este llamado no basta la prudencia. Son necesarios los dones del Espíritu Santo⁽⁴⁾.

Por eso se exige igualmente nuevas formas de conocimiento que permitan al juicio de conciencia discernir esta situación salvífica. Furger identifica estas nuevas formas con la casuística en la aplicación sabia de las normas, con los sistemas morales en el superamiento de las dudas y con las reglas para el discernimiento de los espíritus en el reconocimiento de la voluntad de Dios⁽⁵⁾.

(1) *Das richtige Urteil des Gewissens über das Operabile ist also von ausschlaggebender Bedeutung für die gesamte Sittlichkeit menschlichen Handelns, auch wenn es allein die Sittlichkeit im vollen Sinn nicht ausmacht.* Ibid., 159.
En esta afirmación se nota como Furger privilegia en el fondo el orden objetivo al resaltar el juicio sobre el operabile.

(2) Ibid., 160.

(3) Ibid.

(4) Ibid., 161.

(5) Ibid., 162.

Esta situación salvífica exige que este conocimiento sea informado por el dinamismo del recto apetito o más concretamente que sea inspirado por la intencionalidad del amor cristiano.

8.3.3. Conclusión

El mérito de Furger fue intentar una solución de la relación entre conciencia y prudencia fuera de la perspectiva del silogismo práctico. Para lograr esto buscó partir de una concepción más amplia de la conciencia, en cuanto conciencia prudente, que englobase el elemento personal. Los presupuestos sacados por Furger de la ética existencial y de la ontología del conocimiento existencial suministraban buenos elementos para plantear la relación en una dimensión antropológica a partir del concepto de imperativo moral personal.

Pero Furger no supo tener en consideración estos elementos suministrados por Rahner cuando concentró el juicio moral en el juicio de conciencia sobre lo operable privilegiando con eso el orden objetivo.

Aunque considere los elementos personales y el aporte de la prudencia, el contenido determinante del juicio práctico de elección es el juicio de conciencia sobre lo operable. El elemento personal solamente determina en referencia a la centralidad del orden objetivo⁽¹⁾,

(1) *Aber umgekehrt ist dieses subjektive Streben nur im vollen Sinne sittlich, wenn es der objektiven Ordnung entspricht und von dieser gemessen wird. Dieses Mass in der objektiven Ordnung, ..., ist im Gewissensurteil über das Operabile zu erkennen...* Ibid., 159.

CONCLUSION

El dato adquirido de la controversia probabilista fue que el acto humano se realiza siempre en una situación contingente y que la certeza correspondiente es solamente probable (conclusión de la primera parte). El resultado de la discusión sobre la organización del saber moral fue que la configuración particular de un acto moral necesita de la orientación de un conocimiento esencialmente práctico (conclusión de la segunda parte).

La contingencia de la situación y la practicidad del conocimiento demuestran la importancia esencial de la especificación para la moralidad de un acto. Debido a la contingencia ningún acto puede ser previsto y determinado *a priori*, sino que debe ser especificado en su particularización con la ayuda de un conocimiento práctico. Esto acontece en el proceso de especificación que se estructura sobre el juicio de conciencia y el juicio de elección; la conciencia y la prudencia se relacionan y ejercen su papel específico en este proceso.

Estas dos realidades y sus respectivos juicios están al servicio de la especificación del acto y por eso deben ser entendidas a partir de él.

¿En qué consiste esta especificación? ¿Cuáles son sus elementos esenciales y qué cosa se juega en ella?

En la especificación se trata de determinar qué cosa hay que hacer o, más específicamente, cómo hay que actuar en una determinada situación. Esta especificación es una obra de la razón práctica. Esta capta, en primer lugar, que el acto a realizar debe presentarse como algo moralmente bueno, lo que significa que la razón se vuelve práctica cuando aprehende la realización del primer principio práctico en un acto que se manifiesta como algo bueno a hacer o algo malo a rechazar. La razón capta este principio no en teoría sino prácticamente, es decir, realizado en un acto. Este acto se presenta como algo bueno o malo y en este acto particular la razón práctica capta el primer

principio: *bonum faciendum et malum vitandum*⁽¹⁾.

Por lo tanto, actuar racionalmente significa captar la diferencia entre el bien y el mal en un acto particular, es decir, reconocer que el bien o el mal en cuanto conocidos en un acto son algo a realizar o a rechazar⁽²⁾. Este planteamiento corresponde a lo que S. Tomás entiende como *sindêresis* en cuanto hábito del primer principio.

Pero la razón práctica no solamente capta el primer principio, es decir, la bondad o maldad de un acto, sino que la persona hace al mismo tiempo una aprehensión de sí misma como un ser racional porque reconoce que es racional hacer el bien y evitar el mal y que esta manera de actuar está en conformidad con su ser. En este caso existe un *con-saber* (*cum-scientia*) a través del cual la persona toma conciencia de sí misma⁽³⁾.

Sin embargo, no basta querer hacer el bien o evitar el mal, es decir, no basta la intención o la opción fundamental, es necesario determinar el medio que realiza concretamente el bien, se debe llegar a la elección o decisión particular.

El bien se condensa en un fin que da sentido al actuar humano y, en última instancia, a la propia existencia. Por eso el hombre se siente inclinado a este fin. A la razón le cabe dar un contenido concreto a este fin, es decir; encontrar el medio que pueda realizar el fin y que se identifica con el acto que mediatiza el sentido expresado por el fin. Tal mediación es una obra de la razón práctica, que determina la moralidad de un acto concreto.

Por consiguiente, en esta mediación se da una doble aprehensión: del fin y del medio. La razón práctica hace en el fin una aprehensión del sentido de la propia existencia y en el medio capta la posibilidad histórico-concreta

(1) Esto significa que el conocimiento de los principios prácticos proviene de los sentidos, es decir, de la experiencia con los actos concretos. Tales principios son una conclusión de la razón, es decir, son constituidos por la razón y en esto se manifiesta su racionalidad. Se puede ver una interesante análisis de esta cuestión en el pensamiento de S. Tomás sobre la ley natural en la obra: K.W. MERKS, *Theologische Grundlegung der sittlichen Autonomie*, 240-273.

(2) L. HONNEFELDER, *Praktische Vernunft und Gewissen*, HChE III, 24.

(3) Ibid., 25.

de realizar este sentido en un acto. El fin es el criterio último de la bondad del medio y el medio es la posibilidad de realización de este fin y consecuentemente de la bondad. De esta forma fin y medio se condicionan mutuamente. Por lo tanto, la razón práctica ejerce una doble función en este proceso de mediación especificadora: de *verificación* y de *proyección* a las que corresponden los dos juicios: el de la conciencia y el últimamente práctico⁽¹⁾.

Este planteamiento pone nuevos presupuestos a la comprensión de la conciencia y de la prudencia.

La aprehensión racional de la bondad o maldad de un acto (juicio de *sindéresis*) debe ser asumida como un bien o un mal para la autorealización de la persona, es decir, puesto en relación con el fin o el sentido que la persona da a su existencia. Por consiguiente, se trata de una aprehensión personalizante del juicio de *sindéresis* o, en otras palabras, de un juicio sobre el juicio de *sindéresis*. Esta aprehensión es una obra de la conciencia y se identifica con el juicio de conciencia. Solamente a este nivel se revela la *obligatio*⁽²⁾. El origen de esta *obligatio* es la relación entre el bien que se manifiesta en este acto y la autorealización de la persona, y que acontece justamente en el juicio de la conciencia. De este modo la conciencia se revela como una autocomprensión y determinación del sentido de la existencia o de la propia personalidad. En este sentido, la conciencia expresa una normatividad fundamental de la cual depende la aplicación de la propia norma particular. Por lo tanto, en el juicio de conciencia existe una aplicación interpretativa o una comprensión de la norma de cara a la autorealización de la persona, que es la norma última.

Este juicio de conciencia ejerce una función reguladora y de verificación, pero todavía no expresa la configuración particular y concreta del acto. Dicha configuración es fruto de una deliberación de la prudencia en cuanto *recta ratio*

(1) Ibid.

(2) Ibid., 28. Lottin expresa esta realidad considerando el juicio de conciencia como una adhesión personal al juicio de la razón impersonal (ver p. 252).

agibilium que planea y especifica el modo concreto como acontece, en este acto particular, la autorealización de la persona. Esta proyección especificadora desemboca en el juicio últimamente práctico.

Confrontando las posiciones de los autores tratados en esta tercera parte con el planteamiento sobre el proceso de especificación del acto particular esbozado más arriba, se nota, en primer lugar, la insuficiencia del modelo de silogismo práctico para comprender el proceso de determinación de la moralidad de un acto y, consecuentemente, la relación entre la conciencia y la prudencia. En segundo lugar, se muestra la comprensión parcial e inadecuada de la conciencia y de la prudencia, y en definitiva de sus papeles específicos. Y en último lugar, se vislumbra una insuficiente concepción de verdad moral como pura adecuación al orden moral objetivo o también al recto apetito.

La cuarta ^{parte} es un intento de responder a estas cuestiones y, a partir de nuevos presupuestos explicitar la relación entre conciencia y prudencia,

C U A R T A P A R T E

LA DECISION COMO PUNTO DE LLEGADA

=====

DE UN PROCESO DE DISCERNIMIENTO

=====

INTRODUCCION

Las conclusiones de las tres partes hasta ahora presentadas resaltan a su vez tres puntos importantes para la comprensión de la moralidad de un acto y que están relacionados con la cuestión de la conciencia y de la prudencia. Dichos puntos son: primero, la *contingencia* de la situación en que se realiza el acto humano⁽¹⁾; segundo, la necesaria *practicidad* del conocimiento para que pueda verdaderamente orientar la concretización del acto moral⁽²⁾; y como consecuencia de estos dos puntos, la importancia del proceso de *especificación* del acto conducido por la acción de la conciencia y de la prudencia, y estructurado sobre sus dos juicios correspondientes⁽³⁾. Por lo tanto, la manera de concebir la relación entre estos dos juicios depende de la comprensión que se tiene del proceso de especificación del acto moral.

La discusión sobre la relación entre el juicio de conciencia y el juicio de prudencia se ha desarrollado en un horizonte de comprensión que tiene en general una visión deductiva del proceso de especificación moral. La moralidad queda determinada por la conclusión de un silogismo práctico construido a partir de la aplicación de normas universales y de la aprehensión objetiva de la situación.

En esta concepción, la conciencia se reduce a la aplicación de la norma universal al caso particular y la prudencia sirve a la aprehensión objetiva del particular de cara a una aplicación virtuosa del universal. Así, los dos juicios se relacionan en un proceso de especificación que se identifica con el silogismo práctico. A esta visión corresponde una comprensión de la verdad moral como adecuación al universal que sirve de criterio de objetividad. Por

(1) Ver pp. 112-116.

(2) Ver pp. 189-192.

(3) Ver pp. 301-304.

consiguiente, la subjetividad no entra primordialmente en la determinación de la verdad moral porque el particular es, en el fondo, solamente un caso del universal⁽¹⁾.

Pero la misma práctica fue demostrando que la pura aplicación de la ley no basta para especificar el modo adecuado de actuar y crear la certeza necesaria a la conciencia que actúa en una situación contingente. Abstrayendo de los tucioristas, los moralistas siempre fueron atentos a la contingencia e intentaron crear recursos prácticos que ablandaran la aplicación de la ley e impidieran el rigorismo excesivo. Estos recursos tenían el objetivo de proteger al sujeto de la dictadura de la ley. Con ello buscaban, de una cierta manera, hacer las cuentas con la subjetividad. El ejemplo más claro de esta tendencia es la misma casuística, o más específicamente, la constitución de los sistemas morales y en particular del probabilismo⁽²⁾.

La visión que concibe la especificación del acto como fruto de la conclusión de un silogismo práctico y la subyacente concepción de la verdad moral no permiten una comprensión adecuada del acto moral y principalmente de su significado para el desarrollo y la realización de la persona.

Un acto es considerado moral en la medida en que es expresión de la persona y recibe su calificación moral en cuanto promueve o niega la realización de la persona en cuanto tal. De ahí que la moralidad tenga su medida última

(1) Esta visión se manifiesta de una manera especial en Deman,

(2) El ejemplo de algunos autores que buscan tomar en consideración la subjetividad: Rousselot al hacer depender la opinión y más propiamente la probabilidad de una disposición subjetiva (ver pp. 98-102); Lottin al afirmar que una obligación objetiva dudosa es subjetivamente una obligación nula (ver pp. 107-111); Maritain al recoger la experiencia subjetiva de la prudencia en su propuesta de una ciencia prácticamente práctica (ver pp. 172-175); Noble al resaltar la dimensión del discernimiento en la conciencia (ver pp. 233-234); Capone al subrayar el protagonismo de la intención en la determinación de la verdad moral (ver pp. 273-274). Todos estos ejemplos constituyen indicios que apuntan hacia la importancia de la subjetividad en la determinación moral del acto. Pero los presupuestos antropológicos y epistemológicos de estos autores no permitían llegar a una visión adecuada a las exigencias de una subjetividad personalizante.

en la realización de la persona en cuanto persona⁽¹⁾. Por eso es necesario partir de presupuestos antropológicos y epistemológicos que manifiesten más claramente esta dimensión personalizante de la especificación del acto moral. Se trata en definitiva de una teoría de la acción moral que lleve en consideración la historicidad inmanente y la libertad fundamental, características esenciales de la persona, y que por eso resalte la decisión como el momento de condensación de la moralidad de un acto⁽²⁾ y consecuentemente como punto de llegada del proceso de especificación.

En la concepción deductiva, la verdad moral se manifiesta como conclusión de un silogismo y se expresa como adecuación. Partiendo pues de que la verdad moral en concreto se constituye y manifiesta en la decisión, debe hacer las cuentas con la subjetividad personalizante sin dejar de ser al mismo tiempo objetiva. En este sentido, la verdad moral expresa el sentido que la persona confiere a su acto y más ampliamente a su misma existencia. Por eso es una verdad personal. A este concepto de verdad debe igualmente corresponder una visión más totalizante de la conciencia en cuanto responsable del proceso de especificación personalizante de la verdad del acto.

De esta introducción se puede notar que la cuarta parte significa un corte epistemológico en relación a las demás, pues se intenta comprender la relación entre el juicio de conciencia y el de prudencia a partir de nuevos presupuestos antropológicos y epistemológicos que expliciten la dimensión personalizante de la especificación del acto moral y que por eso resalten la decisión como condensación de la moralidad de un acto y la verdad moral

(1) G. Gundlach ya llama la atención de este carácter personal del acto moral para entender, por ejemplo, el papel de la prudencia: "Klugheit als Prinzip des Handelns", *Gr* 23 (1942) 238-239.

(2) *Durch "die Entscheidung" aber wird der konkrete sittliche Akt, ein eminent geistiger und eminent sittlicher Akt, ein Akt der Person; ein Akt, in dem die als imago Dei auf nie abgeschlossenen Selbstbesitz ausgerichtete menschliche Person in einer konkreten Situation im dominium sui ihres Aktes sich selbst zur absoluten Zielrichtung ihres personalen Wesens bekennt und dadurch die rectitudo appetitus aus der Sphäre rein naturhafter Bestimmtheit in die Sphäre der Eigenbestimmtheit echt geistigen und sittlichen Lebens erhebt.* (cf. *S.Th. I-II^{ae} Prol.*). *Ibid.*, 247.

como verdad de sentido⁽¹⁾.

La exposición de estos presupuestos es el tema del capítulo noveno - *Decisión particular y verdad moral* - que pretende recoger y sistematizar algunos principios y reflexiones antropológicas a partir de la neo-escolástica transcendental con una apertura a los planteamientos de la hermenéutica. Este capítulo tiene el único objetivo de fijar unos marcos basilares que apunten a este nuevo horizonte de comprensión. No existe, por lo tanto, la pretensión de explicitar mucho estos marcos porque se trata sencillamente de algunas pistas de referencia que además no son las únicas posibles.

Teniendo presente este horizonte de comprensión se intentará en el capítulo décimo - *Conciencia y discernimiento* - reinterpretar el problema de la relación entre el juicio de conciencia y el de prudencia a partir de una concepción de la conciencia en cuanto centro de la persona y de la prudencia en cuanto discernimiento. Esta visión más amplia y profunda de la conciencia y de la prudencia permiten ver bajo una nueva luz la relación entre los dos juicios como dos momentos de un proceso de discernimiento de la conciencia. Este capítulo apunta al final a algunos resultados que emergen de esta reinterpretación.

La configuración de estos dos capítulos demuestra que esta cuarta parte se puede considerar ya como una parte conclusiva, que apunta a los presupuestos y a los resultados de una reinterpretación del problema de la relación entre el juicio de conciencia y el juicio de prudencia; y, al mismo tiempo, recoge en la conclusión general algunas consecuencias de este planteamiento para la comprensión de algunos problemas de la conciencia.

(1) Esta dimensión se manifiesta cuando se comprende la especificación como un proceso de discernimiento.

C A P Í T U L O N O V E N O

DECISION PARTICULAR Y VERDAD MORAL

La comprensión y la determinación de la moralidad dependen en gran parte de presupuestos antropológicos y epistemológicos, porque todo acto moral es una realización de la persona en cuanto persona y expresa una verdad sobre el hombre. Por eso una insuficiencia en la comprensión y determinación de la moralidad muchas veces depende de una imprecisión o inadecuación en los presupuestos que le sirven de base. Esto aconteció, por ejemplo, en la controversia probabilista y en la discusión sobre la relación entre el juicio de conciencia y de prudencia.

El objetivo de este capítulo es presentar algunos principios sumarios que apunten a un horizonte de comprensión antropológica, fundado sobre la historicidad inmanente y la libertad fundamental, que posibiliten una visión de la moralidad como fruto de un proceso de decisión personalizante y consecuentemente de una correspondiente concepción de la verdad moral como verdad personal que englobe subjetividad y objetividad.

9.1. PRESUPUESTOS ANTROPOLÓGICOS

9.1.1. Historicidad y libertad

Una de las experiencias fundamentales del hombre es que él no está hecho y terminado desde el inicio sino es un continuo devenir por estar sometido a un proceso de transformación y perfeccionamiento que tiene en vista su realización siempre más plena como hombre⁽¹⁾.

Por ser un continuo devenir está sometido al tiempo, es decir, se desarrolla a través de pasos que son realizaciones parciales de su perfección como hombre. En este sentido, el hombre es un ser histórico porque está sometido a un devenir perfectivo que lo impulsa a su realización plena y que se constituye en las coordenadas del tiempo. Por consiguiente, el hombre es, en primer lugar, *objeto* del devenir histórico o más específicamente de los cambios que le impone el hecho de realizarse en el tiempo⁽²⁾.

Pero el hecho de ser *objeto* de la historia no es lo que especifica esencialmente al hombre como ser histórico. Lo determinante es, precisa muy bien J.B. Lotz, que sea *sujeto* de la historia⁽³⁾ en cuanto asume el devenir como constitución de sí mismo⁽⁴⁾. En este sentido, crea historia porque no existe

(1) Referiéndose a la teología del tiempo que está a la base de la teoría tomásiana de la Ley Nueva, R.I. Lobo afirma que para S. Tomás *es propio de todo lo creado un perfeccionamiento según el ritmo del tiempo, siguiendo un proceso y un progreso*. R.I. LOBO, "Hacia una Moral según el sentido de la historia. La condición y la renovación de la Moral", *Conc.* n° 25 (1967) 214; ID., *Una Moral para tiempos de crisis* (Salamanca 1975) 176-185.

(2) Lotz se refiere a esta dimensión de la historicidad con la expresión *Geschichtlichkeit als Werdehaftigkeit*: J.B. LOTZ, "Zur Geschichtlichkeit des Menschen", *Schol* 26 (1951) 326-328.

(3) *Wenn der Mensch einerseits notwendig Objekt der Geschichte ist, so vollendet sich seine Geschichtlichkeit zu ihrem Eigentlichsten erst darin, dass er sich zum Subjekt der Geschichte erhebt*. Ibid., 330.

(4) Esta expresión "constitución de sí mismo" será usada, de ahora en adelante, en el sentido de una subjetividad que se comprende y construye en relación al otro, al mundo y en abertura a la totalidad de su ser. En otras palabras significa concebir al hombre como persona. Por eso ^{no} es un planteamiento subjetivista y mucho menos solipsista. Ver: J.B. METZ, "Subjekt", *LThK* IX², 1135-1136; F. BOCKLE, "Existentialethik", *LThK* III², 1301-1304; G. HAEFFNER, "Subjektivismus", *SM* IV, 754-755.

historia sin la intervención del hombre. Esto acontece cuando él da un sentido al tiempo⁽¹⁾ superando la pura mutabilidad temporal y asumiendo el devenir como tarea de constitución de sí mismo y del mundo. Así el devenir temporal se transforma en devenir histórico porque el hombre le da un sentido en cuanto lo impulsa a la realización de sí mismo como hombre⁽²⁾.

Esto significa, en otras palabras, que el hombre se caracteriza por una historicidad inmanente. Es *objeto* del devenir histórico porque se realiza en el tiempo y por eso se desarrolla progresivamente a través de etapas que apuntan a su realización plena. Pero sólo puede ser objeto si primordialmente es *sujeto* del devenir histórico⁽³⁾, es decir, se puede siempre trascender estas realizaciones parciales. Esto solamente es posible si en ellas se manifiesta la realización plena posible en el aquí y ahora. Así el devenir histórico es asumido como una constitución progresiva de sí mismo⁽⁴⁾.

Por consiguiente, la historicidad inmanente se manifiesta en el condicionamiento mutuo entre el hecho de ser *objeto* y *sujeto* del devenir histórico. Esta condición del hombre se expresa más específicamente en el hecho de ser siempre, como dice A. Darlapp, simultáneamente *dato* y *tarea*⁽⁵⁾.

La constitución de sí mismo se hace siempre a partir de *datos* previos que son las realizaciones parciales y pasadas de su perfección, es decir, concretizaciones históricas de su ser. Como son concretizaciones parciales

(1) I. LOBO, "Hacia una Moral según el sentido de la historia", 205; J. DE FINANCE, *Essai sur l'agir humain*, 394.

(2) Esta dimensión de la historicidad es denominada por Lotz como *Geschichtlichkeit als Geschichtlichkeit*: J.B. LOTZ, "Zur Geschichtlichkeit des Menschen", 328-333; sobre la relación entre historicidad y personalización: I. LOBO, "Hacia una Moral según el sentido de la historia", 208-210.

(3) ... *der Mensch ist so Objekt der Geschichte, dass er immer schon deren Subjekt ist; umgekehrt ist er so Subjekt der Geschichte, dass er immer noch deren Objekt ist. Aus dieser Spannung erwächst die Dynamik der Geschichte.* J.B. LOTZ, "Zur Geschichtlichkeit des Menschen", 332.

(4) Ibid., 327-328. La presencia del ideal perfecto de hombre en su realización todavía parcial e histórica posibilita su misma superación transcendental. En este proceso el sujeto se constituye a sí mismo.

(5) A. DARLAPP, "Geschichtlichkeit", *HThG* I, 492; A. DARLAPP - J. SPLETT, "Geschichte und Geschichtlichkeit", *SM* II, 297.

siempre están abiertas como *tarea* a una realización histórica más perfecta y, por consiguiente, a la constitución de sí mismo. Esto es posible porque en esta realización concreta se revela la plenitud que permite trascender la categorialización parcial⁽¹⁾.

Esta abertura transcendental expresa la dimensión de *futuro* de la tarea de constitución histórica de sí mismo. Esta tarea se manifiesta en las exigencias ya presentes en el mismo dato previo y se realiza superando las concretizaciones *pasadas* del dato hacia *futuras* más adecuadas a su plenitud. El hombre en cuanto un ser dado en la historia se abre como exigencia al hombre en cuanto tarea de constitución transcendental pero ésta tiene como punto de partida lo que ya está dado en la historia⁽²⁾.

Este proceso dialéctico entre el hombre como dato y como tarea expresa la dimensión personalizante de la historia. El hombre realiza la tarea de constituirse poniéndose en relación consigo mismo, con los otros y con el mundo que son los puntos de referencia de su actuar. Delante de esta tríplice relación el hombre no solamente "sufre" estas relaciones sino que principalmente toma postura ante ellas como un *yo actor* que se constituye a partir de estas referencias⁽³⁾.

El yo se manifiesta como *actor* en la abertura dialógica a los demás a través de las relaciones interpersonales y en la construcción del mundo a través de la transformación de la naturaleza. En estas relaciones con los otros y con el mundo, el yo se afirma como *actor* porque toma la iniciativa de abrirse a lo diverso de sí mismo y con eso se enriquece y se constituye como persona. La constitución histórica de sí mismo se realiza siempre como relación activa y en este proceso de relación el hombre se afirma como persona.

En esta tarea de constitución de sí mismo como persona, el hombre se manifiesta como libertad fundamental. J. Fuchs define a esta como *la libre auto-*

(1) A. DARLAPP, "Geschichtlichkeit", 492-493; A. DARLAPP - J. SPLETT, "Geschichte und Geschichtlichkeit", 297-298.

(2) A. DARLAPP, "Geschichtlichkeit", 493; A. DARLAPP - J. SPLETT, "Geschichte und Geschichtlichkeit", 298-299.

(3) M. MÜLLER - W. VOSSENKUHL, "Person", *HFhG* IV, 1059-1062.

realización de la persona como tal y agrega que este acto de libertad fundamental jamás se puede identificar con un acto moral particular o con la misma suma de ellos porque su profundidad supera y penetra todos los actos categoriales⁽¹⁾. Esta libertad fundamental debe ser distinguida, según J. Fuchs, de la libertad de elección que es una capacidad de la voluntad que elige orientada por la inteligencia mientras que la primera es un modo de ser del hombre en cuanto hombre⁽²⁾.

La libertad de elección se revela en la decisión particular que se identifica con el juicio últimamente práctico⁽³⁾. A través de este juicio de decisión, el hombre se torna sujeto de su acto y causa de su actuar. El hecho de actuar o no actuar y el modo de actuar brota del sujeto mismo que tiene el dominio de su proceder. Por consiguiente, la libertad que se manifiesta en la decisión no se agota sino que apunta a una libertad más fundamental que se manifiesta como auto-causalidad del actuar o como *dominio autónomo sobre el propio acto* ⁽⁴⁾. Constituirse como causa de su actuar significa manifestarse como sujeto de su realización personal.

Esta libertad fundamental es la condición de posibilidad de la libertad de elección y, por consiguiente, de la decisión. Esta no es solamente la elección de un acto, sino más fundamentalmente una elección de sí mismo como causa del acto o la elección de un acto como autorealización de la persona.

(1) J. FUCHS, "Libertà fondamentale e la morale" in *Sussidi* 1980, 176.

(2) Ibid., 173. Pero Fuchs insiste también sobre su relación: Ibid., 174. 178-180.

(3) Riesenhuber, en un artículo sobre el concepto escolástico de libertad, encuentra tres grados en la libertad de elección. El primero es la *libertad de la voluntad* delante de cualquier coacción externa o interna. El segundo es la *libertad de indiferencia de la inteligencia* cuanto a los bienes finitos a ser juzgados. Esta indiferencia se fundamenta en la inclinación incondicional de la inteligencia al ser y al bien en cuanto tales. Pero la libertad de coacción y la libertad de indiferencia solamente tienen sentido como condiciones para la *libertad positiva de decisión* que es la realización máxima de la libertad: K. RIESENHUBER, "A pluridimensioidade do conceito escolástico de liberdade" in *Revista Portuguesa de Filosofia* 30 (1974) 87-90.

(4) Ibid., 93 (referiéndose a S. Tomás, *In II Phys.*, lect. 10, n° 229); M.M. GORCE, "Le jugement pratique" *RSPTh* 17 (1928) 33.

Al proclamarse como causa de su actuar, el hombre da un sentido a su acto y de esta manera afirma y concretiza el sentido de la propia existencia. Por eso todo acto libre es único e individual y no puede ser deducido de leyes generales porque brota de un sujeto autónomo que empeña, en la decisión, el sentido de su existencia. Por consiguiente, el acto libre no es simplemente el acto de una potencia sino un momento en la autorrealización de la persona y por eso una expresión de su individualidad⁽¹⁾.

A través de las decisiones particulares libres, el sujeto se revela como persona porque en ellas se manifiesta la libertad fundamental en cuanto condensan el sentido de toda la existencia. Esta libertad fundamental es una característica esencial de la persona. Así como la persona se manifiesta en los actos libres, también la libertad fundamental se concretiza y desarrolla categorialmente en la libertad de elección de los actos particulares⁽²⁾.

De lo expuesto se concluye que la libertad fundamental y la historicidad inmanente son dos caras de la misma moneda, el hombre constituyéndose a sí mismo como persona. La libertad fundamental tiene una historicidad porque se manifiesta y categorializa en las decisiones históricas particulares. Estas son pasos en la historia de la libre autorrealización de la persona porque constituyen al sujeto como autónomo, es decir, fundamentalmente libre. Por otro lado, el hombre crea historia dando un sentido al tiempo, es decir, asumiendo el devenir temporal como constitución histórica de sí mismo y en esto se manifiesta, en otras palabras, la libertad fundamental. Esta historia de

(1) K. RIESENHUBER, "A pluridimensionalidade do conceito escolástico de liberdade", 95; J.B. METZ, "Freiheit", *HThG* I, 409-412. El hecho de asumir la tarea de constitución de sí mismo a partir de las realizaciones parciales dadas en la historia es la expresión máxima de la libertad fundamental. Esta no consiste en suprimir los sistemas de necesidad que son, en primer lugar, el pasado individual, los otros y el mundo, y quedar sin ninguna determinación sino tomar postura delante de estos sistemas como sujeto y asumirlos por medio de la acción como contenidos de la subjetividad y consecuentemente de la libertad. Así la libertad no se opone a la necesidad sino que la fundamenta. Para esto ver: H. KRINGS, "Freiheit", *HPhG* II, 493-509; J.B. METZ, "Freiheit", 408-409.

(2) Sobre el condicionamiento mutuo entre libertad fundamental y libertad de elección se puede ver: J. FUCHS, "Libertà fondamentale e la morale", 181-183; J.B. METZ, "Freiheit", 412-413.

libertad se muestra como historia de liberación porque se fundamenta en la esperanza de una liberación plena⁽¹⁾.

Este futuro de liberación plena es siempre una realidad transcendente que viene al encuentro del hombre pero que nunca es alcanzado en las concretizaciones históricas. Futuro, por lo tanto, que da sentido a la historia en cuanto posibilita las liberaciones parciales, y el hombre se realiza en cuanto se abre a este futuro plenificador. Este futuro solamente se puede encontrar en Dios porque es El fin que da un sentido absoluto a la historia. En esta perspectiva, toda historia tiene una dimensión escatológica porque Dios llama al hombre a la plenitud a partir del futuro y lo invita a construir la historia de su libertad como hijo de Dios⁽²⁾. Pero en esta construcción experimenta los efectos del pecado y la necesidad de la gracia y de la salvación. Por eso toda historia tiene igualmente una dimensión soteriológica porque Dios libera de un pasado de pecado y opresión y principalmente sostiene al hombre en este camino hacia la plenitud. Por eso el punto esencial de referencia del hombre en su constitución como persona es Dios, que le viene al encuentro como un futuro liberador y plenificador⁽³⁾.

9.1.2. Moralidad de la decisión

La historicidad immanente y la libertad fundamental, como características esenciales del hecho de ser persona, se realizan y condensan en la decisión particular porque es a través de ella como el sujeto se constituye. Pero hay que distinguir entre la elección, que es el hecho de escoger entre diversas posibilidades que llevan al fin intencionado, y la decisión, que es

(1) *Darum ist Geschichte, von der Geschichtlichkeit des Menschen her gesehen, immer nur die hoffende Erwartung des ausständigen Heiles, also adventistisch.* A. DARLAPP, "Geschichtlichkeit", 496-497.

(2) Sobre la dimensión escatológica de la libertad: J.B. METZ, "Freiheit", 413-414. Este aspecto de la libertad se fundamenta en la dimensión escatológica de la misma historicidad: A. DARLAPP, "Geschichtlichkeit", 497.

(3) Sobre la dimensión soteriológica de la libertad: J.B. METZ, "Freiheit", 407-408; K. RAHNER, "Freiheit" *LThK* III², 333-335; J. FUCHS, "Libertà fondamentale e la morale", 186-188.

una respuesta total y englobante al sentido de la existencia y, por consiguiente, un modo de relacionarse con la totalidad de la existencia⁽¹⁾. Por otro lado, la decisión no es nunca solamente una decisión sino que recoge la multiplicidad de las decisiones pasadas que han constituido la existencia⁽²⁾.

En este sentido, la decisión es el ejercicio de la opción fundamental de vida que da sentido a la existencia⁽³⁾. En otras palabras, es el ejercicio de la existencia personal porque, en la decisión, el hombre decide de sí mismo en cuanto asume la tarea de constituirse autónoma y progresivamente a partir de lo que ya es como dado y de lo que debe ser como ideal⁽⁴⁾. Esta dimensión revela el aspecto ético de toda decisión, porque en ella el hombre dispone de sí mismo y manifiesta la opción fundamental de su vida. Por eso se revela en dicha decisión la responsabilidad por los actos, al darles un

(1) Sobre la diferencia entre elección y decisión ver; H. ROMBACH, "Entscheidung", *HPhG* II, 361-364.

(2) *Ibid.*, 366.

(3) El hombre tiende naturalmente a una opción fundamental por el bien. Esta opción fundamental toma la forma concreta de una opción de vida que expresa el sentido que la persona confiere a su existencia concreta. Las diversas decisiones particulares que el hombre hace en su vida no están aisladas, sino que unidas en la opción fundamental que se categorializa en ellas y son una continua concretización de la opción de vida en cuanto son la realización del sentido de la existencia en un acto particular. Esta presencia de la opción fundamental y de vida en toda decisión particular es el fundamento de su significado antropológico. Sobre la diferencia y relación entre la opción fundamental y la opción de vida ver; K. DEMMER; *Die Lebensentscheidung. Ihre moraltheologischen Grundlagen* (Paderborn 1974) 6-9. Para una mayor aprofundización se pueden consultar algunos estudios considerados ya clásicos sobre la opción fundamental; M. FLICK - Z. ALSZEGHY, "L'opzione fondamentale della vita morale e la grazia", *Gr* 41 (1960) 593-619; H. REINERS, *Grundintention und sittliches Tun* (QD 30) (Freiburg i.Br. 1966) 15-46; P. FRANSEN, "Pour une psychologie de la grâce divine" in *Lumen Vitae* 12 (1957) 209-240; S. DIANICH, "Opción fundamental", *DTM* 731-741; para una visión en S. Tomás: ID., *L'opzione fondamentale nel pensiero di S. Tommaso* (Brescia 1968).

(4) J.B. METZ, "Entscheidung", *HThG* I, 282.

sentido. Por lo tanto, la moralidad de un acto particular se condensa en el momento de la decisión ya que en ella el hombre dimensiona su acto en la perspectiva de la opción fundamental, que da sentido a su existencia personal.

Esto, acontece a través de la *intención*, que es una fuerza activa presente en la decisión que impulsa a la realización del fin último de la existencia, es decir, a la concretización de la opción de vida⁽¹⁾. Por eso la *intención* es responsable por el dinamismo transcendental de la decisión en cuanto que apunta a la plenitud del hombre; y se concretiza en un acto particular que es su concretización histórica⁽²⁾.

La *intención* plenifica la decisión porque le da un contenido que corresponde a la exigencia de la opción de vida y la libera de todo lo que impide la concretización de este contenido en una situación histórica determinada. Ahora bien, todo lo que plenifica y libera tiene y da sentido⁽³⁾. Por lo tanto, la *intención* es la afirmación del sentido de la existencia en una decisión particular. De esta forma la *intención* revela siempre el sentido presente en un acto particular y por ello es siempre una *intención de sentido*⁽⁴⁾.

La moralidad de un acto depende primordialmente aunque no exclusivamente del sentido que el sujeto le confiere a través de la *intención*. Dar sentido significa dar la justificación del acto en la perspectiva de la autorrealización

(1) Sobre el papel de la intención en la decisión particular ver: K. DEMMER, *Sittlich handeln aus Verstehen. Strukturen hermeneutisch orientierter Fundamentalmoral* (Düsseldorf 1980) 106.

(2) Así como hay una opción fundamental y de vida que se concretiza en decisiones particulares, también se puede hablar de una *intención fundamental* que direcciona al hombre a su plenitud e *intenciones particulares* correspondientes a los actos concretos y que son categorializaciones de la intención fundamental. Demmer distingue entre *motivación* responsable por la bondad de un acto e *intención* que se refiere más a la practicabilidad y por consiguiente, rectitud de un acto: K. DEMMER, *Sittlich handeln aus Verstehen*, 106.

(3) Este principio es de R. SCHAEFFLER, "Sinn", *HPHG* V, 1338.

(4) Alguna cosa tiene sentido cuando es una vía hacia una meta de sentido. En otras palabras, la vía (los medios) recibe su sentido de la meta (el fin). (Cf. J. SPLETT, "Sinn", *SM* IV, 546-547). Ahora bien, es la intención la que apunta los medios hacia el fin. Por lo tanto ha de ser una intención de sentido.

del hombre. Esta justificativa califica moralmente el acto en vista del sentido de la propia existencia. Por eso es siempre una aprehensión de sí mismo y, consecuentemente, una constitución de sí mismo. En esto reside fundamentalmente la moralidad de la decisión que se expresa en la *intención de sentido*. En la decisión, el sujeto pone en juego su autorrealización porque afirma o niega el sentido existencial. De ahí que pese sobre la decisión una responsabilidad moral que le viene de la *intención de sentido*⁽¹⁾.

Este papel esencial de la *intención*, para la consecución de una decisión libre y responsable, explica que sea considerada como una de las fuentes de moralidad de un acto⁽²⁾.

Otra fuente es el *finis operis* que es el objeto de la acción o el fin que corresponde a un acto concreto⁽³⁾. Por ejemplo, el *finis operis* de un acto de justicia es dar a cada uno lo debido. Este *finis operis* expresa el *finis naturalis* hacia el cual tiende intrínsecamente, es decir, por naturaleza, la apreciación moral de un determinado acto. Pero este *finis naturalis* es, según K. Demmer, una realidad pre-moral porque todavía no es un fin para el sujeto y mientras este fin no sea aprehendido por el sujeto no tiene validez moral. Necesita transformarse en un *finis operis*, es decir, ser aprehendido como el objeto o el fin que expresa este acto concreto. Esto acontece, según K. Demmer, a través del *finis operantis* que es el sentido que el sujeto confiere a su acto en la intención. Así el *finis operis* es aprehendido en el *finis operantis*⁽⁴⁾.

Metodológicamente y en abstracto se puede hablar de dos fines del acto, pero en concreto solamente hay una finalidad porque es el *finis operantis* el

(1) Sobre el significado de la responsabilidad en la decisión moral: T. RENDTORFF, "Vom ethischen Sinn der Verantwortung" *HChE* III, 117-129 (aquí 120-122).

(2) Para una discusión sobre el problema de las fuentes de moralidad se puede ver: G. STANKE, *Die Lehre von den "Quellen der Moralität". Darstellung und Diskussion der neuscholastischen Aussagen und neuerer Ansätze* (Studien zur Geschichte der katholischen Moraltheologie 26) (Regensburg 1984).

(3) F. BÖCKLE, *I concetti fondamentali della morale* (Brescia 1981⁸), 52-53.

(4) K. DEMMER, *Sittlich handeln aus Verstehen*, 107-110; ID., "Deuten und Wählen" *Gr* 62 (1981) 257.

que da forma al *finis operis*⁽¹⁾.

El *finis operis* corresponde al acto externo (*operatum*) que es el medio que realiza el fin último. La calidad moral de este medio depende de su adecuación a este fin, o mejor, de su eficiencia en concretizarlo históricamente. Por eso los medios deben ser ponderados a partir del fin último intencionado por el sujeto. Pero esta intención fundamental se manifiesta y realiza en intenciones parciales que son los *fines operantium*. Por eso un acto concreto bien logrado es aquél, en el cual, el *finis operantis* y el *finis operis* se corresponden porque se autorrealiza el hombre en su plenitud. Por lo tanto, la fuente primaria de la moralidad de un acto concreto es el *finis operantis* ya que en él se encuentran dialécticamente el *finis operis* y el fin último intencionado por el acto⁽²⁾.

Una última fuente de moralidad son las *circunstancias* que determinan la concretitud histórica de un acto⁽³⁾. Dado que la moralidad última de un acto solamente se manifiesta en concreto, las *circunstancias* son esenciales para su determinación.

El acto moral no es simplemente un caso del universal en que las *circunstancias* únicamente ponen los límites a la aplicación del universal. El acto

(1) K. DEMMER, *Sein und Gebot. Die Bedeutsamkeit des transzendental-philosophischen Denkansatzes in der Scholastik der Gegenwart für den formalen Aufriss der Fundamentalmoral* (Paderborn 1970) 101; J. DE FINANCE, *Ethique générale* (Roma 1967) 320; J. FUCHS, "Operatio et operatum in dictamine conscientiae" in *Thomistica morum principia* (Acta Congressus vol. II) (Roma 1961) 71-79,

(2) K. DEMMER, "Deuten und Wählen", 257-258.

(3) Para la concepción tradicional de circunstancia como fuente de moralidad se puede ver: B.H. MERKELBACH, *Summa theologiae moralis* I, 136-137. Hay que llegar a un concepto más profundo de circunstancia que resalte su dimensión antropológica y consecuentemente moral. Esta perspectiva se encuentra, según Pizzuti, en el mismo S. Tomás cuando se considera que las circunstancias son para el acto moral como los accidentes para la substancia. Los accidentes son las determinaciones concretas en las cuales se expresa la substancia, que existe en los accidentes que la especifican e individualizan. Lo mismo acontece con las circunstancias en relación al acto moral. G.M. PIZZUTI, "Natura, implicazioni e limiti del concetto di 'circumstantia' in Tommaso d'Aquino" in P. PIOVANI (ed.) *L'etica della situazione* (Napoli 1974) 57-72.

concretamente intencionado es expresión de una existencia que es individual, es decir, situada en determinadas *circunstancias*. En este sentido, la configuración individual de un acto es determinante para su moralidad porque media-tiza la realización del sentido de la existencia en este caso concreto.

La intención particular se manifiesta en el *finis operantis* posibilitado por las *circunstancias* subjetivas que crean el contexto del sentido que el su-jeto quiere dar a su acto concreto. El *finis operis* es aprehendido como objeto de un acto concreto del sujeto. Esta aprehensión es condicionada por las *circunstancias* concretas que sitúan el acto y posibilitan su apreciación moral que siempre se manifiesta en concreto. El *finis operis* y el *finis operantis* se corresponden en la decisión particular que condensa el sentido existencial. Esta condensación es posibilitada por la situación que determina la historia de una existencia y consecuentemente la realización de su sentido en un momen-to particular. Por eso la decisión acontece siempre en una situación determi-nada o en *circunstancias* concretas a través y en las cuales ella realiza el sentido. Por consiguiente, se puede afirmar con K. Rahner que el individual tiene una positividad moral⁽¹⁾.

La decisión, en cuanto condensación y manifestación de la moralidad de una acción, se abre igualmente a una dimensión teológica ya que puede ser conside-rada también como un acto de fe. El hombre se constituye históricamente como persona en una situación salvífica porque es continuamente interpelado por la llamada de Dios a la plenitud. La fe como respuesta a esta interpelación se expresará en una opción fundamental de vida que busca dirigir la existencia hacia esta plenitud querida por Dios y que por eso deberá informar todos los actos que constituyen dicha existencia. De esta forma el cumplimiento de la voluntad de Dios se torna el sentido intencionado por todas las decisiones de una persona inspirada por la fe. Por eso toda decisión particular, en cuanto realiza concretamente el sentido de la existencia o la opción de vida, tiene siempre una dimensión de fe porque es una respuesta individual y concreta a la llamada de Dios a la plenitud. De ahí que el existencial-individual se

(1) K. RAHNER, "Über die Frage einer formalen Existentialethik", 236; ID., "Der Einzelne in der Kirche", 265-266; ID., *Das Dynamische in der Kirche*, 96-97,

manifiesta como un existencial-salvífico porque es el lugar de manifestación y cumplimiento de la voluntad de Dios⁽¹⁾.

La respuesta a la interpelación de Dios es un acto de fe que acontece en la decisión como lugar de condensación del existencial-salvífico. Por eso la decisión tiene siempre una dimensión soteriológica como respuesta de fe a la voluntad de Dios⁽²⁾.

9.1.3. La decisión como fruto de un proceso de discernimiento

La decisión es una respuesta de fe a la voluntad de Dios en el aquí y ahora histórico. Pero esta voluntad no se manifiesta abiertamente. Es necesario encontrarla a la luz de la fe discerniendo las circunstancias y acontecimientos de la vida porque en ellos Dios revela el existencial-salvífico de un individuo. Por lo tanto, la decisión como respuesta de fe es fruto de un discernimiento⁽³⁾.

La decisión, por otro lado, condensa el sentido de una existencia. Esta condensación acontece en una situación concreta que realiza el sentido fundamental en el aquí y ahora. Pero es necesario discernir los medios que concretizan este sentido. Por ello, la decisión también como condensación del sentido es fruto de un discernimiento.

El hecho de que la respuesta a la voluntad de Dios o la realización del sentido de la existencia acontezcan siempre en la historia y se concreticen en un particular, impone la exigencia del discernimiento porque se presentan varias posibilidades y hay que escoger la más adecuada a esta situación concreta.

La decisión responde siempre a una *situación de apuro*⁽⁴⁾ provocada por las

(1) Por eso Rahner insiste en una lógica del conocimiento existencial, es decir, *eine formale Methodik der Findung dieses Individualwillens Gottes ... Das Dynamische in der Kirche*, 101.

(2) Sobre esta relación entre fe y decisión ver: A. MOLINARO, "Decisión", *DTM* 182.

(3) Esto se relaciona con la propuesta de Rahner de una lógica del conocimiento existencial que justamente se identifica con el discernimiento: *Das Dynamische in der Kirche*, 100-148.

(4) H. ROMBACH, "Entscheidung", 368.

exigencias de la voluntad de Dios o del sentido de la existencia y por el riesgo⁽¹⁾ que viene del futuro o de la novedad de fe y de libertad presentes en el acto concreto a realizar. Esta *situación de apuro* y de *riesgo* impone la necesidad del discernimiento para que no se tomen decisiones precipitadas.

Tal proceso de discernimiento depende principalmente de dos factores que son condiciones de posibilidad de toda decisión particular. Estos factores son el *conocimiento* y la *libertad*.

9.1.3.1. Conocimiento (ciencia moral y casuística)

Toda situación que reclama una decisión moral nunca es absolutamente extraña a la experiencia histórica de los hombres porque, de lo contrario, no habría ningún modo de acceso a ella. No existe una decisión *ab ovo* porque sencillamente es siempre depositaria de la historia personal y social. En sus decisiones, el hombre recibe la ayuda tanto de su experiencia personal y la de la humanidad, que ha recogido la mejor manera de realizar ciertos valores, como de las soluciones válidas a determinados problemas expresadas en normas que constituyen la ciencia moral⁽²⁾.

Para que el dato de la experiencia de la humanidad sobre la realización de un determinado valor o la solución de un problema moral sea transmitido y aprovechado, es necesario transformarlo en formulaciones universales que puedan ser aprehendidas a través del conocimiento y usadas en la orientación de un acto concreto. Estas formulaciones universales se identifican con las normas morales que se caracterizan por la universalidad porque pasaron por

(1) J. FUCHS, *Situation und Entscheidung* (Frankfurt a. Main 1952) 150,

(2) K. DEMMER, *Sittlich handeln aus Verstehen*, 121-122, Aquí no se pretende de ninguna manera entrar en la cuestión largamente discutida de la fundamentación de la norma moral. Por eso se remite a la bibliografía especializada: S. PRIVITERA, *L'uomo e la norma morale* (I criteri di individuazione delle norme morali secondo i teologi di lingua tedesca) (Bologna 1975); P. KNAUER, "Fundamentelethik: teleologische als deontologische Normenbegründung" *ThPh* 35 (1980) 321-360; F. BÖCKLE, "Werte und Normbegründung" in *Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft* 12 (Freiburg i. Br. 1981²) 37-89; B. SCHÜLLER, "Zur Begründung sittlicher Normen" in H. ALTHAUS (Hrsg.) *Der Mensch und sein sittlicher Auftrag* (Freiburg i. Br. 1983) 73-96.

Un proceso de generalización⁽¹⁾. Pero esta generalización no significa una abstracción de su contenido histórico-existencial que les dio origen y al cual ellas están referidas. Así las normas son fruto de un proceso de verificación que demostró que esta solución es la más adecuada a la realización del hombre y expresan un progresivo consenso sobre el valor y el sentido existencial que ellas condensan y realizan⁽²⁾.

La generalización posibilita la comunicación y transmisión de las normas a través del conocimiento⁽³⁾ pero es la presencia de un contenido histórico-existencial la que posibilita su comprensión⁽⁴⁾. Esta comprensión consiste en la aprehensión de su sentido. Esta aprehensión posibilita un conocimiento práctico de la norma y consecuentemente la certeza necesaria para su aplicación a esta situación concreta. Por eso esta aprehensión del sentido de la norma es el fundamento de su obligatoriedad, es decir, de su transformación en imperativo porque es su promulgación al nivel de la conciencia⁽⁵⁾.

Pero, para que la norma se transforme en un imperativo para el aquí y ahora, es indispensable un conocimiento concreto de la situación particular como condición de posibilidad del propio uso de la norma y primordialmente del discernimiento de la positividad moral de lo individual⁽⁶⁾.

-
- (1) Para este concepto de generalización ver: W. KERBER, "Verallgemeinerung in der Ethik" *ThPh* 53 (1978) 65-69; K. DEMMER, "Deuten und Wählen", 264-265; W. ERNST, "Universalität sittlicher Normen - heutige Tendenzen" in W. KERBER (ed.) *Sittliche Normen* (Düsseldorf 1982) 62-63.
- (2) K. DEMMER, *Sittlich handeln aus Verstehen*, 78-79; ID., "Deuten und Wählen", 244-245.
- (3) F. BÖCKLE, *Fundamentalmoral* (München 1977) 281-282.
- (4) K. DEMMER, *Sittlich handeln aus Verstehen*, 84-85.
- (5) Sobre la diferencia entre principio, norma e imperativo ver: K. DEMMER, "Deuten und Wählen", 239-241; K. RAHNER, *Das Dynamische in der Kirche*, 14-37.
- (6) Por eso la necesidad, según Rahner, de una lógica del conocimiento existencial. En la misma línea va la propuesta de Maritain de una ciencia prácticamente práctica.

Por consiguiente, el conocimiento necesario al discernimiento moral depende fundamentalmente de la experiencia⁽¹⁾. El conocimiento tiene el objetivo de *aprender de la historia*⁽²⁾, es decir, de la experiencia moral de la humanidad codificada en la ciencia moral y en la casuística que sirve de ayuda al discernimiento de la decisión personal. Pero la condición de posibilidad de este aprendizaje es la experiencia moral personal que confiere competencia al conocimiento aprehendido, transformándolo en convicción vital. Esta experiencia es un substracto existencial construido progresivamente a partir de actos válidos que realizaron el sentido de la existencia y que por eso, llevaron a la autorrealización. Ella suministra, por consiguiente, un conocimiento experiencial del sentido que permite la aprehensión de su pre-condensación en la norma y la transformación de ésta en un imperativo personal para la situación concreta⁽³⁾. Por lo tanto, la experiencia posibilita el conocimiento moral necesario a la decisión. Pero el conocimiento a su vez supera la experiencia en cuanto posibilita una nueva síntesis personal que significará un enriquecimiento de la misma experiencia⁽⁴⁾.

(1) La causa de esta dependencia se debe a la inmanente historicidad del conocimiento moral: K. DEMMER, "Sittlich handeln aus Erfahrung", *Gr* 59 (1978), 661-662. Sobre la importancia del concepto de experiencia en la moral se puede ver también lo que fue dicho en el capítulo V (pp. 184-188) y de una manera especial consultar la bibliografía citada a la p. 184, nota 2. Una obra reciente busca hacer un análisis crítico del uso del concepto de experiencia en teología moral: S. PRIVITERA, *Dall'esperienza alla morale. Il problema "esperienza" in teologia morale* (Palermo 1985).

(2) La expresión es de K. DEMMER, *Sittlich handeln aus Verstehen*, 75.

(3) K. DEMMER, "Sittlich handeln aus Erfahrung", 685-687.

(4) Aquí se revela un círculo hermenéutico entre conocimiento y experiencia, (Cf. *Ibid.*, 680).

9.1.3.2. Libertad (virtud moral)

Otra condición de posibilidad para la decisión y por eso, un elemento necesario a su discernimiento es la libertad. Libertad que se manifiesta como una experiencia en la constitución autónoma de sí mismo como persona⁽¹⁾.

Por ello la libertad es fruto de toda una historia de efectos, que son las decisiones rectas y libres ya tomadas y que dejan una experiencia y una disposición a escoger aquellos actos que realizan la plenitud del hombre. Por eso la experiencia de libertad se revela como una capacidad para el bien⁽²⁾.

Siendo la libertad fundamental la progresiva realización de sí mismo a partir de la plenitud, el hombre se hace siempre más libre cuanto más contenido da a su libertad. Este contenido es el bien⁽³⁾, revelado en las decisiones que realizan la plenitud del hombre y que, por consiguiente, son libres y rectas. Por eso el hombre es fundamentalmente libre cuando la inclinación de hacer el bien se vuelve una capacidad determinativa⁽⁴⁾.

Vemos, por lo tanto, cómo la experiencia de libertad se expresa como la capacidad determinativa para el bien, capacidad que se identifica con lo que tradicionalmente se llama *habitus operativus boni* o virtud. Esta se define como una actitud práctica, fruto de la operacionalización de las disposiciones para el bien, que constituye una capacidad activa permanente y que califica a la persona y al acto⁽⁵⁾.

(1) Ver más arriba, pp. 314-315.

(2) K. DEMMER, "Deuten und Wählen", 251-252; ID., "Sittlich handeln aus Erfahrung", 677-678.

(3) Sobre el bien como contenido de la acción: J.B. LOTZ, "Das Gute als Gegenstand des sittlichen Handelns" in G. TEICHTWEIER - W. DREIER (edd.), *Herausforderung und Kritik der Moralthologie* (Würzburg 1971) 64-85.

(4) La determinación no se opone a la libertad: H. KRINGS, "Freiheit", 496-500.

(5) Intentos de recuperar este concepto de virtud son, por ejemplo: Y. EID, "Tugend als Werthaltung" in J. GRÜNDEL (ed.), *Humanum. Moralthologie im Dienst des Menschen* (Düsseldorf 1972) 73-78; Ph. SCHMITZ, "Tugend: der alte und der neue Weg zur inhaltlichen Bestimmung des sittlich richtigen Verhaltens" *ThPh* 54 (1979) 161-182; ID., *Menschsein und sittliches Handeln. Vernachlässigte Begriffe in der Moralthologie* (Würzburg 1980) 107-132; D. MIETH, *Die neuen Tugenden* (Düsseldorf 1984) 11-59. Para una crítica del uso del concepto de virtud: B. SCHÜLLER, "Zu den Schwierigkeiten die Tugend zu rehabilitieren" *ThPh* 58 (1983) 535-555.

La virtud es más que un modo de pensar o una mentalidad. Es un modo de actuar o una actitud práctica que origina o crea actos virtuosos. En este sentido, es fruto de una experiencia de libertad porque la virtud es un hábito electivo, es decir, un hábito del ejercicio de la libertad. Por eso el hombre es tanto más libre cuanto más virtuoso⁽¹⁾.

La virtud, siendo un hábito electivo del bien o una capacidad para el bien, facilita y determina las decisiones que se adecuan a la realización plena del hombre, esto es, al bien. Ahora bien, estas decisiones realizan la libertad del hombre y, por eso, son libres. De esta forma la virtud posibilita el ejercicio de la libertad fundamental porque es la realización del óptimo personal o del *ultimum potentiae*⁽²⁾.

La virtud, siendo una actualización de las disposiciones del hombre, se articula según el carácter y la realización personal. Es la apropiación personal del ideal o de la plenitud del hombre. Esta apropiación se realiza a través del proceso de constitución de sí mismo y consecuentemente es un ejercicio de la libertad. Por consiguiente cuanto más virtuosa una decisión, tanto más libre; y cuanto más libre, tanto más virtuosa⁽³⁾.

En el proceso de discernimiento el conocimiento (ciencia) y la libertad (virtud) se condicionan mutuamente en cuanto están al servicio de la realización del sentido en la decisión. A través del conocimiento se llega a la aprehensión y comprensión del sentido condensado en la norma y codificado en la ciencia. Pero la condición de posibilidad de esta aprehensión y comprensión es la experiencia personal del sentido que ofrece un conocimiento experiencial y transforma el conocimiento en convicción vital. Esta experiencia personal de sentido es una experiencia de libertad porque crea la capacidad para el bien que se manifiesta como una actitud práctica permanente de actuar en vista del sentido, es decir, como virtud. Pero esta actitud práctica virtuosa, responsable

(1) J. DE FINANCE, *Essai sur l'agir humain*, 281-282; ID., *Ethique générale*, 373-377.

(2) S. TOMAS DE AQUINO, *De virtutibus in communi* q. 1, a. 1.

(3) Ph. SCHMITZ, *Menschsein und sittliches Handeln*, 124-130; D. MIETH, *Die neuen Tugenden*, 24.

de la producción de actos rectos y libres, se fundamenta en un conocimiento y comprensión del sentido condensado en la norma y exige igualmente un conocimiento de la situación particular para discernir la concretización del sentido en el aquí y ahora⁽¹⁾.

La decisión tiene una dimensión teológico-salvífica en cuanto es el cumplimiento de la voluntad de Dios. Por eso el discernimiento que prepara la decisión debe acontecer en un horizonte de fe⁽²⁾. Esto significa un horizonte más amplio y profundo de sentido porque pone al hombre en una nueva situación salvífica y por ello, le proporciona una experiencia existencial más rica del sentido⁽³⁾.

Esta experiencia o situación enriquecida por la fe tiene sus efectos sobre el conocimiento y la libertad necesarias al discernimiento de la decisión.

Posibilita, en primer lugar, una aprehensión y comprensión más profunda y totalizante de los valores morales y del sentido de la existencia humana expresados en la ciencia moral y principalmente en la Revelación; en segundo lugar permite también un conocimiento de los límites de su concretización en cuanto hace tomar conciencia de la historia de efectos de la realidad del pecado⁽⁴⁾.

(1) Este condicionamiento mutuo manifiesta el proceso hermenéutico que se realiza en la decisión: K. DEMMER, *Sittlich handeln aus Verstehen*, 100.

(2) A. MOLINARO, "Decisión", 182.

(3) M. SECKLER, "Glaube", *HThG* I, 540-541.

(4) Sobre esta historia de efectos entre la fe y la comprensión del sentido se puede consultar: K. DEMMER, "Hermeneutische Probleme der Fundamentalmoral" in D. MIETH - F. COMPAGNONI, *Ethik im Kontext des Glaubens* (Freiburg i.Br. - Freiburg i.Ue. 1978) 110-113. Se pueden encontrar indicios de este planteamiento en la propuesta de Maritain de una filosofía moral adecuadamente tomada porque se trata de ver los efectos de la fe cristiana sobre la filosofía moral. Para K. Demmer, la fe ejerce, en relación a la razón, una función de integración, estímulo y corrección (Ibid., 111) y se puede decir, por consiguiente, que la misma función la ejerce en cuanto a la comprensión de los valores o del sentido de la existencia. Con respecto a los efectos de la fe sobre la conciencia de los límites provenientes de la historia de culpa y de la concupiscencia ver: Ibid., 115-116.

Esta experiencia de fe pone igualmente las condiciones para discernir las manifestaciones de la voluntad de Dios en la existencia particular y proporciona consecuentemente un conocimiento del existencial-salvífico⁽¹⁾.

La fe tiene también su historia de efectos sobre la experiencia de libertad como capacidad para el bien. La fe no solamente proporciona una comprensión más profunda, sino también y principalmente, una realización más plena del sentido porque crea las condiciones para recibir la ayuda de la gracia. Esta ayuda significa una mayor capacidad para el bien porque activa la concretización del sentido con la fuerza de lo que tradicionalmente se llama virtudes infusas⁽²⁾. Esto significa una libertad más profunda en cuanto libertad de los hijos de Dios porque es una realización más plena del sentido de la existencia humana⁽³⁾.

9.1.4. Decisión particular como mediación entre bondad y rectitud moral

La *bondad moral* de una persona se revela por el sentido que ella da a su existencia. Este sentido es objeto de una opción fundamental que se expresa en una opción de vida. La opción, a su vez, determina una intencionalidad existencial que se revela y concretiza en las decisiones particulares. Esta intención, por consiguiente, es responsable de la presencia del sentido y consecuentemente de la bondad en el acto concreto a realizar. Pero el sentido debe adecuarse a las circunstancias concretas para que se llegue a la *rectitud moral*⁽⁴⁾. No basta la buena intención, es necesario realizarla con el uso

(1) K. RAHNER, *Das Dynamische in der Kirche*, 136-148.

(2) R. BERNARD, "La vertu acquise et la vertu infuse", *SVS* 42 (1935) 34-44,

(3) J. AUER, "Gnade", *HThG* I, 560-561.

(4) Sobre la diferencia entre *bondad moral* y *rectitud moral* se puede ver:
B. SCHÜLLER, *Die Begründung sittlicher Urteile. Typen ethischer Argumentation in der Moraltheologie* (Düsseldorf 1980²) 133-141; ID., "Gewissen und Schuld" in J. FUCHS (ed.) *Das Gewissen* (Düsseldorf 1979) 39-42; J. FUCHS, "Sittliche Wahrheiten - Heilswahrheiten?" *StZ* 200 (1982) 662-676; ID., *Essere del Signore* (Un corso di teologia morale fondamentale - trascrizione per gli studenti) (Roma 1981) 123-127. Sobre la relación entre estas dos realidades K. Demmer afirma: *Richtigkeit steht im Dienst an Gutheit, Gutheit legt sich in Richtigkeit aus* ("Deuten und Wählen", 246).

de medios adecuados y proporcionados a la situación histórico-concreta para que el acto sea moralmente recto.

Por eso es necesaria una mediación entre la *bondad* (intención - sentido) y la *rectitud* (circunstancias - historia) para que se llegue a una decisión adecuada. La *bondad moral* se manifiesta en la opción por valores que apuntan a la realización del sentido de la existencia en determinados actos. El *valor* es la expresión del sentido en un determinado tipo de actividad humana y es por eso objeto de la intención. Este *valor* intencionado es una invitación a su realización y concretización en un acto particular⁽¹⁾. Pero esto no acontece espontáneamente porque es necesario mediar el *valor* con los *bienes* que le dan un contenido existencial. Los *bienes* son los medios o posibilidades reales de concretizar el sentido apuntado por el *valor*. Ni todos los *bienes* son adecuados a la realización de un determinado *valor* en esta situación histórica particular⁽²⁾. Por eso es necesario, según K. Demmer, una *ponderación de bienes*⁽³⁾ que determine los *bienes* adecuados a la concretización histórica del *valor* o, en otras palabras, que medie la *bondad* y *rectitud moral* del acto⁽⁴⁾. Esta

-
- (1) Para este concepto de valor ver: F. BÖCKLE, "Werte und Normbegründung" 61; P. ANCIAUX - F. DE HOOGH - J. GHOS, *Dinamismo della morale cristiana* (Assisi 1970) 72-75.
- (2) Para esta mediación entre valor y bien ver: K. DEMMER, "Sittlicher Anspruch und Geschichtlichkeit des Verstehens" in H. ROTTER (ed.), *Heilsgeschichte und ethische Normen* (QD 99) (Freiburg i.Br. 1984), 69-71.
- (3) K. DEMMER, "Sittlich handeln als Zeugnis geben", *Gr* 64 (1983) 461-467. Se puede consultar también: W. KORFF, "Ethische Entscheidungskonflikte: Zum Problem der Güterabwägung" *HChE* III, 78-92.
- (4) K. Demmer, tratando de la estructura del ponderar, afirma que se debe en primer lugar distinguir en el proceso de ponderación entre bienes de la persona (*Persongüter*) y bienes de la cosa (*Sachgüter*) porque obedecen a una dinámica diversa. La ponderación de bienes ligados a la cosa responde a una dinámica de eficiencia y funcionalidad. Por eso su principio fundamental es: *Je sachhafter das Zielgut, je loser die Verbindung mit Persongütern, um so funktionaler die Mittel. Und um so unverdächtiger bietet sich die Möglichkeit des Austausches an* (K. DEMMER, "Sittlich handeln als Zeugnis geben", 464). Pero es necesario tener en cuenta que prácticamente no existen bienes puramente ligados a la cosa y que no dependen ni interfiran en la persona (*Ibid.*, 464). En la ponderación de los bienes ligados a la persona es más difícil llegar a una jerarquía porque el punto de referencia no es ya la eficiencia o la funcionalidad sino que el sentido de la existencia o la personalización. Por eso el principio en este segundo caso es: *Mit je wachsender Personalisierung* ./.

ponderación de bienes se realiza en un proceso de discernimiento que desemboca en la decisión.

9.2. PRESUPUESTOS EPISTEMOLOGICOS

9.2.1. Verdad moral como verdad de sentido

De lo expuesto hasta ahora quedó claro que la moralidad de un acto concreto se revela en la decisión particular, porque en ella existe una categorialización de la bondad moral de la persona. Esta categorialización sucede a través de la mediación entre la bondad y la rectitud moral. Esta presencia de la bondad mediatizada determina la verdad moral del acto particular porque *bonum et verum convertuntur*⁽¹⁾. Por eso es igualmente en la decisión donde se manifiesta la verdad moral⁽²⁾. Teniendo en cuenta lo que se dijo sobre la decisión, ¿qué significa esta constatación para la concepción de verdad moral?

En primer lugar, cuando se habla de verdad moral no se entiende la verdad de una proposición práctica o de una norma moral, sino que la verdad de un juicio esencialmente práctico que corresponde a una situación concreto-personal

(4) *./ des Zielgutes wird aus der Sachgerechtigkeit des "finis operis" eine Personengerechtigkeit, deren Bestimmung von Deutung und Konsens abhängt* (Ibid., 465). Por consiguiente, la ponderación a este nivel es una competencia de la libertad porque se trata de llegar a decisiones que lleven a una progresiva personalización. En esta ponderación existe una mediación entre la bondad moral, que consiste en la intención de realizar los valores que lleven a una mayor personalización, y la rectitud moral, que consiste en usar los medios concretos, es decir, los bienes que realicen este valor personalizador.

(1) S. TOMAS DE AQUINO, *S.Th.* I, q. 16, a. 4.

(2) K. DEMMER, *Sittlich handeln aus Verstehen*, 77 (nota 69). El hecho de que la verdad se manifieste en la decisión no significa que sea fruto de una pura convención del sujeto que decide. Como ya hemos visto la decisión es fruto de un proceso de discernimiento en el cual entran, como pre-requisitos, la ciencia y la virtud que la antecede. Para una crítica del decisionismo; B. SCHÜLLER, "Dezisionismus, Moralität, Glaube an Gott", *Gr* 59 (1978) 465-510.

y que determina la realización de un acto particular⁽¹⁾. Este juicio se expresa en la decisión que es un momento esencialmente personal. Por consiguiente, la verdad moral, que se revela en ella, deberá tener una dimensión personal. Por eso no es adecuada una concepción objetivo-cosmística de verdad que quiera excluir la intervención del sujeto de su constitución porque es la verdad de una subjetividad transcendental la que se manifiesta en la decisión. Por eso tampoco sirve la concepción aristotélica de la verdad como adecuación porque la verdad de un acto moral es mucho más que la pura *ejecución automática de la norma*⁽²⁾.

El acto se relaciona con el sentido de la existencia porque manifiesta la persona. La norma, en realidad, ya es una condensación del sentido pero no puede prever su realización en esta situación particular de la persona y por eso, debe intervenir creativamente el sujeto en la búsqueda de la verdad moral en concreto⁽³⁾. Esto acontece en el proceso de discernimiento que desemboca en la decisión.

Al actuar el hombre siempre da un sentido a su acto particular en cuanto lo dimensiona a la realización de sí mismo como persona. Este sentido se inserta por ello en el horizonte más amplio del sentido de la existencia que es el objeto de la intención, que es responsable por la presencia de la bondad moral en el acto. Este sentido intencionado se condensa en la decisión. Por eso la verdad moral que se manifiesta en la decisión se identifica con el sentido que se confiere al acto. Así la verdad moral en concreto es una verdad de

(1) Sobre esta diferencia ver: J. FUCHS, "Sittliche Wahrheit - zwischen Objektivismus und Subjektivismus", *Gr* 63 (1982) 631.

(2) Ibid., 634. Sobre el problema del concepto de verdad ver: H. KRINGS, "Was ist Wahrheit? Zum Pluralismus des Wahrheitsbegriffs" *PhJ* 90 (1983) 20-31 (aquí 28-31).

(3) J. FUCHS, "Sittliche Wahrheit - zwischen Objektivismus und Subjektivismus", 635. Por eso afirma K. Demmer que la verdad moral es una exigencia a la competencia de la libertad. (K. DEMMER, "Sittlicher Anspruch und Geschichtlichkeit des Verstehens", 68).

sentido para esta situación particular⁽¹⁾.

Este sentido corresponde siempre a una determinada situación existencial porque es la justificación para actuar de esta manera en la situación particular; y tal justificación se determina por el horizonte de sentido que orienta la realización de la persona.

Toda persona es fruto de una historia de constitución de sí mismo o de una historia de libertad que condiciona la concretización del sentido. Esta situación histórica de la persona es determinante para encontrar la configuración del sentido para esta situación concreta. La historia de estas configuraciones constituye la verdad de la persona. Por eso la verdad moral en cuanto verdad de sentido es una verdad personal.

El sentido de la existencia se coagula en la opción de vida. Esta se manifiesta y se concretiza en las decisiones como condensaciones del sentido en esta situación particular. La historia de estas decisiones particulares es la verdad personal de la opción de vida. Cada decisión es, por otro lado, una historia de efectos de esta verdad personal. La verdad moral en concreto es una categorialización de esta verdad personal⁽²⁾.

La decisión como condensación del sentido es un momento determinante de la realización de sí mismo como persona. Por eso la totalidad de la persona está presente en la decisión y la verdad en concreto es una verdad sobre y de la persona. La historia de la persona y consecuentemente la subjetividad intervienen en la constitución de la verdad moral. ¿Esto no llevaría a un subjetivismo o relativismo? ¿Cómo hay que entender entonces la objetividad de la verdad moral?

(1) Sobre la verdad moral como verdad de sentido ver: K. DEMMER, *Sittlich handeln aus Verstehen*, 51-54; ID., "Hermeneutische Probleme der Fundamentalmoral", 105; ID., "Sittlicher Anspruch und Geschichtlichkeit des Verstehens", 67.

(2) ID., *Die Lebensentscheidung*, 18-24.

9.2.2. Objetividad moral y contribución del sujeto a la consecución de la verdad moral

Siendo la verdad moral en concreto una verdad de sentido y consecuentemente una verdad personal, no puede ser fruto de una simple aplicación de la norma porque ésta no contempla la situación concreta indispensable a la realización del sentido. La verdad moral no se encuentra pronta y acabada en la norma. Es fruto de una actividad del sujeto que discierne la situación para descubrir cómo el sentido, ya condensado teóricamente en la norma, se realiza en el aquí y ahora. Por consiguiente, la verdad moral se determina por la realidad, y no se cae en una visión subjetivista, porque el sujeto interviene por fidelidad a la realidad y no en vista de criterios subjetivistas. No se llega a esta verdad moral en concreto sin la intervención creativa del sujeto que ya posee una comprensión del sentido, fruto de la historia de su libertad, y que discierne las condiciones de realización del sentido en este acto particular. La norma como una condensación indicativa del sentido para una situación determinada permanece todavía como una ayuda indispensable a este proceso de discernimiento que desemboca en la decisión⁽¹⁾.

Si la verdad moral en concreto, por un lado, no es subjetivista y, por otro lado, no existe sin la intervención del sujeto, ¿cómo tutelar la objetividad?

En primer lugar hay que superar una concepción cosística de la objetividad que excluya totalmente la contribución del sujeto porque no se adecua al proceso de búsqueda de la verdad moral en concreto⁽²⁾. Pero, por otro lado,

(1) Sobre el concurso del sujeto a la objetividad de la verdad moral: J. FUCHS, "Sittliche Wahrheit - zwischen Objektivismus und Subjektivismus", 632-636; K. DEMMER, *Sittlich handeln aus Verstehen*, 70; ID., "Sittlich handeln als Zeugnis geben", 455-456; ID., "Deuten und Wählen", 250; H. ROTTER, "Subjektivität und Objektivität des sittlichen Anspruchs" in K. DEMMER - B. SCHÜLLER, *Christlich glauben und handeln*, 195-207 (aquí 196-199); M. VIDAL, "Objetivismo / subjetivismo moral", *DTM*, 724-731.

(2) J. FUCHS, "Sittliche Wahrheit - zwischen Objektivismus und Subjektivismus", 635. El concepto de objetividad depende de la concepción de verdad; K. DEMMER, "Sittlich handeln als Zeugnis geben", 455.

es necesario que la verdad moral sea objetiva. ¿En qué sentido?

J. Fuchs responde que la objetividad de la verdad moral es la *no arbitrariedad* y la *no disponibilidad* de su contenido⁽¹⁾.

El contenido de la verdad moral no es arbitrario porque no corresponde a un capricho personal del sujeto sino a una búsqueda de fidelidad a la realidad humana concreta, es decir, a la realización de la persona en cuanto persona en esta situación concreta. La intervención del sujeto está al servicio de esta búsqueda de fidelidad a la realidad personal. Por eso es una condición para la propia objetividad del contenido de la verdad moral. Esto significa igualmente que este contenido no es disponible, es decir, no puede ser usado a fines que no promueven la realización de la persona porque la verdad moral es una verdad personal. Por eso la intervención del sujeto en la determinación de la verdad moral no significa caer en un subjetivismo sino justamente posibilita una objetividad adecuada a la moral.

Esta visión tampoco cae en el relativismo porque el contenido de la verdad es la realización del sentido. Ahora bien, el sentido, en cuanto criterio último de la verdad de un acto se presenta como algo absoluto porque es un fin último para la persona. Partiendo de que el sentido se realiza en los actos concretos, el contenido de este absoluto debe ser continuamente mediado en la historia. Esta mediación se realiza en la verdad moral en concreto. Por lo tanto, este absoluto no se identifica con lo inmutable ya que el sentido acontece en lo particular sujeto a la mutabilidad histórica; y por eso, la objetividad tampoco es sinónimo de inmutabilidad porque el contenido de la verdad en concreto es determinado por la realidad cambiante y por la historia personal⁽²⁾.

(1) J. FUCHS, "Sittliche Wahrheit - zwischen Objektivismus und Subjektivismus", 640.

(2) Sobre este concepto de absoluto ver: K. DEMMER, *Sittlich handeln aus Ver- stehen*, 83.

Por eso la aplicación del universal no puede ser criterio último para la objetividad de la verdad moral porque la concretización del sentido en este acto particular supera con mucho lo que el universal puede expresar de él. El puro universal no tiene contenido y por eso, no es aplicable mientras no sea mediado por el particular. Esta mediación es obra del sujeto que, por consiguiente, interviene en la constitución objetiva de la verdad moral en concreto. En este sentido la subjetividad y la objetividad no son realidades concurrentes sino complementares⁽¹⁾.

9.2.3. Verdad moral como lo prácticamente posible

Toda decisión se encuentra delante de dos polos opuestos que son el *imposible* y el *posible* a realizar. El *imposible* se identifica con la plenitud del sentido o con el ideal que se manifiesta en el valor. Este ideal es un fin último que escapa permanentemente a la realización plena y se presenta siempre como un fin imposible de consumir.

Pero este ideal *imposible* es, por otro lado, continuamente mediado históricamente y hecho concretamente *posible*. Esta mediación debe hacer las cuentas con los límites que vienen de la naturaleza o de la historia de la concupiscencia para encontrar la concretización *posible* del ideal⁽²⁾.

La presencia de este ideal transcendental en lo particular contingente impulsa a siempre nuevas concretizaciones posibles que vayan construyendo una

(1) *Subjektivität und Objektivität dürfen nicht als konkurrierende Alternativen gesehen werden, sondern sie bezeichnen Dimensionen des sittlichen Aktes, die sich gegenseitig bedingen.* H. ROTTER, "Subjektivität und Objektivität des sittlichen Anspruchs", 207. Ver también M. VIDAL, "Objetivismo / subjetivismo moral", 728-730.

(2) Aquí se podría introducir el concepto de compromiso ético entendido como hacer las cuentas en la decisión moral con la historia de la culpabilidad. Para este concepto se puede consultar: K. DEMMER, "Entscheidung und Kompromiss" *Gr* 53 (1972) 324-350; H. WEBER, "Der Kompromiss in der Moral. Zu einer theologischen Bestimmung und Bewertung", *Trierer Theologische Zeitschrift* 86 (1977) 99-118; y la obra conjunta: H. WEBER (ed.), *Der ethische Kompromiss* (Studien zur theologischen Ethik 11) (Freiburg i.Ue. - Freiburg i.Br. 1984).

historia de libertad porque son una continua superación de los límites. Lo *prácticamente posible* aquí y ahora es una condensación histórica del ideal y consecuentemente del sentido. Por eso la verdad moral en concreto se identifica, según K. Demmer, con lo *prácticamente posible*⁽¹⁾,

La determinación de este *posible* es fruto de una ponderación de bienes que discierne las condiciones históricas de concretización del ideal. La certeza práctica necesaria a esta determinación de lo posible es solamente *probable* porque es la certeza proporcional a la contingencia de lo *posible*⁽²⁾,

(1) "... dass das *sittlich Wahre* das *Mögliche* sei". K. DEMMER, *Sittlich handeln aus Verstehen*, 110.

(2) La certeza es proporcional a las posibilidades actuales de actuación porque ella depende siempre de la configuración de la verdad,

C A P Í T U L O D E C I M O

CONCIENCIA MORAL Y DISCERNIMIENTO

=====

El capítulo anterior fue un intento de demostrar que la decisión, como fruto de un proceso de discernimiento, es el punto de determinación de la moralidad de un acto y por eso el punto de condensación de la verdad moral. Esta categoría de decisión parece ser más adecuada que la de conclusión del silogismo para expresar la dimensión existencial y personalizante de la verdad y permite igualmente una visión más totalizante del acto moral como autorrealización del hombre. ¿Qué significa esta constatación para una concepción de la conciencia y de la prudencia y principalmente para una comprensión de su relación? Este capítulo décimo será un intento de responder a esta cuestión.

10.1. CONCIENCIA

10.1.1. Algunos marcos históricos en la comprensión de la conciencia

La conciencia, como órgano responsable por la determinación de la moralidad del acto, ha sido siempre un concepto central en la historia de la moral. Pero su sentido no es unívoco en todas las épocas sino que sufrió una evolución histórica causada por la diversidad de acentuación de su función. Esta evolución en la acentuación determinó la concepción de la conciencia de

los últimos siglos. Por eso es importante apuntar, al menos de una forma sintética, algunos marcos basilares de esta evolución.

La tradición bíblica⁽¹⁾ designa a la conciencia con el significativo término de *corazón* que expresa lo íntimo de la persona como origen del bien y del mal y como fuente de todos los actos morales. La conciencia, o el *corazón*, representa la totalidad de la persona en cuanto lugar en el que la persona toma conciencia de sí y de sus actos, determina el sentido de su existencia y de sus actos. Por eso la conciencia es el lugar en el que se realiza la conversión e igualmente la instancia que la promueve en cuanto guiada por la caridad inscrita en los corazones.

Además de esta dimensión personalista y totalizante, la conciencia tiene en la visión bíblica una profunda dimensión religiosa porque es el lugar del encuentro con Dios y de la escucha de su voz y voluntad. Por eso la conciencia está íntimamente ligada a la fe. En su ejercicio, la conciencia se manifiesta como discernimiento de la voluntad de Dios y de las obras de caridad para con el prójimo. Esta visión de la conciencia como discernimiento aparece especialmente en la teología paulina que ostenta la concepción más acabada y completa de la conciencia⁽²⁾.

Como han demostrado los estudios de J. Stelzenberger⁽³⁾ los Santos Padres

-
- (1) Esta exposición de la concepción bíblica de la conciencia pretende apenas apuntar para algunos elementos que merecen ser redescubiertos en una visión actual. Para una comprensión más completa se remete a la bibliografía especializada: J. DUPONT, "Aux origines de la notion chrétienne de conscience morale", *Studia Hellenistica* 5 (1948) 119-153; C. PIERCE, *Conscience in the New Testament* (Studies in Biblical Theology 15) (London 1955); C. SPICQ, "La conscience dans le Nouveau Testament", *Revue Biblique* 45 (1938) 50-80; ID., *Théologie morale du Nouveau Testament* II (Paris 1965) 592-622; J. STELZENBERGER, *Syneidesis im Neuen Testament* (Paderborn 1961); R. SCHNACKENBURG, *Die sittliche Botschaft des Neuen Testaments* (München 1962)²) 230-238.
- (2) Ph. DELHAYE, *La conciencia moral del cristiano* (traducción española) (Barcelona 1980) 43-83; A. MOLINARO - A. VALSECCHI, *La coscienza* (Bologna 1979)²) 17-27.
- (3) J. STELZENBERGER, "Conscientia bei Tertullianus" in *Vitae et veritati* (Festgabe für K. Adam) (Düsseldorf 1956) 28-43; ID., "Über Syneidesis bei Klemens von Alexandrien" (Festgabe für F.X. Seppelt) (München 1953) 27-33; *Conscientia bei Augustinus* (Paderborn 1950); ID., "Conscientia in der Ost-westlichen Spannung der patristischen Theologie", *Theologische Quartalschrift* 141 (1961) 174-205; ID., *Syneidesis bei Origenes* (Paderborn 1963).

continúan la línea de reflexión de S. Pablo resaltando principalmente la dimensión central-totalizante y la dimensión religiosa de la conciencia.

En la escolástica se dio un traspaso de esta visión originaria y fundamental de la conciencia que se encuentra en la tradición bíblica y patristica, a una concepción derivada como acto aplicativo de la ley a un caso concreto. El inicio de este desplazamiento lo provocó la controversia sobre la conciencia errónea entre S. Bernardo, todavía ligado a una visión más espiritual, y Abelardo, más inclinado al uso derivado⁽¹⁾.

La evolución posterior de esta controversia determinó, en la alta Edad Media, la constitución de dos visiones opuestas de la conciencia. Una intelectualista representada por S. Tomás, y otra voluntarística por S. Buenaventura. La primera concibe la conciencia más bajo el punto de vista del conocimiento, ya sea de los primeros principios en la conciencia habitual o síntesis como de la norma concreta a ser aplicada en la conciencia actual. La segunda la entiende como tendencia, inclinación, impulso a la realización del valor moral; por eso la sede de la conciencia no es el intelecto sino la voluntad⁽²⁾.

En los dos casos la conciencia deja de ser el centro o el íntimo que engloba a toda la persona y su sede pasa a ser una facultad del alma. Esta tendencia llevará posteriormente a una visión siempre más reductiva de la conciencia⁽³⁾. S. Tomás completa la concepción intelectualista de la conciencia

(1) A. VALSECCHI, "Conciencia", *DTM*, 105-106.

(2) Un análisis de estas posiciones en confronto con las visiones actuales de conciencia como centro de la persona ver: A. AUER, "Das Gewissen als Mitte der personalen Existenz" in K. FORSTER (ed.) *Das Gewissen als freiheitliches Ordnungsprinzip* (Studien und Berichte der katholischen Akademie in Bayern 18)(Würzburg 1962) 40-42. Este análisis es retomado por A. MOLINARO, "Creatività e responsabilità della coscienza" in T. GOFFI (ed.), *Problemi e prospettive di teologia morale* (Brescia 1976) 163-168.

(3) Esta visión reductiva es fruto de una moral siempre más fundada sobre la obligación. Esta manera de concebir la moral fue iniciada por Ockham (cf. S. PINCKAERS, "La théologie morale au déclin du Moyen-Age: le nominalisme", 219-221) y estuvo a la base del uso de los sistemas morales.

por medio de su profunda visión teológica de la antropología moral⁽¹⁾. Pero a partir del siglo XVII con la creciente introducción de los *casus conscientiae* la conciencia quedó prácticamente reducida a la aplicación de la ley al acto concreto, perdiendo mucho de su dimensión personalista y teológica características de la visión bíblica y patristica⁽²⁾.

10.1.2. Visión reductiva de la conciencia

En la controversia probabilista, y consecuentemente en la discusión sobre la relación entre conciencia y prudencia, imperaba una concepción de la conciencia como conclusión de un silogismo que aplica la ley universal al caso particular. Esta reducción de la conciencia a un acto de aplicación o a la conclusión de un silogismo, fue motivada por una creciente preocupación por los problemas de la conciencia errónea y principalmente por los de la conciencia dudosa.

La estructura del tratado de la conciencia en los manuales de teología moral tenía en gran parte el objetivo de explicitar la cuestión de la certeza de la conciencia, y consecuentemente el problema subyacente a la conciencia dudosa o errónea, y ofrecer caminos de superación⁽³⁾.

Los estados de certeza, duda y error son concebidos como estados de conocimiento de la conciencia en relación a la ley. Así la conciencia aparece bajo el punto de vista del conocimiento en cuanto es la aplicación particular

(1) D. MONGILLO, "Interpretazione della dottrina tomasiana sulla coscienza" in L. ROSSI, *La coscienza cristiana* (Bologna 1971) 39-41.

(2) Esto se puede notar en la manera como Caffarra sintetiza el concepto de conciencia en la moral pós-tridentina: "*è il luogo in cui la persona umana giudica ciò che la sua libertà può o non può fare in riferimento alla legge naturale o positiva, intendendo la prima come determinabile dalla struttura metafisica o fisica dell'atto (natura ut ratio) e la seconda formalmente come un atto di volontà del legislatore*", C. CAFFARRA, "Il concetto di coscienza nella morale post-tridentina" in L. ROSSI (ed.), *La coscienza cristiana*, 100. El punto de referencia para la conciencia es la obligatoriedad de la ley.

(3) Como ejemplo se puede ver A. VERMEERSCH, *Theologiae moralis: Principia - Responsa - Consilia I* (Paris-Bruges 1926) 303-375.

de un conocimiento universal que es la ley, o es la conclusión de un silogismo deductivo que parte de un conocimiento más universal para llegar a uno más particular que es el juicio de la conciencia.

Esta manera de concebir la conciencia corresponde a una determinada concepción de la verdad moral como adecuación al universal y de la objetividad como ausencia de interferencia de la subjetividad en la conformación a la ley. Ley que se transforma prácticamente en el único criterio de objetividad y constituye la verdad de un acto moral⁽¹⁾.

La visión tuciorista y cosística de la objetividad y de la verdad moral es la base de la posición de Deman⁽²⁾. Los probabilistas, al contrario, siempre intentaron hacer las cuentas con la subjetividad, por ejemplo, al insistir en la clara distinción entre verdad práctica y especulativa, entre duda práctica y especulativa, entre opinión práctica y especulativa⁽³⁾, pero principalmente al intentar superar el estado de la duda con los recursos del mismo sujeto al usar los principios reflejos para llegar a la certeza práctica.

Sin embargo, estos autores probabilistas jamás superaron completamente la concepción de la conciencia como aplicación de la ley o como conclusión de un silogismo, cuando es justamente esta visión la que sirve de base a una comprensión cosística de la verdad moral y dificulta una integración del elemento subjetivo en la búsqueda de la objetividad moral.

(1) Por eso el problema de fondo es como entender el orden moral objetivo y principalmente el aporte del elemento subjetivo presente en la decisión personal a la determinación moral. A. Molinaro considera que la misma formulación de orden moral objetivo es inadecuada porque la moralidad, en sentido absoluto, no se puede definir como pura objetividad. Por lo tanto, no se puede hablar en el fondo de un orden moral objetivo. Por otro lado, cuanto al aporte subjetivo no basta, según Molinaro, referirse al caso de la conciencia errónea porque ésta es apenas un estado subjetivo pero se trata de ver como la conciencia, en su decisión subjetiva, contribuye activamente a la determinación moral. A. MOLINARO, "Ordine morale oggettivo e decisione personale", *RTM* 1 (1969) N° 3: 15-18. Ver cap. IX, pp. 334-336.

(2) Para esta visión de objetivismo cosístico en Deman ver cap. VIII, p. 278 nota 1.

(3) Ver cap. II, p. 86.

0. Lottin intentó superar esta dificultad distinguiendo en la razón entre una dimensión impersonal y otra personal. Estas determinan la aparición de los conclusiones en el silogismo práctico: una primera impersonal que expresa el imperativo moral y una posterior que es fruto de una adhesión del sujeto a la conclusión impersonal transformándola en una conclusión imperativa personal. Esta conclusión personalizada se identifica con el juicio de conciencia⁽¹⁾.

Este planteamiento demuestra la intención de integrar el elemento personal y subjetivo en la conciencia. Sin embargo, tampoco Lottin supera la concepción de fondo, que es entender la conciencia bajo la forma de silogismo⁽²⁾, y por eso alcanza solamente una integración parcial del elemento subjetivo y personal, que no es lo determinante en la constitución de la verdad moral.

En todos estos casos, la conciencia queda reducida a una función parcial, que no engloba a toda la persona porque en el fondo es una instancia de puro conocimiento deductivo y consecuentemente no puede ser el órgano responsable de la decisión que determina la moralidad del acto como autorrealización del hombre⁽³⁾.

En este sentido, los anti-probabilistas, y principalmente Deman al criticar el protagonismo de la conciencia concebida reductivamente, tenían cierta razón en cuanto se concedía demasiado poder y responsabilidad a una conciencia con recursos y significado reducido. Pero la solución tampoco está en atribuir toda la responsabilidad a la ley como criterio más seguro, sino en redescubrir una concepción más totalizante y personalista de la conciencia.

A. Molinaro, en un artículo sobre la aplicación de la conciencia⁽⁴⁾, pone principalmente tres críticas a esta concepción.

(1) Ver cap. VII, p. 252.

(2) Esto se puede notar cuando usa el ejemplo de un silogismo para explicar la conciencia moral: O. LOTTIN, *Morale fondamentale*, 145.

(3) Rahner afirma que debe existir un órgano, llamado conciencia, a través del cual el hombre reconoce lo particular como exigencia moral; Este reconocimiento acontece en la decisión particular. K. RAHNER, "Der Einzelne in der Kirche", 266.

(4) A. MOLINARO, "L'applicazione della coscienza", *RTM* 3 (1971), 25-35.

La conclusión de un silogismo es siempre fruto de una deducción que parte de principios y leyes universales. Este conocimiento por deducción silogística no permite captar la positividad moral de lo particular de un acto moral, es decir, los elementos situacionales y singulares de la existencia de un sujeto que determinan la moralidad de un acto. El acto no es simplemente un caso particular de la ley universal que se puede determinar moralmente por deducción⁽¹⁾.

La configuración particular de un acto moral nunca puede ser prevista por una ley y esta configuración es determinante para la moralidad de un acto porque es la afirmación o la realización del sentido que un sujeto determinado da a su existencia, y ésta siempre es histórica y particular. La positividad moral de lo particular de un acto jamás puede ser conocida por deducción sino solamente por un discernimiento inductivo.

En segundo lugar, según Molinaro, la concepción de la conciencia como aplicación se olvida

... que no se trata de aplicar el universal al particular sino de captar el universal en el particular y de ver a éste en aquél como su momento intrínseco pero no reducible (2).

Existe una dialéctica entre el universal que es la norma y el particular que es el acto. El sentido o el valor moral condensado en una norma se revela y capta en una situación particular en la cual se discierne la exigencia de realización concreta del valor. Así el acto particular es un momento de categorialización o concretización del valor o sentido presente en la norma. Si la conciencia es responsable por el discernimiento de esta exigencia de realización del valor, no puede ser concebida como pura aplicación del universal.

Por último, esta concepción silogística de la conciencia desconoce, según Molinaro, el papel específico y central de la disposición existencial que se expresa en la decisión particular para la determinación moral del acto⁽³⁾.

(1) Ibid., 26.

(2) Ibid.

(3) Ibid., 27.

Esta determinación no se puede deducir simplemente de la norma universal porque la decisión engloba y manifiesta toda la existencia del sujeto. Solamente una concepción totalizante y personalista de la conciencia puede responder por el discernimiento y consecución de la decisión y por su papel específico en la determinación moral del acto⁽¹⁾.

10.1.3. Visión totalizante de la conciencia

Para superar esta visión reductiva es importante tener presente los presupuestos principales expuestos en el capítulo anterior⁽²⁾.

El hombre se constituye a sí mismo a través de decisiones particulares que concretizan el sentido de su existencia. El responsable de esta presencia del sentido es la intención que impulsa la actuación de la opción fundamental por el sentido. En esta concretización del sentido de la existencia, el hombre, constituyéndose a sí mismo, se revela como libertad fundamental. La manifestación de esta libertad fundamental es la decisión particular como condensación existencial del sentido y consecuentemente como constitución de sí.

La decisión, por ser la concretización del sentido de la existencia en un acto particular, acontece siempre en una determinada situación histórica y responde a determinados condicionamientos existenciales. Por eso la decisión no se encuentra prevista y prefigurada en algún código de normas sino que debe ser fruto de un proceso de discernimiento que capta las exigencias del valor moral, expresado en la norma, a partir de las exigencias de la experiencia moral subjetiva, es decir, a partir de la competencia de la libertad.

¿Cuál es la instancia moral responsable de este proceso de discernimiento que desemboca en la decisión?

(1) Para una crítica del modelo tradicional de conciencia se puede ver también; J. FUCHS, "La coscienza e l'uomo d'oggi" in ID., *Responsabilità personale e norma morale* (Bologna 1978) 194-195; ID., "Die Frage an das Gewissen, Moralthelogische Überlegungen" in ID. (ed.), *Das Gewissen* (Düsseldorf 1979) 59-60; E. McDONAGH, "Teologia della coscienza" in J.P. MACKEY (ed.), *Il magistero morale: compiti e limiti* (Bologna 1973) 186-192.

(2) Ver cap. IX, pp.

Esta instancia solamente puede ser lo que tradicionalmente se denomina como conciencia moral. Pero para ejercer esta función que engloba toda la existencia del hombre no es adecuada la concepción reductiva anteriormente criticada, sino que es necesario llegar a una visión totalizante de la conciencia.

Intentos en este sentido no son de ahora sino que vienen desde finales del siglo pasado. Pretenden superar una concepción parcial e intelectualista de la conciencia y construir una visión totalizante y teológica de la misma⁽¹⁾. Pero la dificultad era que no estaba resuelto el problema de la relación entre la conciencia y el orden moral objetivo, el que detenta el protagonismo en la visión tradicional. Las concepciones reductivas son justamente fruto de este protagonismo⁽²⁾.

En una visión totalizante, la conciencia subjetiva asume un papel central y creativo en la determinación moral del acto concebido como autorrealización del hombre y por consiguiente, en la búsqueda de objetividad⁽³⁾.

Por eso la piedra de tropiezo de una concepción totalizante de la conciencia es la comprensión del orden moral objetivo⁽⁴⁾ o, más específicamente, el problema de la relación entre una visión de la conciencia concebida como centro totalizante y creador de moralidad y el orden moral objetivo.

(1) Un análisis de la concepción tradicional y de las tentativas de su superación se encuentra en la obra de K. GOLSER, *Gewissen und objektive Sittenordnung. Zum Begriff des Gewissens in der neueren katholischen Moraltheologie* (Wiener Beiträge zur Theologie 48) (Wien 1975). Esta obra es una historia del concepto de conciencia desde la visión tradicional como aplicación intelectual del orden moral objetivo; pasando por las tentativas fenomenológico-psicológicas, inspiradas en la escuela franciscana, de superar la visión intelectualista y construir una concepción totalizante y religiosa de la conciencia; hasta llegar a una visión más coherente, hecha posible a través de una perspectiva ontológico-existencial y personalista del acto moral y consecuentemente de la conciencia.

(2) Ibid., 120.

(3) J. Fuchs trató de la cuestión objetividad-subjetividad en la obra *Situation und Entscheidung* (pp. 118-128) pero en relación a la conciencia errónea demuestra no haber todavía superado satisfactoriamente el problema de la relación entre conciencia y el orden moral objetivo.

(4) K. GOLSER, *Gewissen und objektive Sittenordnung*, 133.

Esta cuestión fue afrontada por J. Fuchs en un artículo que potencia la distinción entre *operatio* y *operatum* presente en la propia tradición tomista⁽¹⁾. Las precisiones de J. Fuchs sobre el papel de la *operatio* y del *operatum* en el dictamen de la conciencia⁽²⁾ fueron importantes en la apertura de un camino de superación de la pura subordinación de la conciencia al orden moral objetivo⁽³⁾. Pero la verdadera superación será posible a través de una comprensión existencial del acto moral y de la conciencia⁽⁴⁾.

La piedra de tropiezo de la controversia probabilista, o más específicamente del problema de la relación entre la conciencia y la prudencia, es también la cuestión de la relación entre la conciencia y el orden moral objetivo o, en otras palabras, hasta qué punto la conciencia es fuente de conocimiento moral y de obligatoriedad. Pero esta cuestión remite a una más fundamental que está a la base, como ya se ha visto, de toda esta problemática y que es la

- (1) J. FUCHS, "*Operatio et Operatum in dictamine conscientiae*" in *Thomistica morum principia* (Communicationes et acta V. Congressus thomistici internationalis) vol. II (Roma 1961) 71-79.
- (2) El constata, en primer lugar, que el juicio sobre el *operatum* no es el juicio último porque existe otro sobre la bondad de lo que dicta el juicio sobre el *operatum*. Este juicio último es un juicio de conciencia sobre la *operatio* que determina que es bueno seguir el juicio sobre el *operatum* porque descubre en él una bondad que es perfectible del hombre. Por eso este juicio último es responsable por la moralidad formal del acto. (Ver Ibid., 74). Pero Fuchs agrega enseguida que este juicio sobre la *operatio* incluye el sobre el *operatum*. Este pone la cuestión de la naturaleza de este último porque es la principal dificultad de una concepción personalista de la conciencia. Aquí Fuchs hace una precisión significativa cuando afirma que el juicio sobre el *operatum* no es puro juicio de ciencia moral sino *un juicio sobre el acto concreto aquí y ahora teniendo presente la condición concreta interna y externa de la persona actuante y sobre la moralidad objetivo-material de este acto concreto aquí y ahora*. (Ibid., 74).
- (3) K. GOLSER, *Gewissen und objektive Sittenordnung*, 134.
- (4) Ibid., 138. J. Fuchs ha intentado esta comprensión del acto moral en *Theologia moralis generalis (Pars altera)* (Roma 1966/1967) § 16: *Structura personalis actus moralis*, pp. 1-10. El capítulo IX presentó algunos elementos de una comprensión ontológico-existencial del acto moral y el siguiente punto de este capítulo será una tentativa de comprender la función de la conciencia en esta perspectiva.

comprensión objetivo-cosística de la verdad moral. La superación depende igualmente de una comprensión ontológico-existencial del acto y de la verdad moral. El capítulo anterior, siguiendo esta línea, fue un intento de concebir la moralidad del acto a partir de la decisión en cuanto considera la verdad moral como una verdad de sentido.

Ahora se trata de ver cómo los presupuestos apuntados más arriba posibilitan una visión más totalizante y personalista de la función de la conciencia. Esta función se manifestará fundamentalmente, como veremos más adelante, como discernimiento en sus dos dimensiones de integración e interpelación. Planteamiento que tendrá sus efectos en la comprensión de la relación entre el juicio de conciencia y el de prudencia porque son dos momentos en esta función de discernimiento⁽¹⁾.

Esta tendencia a una visión totalizante de la conciencia significa una fuerte afirmación de la presencia de la *sindéresis* o conciencia fundamental en la determinación de la moralidad, porque justamente se quiere superar una visión reduccionista de la conciencia como aplicación de la norma al acto particular⁽²⁾.

(1) La conciencia se define esencialmente como una *función* de la totalidad de la persona y el ejercicio de esta función se manifiesta fundamentalmente como *discernimiento*.

(2) Esta constatación es hecha por K. GOLSER, *Gewissen und objektive Sittenordnung*, 156. Pónese con eso el problema de la relación entre conciencia actual y habitual o *sindéresis*. Golser tenta resolver el problema con las categorías de transcendental y categorial (Ibid., 158). Una visión totalizante de la conciencia actual permite una mejor comprensión de esta relación porque la visión reducida de la conciencia como pura aplicación prácticamente olvida o al menos debilita la acción de la conciencia fundamental. Esta debilitación es motivada por la comprensión intelectualista de la misma *sindéresis*. En una visión ontológico-existencial, la conciencia asume una tarea significativa y fundamental en cuanto responsable por la integración personal y representante de la totalidad de la persona. El acto de la conciencia o la conciencia actual es una categorialización de esta tarea, es decir, ella hace presente y realiza el significado de la conciencia fundamental. Para un aprofundamiento de este problema ver: K. GOLSER, *Gewissen und objektive Sittenordnung*, 163-166; A. VALSECCHI, "Conciencia", 108-109; A. MOLINARO - A. VALSECCHI, *La coscienza*, 53-56. Pero se puede decir que cuanto más se concibe la conciencia como una función personalizante de la totalidad del hombre, tanto menos importante aparece este problema de la relación entre la conciencia actual y la conciencia fundamental.

10.1.3.1. Conciencia como función de integración y asunción

Los actos morales no son hechos aislados en la vida de una persona, sino que van constituyendo la existencia pues son fruto de decisiones personales que realizan su sentido. El acto adquiere significado moral en cuanto es una autorrealización del hombre, es decir, en cuanto da un contenido al sentido de la existencia y así configura a la persona. Este sentido se identifica con la realización del bien que es lo que realiza el hombre en cuanto hombre. A través de la concretización del sentido, que acontece en la decisión, el hombre se autoconstituye como persona y manifiesta su bondad moral. Por lo tanto, en el acto moral en cuanto decisión personal se condensa históricamente el sentido de la existencia y se manifiesta la bondad moral de la persona.

El sentido recibe su impulso de la opción fundamental y es fruto de la misma. Esta opción fundamental a través de la intención permea todo el proceso de discernimiento del acto que desemboca en la decisión, que a su vez es la condensación del sentido intencionado por la opción fundamental.

Es necesario que exista una instancia responsable de este proceso de intencionalidad discernida, que se identifica con la conciencia⁽¹⁾.

Bajo este punto de vista, la conciencia tiene una función integradora en cuanto asume, en el acto, la totalidad de la persona⁽²⁾. En el acto de conciencia están integradas todas las estructuras de la persona (de conocimiento y de libertad) de cara a una decisión personal que sea la condensación del sentido total que el hombre da a su existencia. Esta integración en una decisión particular es posible por el sentido intencionado que subyace a la opción fundamental y que apunta a la realización total de la persona. Por lo tanto, la conciencia, en cuanto función integradora, está íntimamente ligada a la opción fundamental y es su instancia de realización y concretización⁽³⁾. Se trata de

(1) Sobre esta relación entre intencionalidad y conciencia ver: A. VALSECCHI, *Giudicare da sé. Problemi e proposte morali* (Torino 1973) 90-92.

(2) A. MOLINARO, "L'applicazione della coscienza", 27-28; J. FUCHS, "Die Frage an das Gewissen", 56-58.

(3) K. DEMMER, *Sein und Gebot*, 112.

una opción por un proyecto total y unitario que da sentido a la existencia, pero no de que este proyecto total sea aplicado a un acto particular, sino de que éste sea asumido e integrado en el proyecto total como su realización y concretización⁽¹⁾.

A través del ejercicio de esta función integradora, la conciencia condensa el proyecto existencial de la persona en un acto particular que pasa a tener un significado para la autorrealización del hombre. Esta condensación exige el discernimiento de la situación. Discernimiento que debe desembocar en una decisión particular que condense históricamente el proyecto existencial. De esta forma la conciencia es el centro de la decisión personal⁽²⁾.

La conciencia no solamente condensa e integra el sentido total de la existencia en un acto particular, sino que también recoge y unifica la historia de estos actos en una experiencia con la realización del sentido y consecuentemente con la autorrealización de sí mismo⁽³⁾. Esta experiencia con el sentido da a la conciencia un mayor conocimiento y disposición de sí misma, condiciones indispensables para el discernimiento. Por eso permite una mayor certeza y libertad en las decisiones porque son más personales.

Pero esta experiencia no se constituye solamente de éxitos. La historia sufre igualmente los efectos de la culpa que se revela en actos de no sentido porque llevan a una desintegración de sí mismo. La historia de efectos de estos actos se constituye en una experiencia de culpa⁽⁴⁾ que servirá a la conciencia en su función de advertir a la trampa del mal y posibilitar decisiones más seguras y libres.

(1) A. MOLINARO, "L'applicazione della coscienza", 29.

(2) La conciencia es la condición de posibilidad de una decisión moral porque fornece el conocimiento necesario sobre el valor moral y la relaciona con la historia de las decisiones, es decir, con la experiencia moral en la realización del valor. K. DEMMER, *Sein und Gebot*, 111-112.

(3) Esta asunción histórica de los actos en una experiencia moral provoca una historicidad en la autocomprensión de sí mismo, (Cf. J. FUCHS, "La coscienza e l'uomo d'oggi", 187-209). Esto tiene su efecto sobre la historicidad de la conciencia: S. BASTIANEL, *Autonomia morale del credente* (Napoli 1980) 59.

(4) K. Demmer llama la atención sobre la importancia de esta dimensión para la conciencia: *Sein und Gebot*, 113-114.

Esta experiencia del sentido y de la culpa significan para la conciencia una mayor competencia de la libertad para el discernimiento y por eso permiten decisiones más personales a través de las cuales se autorrealiza. Siendo la conciencia el centro responsable de la decisión y el lugar de asunción de la experiencia con las decisiones; y siendo esta experiencia una experiencia de libertad porque permite decisiones más libres, es en la conciencia donde el hombre manifiesta su libertad fundamental⁽¹⁾.

10.1.3.2. Conciencia como lugar de interpelación y de respuesta

Hasta ahora hemos visto cómo la conciencia ejerce una función integrativa en relación al mismo sujeto. A través de esta función que se realiza en la decisión, el hombre se va constituyendo como persona. Esto significa que el hombre es un ser inacabado y limitado en sí mismo y que por eso necesita constituirse históricamente en una relación de mediación con el mundo, con el otro y con Dios. Por eso la persona es esencialmente apertura porque todavía no es lo que definitivamente debe ser⁽²⁾.

¿Qué significa esta constatación de que el hombre se constituye en relación, o que la persona es esencialmente apertura para la comprensión de la conciencia?⁽³⁾.

(1) Esta constatación fundamenta el derecho inalienable a la libertad de la conciencia.

(2) Esta apertura es, en primer lugar, hacia el mundo, como realidad a ser transformada al servicio del hombre dándole con eso un sentido. En este dar un sentido la persona se constituye porque encuentra su mismo sentido. En segundo lugar, es una apertura hacia el otro a ser reconocido como persona y, en este reconocimiento, el mismo es también reconocido como persona. Por último, es una apertura hacia Dios que llama al hombre a una comunión de amor que lo eleva a una realización más plena y total de sí mismo porque encuentra El que da sentido a todas las cosas y por eso experimenta una libertad más plena que se identifica con la libertad de los hijos de Dios.

(3) Mieth partiendo del hecho que la persona es fruto de un proceso de individuación y de socialización considera que la conciencia tiene igualmente una génesis social, es decir, se forma en un proceso de socialización; D. MIETH, "Gewissen" in *Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft* 12, 163. Esta génesis social es posible porque la conciencia puede ser interpelada por la realidad, por grupos y por personas.

Si la conciencia tiene una función integrativa de todos los elementos y actos de la persona, la relación o la apertura al mundo, a los otros y a Dios que la definen, acontecen en y a través de la conciencia. Por eso la conciencia es el lugar en que se perciben y captan las interpelaciones, las preguntas y las llamadas que vienen de la realidad, del otro y de Dios. La apertura de la persona acontece en la conciencia que se deja interpelar⁽¹⁾.

Para ejercer esta función, la conciencia debe estar despierta y crear una sensibilidad hacia los signos de los tiempos que nos vienen de la realidad, hacia las necesidades de reconocimiento del otro y hacia las manifestaciones de la voluntad de Dios. Esta sensibilidad se crea con la experiencia de dejarse interpelar y de buscar responder a estas interpelaciones.

Atrás de estas interpelaciones siempre existe la exigencia de la realización de un valor⁽²⁾. Por eso la conciencia no solamente capta la interpelación sino que busca una respuesta que realice el valor. Para llegar a esta respuesta debe discernir la situación en que acontece la interpelación del valor. En el discernimiento de esta respuesta, la conciencia es ayudada por la experiencia de los otros, sea de la sociedad como de la Iglesia, codificada en normas morales que recogen las soluciones válidas de la humanidad a determinados desafíos o interpelaciones y por eso condensan el sentido o valor que se realiza en un caso concreto⁽³⁾.

La conciencia recoge y aprovecha esta experiencia ajena al lado de la propia experiencia de libertad para encontrar la respuesta o decisión más adecuada. Por eso es el lugar de promulgación de la norma, pero también de su interpretación creativa como veremos más abajo⁽⁴⁾.

(1) Esta dimensión de interpelación es una característica fundamental del ser humano; L. SCHEFFCZYK, "Der Mensch als Berufener und Antwortender" in G. TEICHTWEIER - W. DREIER, *Herausforderung und Kritik der Moraltheologie* (Würzburg 1971), 1-23 (aquí especialmente 5-13).

(2) Lo que interpela a la conciencia en una determinada realidad o persona es la presencia de un valor. Toda situación personal o social interpelante está penetrada por un valor. Todo valor tiene un carácter interpelante y expresa una exigencia de realización.

(3) J. FUCHS, "La coscienza e l'uomo d'oggi", 199.

(4) Ver más adelante, pp. 356-360.

10.1.3.3. La conciencia como lugar de la experiencia de fe

La tradición bíblica y patristica consideran la conciencia como el lugar de la imagen y semejanza con Dios; como el lugar del encuentro con Dios y de la escucha de su voz⁽¹⁾.

Estas afirmaciones quieren expresar que la conciencia es el lugar de la experiencia de fe y de la relación con Dios. Esto significa que la conciencia tiene una intencionalidad teológica porque la autocomunicación de Dios y la gracia se hacen el origen del propio movimiento de integración personalizante que acontece en la conciencia. No es puramente ayudada por la fe sino que también la intencionalidad teológica forma parte de su estructura. Por eso:

... la autocomunicación de Dios no es una realidad frente a la cual la conciencia se encuentra sino que es constitutiva de la misma conciencia en su radical responsabilidad delante de Dios. Dios no solamente revela lo que la conciencia debe hacer sino que también crea la misma conciencia como fuerza y luz capaz de responder a su interpelación (2).

Por eso se manifiesta en ella la realidad salvífica del hombre en cuanto es elevado y divinizado en su naturaleza a través de la autocomunicación de Dios.

Si la naturaleza humana es elevada, la misma conciencia como centro de la persona es perfeccionada en su estructura y función. ¿Qué significa esta constatación para las dos funciones de la conciencia; de integración y de interpelación?

La conciencia iluminada por la fe se experimenta como salvada por la gracia de Dios y liberada de los efectos de la culpa. Por eso, en otras palabras, es el lugar del nuevo nacimiento del hombre⁽³⁾. Este nuevo nacimiento significa

(1) A. VALSECCHI, "Conciencia", 99-104.

(2) A. MOLINARO, "Riflessioni teologiche sulla coscienza" in L. ROSSI (ed.), *La coscienza cristiana*, 201.

(3) D. MIETH, "Gewissen", 171-172.

una elevación de la naturaleza humana que realiza más plenamente al hombre en cuanto hombre. Por eso proporciona a la conciencia una experiencia más plena de libertad porque puede autodeterminarse más plenamente y con más convicción hacia los valores que realizan el ideal del hombre.

Este perfeccionamiento de la conciencia por obra de la gracia permite una mayor integración de la totalidad de la persona en la decisión porque el sentido integrador de la existencia tiene como meta Aquél, que da sentido a todas las cosas, y este sentido recibe su intención de la fuerza sobrenatural de la gracia. Por ello toda decisión personal es para la conciencia un momento de gracia que tiene un sentido salvífico porque manifiesta la elevación de la naturaleza humana⁽¹⁾.

La mayor integración de la persona a través de la gracia permite a la conciencia una experiencia más intensa de la libertad como historia de efectos de esta integración totalizante de la gracia. Esta experiencia proporciona una autodeterminación más coherente delante de la interpelación de un valor y una liberación más plena de los obstáculos que vienen de la historia de culpabilidad.

La conciencia, en cuanto experiencia salvífica de la gracia, es el lugar del encuentro y de la opción por Dios⁽²⁾. Por eso es el lugar de la manifestación de su voluntad y de la escucha atenta de sus interpelaciones. La conciencia perfeccionada por la gracia adquiere una sensibilidad mayor a estas interpelaciones de su voluntad porque se manifiestan a través de las mociones de la gracia. Pero estas mociones deben ser discernidas para que se descubra la

(1) N. Simard en una tese recién defendida explicita la relación entre una visión personalista y la dimensión cristiana de la conciencia. En primer lugar expone esta visión personalista en las dos vertientes de la conciencia - la fundamental y la actual. En seguida toma la conciencia como una realidad teologal viendo como se manifiesta la dimensión cristiana en la vertiente fundamental y actual de la conciencia. Su conclusión es que la intencionalidad cristiana penetra la estructura de la conciencia entendida personalísticamente y hace que la conciencia del hombre cristiano sea esencialmente cristiana. Esta constatación abre la conciencia a la dimensión eclesial. N. SIMARD, *La conscience morale et sa dimension chrétienne dans une vision personaliste* (Manuscrito en la PUG) (Roma 1984),.

(2) A. MOLINARO, "Conciencia", *DTI*, II, 94-95.

voluntad de Dios⁽¹⁾. Los criterios que ayudan a discernir la respuesta a esta interpelación vienen, por una parte, de la experiencia histórica-salvífica del pueblo de Israel y de la primitiva Iglesia condensada en la Escritura y, por otra, de la experiencia humano-espiritual de la Iglesia⁽²⁾ y de la humanidad recogida a través de los tiempos en normas morales. Pero estos criterios todavía no son la respuesta. Son una ayuda y ofrecen una directriz. La persona elevada por la gracia e iluminada por la fe debe encontrar la respuesta adecuada a su historia salvífica y que promueva su integración personal. Este discernimiento personal acontece en el encuentro con Dios teniendo delante de sí la interpelación de la voluntad divina y la propia historia de libertad.

Siendo la autorrealización del hombre el fruto de una apertura de la persona y que por consiguiente la conciencia es siempre relación, el discernimiento de esta voluntad de Dios no puede ser un puro proceso individual, porque la conciencia cristiana se forma en un contexto eclesial y principalmente porque la Iglesia es el lugar privilegiado de la manifestación de la voluntad de Dios⁽³⁾.

La conciencia, en cuanto captación y respuesta a las interpelaciones de Dios, que pueden manifestarse también a través de la realidad, del grupo o de una persona, es el centro en que acontece la conversión del corazón⁽⁴⁾. Las interpelaciones son invitaciones a asumir determinados valores y actitudes que

-
- (1) Para el discernimiento de estas mociones sirven las Reglas para el discernimiento de los Espíritus de S. Ignacio de Loyola. Para un comentario del discernimiento en S. Ignacio ver: D. GIL, *Discernimiento según S. Ignacio (CIS)* (Roma 1980); J.B. LIBANIO, *Discernimiento espiritual. Reflexões teológico-espirituais* (S. Paulo 1977).
- (2) La conciencia cristiana se forma siempre en un contexto eclesial; A. MOLINARO, "Riflessioni teologiche sulla coscienza" in L. ROSSI (ed.) *La coscienza cristiana*, 206-213.
- (3) N. SIMARD, *La conscience morale et sa dimension chrétienne dans une vision personaliste*, 324-368.
- (4) La conciencia es el centro de la conversión del corazón porque es el lugar de la opción fundamental por Dios y por consiguiente, de la escucha de su voluntad que invita al hombre a una siempre mayor plenitud; A. MOLINARO, "Conciencia", 95-97. Para el concepto de conversión se puede ver: D. MONGILIO, "Conversión" *DTI* II, 121-138; P. PIVA, "Conversión", *DTM* 136-143; J. FUCHS, "Peccato e conversione" in *Sussidi* 1980, 149-162 (aquí 157-162).

cuestionan el modo concreto de pensar y actuar, y que por eso llaman a una conversión personal.

La conciencia capta esta llamada, examina el pasado a la luz de estos valores interpelantes, reconociendo la presencia del pecado y discerniendo las nuevas actitudes que conciernen a esta conversión del corazón. En el acto de conversión, por fuerza de la función integradora de la conciencia, está empeñada toda la persona porque se trata o de un cambio o de una mejor coherencia en relación a los valores. Estos expresan el sentido de la existencia y son un factor de mayor integración personal.

10.1.3.4. Creatividad y responsabilidad de la conciencia

En el discernimiento de las interpelaciones que apuntan a la realización de determinados valores, la conciencia no puede eludir la ayuda de la experiencia de la humanidad en responder a estas interpelaciones y que se encuentra codificada en las normas morales. Esta ayuda es necesaria porque el hombre por ser limitado no puede llegar por sí y *ab ovo* a una decisión sin tener un conocimiento previo del valor que está en juego en una determinada situación. El hombre no llega a la explicitación de este valor sin la aportación de la humanidad que ha condensado en normas lo mejor de su experiencia en realizar los valores. Esta condensación posibilita la transmisión de esta experiencia con el valor. Pero la norma por ser fruto de un proceso de generalización de la experiencia no podrá nunca prever las condiciones concretas en que se realiza una decisión⁽¹⁾.

Por eso no basta simplemente aplicar la norma para llegar a la decisión como si la verdad moral estuviera prefigurada en la norma. Esta posición legalista fue defendida, como ya se ha visto, por Deman⁽²⁾. Brisbois reaccionó a este legalismo diciendo que la norma no es una realidad cerrada y terminada como un código sino que una directriz que orienta la concretización de un valor en una acción particular. En esta concretización, la conciencia debe

(1) J. FUCHS, "La coscienza e l'uomo d'oggi", 199-200.

(2) Ver cap. II, pp. 87-88.

recrear el espíritu de la norma en una situación determinada⁽¹⁾. Por eso la conciencia desempeña una función creadora de verdad moral de una decisión y no una pasiva función aplicativa de la norma⁽²⁾.

A. Molinaro define la conciencia como una unidad sintética de valor y de libertad⁽³⁾. El valor manifiesta lo que el hombre debe ser como hombre y por eso es el ideal que lo interpela como exigencia. La realización de este valor o ideal se presenta como una posibilidad que debe ser mediada con el dato existencial del hombre. La existencia del hombre, por no estar acabada y ser un continuo autoconstituirse, es una permanente dialéctica entre el dato histórico y el ideal o valor a realizar. El motor de esta mediación es la libertad, es decir, la experiencia del hombre en autoconstituirse, en el disponer de sí mismo a través de las decisiones personales. Por eso la experiencia con la libertad posibilita la concretización del ideal o valor porque le da un contenido histórico-existencial⁽⁴⁾.

Esta reflexión demuestra la función creativa de la conciencia, que es interpelada por el valor. Pero la concretización de este valor es una obra creativa de la conciencia porque dicha concretización no está descrita y prevista en la norma que condensa el valor. La conciencia, por su función integradora, asume en el acto particular que concretiza el valor toda la historia de la autorrealización existencial del hombre, es decir, la historia de libertad de la persona. Esta historia es totalmente singular y por eso no presente en

(1) Ver cap. II, pp. 88-89.

(2) Esto es posible porque la conciencia hace una apropiación interna de la norma para esta decisión concreta: R. HOFFMANN, "Gewissen" (II. Moraltheologisch) LThK IV², 863. Por eso: *Sowenig diese empfangende Funktion passiv vorgestellt werden kann, sosehr das Gewissen in der Findung des gesollten Guten, seiner feinsten Bedingungen und Ausstrahlungsmöglichkeiten schöpferisch tätig ist, sosehr es den ganzen Umfang des persönlichen Wissens bereitstellt, so entschieden ist festzuhalten dass die Gewissensurteile der persönlichen willensmässigen Stellungnahme vorausliegen.* Ibid., 863,

(3) A. MOLINARO, "Conciencia", 97 (ver también pp. 93 y 101.).

(4) A. MOLINARO, "Creatività e responsabilità della coscienza", 168-169.

la norma que apunta al valor. De esta forma la conciencia ofrece, a través de la función integrativa que acontece en la decisión, un contenido histórico-personal a este valor, que se concreta en el acto particular. Por consiguiente, la conciencia ejerce siempre una función creativa delante de la norma porque necesita dar un contenido singular-existencial al espíritu de la norma, es decir, recrear este espíritu en condiciones históricas diversas de las que acompañaron la formación de la norma. Esta apunta a un valor que interpela la conciencia pero no ofrece el camino concreto de su realización. Este es fruto de un discernimiento creativo de la conciencia que tiene un conocimiento experimental de las condiciones histórico-personales del acto y por eso sabe intuitivamente cómo este valor se inserta en su experiencia de libertad para que sea una expresión de su autorrealización. Así la creatividad de la conciencia es una expresión de la libertad como autodeterminación de sí mismo⁽¹⁾,

Esta dimensión de creatividad expresa lo que comunmente se denomina autonomía de la conciencia. Esta autonomía no significa que la conciencia esté exenta de normatividad, o que sea la fuente absoluta de la normatividad, sino que ella mantiene una posición autónoma o creativa delante de la normatividad⁽²⁾.

La actitud creativa de la conciencia no significa una tendencia a escapar o a excusarse de la norma sino encontrar la forma concreta y adecuada de realización del sentido de la existencia en este acto particular. La norma está al servicio de esta realización y encontrar su forma de concretización es una competencia de la libertad. Por lo tanto, la actitud creativa de la conciencia significa una respuesta más auténtica al espíritu o al sentido expresado en la norma. J. Fuchs expresa esto con una frase lapidaria; *Las normas son una ayuda para la conciencia; pero solamente lo son, en cuanto la conciencia puede emitir un juicio sobre las normas*⁽³⁾,

(1) Ibid., 169.

(2) D. MIETH, "Norma morale e autonomia dell'uomo. Problema della legge morale naturale e sua relazione con la legge nuova" in T. GOFFI, *Problemi e prospettive di teologia morale*, 190-191.

(3) J. FUCHS, "Die Frage an das Gewissen. Moraltheologische Überlegungen", 62,

La conciencia emite un juicio sobre las normas cuando capta el sentido de la norma en y para esta situación concreta. Esto significa recrear el contenido de la norma porque dicho contenido debe corresponder a una determinada historia personal de libertad y manifestar la autorrealización en este acto particular⁽¹⁾. La norma no puede prefigurar y expresar este contenido histórico, que es una creación de la conciencia. En esta acción la conciencia se manifiesta como autónoma⁽²⁾.

Esta reflexión sobre la dimensión de creatividad de la conciencia introduce una segunda que es la responsabilidad. La libertad hacia el interior de la conciencia se manifiesta como creatividad a través de la función integradora. y hacia el exterior se revela como responsabilidad a través de la función de dejarse interpelar y buscar responder.

La libertad es siempre una libertad *para*, es decir, mediada por otra u otras libertades o aún por el Otro transcendente que es total libertad en sí mismo. Estas otras libertades interpelan la conciencia en su misma libertad por el valor que expresan y representan. La respuesta a estas interpelaciones acontece cuando la persona se autodetermina a realizar estos valores interpelantes que vienen de las otras libertades. En esta acción de apertura hacia la otra libertad y de autodeterminación delante de la interpelación que viene del otro, la propia persona se constituye como libertad responsable porque *la responsabilidad es la relación constitutiva de una libertad respecto a la otra*⁽³⁾.

Esta libertad como relación, por ser el fundamento de la responsabilidad de la conciencia, es el fundamento de todo lo que es moral porque es la relación

(1) J. FUCHS, "La coscienza e l'uomo d'oggi", 200; ID., "Die Frage an das Gewissen. Moraltheologische Überlegungen", 60. Esto pone el problema de como se debe entender el carácter absoluto de las normas concretas. Absoluto no significa inmutable sino que no arbitrario y objetivamente válido. La norma es objetivamente válida en cuanto construye la objetividad de una acción, es decir, en cuanto posibilita la autorrealización del hombre y por eso está en conformidad con la realidad concreta del hombre. Para esto ver: J. FUCHS; "The Absoluteness of Moral Terms", *Gr* 52 (1971) 415-457 (para el papel de la conciencia ver especialmente: Ibid., 432-433).

(2) S. BASTIANEL, *Autonomia morale del credente*, 46-55.

(3) A. MOLINARO, "Creatività e responsabilità della coscienza", 170.

autodeterminativa o la decisión personal del sujeto delante de la interpelación del valor⁽¹⁾.

La creatividad de la conciencia en la concretización del valor queda posibilitada por la apertura y respuesta responsable al valor. La responsabilidad moral no significa dependencia servil, sino que asumir autodeterminativamente y por eso creativamente la interpelación. Solamente en este caso se puede decir que la decisión por el acto que concretiza el valor es verdaderamente responsable. Por eso cuanto más se intensifica el desempeño de la libertad, es decir, la autodeterminación en asumir creativamente la interpelación, tanto más responsable es el acto⁽²⁾.

Siendo así que la norma apunta al valor y siendo la responsabilidad una asunción autodeterminativa del valor, la responsabilidad se manifiesta también cuando la conciencia interpreta creativamente la norma. Esta interpretación busca salvar y realizar el espíritu de la norma superando la pura letra. Esta responsabilidad de la conciencia delante de la norma se expresa en la epiqueia⁽³⁾.

10.2. DISCERNIMIENTO

10.2.1. Prudencia como discernimiento

La prudencia ocupa un lugar central en la moral de S. Tomás en cuanto virtud que orienta hacia una buena elección. Se trata de una realidad tan rica y global que la analiza bajo diferentes puntos de vista y que primordialmente son las partes integrantes y potenciales. Estas partes intervienen en las tres fases de la actividad de la prudencia (*consilium, iudicium, praeceptum*) con el objetivo de configurar una buena elección. Dichas partes expresan el dinamismo y la creatividad de la prudencia en encontrar la elección

(1) Ibid., 170.

(2) Ibid. Sobre la relación entre libertad y responsabilidad ver; A. MOLINARO - A. VALSECCHI, *La coscienza*, 90-91; T. RENDTORFF, "Vom ethischen Sinn der Verantwortung" In *HChE* III, 120-122.

(3) Sobre la responsabilidad delante de la norma; T. RENDTORFF, "Vom ethischen Sinn der Verantwortung", 123-125. Más adelante se tratará más específicamente de la epiqueia: ver. pp. 375-377.

adecuada en una situación contingente, pero no solamente para llegar a la elección sino que también para orientar y concretar la elección⁽¹⁾.

El legalismo que se fue imponiendo en la moral a partir del nominalismo ockamista⁽²⁾ ocasionó un creciente olvido de la prudencia o, al menos, un significativo debilitamiento de su función en la determinación de la moralidad. De hecho la ley se convierte en el objeto de la elección y delante de la ley se trata simplemente de su aplicación. Este proceso se acentúa con el surgimiento de los sistemas morales centrados en la conciencia como aplicadora de la ley. A la hora de deliberar y juzgar la particularidad de un acto, la función dinámica y creadora de la prudencia se reduce pues ese acto particular se transforma en un caso del universal, representado por la ley. La conciencia, en cuanto aplicación de la ley, ocupa, en los manuales de moral, el lugar de la prudencia. Esta tendencia determinó una creciente pasividad de la persona en la determinación moral de su acto y ocasionó una mayor frecuencia de casos de duda puesto que la conciencia, al vivir en una dependencia servil de la ley, no disponía de las condiciones de discernir creativamente la solución a elegir y quedaba en suspenso. La salida de escena de la prudencia o, dicho en otras palabras, la ofuscación de la misma, provocada por el legalismo moral, creó las condiciones de esta pasividad⁽³⁾.

Deman planteó una vuelta a la centralidad de la prudencia como solución a las dudas de conciencia, pero su visión tuciorista redujo la prudencia a una mera técnica de aplicación de la ley; Por eso, su insistencia en una casuística prudencial no significa una superación del legalismo, sino una acentuación de

(1) Ver cap. VI, pp. 214-216.

(2) Ver Introducción a la tercera parte (p. 195). Para la bibliografía ver p. 196, nota 1.

(3) La primera ofuscación de su función moral, como virtud de la buena elección, hizo su aparición a partir de los siglos XVI y XVII en los tratados de política y de moral en cuanto técnica de comportamiento, perdiendo con eso su dimensión de virtud; para esto ver: V. DINI, "La prudenza da virtù a regola di comportamento; tra ricerca del fondamento ed osservazione empirica" in V. DINI - G. STABILE, *Saggezza e prudenza* (Napoli 1983) 13-123. Esta tendencia de considerar la prudencia como una técnica de comportamiento es la responsable de la visión peyorativa que hoy se tiene de la misma cuando se identifica a una actitud calculista que no quiere correr el riesgo.

la función de la prudencia como garantía del objetivismo moral centrado en la ley que es el fundamento del legalismo. La prudencia se reduce a garantizar la aplicación correcta de la ley y por eso asume prácticamente la función de aplicación de la conciencia con la única diferencia de que se trata de una aplicación recta y segura. Con ello, sin embargo, pierde la dimensión dinámica y creativa que se halla presente principalmente en las partes integrantes y potenciales⁽¹⁾.

El uso común, al menos en las lenguas latinas, da a la palabra prudencia un sentido despreciativo en cuanto significa cálculo y precaución ante el riesgo. La actitud prudente es sinónimo de una actitud pasiva, que no se empuña a fondo porque mide demasiado los peligros y riesgos⁽²⁾. La prudencia ha perdido su dimensión audaz y su carácter creativo necesarios a una habilidad que desee orientar la acción humana⁽³⁾. Para recuperar esta habilidad activa, la prudencia cada vez es más comprendida e interpretada como discernimiento de la acción. Este último sentido, tal y como lo hace notar el mismo Deman, no es extraño a la prudencia⁽⁴⁾.

-
- (1) Ver cap. VII, p. 214. Es interesante ver cómo Deman y otros que insisten en la centralidad de la prudencia no toman mucho en consideración las partes integrantes que son responsables, justamente, por su dimensión creativa, del discernimiento.
- (2) Esto lo afirma el mismo Deman en *La prudence*, 378, como también: C. LECLERCQ, *La conscience du chrétien*, 21; J. PIEPER, *Das Viergespinn. Klugheit - Gerechtigkeit - Tapferkeit - Mass*, 16-18.
- (3) Por eso Thibon busca rescatar el sentido del riesgo como esencial a la función de la prudencia porque se trata de una virtud que debe orientar hacia el fin y esto no se hace sin riesgo. La prudencia debe arriesgar para alcanzar el fin porque los diferentes medios son posibilidades de éxito que incluyen siempre riesgo: para esto ver: G. THIBON, "Le risque au service de la prudence", *Etudes Carmélitaines* 24 (1939) 47-63; Ph. SECRETAN, "Risque et prudence", *Esprit* 33 (1965) 193-204. En la misma línea va un estudio más reciente de este último autor que busca una comprensión más dinámica y antropológica de la prudencia: ID., "Courage et prudence" in B. LAURET - F. REFOULE, *Initiation à la pratique de la théologie* (vol. IV: Ethique) (Paris 1983), 295-315.
- (4) El afirma que el tratado de la prudencia elaborado por S. Tomás perpetúa la tradicional enseñanza de la discreción o discernimiento: Th. DEMAN, *La prudence*, 407-408. Para mayores detalles ver la obra de F. DINGJAN, *Les origines patristiques et monastiques de la doctrine sur la prudence chez saint Thomas d'Aquin* (Assen 1967).

El primer intento sistemático de elaborar un tratado de la prudencia bajo el punto de vista del discernimiento lo hizo Noble en su obra *Le discernement de la conscience*⁽¹⁾. Su punto de vista se resume en la siguiente afirmación:

... la conciencia moral está toda entera en el valor de su discernimiento y cuando éste tiene todas las cualidades deseables, realiza en nosotros la virtud cardinal de la prudencia (2).

Por consiguiente, la práctica del discernimiento moral de actos particulares realiza la virtud de la prudencia. Por eso el discernimiento en cuanto ejercicio de la prudencia debe ocupar un lugar central en la moral⁽³⁾.

Esta centralidad del discernimiento se puede observar en la misma teología moral de S. Tomás⁽⁴⁾ y lo mismo afirman otros autores, al decir que el discernimiento es la llave de comprensión de toda la moral neo-testamentaria⁽⁵⁾. En la tradición bíblica, la prudencia toma en general el sentido de sabiduría o vigilancia⁽⁶⁾ pero es en la teología moral de S. Pablo donde asume una importancia relevante bajo el término *συνείδησις* que significa discernir

(1) Para una visión del punto de vista de Noble ver cap. VII, pp. 323-324.

(2) H.D. NOBLE, *Le discernement de la conscience*, 130.

(3) Pero Noble no llega a una visión más antropológica del discernimiento porque lo reduce a una cuestión de conocimiento.

(4) J. MAHONEY, "The Spirit and moral discernement in Aquinas", *Heythrop Journal* 13 (1972) 282-297; B. HÄRING, *Libertad y fidelidad en Cristo I* (Barcelona 1981) 266.

(5) O. CULLMANN, *Christ et le temps* (Neuchâtel - Paris 1957) 164; esta afirmación es corroborada por C. SPICQ, *Théologie morale du Nouveau Testament I* (Paris 1970⁴) 57, nota 1 y retomada como tema de una tesis por G. THERRIEN, *Le discernement dans les Ecrits pauliniens* (Paris 1973).

(6) En el A.T. la prudencia aparece en la literatura sapiencial como actitud del hombre sabio y por eso es en general interpretada como sabiduría; C. SPICQ, "La vertu de la prudence dans l'Ancien Testament", *Revue Biblique* 42 (1933) 187-210; D. TETTAMANZI, "Per riscoprire la virtù della prudenza cristiana", *Rivista del clero italiano* 58 (1977) 401-403; Ph. DELHAYE, *La conciencia moral del cristiano*, 71-75. Para los evangelios, la prudencia aparece en la persona de Jesús como sinónimo de sabiduría y en los discípulos como sinónimo de vigilancia y prontitud ante la venida del Reino: D. TETTAMANZI, op. cit., 403-405; Ph. DELHAYE, op. cit., 76-77.

lo que hay que hacer⁽¹⁾.

De estas observaciones se concluye, en primer lugar, que el dinamismo de la prudencia puede ser interpretado y recuperado bajo el significado de discernimiento; y, en segundo lugar, que el discernimiento ocupa un lugar central en la moral cristiana. Pero para esto hay que llegar a un concepto más totalizante y antropológico de discernimiento que supere la pura visión cognoscitiva de la prudencia y lo comprenda como el ejercicio de la función de la conciencia, entendida como centro de la persona, y sea así concebido como el proceso de consecución de la verdad moral, concebida como verdad de sentido.

10.2.2. Concepto antropológico del discernimiento ético

Uno de los elementos que sobresale en el capítulo anterior es el hecho de que la decisión es fruto de un discernimiento. A partir de la exposición sobre la conciencia, se constata, así mismo, que el discernimiento es indispensable para que la conciencia realice creativa y responsablemente su función de integración e interpelación. De esta forma, la conciencia y la decisión aparecen relacionadas en el discernimiento. La conciencia prepara y causa la decisión personal a través de un discernimiento o, en otras palabras, la decisión personal es fruto de un discernimiento de la conciencia.

La decisión se muestra, por lo tanto, como el efecto de un proceso de causalidad de la conciencia. Este proceso se identifica con el discernimiento y, al ser causado por la conciencia, es su prolongación o, mejor aún, es la misma conciencia en ejercicio. Por lo tanto, el discernimiento no es nada más que la actuación de la conciencia⁽²⁾. Es fundamentalmente el ejercicio de la función

(1) G. THERRIEN, *Le discernement dans les Ecrits pauliniens*, 303-306; L. ASCIUTTO, "Decisione e libertà in Cristo (dokimázein in alcuni passi di s. Paolo)", *RTM* 3 (1971) 229-245.

(2) J. Pieper considera la prudencia, en cuanto está unida a la razón práctica, como la *conciencia en situación* (*Das Viergespann*, 25) o como dice un poco más abajo: *Wenn man sich bei dem Worte "Klugheit" jedesmal daran erinnert, dass dafür in einem bestimmten Sinne auch "Gewissen" gesagt sein könnte* (Ibid., 25).

de la conciencia o, como dice Vidal, el *cauce funcional de la conciencia*⁽¹⁾.

Dado que un valor moral interpela en y a partir de una determinada situación histórico-personal o social, el discernimiento es siempre necesario. Este valor interpelante presenta una exigencia de realización para esta situación particular. Por eso es necesario discernir su concretización para que sea una autorrealización de la persona.

La norma es una ayuda indispensable para este discernimiento porque apunta al sentido condensado en el valor, pero no basta porque es necesario darle un contenido histórico que responda a esta situación personal para la cual el valor interpela. En esto la norma no puede ayudar porque es fruto de una generalización. Es necesario un conocimiento esencialmente práctico de la concretización del valor y de la situación personal fruto de una experiencia con las decisiones personales⁽²⁾. Esta experiencia significa una capacidad autodeterminativa de construir decisiones que concretizan el valor para una determinada situación personal y así autorealizan la persona. Esta capacidad autodeterminativa, fruto de la experiencia adquirida con las diversas decisiones, pertenece a la conciencia que se constituye como *la memoria recreativa de los valores éticos*⁽³⁾.

Dicha memoria, o experiencia, se identifica con lo que tradicionalmente se llama virtud o hábito de la buena elección⁽⁴⁾. Ahora bien, la virtud, al estar al servicio de una buena elección, es siempre un hábito de discernimiento, por lo que, la memoria recreativa de los valores o la experiencia con las decisiones personales son un hábito de discernimiento de la conciencia. De este

(1) M. VIDAL, *El discernimiento ético. Hacia una estimativa moral cristiana* (Madrid 1980) 16.

(2) G. Gundlach, hablando de la importancia de la memoria y experiencia para la prudencia, afirma que: *Der tugendhaft kluge Mensch gestützt auf Gedächtnis und Erfahrung bei sich oder bei anderen, sieht die Ähnlichkeit des gegebenen Falles mit früheren, schon dagewesen Fällen und beurteilt ihn nach dem Vorgang der früheren Beurteilungen.* ("Klugheit als Prinzip des Handelns", 248.

(3) M. VIDAL, *El discernimiento ético*, 16;

(4) Ver cap. IX, pp. 326-327.

modo el discernimiento es una experiencia consigo mismo y con la situación histórico-personal o, en otras palabras, una experiencia con la libertad que permita a la conciencia construir decisiones más personales y libres porque significa una mayor capacidad de mediación entre valor y libertad.

Por eso, como afirma muy bien J.M. Castillo,

... el discernimiento se sitúa al nivel de la interioridad más profunda de la persona. Eso quiere decir que el discernimiento no es el resultado de una emotividad superficial orientada en tal o cual sentido. Ni tampoco se deduce del raciocinio y del discurso lógico sin más. El discernimiento brota de lo más profundo de nosotros mismos, es decir, de esa misteriosa profundidad del hombre de la que surgen nuestras opciones fundamentales y que implica, al mismo tiempo y en un mismo acto, idea y decisión, inclinación y connaturalidad, atracción y prontitud (1).

Por lo tanto, el discernimiento en el fondo no se distingue de la conciencia porque brota del íntimo de la persona. Se puede decir que el discernimiento es un hábito de la conciencia fruto de la experiencia con el ejercicio de su función. Esta experiencia crea una mayor capacidad de discernimiento en este ejercicio. Pero el discernimiento no es solamente una capacidad de la conciencia sino que el mismo ejercicio de su función. Por eso la conciencia se define, en último término, como la instancia del discernimiento⁽²⁾.

10.2.3. Disposiciones para el discernimiento

La autoridad, considerada en general, y el Magisterio más en particular, tienen miedo de dejar la decisión moral sobre una cuestión importante y en discusión al discernimiento del cristiano porque teme que el discernimiento sea un mero recurso para justificar decisiones arbitrarias que respondan al gusto individual y manifiesten una independencia personal. Este temor no es infundado pues pueden existir personas que usen el discernimiento para defender caprichos personales; pero en este caso, las decisiones

(1) J.M. CASTILLO, *El discernimiento cristiano. Por una conciencia crítica* (Salamanca 1984) 66.

(2) E. CHIAVACCI, *Teología morale I* (Assisi 1976) 95-96; M. VIDAL, *Moral de actitudes I* (Madrid 1981⁵) 404.

de tal discernimiento no llevan a la autorrealización de la persona y son un factor de desintegración personal y social⁽¹⁾. El uso del término discernimiento en estos casos no corresponde al significado explicitado más arriba que se identifica con la propia virtud⁽²⁾. Por eso el discernimiento depende de ciertas condiciones y responde a ciertos criterios.

Antes de nada, es necesario decir que el discernimiento no está reservado a los expertos y a los que detentan la autoridad⁽³⁾, sino que es una exigencia de todo sujeto moral. Por ello, *todo hombre se halla en situación de discernir, esto es, de descubrir consciente y libremente los motivos para una buena elección*⁽⁴⁾. Para que haya una buena elección es suficiente que el discernimiento sea virtuoso, es decir, conducido por la virtud de la prudencia⁽⁵⁾. Buena elección es aquella que esté adecuada al fin del hombre y el responsable por esta adecuación es la prudencia que discierne los medios apropiados al fin.

Esto significa, en otras palabras, que el discernimiento está al servicio de decisiones que sean una mediación de la bondad moral del sujeto en un acto particular. Por eso no puede servir a decisiones motivadas por un capricho egoísta ya que la bondad moral está al origen del discernimiento.

La bondad moral es fruto de una opción fundamental por el bien y por el ideal humano que da sentido a toda la existencia. Esta opción fundamental o esta bondad moral impulsa una recta intención que inspira todo el proceso de discernimiento. Dado que la conciencia está íntimamente relacionada con la opción fundamental⁽⁶⁾ y siendo así que el discernimiento es el ejercicio de

(1) J.M. CASTILLO, *El discernimiento cristiano*, 59-60.

(2) El concepto de discernimiento ético se identifica con la virtud porque es una capacidad para el bien. Pero esto no significa que no exista un discernimiento para el mal, que S. Tomás expresó con el concepto de prudencia de la carne (*S.Th.* II^aII^{ae}, q. 55, aa. 1 y 2).

(3) J.M. ROVIRA BELLOSO, "¿Quién es capaz de discernir?", *Conc* (1978) 598; J.M. AUBERT, "La fonction de la foi dans les décisions éthiques" *Le Supplément* n° 129 (1979) 253-256.

(4) J.M. ROVIRA BELLOSO, "¿Quién es capaz de discernir?", 599.

(5) *Ibid.*

(6) Ver en este capítulo, p. 349.

la conciencia, el discernimiento se encuentra al servicio de la actuación práctica de la opción fundamental o de la mediación particular de la bondad moral.

Por eso el discernimiento, en cuanto experiencia y capacidad de poner decisiones particulares que autorrealizan la persona, tiene como condición indispensable para su ejercicio la recta intención, es decir, una intención impulsada por la opción fundamental por el bien o por el sentido último de la existencia humana.

10.2.4. Fe y discernimiento ético

En general, el discernimiento se entiende en sentido espiritual, pero el concepto de discernimiento usado hasta ahora ha sido un intento de dar un significado más amplio y antropológico. Por eso se ha empleado el término discernimiento ético. Este concepto, en el fondo, no se diferencia del discernimiento espiritual sino que lo engloba⁽¹⁾. El discernimiento ético asume una dimensión espiritual o teológica cuando es iluminado e impulsado por la fe. Esto acontece cuando el hombre de fe asume su existencia como cumplimiento de la voluntad de Dios.

En la tradición bíblica de S. Pablo, esta dimensión teológica aparece, como lo ha demostrado Thérrien, en el significativo término *δοκιμαζειν*⁽²⁾. En S. Tomás, dicha dimensión se manifiesta en la prudencia sobrenatural y principalmente en los dones relacionados con ella; el don de la sabiduría y del discernimiento⁽³⁾.

(1) Sobre el discernimiento espiritual se puede ver: E. LOPEZ AZPITARTE, "Discernimiento espiritual", *DTM*, 1304-1308. Sobre la relación entre prudencia (discernimiento ético) y discernimiento espiritual ver: J. PEGON, "Discernement des Esprits" (conclusión) *DSAM* III, 1286-1291; J.M. ROYRA BELLOSO, "¿Quién es capaz de discernir?", 602-604.

(2) Ver p. 364, nota 1.

(3) J. MAHONEY, "The Spirit and moral discernment in Aquinas", 286.

El significado de la fe para el discernimiento del creyente no es el aporte de nuevas normas y criterios morales diversos de los que la razón puede descubrir⁽¹⁾, sino que tiene un significado existencial en cuanto crea una nueva manera de encarar la vida del hombre como hijo de Dios⁽²⁾.

Esta intencionalidad teologal creada por la fe ayuda a discernir y a distinguir, en la manera de actuar de los hombres, lo que es bueno, lo que agrada al Señor, lo que es la voluntad de Dios expresada en su plan salvífico realizado en Jesucristo⁽³⁾.

La fe constituye la personalidad del creyente porque, como opción fundamental, crea un dinamismo intencional que impulsa e informa el discernimiento de las decisiones morales⁽⁴⁾. El discernimiento espiritual es así el desdoblamiento de la opción fundamental de fe en cuanto pone decisiones que realizan la voluntad de Dios sobre el hombre y por eso determinan el crecimiento del creyente⁽⁵⁾.

Existe una *relación dialéctica entre la fe y el discernimiento*⁽⁶⁾. Por un lado, la fe exige el discernimiento para el crecimiento teologal del creyente porque permite descubrir la interpelación de la voluntad de Dios; por otro lado, el discernimiento de un hombre creyente es enriquecido e impulsado por la fe porque la autocomprensión como hijo de Dios y la iluminación del Espíritu, características de la personalidad del creyente, crean una mayor sensibilidad

(1) Por eso el proceso de discernimiento no es diverso en los cristianos y en los demás hombres: J.M. GUSTAFSON, "Moral Discernment in the Christian life", in G.H. OUTKA - P. RAMSEY (edd.), *Norm and Context in Christian Ethics* (New York 1968) 26-27.

(2) J.M. AUBERT, "La fonction de la foi dans les décisions éthiques", 266.

(3) El plan de Dios es que el hombre viva en plenitud el ideal del hombre reyeado en Jesucristo.

(4) Gustafson afirma que la fe crea una nueva auto-comprensión: J.M. GUSTAFSON, "Moral Discernment in the Christian life", 27-28 o como escribe Aubert, es *el acto fundador de la personalidad del creyente*: J.M. AUBERT, "La fonction de la foi dans les décisions éthiques", 267.

(5) J.M. AUBERT, "La fonction de la foi dans les décisions éthiques", 267.

(6) Ibid., 266.

al cumplimiento de la voluntad de Dios⁽¹⁾.

Por lo tanto, la relación dialéctica entre fe y discernimiento tiene como punto de referencia la voluntad de Dios. Así el discernimiento teológico está en función del descubrimiento y cumplimiento de la voluntad de Dios. Para que la conciencia creyente pueda realizar esta función, es perfeccionada por la presencia del Espíritu e iluminada por la palabra de Dios⁽²⁾. Por eso todo hombre puede descubrir la voluntad de Dios sobre sí mismo cuando se deja guiar por el Espíritu y se pone en una docil escucha de la palabra de Dios⁽³⁾.

La presencia del Espíritu crea en la conciencia del creyente un conocimiento intuitivo de la acción de Dios y una experiencia personal de la gracia que perfeccionan la misma experiencia de discernimiento de la conciencia y por eso crean una mayor apertura y sensibilidad a la voluntad de Dios. Esta presencia del Espíritu posibilita la libertad de los hijos de Dios⁽⁴⁾, es decir, la autonomía de la conciencia creyente en descubrir el plan de Dios sobre sí mismo a través de las inspiraciones de la gracia de Dios⁽⁵⁾.

Por eso es un discernimiento *en el Espíritu* porque se trata de discernir la voluntad de Dios en las mociones del Espíritu⁽⁶⁾. Así la decisión interior que brota del discernimiento espiritual no es tanto una respuesta a una norma cuanto al Espíritu Santo que opera en la conciencia. Por eso es una opción delante de Dios que dona el Espíritu. La conciencia puede abrirse o cerrarse a la

(1) Aubert explicita esta relación dialéctica diciendo: ... *elle (la fe) s'éprouve par et dans le discernement qui est sa mise en oeuvre; aussi peut-on dire que les deux sont constitutifs de l'existence chrétienne*, Ibid., 266.

(2) Por eso Hamel habla de una enseñanza interna y externa como condiciones para el discernimiento: E. HAMEL, "La scelta morale tra coscienza e legge", *Rassegna di Teologia* 17 (1976) 121-136.

(3) E. LOPEZ AZPITARTE, "Discernimiento espiritual", 1306,

(4) Un interesante estudio sobre el significado de esta realidad para la moral y especialmente para la autonomía de la conciencia; J. BONSEN, "La libertad del hijo" in R. VAN KESSEL y otros, *Conciencia y libertad* (Buenos Aires - México 1974) 47-74.

(5) C. SPICQ, *Théologie morale du Nouveau Testament* I, 57.

(6) Las Reglas para el Discernimiento de los Espíritus de S. Ignacio sirven para distinguir estas mociones viendo cuáles vienen del bueno o del mal espíritu.

Dios⁽¹⁾.

10.2.5. Fases del discernimiento ético

Teniendo presente la concepción antropológica más amplia y totalizante de la conciencia como centro de la persona; de la prudencia como la experiencia y el ejercicio del discernimiento de la conciencia, se puede re-proponer, dentro de nuevos presupuestos, la cuestión de la relación entre juicio de conciencia y el juicio de prudencia.

En primer lugar, no se puede separar el juicio de conciencia y el de prudencia como se uno fuera el de la conciencia y el otro el de la prudencia. Los dos son juicios de la conciencia y de la prudencia dentro de esta nueva perspectiva; son dos momentos en la conciencia prudente, es decir, de la conciencia en su estado o función de discernimiento. Por eso se puede decir que existen etapas en el proceso de discernimiento de la conciencia.

Noble en su obra sobre el discernimiento de la conciencia considera las tres partes de la prudencia - *consilium, iudicium, praeceptum* - como etapas del discernimiento. Por eso habla de la fase deliberativa del consejo, de la fase resolutoria del juicio y de la fase imperativa de las realizaciones⁽²⁾. Aunque Noble no tenga una visión personalista y totalizante del discernimiento dada su visión reduccionista de la misma conciencia, las tres fases que apunta, siguiendo la tradición tomista, se pueden también aplicar a la visión del discernimiento expuesta más arriba. En este sentido se puede decir que el proceso de discernimiento de la conciencia se desarrolla en las tres etapas de deliberación, juicio y decisión.

(1) La voluntad de Dios, en general, se manifiesta de una manera indirecta porque la persona se constituye esencialmente en esta apertura hacia fuera, donde Dios se puede revelar, y principalmente porque la misma conciencia se define en el dejarse interpelar por las llamadas que vienen de la realidad, de los otros, de la comunidad, en los que Dios deja vislumbrar su voluntad. Pero, ya que esta manifestación es indirecta, necesita de un discernimiento más atento y abierto a la ayuda de los demás y de la comunidad.

(2) Ver cap. VII, p. 234, nota 1.

Es importante tener en cuenta que el desarrollo de este proceso de discernimiento se basa, en todas sus etapas, sobre dos elementos - conocimiento y libertad - que son las condiciones de posibilidad del mismo discernimiento. Ninguna etapa es solamente conocimiento sino que también es siempre experiencia con la propia libertad porque el propio discernimiento es una experiencia con las decisiones personales. Esta experiencia significa un mayor conocimiento y capacidad (libertad) para discernir y poner decisiones que concreten el bien. Si el discernimiento es siempre conocimiento y libertad, estos dos elementos deben incidir en cada una de sus etapas.

10.2.5.1. Deliberación

La deliberación es la etapa inicial del discernimiento en la cual la conciencia debe sopesar y apreciar el caso que se propone a su actuación, teniendo presente su situación personal y viendo cuál es el valor o los valores que interpelan y cuáles son las circunstancias que intervienen⁽¹⁾.

La deliberación sirve para esclarecer la situación constatando cuáles son los elementos (valores y circunstancias) que inciden en un determinado acto moral. Por lo tanto, se trata de hacer luz sobre el sentido que está en juego en esta situación. Esta deliberación es importante en situaciones nuevas y desconocidas en las cuales los valores y circunstancias no son inmediatamente evidentes o el sentido que se realiza en este acto particular no es claro a primera vista.

Para esta deliberación ayuda, en primer lugar, la experiencia personal de discernimiento que permite hacer una comparación con situaciones semejantes ya vividas; y en segundo lugar, la experiencia de los demás que ya han constituido una casuística o han codificado normas relativas a estos casos⁽²⁾.

(1) Gustafson considera como primer elemento de un discernimiento moral lo que él llama *"reading" of what actually is the case at hand* ("Moral Discernment in the Christian Life", 23). Se puede decir que la deliberación es una "lectura" del caso que se propone a la acción.

(2) Las partes integrantes de la prudencia (memoria, inteligencia, docilidad, sagacidad de espíritu y razón) están al servicio de esta ayuda a la deliberación; Sobre las partes integrantes relativas a la deliberación ver cap. VI, pp.215-216.

Pero estos casos no son lo común de todos los días. En general, la conciencia ya tiene un conocimiento y experiencia directa con el discernimiento de sus actos. Por eso no tiene necesidad de deliberar mucho cuál es el valor o el sentido que incide en esta situación. Trátase apenas de ver cómo concretizarlo en el aquí y ahora.

10.2.5.2. Juicio

La norma concreta es una indicación en esta línea porque está en función de la realización de un determinado valor. Con eso la conciencia se encuentra en la segunda etapa del discernimiento que es el juicio. La deliberación debe llegar a un juicio que determina la manera de concretizar un valor. Para la definición del juicio, la norma concreta juega un papel importante porque apunta al sentido condensado en el valor, indica las exigencias de realización del valor. Pero el juicio no se identifica con la pura aplicación de la norma.

El juicio ya es una interpretación de la norma porque se trata de realizar la exigencia de un valor en y para una situación concreta. La norma no puede incluir en su formulación las condiciones histórico-personales de concretización de un valor. Para dar un contenido personal a este valor apuntado por la norma, debe intervenir creativamente la conciencia. Por eso el juicio no depende solamente del conocimiento de la norma, sino también de la experiencia de libertad que permita a la conciencia interpretar la norma para esta situación personal.

Este juicio como etapa del proceso de discernimiento no se identifica con el juicio de ciencia moral que abstrae totalmente de las condiciones histórico-personales y tampoco es un juicio de puro conocimiento como ha defendido la tradición tomista refiriéndose al juicio de conciencia. El juicio como etapa del discernimiento es fruto de conocimiento y libertad.

Siendo así que para la definición del juicio la norma ocupa un papel importante e indispensable, la conciencia debe ser ayudada en el uso de la norma por

una virtud especial que es la epiqueia⁽¹⁾. Para la determinación del juicio, el discernimiento de la conciencia recibe la ayuda de la epiqueia al tomar la forma de la misma cuando recurre a la norma⁽²⁾. Pero para llegar a esta afirmación es necesario superar una visión limitada de la epiqueia.

Después de la segunda guerra mundial hubo una creciente tendencia a concebir la epiqueia como una actitud virtuosa en relación a la norma superando una visión legalística presente en los manuales que la reducían a la actitud excusante de la norma⁽³⁾.

E. Hamel tuvo una participación activa, al lado de otros, en este debate a través de varios artículos⁽⁴⁾ que buscan fundar una concepción positiva de la epiqueia que permita comprenderla como una necesidad de la vida cotidiana para actuar bien y no solamente como pura excepción que acontece raramente y tiende simplemente a excusar de la norma⁽⁵⁾.

-
- (1) La epiqueia corresponde a las partes potenciales de la prudencia relativas al juicio, es decir, a la synesis (virtud del buen senso) y a la gnome (virtud de la excepción). Para esto ver cap. VI, p. 217.
- (2) Sobre esta relación entre discernimiento y epiqueia se pueden ver algunas intuiciones interesantes en F. Dingjan cuando explicita el papel de la epiqueia y de la prudencia, entendida como discreción, en la determinación del acto optimal posible: "Die Beschränktheit jedes sittlichen Handelns - Die Rolle der Epikie und Diskretion" *ThGl* 63 (1973) 299-304.
- (3) Un interesante estudio histórico sobre el sentido de la epiqueia en Aristóteles, S. Tomás y Suárez, seguida de una presentación de los principales autores que intentaron, después de la segunda guerra mundial, una renovación de su uso, se encuentra en G. VIRT, *Epikie -verantwortlicher Umgang mit Normen* (Eine historisch-systematische Untersuchung) (Mainz 1983). La conclusión de esta obra recoge varias intuiciones interesantes que permiten una comprensión más profunda de la epiqueia.
- (4) E. HAMEL, "La vertu d'épikie" in ID., *Loi naturelle et loi du Christ* (Bruges-Paris 1964) 79-106; ID., "Fontes graeci doctrinae de epikeia", *Periodica de re Morali, Canonica, Liturgica* 53 (1964) 169-185; ID., "L'usage de l'épikie" *StMor* 3 (1965) 48-81; ID., "Epiqueya" *DTM* 298-306. Un estudio sobre la concepción de Hamel se encuentra en F. D'AGOSTINO, "La dottrina dell'epicheia nel pensiero di Edouardo Hamel", *RTM* 1 (nº 2) (1969) 143-159.
- (5) Los manualistas, siguiendo la interpretación de Suárez, consideraban la epiqueia como una función de la ley que remite a la mente del legislador y por eso se preocupaban de delimitar su uso en relación a la mente del legislador. Sobre esto se puede ver E. HAMEL, "La vertu d'épikie", 87-90.

E. Hamel constata que muchos autores relacionan la epiqueia con la virtud de la justicia. Por eso está al servicio de la realización de la justicia que supone muchas veces la superación de la pura letra. Esta superación exige una epiqueia virtuosa que interpreta la norma en vista de un bien mayor o que va más allá de lo que pide la norma⁽¹⁾.

Este uso más amplio de la epiqueia puede comportar peligros pero el hecho que se encuentre bajo la dirección de la virtud de la prudencia o más específicamente de la *gnome* impide, debido a su inspiración virtuosa, un uso puramente excusante y mal intencionado⁽²⁾.

Esta conexión de la epiqueia con la virtud de la justicia y de la prudencia hace de ella una actitud virtuosa y no un puro recurso para liberarse de la norma. En este sentido, la inspiración para el uso de la epiqueia no es la ley del menor esfuerzo o de la escapatoria sino la búsqueda virtuosa de encontrar el juicio práctico adecuado a esta situación concreta. Por eso D'Agostino considera que la función de la epiqueia es *mediar entre el mundo de la ley y el mundo de las acciones, dos mundos clara e irrevocabilmente separados*⁽³⁾. La norma y la epiqueia obedecen a dos lógicas diversas. La primera está fundada en la lógica de lo idéntico y universal, mientras que la segunda apunta a lo individual y particular⁽⁴⁾.

Pero para que el discernimiento ético sea ayudado por la epiqueia en la determinación del juicio, no basta concebirla como una actitud virtuosa ante la norma o como mediación entre el mundo de la norma y el mundo de la acción sino que hay que llegar a una visión más profunda adecuada al significado de discernimiento ético. Esta visión se encuentra en G. Virt cuando concibe la epiqueia como mediación entre el ideal y la realidad⁽⁵⁾ y entre la virtud y el acto moral⁽⁶⁾.

(1) Ibid., 80; ID., "Epiqueia", 302.

(2) ID., "La vertu d'épikie", 95-99; ID., "Epiqueia", 305.

(3) F. D'AGOSTINO, "Epiqueia", *DTI* II, 369.

(4) Ibid., 362.

(5) G. VIRT, *Epikie - verantwortlicher Umgang mit Normen*, 261-266.

(6) Ibid., 266-268.

Partiendo del hecho de que la norma está al servicio de una realidad más profunda que es el valor o la virtud y que el mismo juicio no es una pura aplicación de la norma, el punto de referencia primordial de la epiqueia no puede ser la norma sino que aquello hacia lo que apunta, esto es, el sentido condensado intuitivamente en el valor y experimentado concretamente en la virtud⁽¹⁾. La epiqueia interpreta la norma teniendo a estos como puntos de referencia. Por eso la epiqueia como forma del discernimiento no está primordialmente al servicio de la realización virtuosa de la norma sino que de la autorrealización del hombre.

La función de la epiqueia es, en último término, la mediación entre el valor y la libertad; y la interpretación de la norma está al servicio de esta mediación. La interpretación creativa de la conciencia dando un contenido personal al valor es el ejercicio de esta función de la epiqueia. Así, la epiqueia es responsable en el proceso de discernimiento por la determinación del juicio que expresa la bondad moral de un acto particular.

10.2.5.3. Decisión

Este juicio ya es una determinación personal pero es necesario que se transforme en un imperativo de actuación⁽²⁾. Esto acontece en la decisión, que es la tercera etapa del proceso de discernimiento.

En un hombre impulsado por una opción fundamental por el bien o inspirado por la bondad moral, prácticamente no existe diferencia entre el juicio y la decisión porque una vez que la realización del valor o de la bondad moral de un acto particular es aprehendida en el juicio, el paso a la decisión de actuarlo es automático. La conciencia inspirada por el bien quiere igualmente actuar el bien.

(1) Por eso la epiqueia como el discernimiento se basan sobre el conocimiento y la libertad. Ver cap. IX, p. 323.

(2) En el tratado de la prudencia, el *iudicium* se debe transformar en el *praeceptum*. Este *praeceptum* se relaciona íntimamente, según Lottin, con la elección. (Ver cap. VII, pp. 266-269. Noble identifica este *praeceptum* con la fase imperativa de las realizaciones en el proceso de discernimiento de la prudencia. Esta fase imperativa es lo que se llama decisión.

A pesar de eso, es necesario distinguir los dos - el juicio y la decisión - porque puede acontecer que, aunque el juicio determine claramente lo que hay que hacer, no sea conveniente pasar inmediatamente a la acción y sea necesario esperar condiciones mejores para decidirse a actuar; o puede acontecer que un mismo juicio reclame varias decisiones concatenadas. Con eso se nota que para la decisión entran nuevos elementos que^{no} estaban presentes en el juicio. Estos elementos pueden ser, por ejemplo, la conveniencia, la eficacia, las consecuencias directas e indirectas de una decisión; o también, la relación entre el esfuerzo realizado y el resultado obtenido, la relación entre los efectos buenos intencionados por una decisión y los malos aceptados como consecuencia indirecta, la relación entre el bien personal y el bien comunitario, la relación entre los objetivos y resultados a corto, medio o/y largo plazo etc. Por todos estos aspectos se constata que en el pasaje del juicio a la decisión existe una ponderación de bienes⁽¹⁾ que debe medir o pesar los diferentes elementos concretos que van a componer la decisión. Esta ponderación determinará la rectitud de la decisión o mejor, la mediación concreta entre la bondad y la rectitud moral en estas condiciones históricas.

En el juicio se revela la bondad moral del sujeto pero es en la decisión donde esta bondad se concretiza en rectitud. Una decisión es buena porque sigue o contiene el juicio pero puede que no sea recta porque no hubo una ponderación para determinar la configuración histórico-concreta de la decisión. La bondad moral inspira la decisión pero ésta puede revelarse inconveniente o ineficaz o exagerada en estas condiciones concretas y para este momento histórico⁽²⁾.

Pero es en la realidad del pecado donde el juicio y la decisión son claramente distintos por ser el pecado justamente fruto de una contradicción entre los mismos. El juicio determina lo que es bueno en esta situación, es decir, lo que autorrealiza al hombre, pero la persona impulsada por sus malas

(1) Ver cap. IX, p. 330.

(2) Esta mediación entre la bondad y la rectitud moral es la condición de posibilidad de la manifestación de la verdad moral en la decisión.

inclinaciones se decide por algo contrario. Por lo tanto, el pecado es fruto de una discordancia entre el juicio y la decisión.

Dentro de la nueva perspectiva presentada en esta cuarta parte y a partir de las visiones antropológicamente más amplias de conciencia y prudencia se concluye que las etapas del juicio y de la decisión, en el proceso de discernimiento, corresponden a lo que tradicionalmente se denomina juicio de conciencia y juicio de prudencia.

Esta nueva visión permite ver mejor la relación y continuidad entre los dos. En primer lugar, porque el juicio y la decisión son dos etapas de un mismo proceso de discernimiento de la conciencia cuyo desarrollo se basa en dos elementos - conocimiento y libertad - que intervienen en las dos etapas posibilitando su relación y continuidad.

En segundo lugar, porque el juicio reclama la decisión en cuanto la intencionalidad de la opción fundamental, que atraviesa todo el proceso de discernimiento, impulsa a construir concretamente, en la decisión, lo que el juicio manifiesta y determina como bondad moral para esta situación particular.

En tercer lugar, porque el juicio, como manifestación de la bondad moral, queda englobado en la decisión en cuanto ésta es la concretización histórica de la bondad moral en y a través de la rectitud.

Por otro lado la distinción entre las dos etapas es determinada por la forma que asume el discernimiento. El juicio es fruto de un discernimiento que se manifiesta como epiqueia, mientras que la decisión es fruto de una ponderación de bienes que discierne la configuración concreta a dar al juicio.

C O N C L U S I O N

=====

G E N E R A L

=====

Esta disertación se presenta como una investigación histórico-descriptiva del problema de la conciencia y de la prudencia. Dentro de esta perspectiva hay que destacar, en primer lugar, la descripción del contexto histórico-referencial de este problema, es decir, la controversia probabilista y la controversia sobre la organización del saber moral porque ha permitido situar y comprender más ampliamente la cuestión. En segundo lugar, hay que evidenciar el relieve dado a la teoría del *praeceptum*, para poder comprender la diferencia entre las visiones de Th. Deman y O. Lottin sobre la conciencia y la prudencia pues se ha demostrado que la manera de concebir la relación entre estas dos realidades depende de lo que se entiende por especificación del acto.

La disertación ofrece igualmente una reinterpretación de este problema a partir de nuevos presupuestos. La novedad se demuestra justamente en esta reinterpretación. Este nuevo horizonte de comprensión consiste en explicar la especificación moral de un acto como un proceso de discernimiento que tiene como punto de llegada una decisión personal en la cual se manifiesta una verdad de sentido que se identifica con la verdad moral del acto. Esta perspectiva impone el uso de una concepción más amplia y totalizante de la conciencia, entendida como centro de la persona; de la prudencia, entendida o como hábito, o como virtud de discernimiento de la conciencia, o como experiencia de la conciencia con las decisiones morales. Esto explica el título de la disertación: *Conciencia y discernimiento*. Esta concepción apunta a una comprensión personalista y más antropológica del juicio de conciencia y del juicio de elección, entendidos como dos momentos del proceso de discernimiento de la conciencia

y denominados con los términos de juicio y decisión. La reinterpretación apuntaba y tenía justamente como objetivo llegar a esta nueva comprensión de los dos juicios.

Este planteamiento, que aparece de una forma más nítida en la cuarta parte, pone bajo una nueva luz algunos problemas ligados a la conciencia. Entre estos sobresale la cuestión de la posición que toma la conciencia ante la norma o, más específicamente, la cuestión de la obligatoriedad de la conciencia errónea y la certeza de la conciencia dudosa que, por otra parte, han sido temas centrales de discusión en la teología moral moderna. El problema de la conciencia y de la prudencia se refiere en el fondo a la cuestión de la obligatoriedad y de la certeza de la conciencia.

Esta conclusión final intenta apuntar someramente algunas pistas que permitan una comprensión más antropológica de esta cuestión, conscientes de que una interpretación total y exhaustiva de la misma sobresale de los márgenes de esta disertación. Pero al mismo tiempo, no se ha podido eludir el tratar dicho argumento para poder enfocar más claramente el tema de estudio.

En la visión tradicional que aparece, por ejemplo, en Th. Deman, la obligatoriedad estaba primariamente ligada a la aplicación de la norma. En este sentido el punto de referencia de la obligatoriedad de la conciencia era la obligatoriedad de la norma. Obligatoriedad que consistía, en el fondo, en la incidencia de la norma sobre la conciencia y el medio de esta incidencia era el conocimiento de la razón. Pero con esta postura el problema se presentaba cuando había un error en este conocimiento que consiguientemente inducía a la conciencia a juzgar erróneamente. La pregunta del moralista entonces era si esta conciencia errónea, aunque motivada por una recta intención, obligaba. La solución medieval a este problema no era unánime pero poco a poco se fue imponiendo la precisión de S. Tomás que afirmaba que la conciencia obliga *per accidens* y *secundum quid*⁽¹⁾. La dificultad de los medievales en explicar la obligatoriedad de la conciencia errónea estaba ligada, en primer lugar, a una concepción de objetivismo moral fundada primordialmente en la norma y en

(1) Ver cap. VI, 208-209.

segundo lugar a una concepción demasiado intelectualista y cognoscitiva de la conciencia⁽¹⁾.

Dentro de la perspectiva de la cuarta parte, se ha visto que la conciencia, o más específicamente, el juicio de la conciencia no es puro conocimiento sino también libertad y que el punto de referencia de la obligatoriedad no es primeramente la norma sino el sentido del acto a hacer para la autorrealización de la persona.

La conciencia errónea obliga siempre porque evalúa, aunque erróneamente, que este acto sea una actuación de la bondad personal, es decir, una autorrealización de la persona. Esto es así porque el juicio de conciencia no es pura aprehensión de la moralidad del acto sino también una aprehensión de la autorrealización de sí mismo en este acto. Esta aprehensión del fin último en el juicio es la fuente de la obligatoriedad de toda conciencia, también de la errónea. En este sentido se comprende que la conciencia obligue absoluta y objetivamente y no solamente *per accidens* y subjetivamente como defendía la tradición⁽²⁾.

La realización de este acto concreto se vuelve obligatoria para la conciencia porque capta en el juicio que este actó es una actuación del sentido de su existencia y que por eso está en juego su bondad personal. La aprehensión de esta relación entre el acto concreto y la bondad personal, que acontece en el juicio, es la fuente primordial de la obligatoriedad de un acto para la conciencia. Esta aprehensión acontece también en la conciencia errónea. Aunque el acto sea concebido erróneamente, es captado por la conciencia como una actuación de su bondad personal y por eso es absolutamente obligatorio.

El problema de la conciencia dudosa se resume en la cuestión de la certeza moral necesaria para actuar. En la visión tradicional la duda se refería principalmente a la aplicación de la norma que dejaba la conciencia en suspenso, es decir, en un estado de incertidumbre que no permitía emitir el juicio. Por lo tanto, el punto de referencia de la duda era la norma. La solución de

(1) Sobre esta dificultad ver también p. 209, nota 2.

(2) J. FUCHS, "La coscienza e l'uomo d'oggi", in ID., *Responsabilità personale e norma morale* (Bologna 1978) 198.

los probabilistas a este problema se basaba en el principio de que es necesario un conocimiento práctico y eficaz de la norma para que obligue y de que la certeza moral necesaria para actuar es práctica y no especulativa⁽¹⁾.

Una visión más totalizante de la conciencia y de su juicio correspondiente permite comprender y fundamentar mejor esta solución de los probabilistas. La duda no se plantea primariamente sobre la aplicación de la norma sino sobre la actualización de un valor en esta situación concreta, en definitiva sobre la autorrealización de la persona en este caso particular. La norma, por estar al servicio de la actualización de un valor, se vuelve también dudosa cuando la actualización del valor lo es.

La conciencia fue presentada como una unidad sintética de valor y libertad⁽²⁾. Interpelada por el valor, la conciencia solamente puede responder a esta interpelación autodeterminándose a partir de su experiencia de libertad. El valor, en cuanto condensación de un sentido, es una interpelación a la autorrealización de la persona. La respuesta a esta llamada es fruto de un proceso de discernimiento de la conciencia fundado sobre el conocimiento y la libertad. El conocimiento permite captar las exigencias del valor y los elementos de su realización pero estas exigencias y elementos deben ser asimilados personalmente por la conciencia, para que sirvan a la autodeterminación del acto moral, es decir, es necesario que sean integrados en la propia experiencia de autorrealización que es una capacidad personal con el discernimiento y la actualización del valor. Esta mediación entre la actualización de un valor y la propia experiencia de libertad acontece en el juicio.

El conocimiento de la norma está al servicio de esta mediación. Pero la norma solamente puede servir de directriz para esta mediación si la conciencia tiene una aprehensión de su sentido para esta situación concreta, es decir, si capta la relación entre la exigencia de la norma y la exigencia de autorrealización presente en este acto particular. (Esta última exigencia se manifiesta justamente en la mediación entre un valor y la propia libertad).

(1) Ver cap. III, principalmente p. 104.

(2) Ver p. 357, nota 3.

La duda surge a nivel de esta relación e impide que la norma pueda ser una directriz en el discernimiento del juicio moral. Para superar este estado de incertidumbre, la conciencia realiza una epiqueia que remite la norma a una realidad más amplia y profunda que es la autorrealización de la persona porque la comprende e interpreta al servicio de la mediación entre el valor y la libertad, que es el punto de referencia de la epiqueia. En este sentido obliga la norma en cuanto comprendida y puesta al servicio de la actualización personal de un valor buscada por la epiqueia. Por eso la epiqueia, en cuanto es una actitud virtuosa que busca la concretización de un valor o la realización de una determinada virtud, proporciona la certeza práctica necesaria para actuar y ayuda a superar el estado de duda⁽¹⁾.

Este camino de superación de la duda a partir de la epiqueia permite plantear una moral basada en la responsabilidad que resalta el empeño creativo de la conciencia en la búsqueda de una solución que sea fiel tanto al orden del bien, representado por el valor, cuanto a la propia experiencia de libertad, condensada en la virtud personal. Este empeño de la conciencia orientado por la virtud de la epiqueia se manifiesta como el discernimiento de la concretización posible y adecuada del valor en esta situación histórico-personal. De esta forma y en cuanto expresión de la responsabilidad de la conciencia, la epiqueia constituye la certeza práctica necesaria para actuar porque pone las condiciones para que la conciencia llegue al juicio.

(1) Sobre esta concepción más amplia de la epiqueia ver cap. X, pp. 375-377.