"PULSIONES, PASIONES Y DISCERNIMIENTO MORAL" (*Alfonso Fernández Benito*)

Los jóvenes actuales dan mucha importancia a los sentimientos. Cierto es que pulsiones y pasiones no constituyen las facultades operativas más altas en el ser humano, pero tienen repercusiones determinantes en el campo práctico y gozan de gran importancia a nivel táctico, en orden al discernimiento ético del sujeto.

A. LA UNIDAD ANTROPOLÓGICA DE LA PERSONA HUMANA.

El punto de partida para todo discernimiento moral constituye la antropología bíblica. En el segundo relato del Génesis (Gn. 2, 7-25) el ser humano -*adam*-, fue creado por Dios Alfarero[1] a partir de la *adamáh*, del barro de la tierra; de la *adamáh* procede *adam*, al igual que el resto de las criaturas; sin embargo, a diferencia de los "animalia", recibió personalmente del Dios viviente el *nefes* en sus narices -aliento de vida-, y, entonces, el ser humano -*adam*- resultó un ser viviente. Se trata de una creación continua que lo mantiene en el ser: "envías tu aliento, Señor, y repueblas la faz de la tierra. Retiras tu aliento y las cosas vuelven a la nada" (*Salmo* 104, 29-30). Si en el primer relato de la creación del hombre el Génesis subrayaba que el ser humano había sido creado a imagen de Dios (Gn. 1, 26-27), *capax Dei* -capaz de entrar en relación personal de comunión con Dios, los ángeles y los hombres (el mundo de las personas)-, el segundo relato, más antiguo, subraya -igualmente- que el ser humano se diferencia de los "animalia" porque es capaz de relación personal con Dios. En definitiva, en este mundo, lo que no es persona, resulta muy secundario.

Sin embargo la antropología bíblica es tan profundamente unitaria que el hombre tiene *nefesh* o incluso *ruag*, pero también es *basar*, carne; de tal forma que, según convenga al hagiógrafo, unas veces subrayará que el hombre es *basar*, carne o cuerpo (*soma*), del mismo barro que el resto de la creación, y por eso es vulnerable; pero jamás olvida, al mismo tiempo, que tiene también *nefes* (*psigé*), alma-, e incluso *ruag* -*pneuma*-, espíritu, dimensión más alta del alma con la cual puede unirse con Dios y con el mundo de las personas. Y viceversa. Cuando al hagiógrafo interesa subrayar la pertenencia del ser humano al mundo de las personas, jamás olvida que es vulnerable por el *basar* o carne. En definitiva, la antropología bíblica corrobora nuestra experiencia cotidiana que donde va el cuerpo, van también el corazón e incluso el alma; y viceversa. Esta antropología bíblica tan *profundamente unitaria* es lo que el pensamiento occidental intentó traducir con la *unidad sustancial*: la persona humana es "una en cuerpo y alma" (GS 14 a). De ahí que el ser humano constituya la criatura más original y rara de la creación, porque no solo pertenece a tres mundos tan dispares, sino también pertenece al mismo tiempo, en unidad sustancial: al mundo *material* en virtud de su cuerpo; al mundo al mundo *espiritual* por su alma; y al mundo *psíquico* e intermedio, por su corazón, una "y" griega- o puente que une dos mundos tan dispares a la vez. Tal y como se decía en la teología clásica Dios creó la naturaleza invisible -los ángeles-, la visible -la material-, y la *mixta* o *común*, "compuesta de espíritu y de cuerpo" (Dz. 428). He aquí la naturaleza de la persona humana y de su especie. A veces la antropología bíblica prefiere una división tripartita del ser humano, sin perder nunca de vista la uni-totalidad del hombre al completo: "Que el mismo Dios de la paz os consagre totalmente, y que todo vuestro *espíritu*, *alma* y *cuerpo*, sea custodiado sin reproche hasta la venida de nuestro Señor Jesucristo" (I Tes. 5, 23).

B. EL AMOR HUMANO.

Consecuencia de que el ser humano ha sido creado a imagen de Dios es su libertad, para alcanzar su realización plena. De ahí el dicho: "quien actúa puede equivocarse; el que no actúa ya está equivocado". El

---

[1] En la portada de la *Biblia de san Luis* (vol. I) Dios aparece no como el Creador del mundo, sino más bien como su Artífice, con compás que modela la tierra: "en el principio Dios creó los cielos y la tierra".

motor de la libertad es el amor, pues nadie como él lo sintetiza. Para comprobarlo, partiremos desde la experiencia más elemental del amor humano hasta llegar al amor específicamente personal -el amor de *benevolencia* o de amistad-.

1. El "amor elemental" y sus cinco estadios.

En su génesis toda especie de amor en su estructura más elemental -*amor naturalis* o "amor de deseo" lo denomina *Tomás de Aquino* (*Sm. Th.* I-II, q. 26, a. 2)-, constituye una *"passio"*, una modificación que el sujeto "sufre" o "padece" ante la provocación exterior de un objeto (el/lo amado) (a). Ante la "*passio*" (*eros*) el sujeto -mediante el discernimiento ético- ha de dar una *respuesta* (*ágape*) adecuada -la *electio*- (b), procurando el bien integral e integrado del amado. Aún tratándose de un fenómeno simple, el Aquinate descubre *cinco estadios* en el "amor naturalis". Nos limitamos a hacer su enumeración; la *passio* que el sujeto padece corresponde a los tres primeros estadios; mientras que la respuesta amorosa -la *electio*- lo forman los dos últimos, aunque integrando a los primeros:

1º. *Modificación* profunda del sujeto (el amante) por parte del objeto (el/lo amado) -*inmutatio*-, cuando el sujeto capta la presencia del objeto amado que lo atrae;

2º. La *armonía* que se establece entre el sujeto y el objeto amado, de profunda afinidad de sentidos amorosos entre el amante y el (lo) amado -*coaptatio*-. Amor que cuando surge no deja indiferente al amado;

3º. El *deseo o complacencia*: el amante *desea* al/lo amado, al sentirse atraído por él -*complacentia*-. De aquí toma el nombre global: amor de *deseo* o de (simple) *complacencia*;

4º. La *tendencia* o tensión del amante hacia la posesión del amado -*intentio*- (de "*tendere in*"); tendencia efectiva hacia la posesión del objeto deseado, ya bajo el discernimiento de la razón práctica;

5º. El *gozo* mediante el cual el amante disfruta de la posesión del/lo amado; de esta manera el gozo resuelve la modificación -*inmutatio*- sufrida por el sujeto, y lo aquieta -*gaudium*-. Es la quietud que sigue a la posesión del amado o de lo amado. En una palabra, es la satisfacción por el bien moral realizado[2].

Sin embargo, para comprender mejor la riqueza del amor humano, hemos de añadir -de la mano del Aquinate- un segundo elemento: la distinción que él hace entre "*voluntas ut natura"* y "*voluntas ut ratio*"[3]. A la primera pertenecen los tres primeros estadios del amor -la *passio*- y al nivel de voluntad que se deja guiar por el juicio de la razón práctica corresponden los dos últimos estadios -la respuesta amorosa o *electio* del bien del amado-. A nivel de *voluntas ut natura* -voluntad *en cuanto* naturaleza- la estructura volitiva humana funciona tal y como Dios la ha creado; a ella pertenecen las inclinaciones básicas que conforman la ley natural en su contenido *material*: conocer la verdad, también religiosa (Preceptos 1º, 2º, 3º, y 8º del Decálogo); conservación

---

[2] Cf. Angelo SCOLA, *Identidad y diferencia. La relación hombre-mujer*, Encuentro, Madrid 1989, p. 9-43.

[3] Con ello entramos en lo que podemos denominar el funcionamiento estructural de la *voluntad humana* y, más en concreto, en la *naturaleza de la razón práctica*. La voluntad racional de la persona humana no parte de una tabla rasa, ni de una "libertad de absoluta indiferencia" (Ockam) ante su objeto. En la génesis del amor el hombre no es indiferente ante el objeto, sino, al contrario, está estructuralmente abierto y es profundamente atraído por el ser, la unidad, verdad, la bondad y por la belleza de dicho objeto -lo que el sujeto aprehende como bueno y conveniente-. Existe en el ser humano un nivel previo de apetitos naturales ("inclinaciones naturales") del cual no podemos prescindir, que nos atrae o repele la *passio*-, y que precede en su génesis a toda *respuesta*, a todo discernimiento ético, a toda deliberación y acción humanas. La estructura apetitiva del ser humano funciona así -*passio* y *electio*-, y mentiríamos si la persona humana dijera que Dios, un amigo, una flor o un pastel, no le atrae, ni le gusta.

y defensa de su vida (5º Precepto); la sexualidad (6º y 9º Mandaientos); la vida social (4º, 7º y 10º Preceptos). Mientras que *voluntas ut ratio* -voluntad *en cuanto* razón-, es decir, que se deja guiar en su respuesta amorosa por el juicio de la razón práctica, constituye la ley natural en su contenido *formal*, realización plena del hombre en cada una de sus inclinaciones esenciales, conforme a su dignidad personal[4].

2. Amor de benevolencia o amistad: los dos objetos del amor.

No obstante, para describir toda la riqueza del amor humano, es preciso añadir un *tercer* elemento: la distinción entre el "*amor de simple complacencia* (amor *concupiscible* o de *deseo*)" y el "*amor de benevolencia o de amistad*" (*Sm. Th.* I-II q. 26, a. 3-4). Cuando el ser humano ha de dar respuesta a la provocación "sufrida" por la "*passio*", él tiene ante sí *dos objetos* formales -no uno-, a la vez, y de forma inseparable. El sujeto ha de saber integrar armónicamente ambos objetos en su respuesta -ordenando lo accidental (1º) a lo sustancial (2º)-:

1º. *El bien que yo quiero*, en cuanto apetecible al sujeto, el bien que lo seduce a través del apetito concupiscible (por ejemplo: unas flores; las cuales me atraen con un *amor de simple complacencia o de deseo*); bien que quiero compartir con mi amado, con mi amigo.

2º. *La persona a la cual yo quiero bien* (*amor de benevolencia o amistad*); siguiendo el ejemplo: amo a las flores no sólo en el sentido en que me gustan; sino las amo *en tanto en cuanto* gesto que expresa mi amor personal con el cual amo -con un *amor interpersonal*-, por sí mismo, al amado; y por ello se las regalo. Por consiguiente, según este segundo objeto -la persona para la cual yo quiero dicho bien-, amar es querer *el bien* del amado, querer bien a la persona amada, querer y procurar, no solo desear, su bien integral o moral[5]. He aquí la *circularidad del amor* -eros y ágape- para que el motor no se pare, aquel que mueve el cielo y las demás estrellas, según la *Divina Comedia*[6].

---

[4] El primer movimiento originario del amor (la "*passio*") (a) exige a la persona dar una respuesta adecuada (b), guiada por el discernimiento del lazarillo de la razón (ya que la voluntad es facultad ciega). *Tomás* denomina a este segundo momento imprescindible "*voluntas ut ratio*", voluntad que se deja guiar en su elección por el juicio de la razón práctica -el discernimiento ético-; no obstante la *voluntas ut natura* también lo es, pero por extensión (cf. *Sm. Th.*, I q. 83, a. 4; III q. 18, a. 3). La voluntad humana, propiamente dicha, es facultad *racional*, que debe guiarse por el juicio de la razón práctica. La concepción "romántica" del amor tuvo el mérito de subrayar el primer elemento (*voluntas ut natura*), aunque minusvaloró el segundo; mientras que la concepción "racionalista" del amor subrayó este último (*voluntas ut ratio*), si bien ignoró el primero. Es necesaria una interpretación *personalista* de la ley moral natural, gracias a una metodología interdisciplinar que integra incluso las inclinaciones a nivel biológico (1), dentro de la antropología (2), y así brotan criterios éticos (3) (por ejemplo, en bioética). *"Esta ley se llama natural, no por relación a la naturaleza de los seres irracionales, sino porque la razón que la promulga es propia de la naturaleza del hombre*" (VS 42; CCE 1955). En definitiva, "*la ley natural no es otra cosa que la luz de la inteligencia puesta en nosotros por Dios; por ella conocemos lo que es preciso hacer y lo que es preciso evitar. Esta luz o ley Dios la ha dado en la creación*" (CCE 1955).

[5] El Aquinate subraya *tres características* que especifican el "amor de amistad"; la primera es que el amor de benevolencia quiere, se centra y procura el verdadero *bien del amigo*, el bien del amado ("*bene-volere*"), no se dirige directamente al bien de sí mismo. La segunda es que ha de haber *reciprocidad* entre ambos amigos, de forma mutua; en caso contrario el amor "se constipa", sufriendo un enfriamiento paulatino; por eso, si el otro sabe que hacemos cosas buenas por él, mejor. Finalmente, la verdadera amistad nos *transforma* en buenos y mejores. Dos ladrones no son amigos, sino cómplices en el mal que comparten. Dos amigos comparten el bien moral que les transforma en mejores, óptimos y excelentes, según la progresión de las virtudes. También el amor con Cristo -la caridad teologal- actúa a modo de amistad (cf. *Summa Theologiae*, I-II q. 65, a. 5); cf. Paul J. WADELL, *La primacía del amor. Una introducción a la ética de Tomás de Aquino*, Ed. Palabra, Madrid 2002, p. 121-144.

[6] Dante ALIGHIERI, *La divina comedia. El Paraíso*, XXXIII, v. 145.

C. EL TRIPLE DINAMISMO DEL AMOR Y LAS VIRTUDES NATURALES.

En correspondencia a los dos o tres mundos tan dispares de los que la persona humana participa a un mismo tiempo y en unidad sustancial, podemos distinguir fundamentalmente un *triple dinamismo*[7], a través del cual el sujeto actúa mediante una gran diversidad de facultades operativas que lo conforman. Distinguimos un primer dinamismo *espiritual* (1), con dos facultades: la voluntad racional; otro de carácter *somático* (3): con las pulsiones; y, finalmente, existe un *dinamismo intermedio o psíquico*, el cual participa a la vez de ambos mundos -espiritual y corpóreo- (2), y que denominamos dinamismo *afectivo*, instalado en la zona psíquica del ser humano, y cuyas facultades operativas las denominamos *pasiones*. Este triple dinamismo -con sus facultades correspondientes: razón, voluntad, pasiones y pulsiones- no son principio de operaciones; sólo el sujeto, a través de la diversidad de sus facultades, es *responsable* de sus actos. De su naturaleza múltiple y a la vez profundamente unitaria nace en el hombre una vocación primordial que denominaremos el "*deber de integración*", tarea que el sujeto realiza a través de las *virtudes*.

1. Dinamismo somático y pulsiones.

Existe un *primer dinamismo* que denominamos *somático o dimensión pulsional* -en la persona humana propiamente no hay "instintos", sino "pulsiones"-, ante la comida, la bebida, la atracción sexual, la defensa y conservación de la vida. Por ejemplo, si lo aplicamos a la sexualidad, la denominamos dimensión *genital*. Ya desde la atracción pulsional más básica en el cuerpo, el varón y la mujer entrevén su finalidad y destino originario para el encuentro interpersonal de amor mediante el lenguaje del cuerpo, inscrito por Dios en la naturaleza de la persona humana, cada cual según su estado y vocación propias[8]. Algo análogo sucede respecto a pulsiones tan vehementes como la comida, la bebida, la conservación y defensa de la vida (propia y ajena). El ser humano no come, ni se defiende, como hacen los animales.

2. Dinamismo afectivo: pasiones afectivas, anímicas y virtudes de la templanza y de la fortaleza.

Existe un segundo *dinamismo afectivo* o de los sentimientos, compuesto por emociones, sentimientos y tendencias (en terminología *Max Scheler*)[9]. Se denominan genéricamente *pasiones*, y participan a la vez de

---

[7] Cf. Alfonso FERNÁNDEZ BENITO, "Las pasiones, pulsiones y el amor humano" en: CONFERENCIA EPISCOPAL ESPAÑOLA, *La novedad de la vida en Cristo. Moral fundamental,* vol 19/04, Colección *Sapientia Amoris*, Edice, Madrid 2022, p. 94-101; vol. 19/11, Colección *Sapientia Amoris*, Edice, Madrid 2022, p. 392-395.

[8] Cf. JUAN PABLO II, *Hombre y mujer los creó. El amor humano en el plan divino*, Madrid 2000, Catequesis nn.1-72; 114-119.

[9] Cf. M. SCHELER, *Le pudeur*, París 1952, p. 31; cf. E. MOUNIER, *Le personnalisme*, en *Oeuvres*, París 1962, vol. III, p. 486; cf. G. ZUANAZZI, *Temi e simbolli dell'eros*, Ed. Città Nuova, Roma 1991. Max Scheler, con motivo del estudio del pudor, ha descrito el contenido de las pasiones, desde un punto de vista psicológico: emociones, respecto al presente; sentimientos respecto al pasado, y tendencias respecto al futuro. Para Max Scheler *el pudor* se manifiesta en *emociones* (a)**,** respecto al presente (nerviosismo, sonrojo, sudores), cuando detectamos un peligro ante el descubrimiento de la intimidad de nuestra persona, a través de su cuerpo; es un mecanismo natural de autodefensa. Pero estas experiencias de emociones dejan huella en el pasado, los *sentimientos* (b), una especie de poso que se archiva en nuestra memoria y que nos ayuda a ponernos en guardia, antes de dar una respuesta positiva o negativa, en la cual nuestra intimidad y toda nuestra persona está involucrada a través del cuerpo. El pudor no surge cuando una modelo se muestra como objeto de arte para que los alumnos de una clase la dibujen en sus cuadernos. Ella se muestra como objeto y los alumnos la miran como *cuerpo-objeto* de arte. Pero si un muchacho mira por la ventana, mostrando interés personal por ella, surge el pudor; la modelo se pondrá nerviosa, porque entonces no coincide su forma de mostrarse -como simple modelo- y la forma de contemplarla que tiene el intruso -quizás la mira con interés noble-. Supongamos que esta modelo está casada, y no surge el pudor cuando expresa la vida conyugal íntima con su marido a través del lenguaje del cuerpo en su

ambos mundos, el espiritual y el corpóreo, situadas en la zona psíquica o intermedia. No en vano la antropología clásica hablaba de "*passiones animae*" (pasiones *anímicas* o del *apetito irascible*) y, a veces, de "*passiones corporis*" (pasiones *corpóreas, afectivas* o del *apetito concupiscible*). La razón es obvia: porque las pasiones, ni sólo pertenecen al mundo espiritual de la persona humana, ni sólo pertenecen a su dimensión corpórea: son, a la vez, corpóreas y espirituales. Participan de ambos mundos a la vez, situándose en la *zona psíquica o intermedia*, unas veces más cerca del alma -pasiones anímicas- y otras veces más próximas al cuerpo -pasiones corpóreas-. En realidad las pasiones hacen de *puente de unión*, verdadera cremallera, bisagra entre los dinamismos corpóreos y los espirituales, entre dos mundos tan diferentes y unidos tan frágilmente por una "y" griega: alma "y" cuerpo. Las pasiones "traducen" en la práctica la *unidad sustancial* de la persona humana[10]. Con ello no pretendemos afirmar que las pasiones constituyan la dimensión más importante en el ser humano, pero sí queremos destacar su *importancia práctica* y *táctica*, dado que a través de esta zona intermedia se baja rápidamente al cuerpo y se sube al alma, pero todo pasa a través del corazón, el "centro" del campo, en términos deportivos (el futbol, por ejemplo). Los jóvenes dan mucha importancia al mundo de los sentimientos o de las pasiones, ciegas en su origen. Así pues, aprovechemos su interés y enseñemos a no ignorarlos, ni reprimirlos, sino a integrarlos, mediante la labor que realizan las virtudes en la estructuración moral del sujeto y, singularmente, para el discernimiento moral.

En primer lugar, veamos las *pasiones afectivas* o del *apetito concupiscible*. Si simplificamos el esquema anterior del Aquinate sobre los cinco estadios del amor humano, e incluimos sus contrarios respectivos, vemos que, atraídos por un objeto que nos parece bueno -un bien futuro a conseguir-, experimentamos el amor; si lo *amamos*, sentimos una profunda *afinidad* de sentidos amorosos, y *deseamos* poseer al/lo amado; entonces el sujeto, realizada un discernimiento ético gracias a su razón práctica; si lo vemos bueno y conveniente (*Sm. Th.* I-II, q. 9, a. 2), nos moveremos interiormente hacia su posesión (*tendencia*) con la esperanza de hacerlo nuestro; y si hemos logrado poseer al/lo que amamos -el bien presente-, experimentamos *gozo* o *alegría*. Si, por el contrario, algo nos parece malo o dañino -un mal futuro-, lo *odiamos* o lo despreciamos; por eso no tendemos hacia él con el deseo, sino que nos apartamos de él con *aversión*; y si no podemos escapar del mal presente, entonces no experimentaremos gozo, sino *tristeza*. En resumen, *seis* son las pasiones afectivas. Estas emociones del apetito concupiscible están agrupadas en *tres parejas* que se oponen a su vez entre sí y que están moderadas por la virtud de la templanza:

	Amor	➜	deseo	➜	gozo	+
Pasiones afectivas	↕		↕		↕	*virtud de la templanza*
	odio	➜	aversión	➜	tristeza	-

entrega de amor (*cuerpo-sujeto*). Pero si sospecha que el esposo pretende obtener unilateralmente el placer venéreo, reduciendo intencionalmente su cuerpo a mero objeto instrumental (*cuerpo-objeto*), entonces surgirá de nuevo el pudor en ella. Conclusión: el pudor es un mecanismo de "stop" que no surge cuando la forma en que nosotros queremos mostrarnos (como objeto, en una clase de arte; como sujeto, en el lenguaje íntimo matrimonial), coincide con la forma en que creemos que el otro nos contempla; mientras que surgirá en toda situación ambigua, cuando la forma en que queremos mostrar el cuerpo no coincide con la forma en que estimamos que el otro nos recibe. Por consiguiente, el pudor, más que un mecanismo defensivo, se sitúa sobre todo a nivel de *tendencias -tendere in- hacia el futuro* (c) ante la promoción del amor interpersonal, con gafas contra la miopía personalista ante la opacidad de la carne o de los sentimientos, para no ser "cosificada" en el lenguaje del cuerpo. Por eso el pudor es la "conciencia del amor". El pudor puede ser educado cuando se integra en la virtud de la pureza y de la continencia, parte integrante de la virtud de la castidad.

[10] En esta zona psíquica del "corazón" es donde el amor de amistad "echa raíces". Mediante el dinamismo afectivo, tanto en el amor matrimonial como en la vocación consagrada, amante y A/amado se "polarizan" mutuamente el uno hacia el otro, como si de un imán con otro de polos opuestos se tratara. De ahí que el Vaticano II insistiera en que el amor de benevolencia estriba en un hábito de la voluntad, pero voluntad "afeccionada" por sentimientos de amor (cf. *GS* 49 a; *cf. Relatio ad Textum Recognitum, n. 53 A, p. 7, lin. 22*).

El discernimiento ético sobre las *pasiones afectivas* para educar a los jóvenes comienza pedagógicamente en este preciso momento. El joven ha de preguntarse qué es lo que siente en el inicio, si amor u odio, deseo o aversión ante el objeto que tiene delante; y, una vez obtenido dicho objetivo, si él siente gozo o tristeza. San *Ignacio de Loyola* aprendió así los comienzos del *discernimiento de espíritus*. Convaleciente por las heridas de guerra, leía novelas de caballería, porque inicialmente se sentía atraído por ellas; pero, al concluirlas, experimentaba tristeza; mientras que cuando leía vidas de santos, sentía, al final, gozo o alegría, con deseos de imitarlos: "si ellos fueron capaces, con la primacía de la gracia, ¿por qué no yo?", se preguntaba.

Hubo una moda reciente que se marcó como objetivo pedagógico para los jóvenes la *educación en valores*. Cuando una persona realiza un acto bueno, ciertamente realiza algo bueno -un valor- que antes no existía y que va transformando al sujeto en bueno, singularmente respecto a dicho valor. Sin embargo, ante un riesgo de excesiva atomización moral, quienes realmente educan moralmente al sujeto, de forma integral e integrada, son las virtudes, hábitos buenos que transforman al sujeto de forma permanente y estable *para* la acción, cierto que mediante la elección de actos buenos (valores); en una palabra, las virtudes son hábitos operativos o electivos beunos. Veremos por qué. Comencemos por las cuatro virtudes naturales, llamadas *cardinales*: prudencia, justicia, fortaleza y templanza (CCE 1805). Se llaman virtudes *cardinales* porque hacen de eje o *cardo* respecto a muchas otras.

La *templanza* es aquella virtud moral que *modera* ("*temperare*") las pulsiones y las *pasiones afectivas*, es decir, la atracción de los placeres y procura el equilibrio en el uso de los bienes creados. En el Nuevo Testamento se la denomina genericamente "moderación" o "sobriedad" (Tit. 2, 12; CCE 1809). La virtud de la templanza se aplica a campos muy diversos: en la comida y la bebida, en cuanto cantidad, se denomina "abstinencia" (lo contrario es el vicio de la glotonería); en cuanto bebidas alcohólicas se la denomina "sobriedad" (lo contrario es estar "ebrio"); en la moderación de la sexualidad se llama virtud de "la castidad", que conlleva dos tareas complementarias, según Juan Pablo II: *autodominio* de sí, en cuanto ausencia de toda coacción interna y externa -libertad de-, que capacita al sujeto para la madurez de la autodonación -libertad para-, en lo que consiste el amor -la entrega de sí, según el amor de benevolencia-. Nadie que no sea dueño de sí, puede enriquecer al amado con su entrega, pues permanece en una adolescencia inmadura que lo desintegra e incapacita para el amor interpersonal. Vicio contrario a la castidad es la lujuria. De la castidad, a su vez, forma parte la virtud de "la pureza" (vicio contrario es la impureza); el grado máximo de la castidad constituye, a su vez, para el Aquinate, una virtud nueva, denominada "virginidad" consagrada. La virtud de la templanza en la moderación de la ira se denomina "mansedumbre" (lo contrario es la iracundia) y en de la imposición de penas merecidas se denomina "clemencia" (lo contrario es crueldad, que viene de alimento "crudo"); ante la valoración de sí mismo la templanza se llama "humildad" (lo contrario es la soberbia); en el ansia de conocer y experimentar cosas nuevas se denomina "estudiosidad", contraria a la "curiosidad" malsana que produce la *evagatio mentis*, al descentrar al sujeto en cosas secundarias que lo disipan de lo realmente importante; finalmente, la templanza en el vestido se denomina "modestia" (lo contrario es inmodestia)[11].

En segundo lugar, sufrimos contratiempos y desalientos, que a veces pueden llevarnos hasta la desesperación. Por eso el Creador ha capacitado al ser humano con un segundo grupo de emociones, las *pasiones del apetito irascible o pasiones anímicas*, que ayudan al sujeto cuando encuentra dificultades en la consecución del bien -en cuanto es un bien *arduo* para conseguirlo- y le resulta difícil evitar el mal (*Sm. Th.*, I-II q. 23, a. 1). Hay *cinco* pasiones anímicas: si deseamos algo bueno, pero arduo de conseguir, surge la *esperanza* para vencer las dificultades en conseguirlo; por el contrario, sentimos *desesperación* cuando la dificultad parece insuperable. En el corazón experimentamos *temor* ante el *mal futuro* que nos acecha; pero surge la *audacia* o el *valor* para hacerlo frente. La última emoción es la *ira*, a la cual no se opone pasión alguna, y que brota cuando

[11] Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Sm. Th.*, II-II q. 141-170.

vemos amenazado -por el *mal ya presente*- el bien que queremos[12]:

	Esperanza (+) ➜	audacia o valor (-) ↘		
pasiones anímicas	↕	↕	Ira (-)	*virtud de la fortaleza*
	Desesperación (+) ➜	temor (-) ↗		

Las *pasiones anímicas* se sitúan en la zona intermedia del psiquismo humano -el "corazón"-, pero -por decirlo así- más cerca del alma que del cuerpo. Sin embargo, ellas están subordinadas a las pasiones afectivas, porque están al servicio de la consecución del bien en el sujeto, cuando la adversidad prolongada, el infortunio -las desgracias no vienen solas-, el desaliento o la tentación, lo hacen peligrar, sobre todo en circunstancias difíciles. Por eso las pasiones *anímicas* se sitúan en una posición *intermedia.* Describamos el fenómeno al completo: todo comenzó con la *passio* en la cual el sujeto "padeció" la transformación amorosa por parte del objeto bueno que lo atraía; tuvo el *deseo* de poseer al/lo amado (dos primeras *pasiones afectivas*); entonces, el sujeto *discierne* con su razón práctica que se trata de un bien verdadero y que le conviene en su caso (*Sm. Th.*, I-II, q. 9, a. 2). Antes de dar paso alguno para su obtención, intervienen las pasiones *anímicas*: *esperanza* de alcanzar dicho bien arduo, que engendra *valor* en él ante el mal futuro de no conseguirlo, y, si el mal ya ha llegado en el presente, el sujeto recurre a la *ira* para seguir luchando contra él; o bien, en el camino opuesto, ante el bien a conseguir, surge en el sujeto la *desesperación* por las dificultades; lo cual, a su vez, engendra *temor* ante el temor futuro, que paraliza su libertad, hasta el punto de caer en la falta de *ira*, cuando el mal ya está presente en su vida. Así pues, las pasiones *anímicas* tienen su *principio* y *fin* en la pasiones afectivas, pues, aún siendo superiores, están a su servicio en el sujeto[13].

El apetito concupiscible y el irascible se diferencian en que, mientras cada una de las pasiones *afectivas* constituye una respuesta frente algo bueno o malo y la emoción que experimentamos -gozo o tristeza- depende de si lo que está ante nosotros es amable u horrible, en cambio, el objeto formal de las *emociones anímicas* contempla dicho bien en cuanto *arduo*, es decir, en cuanto difícil y costoso de conseguir, ante adversidades y

---

[12] Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae* I-II q. 23, a. 4: "Respecto del *bien* aún no conseguido -*bien futuro*-, están la *esperanza* y la *desesperación*. Respecto del *mal* aún no presente -*mal futuro*-, están el *temor* y la *audacia*. Pero respecto del bien ya conseguido -*bien presente*-, no hay pasión alguna en el irascible; porque ya no implica razón alguna de arduo. Sin embargo, del mal presente se sigue la pasión de la *ira*. Así pues, se manifiesta que en la parte concupiscible hay tres pares de pasiones: el amor y el odio, el deseo y la aversión, el gozo y la tristeza. Igualmente hay tres en el irascible: la esperanza y la desesperación, el temor y la audacia, y la ira, a la cual no se opone ninguna pasión".

[13] Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae* I-II q. 25, a. 1. Las pasiones del irascible nos *fortalecen*, entran en acción en los momentos de duda o de tentación, cuando empezamos a sospechar que el fin escogido no merece la lucha necesaria para alcanzarlo, superando las tentaciones. El Aquinate sabe que una adversidad excesiva puede matar el deseo y sin él, todas las virtudes peligran. La persona necesita sentir pasión por algo, pero la pasión se debilita frente al infortunio y la tragedia puede acabar con ella. Por eso necesitamos las pasiones anímicas. Cuando todo parece que se ha vuelto en contra nuestra, y "vamos perdiendo el partido por cuatro a cero", hay que saber acabarlo con dignidad, sin tirar la toalla. Una adversidad excesiva nos desmorona, pone en tela de juicio hasta nuestras más sólidas convicciones. Entonces hay que hacer acopio de esperanza y echar mano de la *ira* buena, el celo por el bien. El exceso de ira en las formas se llama *iracundia*, uno de los vicios capitales; sin embargo, para el Aquinate es más grave el *defecto de ira*, que no tiene nombre específico. Además la iracundia tiene dos características que lo hacen menos grave que otros vicios: la razón del sujeto padece una ceguera paulatina y se da cuenta cuando la última gota ha colmado el vaso y ya no tiene solución -en cambio, quien roba se da cuenta perfectamente de lo que está haciendo-, dando una imagen desarbolada del sujeto ante un mundo que hoy valora tanto la imagen; y, segunda, suele manifestarse ante personas allegadas, que nos duele más a nosotros que a ellos (cf. Alfonso FERNÁNDEZ BENITO, *La templanza y sus virtudes en la Suma Teológica de santo Tomás de Aquino*, Ed. ISET San Ildefonso, Toledo 2006, p. 129-141).

repugnancias[14]. Nos falta añadir que el ser humano no tiene sobre las pasiones afectivas y anímicas un dominio "despótico", sino "político" -un cierto dominio de equilibrio inestable-; razón por la cual también han de existir *virtudes* que predispongan establemente al sujeto hacia bien (cf. *Sm Th.*, I-II, q. 56, a. 4, ad 3).

Nuestro amor progresa hacia su plenitud gracias a la *esperanza*, situada a medio camino entre el amor inicial y el gozo final. Por eso, "en algunos momentos de la vida, la esperanza llega a ser más vital que el amor"[15]. Sin hacer acopio de esperanza probablemente llegaríamos a perder hasta el amor. Su importancia se acrecienta en nuestra situación de *viandantes* o peregrinos, en camino hacia una promesa en plenitud que intuimos y que ya poseemos en germen. Hace falta saber aprovechar "las energías" de las pasiones; para lo cual son imprescindibles *las virtudes*, "estrategias del amor".

Las *pasiones anímicas* están reguladas por la *virtud de la fortaleza*. Podemos definir esta virtud como la predisposición habitual del sujeto ante el temor en conseguir el bien arduo y difícil. Ella reafirma la resolución de *resistir* a las tentaciones y de superar los obstáculos para *perseguir* el bien. En realidad la fortaleza realiza *dos tareas complementarias*: *modera* las acciones atrevidas y audaces para conseguir el bien (con la pasión anímica de la esperanza -pasión de ataque-, sin caer en la desesperación); y *resiste* el temor del mal -pasión defensiva-. De esta forma la fortaleza se ocupa del miedo y de la audacia o valentía, impidiendo el primero e imponiendo equilibrio a la segunda[16]. Esta virtud hace capaz al sujeto de vencer el temor al mal, incluso a la muerte -su analogado principal: "fuerte es el que sabe morir"- y no regatea el sacrificio (CCE 1808). Un ser humano es fuerte cuando lucha ante la enfermedad, pero mucho más cuando, habiendo luchado, acepta la muerte con fortaleza, tal y como hicieron los mártires.

3. Dinamismo espiritual: razón práctica y virtudes de la justicia y de la prudencia.

Existe un tercer *dinamismo espiritual, voluntario y racional* que *especifica* el amor en el ámbito interpersonal (*amor de benevolencia o de amistad*). El amor, propiamente dicho, sólo es posible cuando llega a este nivel personal del sujeto, capaz primero de contemplar o *conocer*, mediante su razón práctica, la preciosidad, singularmente irrepetible, la veneración de la persona amada, y, segundo, de *elegir* deliberadamente su bien integral, cueste lo que cueste[17]. Solo el amor interpersonal es capaz de integrar armónicamente y bajo

---

[14] Cf. *Summa Theologiae*, I-II q. 23, a. 1; cf. Paul J. WADELL, *op. cit.,* p. 167-183.

[15] Paul J. WADELL, *op. cit*., p.180. Un sacerdote cuenta que, en un retiro, una mujer mostró la preocupación por su hijo. Se habían cambiado de ciudad para vencer la adicción a las drogas del hijo. Le contestó: ¿tienen esperanza de vencerla? Sí, contestó la mujer, aunque tenemos momentos de desesperación en no conseguirlo. Muy bien, dijo el sacerdote, añadiendo nueva pregunta: Ante el miedo posible a recaer, tienen ambos valor para luchar contra ello. La mujer contestó: sí, aunque también tenemos nuestros temores. Suponga -dijo el sacerdote- que vuelva su hijo a caer en la droga ¿tirarán Vdes. la toalla y dejarán de luchar contra el mal presente? La mujer respondió con un no rotundo: seguiremos luchando aunque vayamos perdiendo el partido por cuatro a cero. He aquí el elogio de la ira. La ira es moralmente indiferente (no tiene contrario), es buena si lucha por el bien; es mala, si lucha a favor del mal.

[16] Cf. Romanus CESSARIO, *Las virtudes*, Edicep 1998, p. 206.

[17] Cf. C. CAFFARRA, *Ética General de la sexualidad*, Eiunsa, Barcelona 1995, p. 51-66.Si aplicamos esta doble tarea complementaria a una virtud concreta, por ejemplo, la castidad, podemos comprobar la labor de integración en esta virtud. Hay una *primera* tarea de "artillería" -si recurrimos a un símil militar-, una intencionalidad permanente en el sujeto para *discernir* el bien moral, en cada situación y circunstancia. Cada una de nuestras facultades operativas -en el triple dinamismo del amor- tiende directa e inmediatamente en su génesis a dar respuesta inmediata por su cuenta, para apropiarse unilateralmente del bien particular que atrae al sujeto. La virtud de la castidad hace que cada uno de estos dinamismos estén predispuestos con docilidad y orientados habitualmente a ser introducidos dentro de un orden que les supera -bajo la razón práctica-, para discernir por connaturalidad el

el primado racional (*voluntas ut ratio*) el triple dinamismo del amor humano, con todas sus facultades[18].

Con ello entramos en la *naturaleza de la razón práctica*, lo cual equivale al establecimiento adecuado de la relación de ayuda mutua entre las dos facultades superiores del hombre -razón y voluntad- para el dinamismo de la acción. Ambas facultades se mueven y son movidas en el sujeto, aunque de forma diferente. La *facultad racional* mueve a la voluntad en cuanto a la *libertad de especificación* (causa *formal*) para discernir un bien verdadero, de otro meramente aparente; mientras que la *voluntad* mueve a la razón en cuanto a la *libertad de ejercicio* (causa *eficiente*; *Sm. Th*., I q. 82, a. 2), pues la voluntad constituye la única facultad que se mueve a sí misma y al resto de las facultades humanas, en el orden de la acción; pero es ciega y necesita el discernimiento del "lazarillo" de la razón práctica. La edad moderna y contemporánea ha exaltado la libertad de *ejercicio* -causa eficiente-; basta con ir a un centro comercial para comprobarlo. Pero no ha hecho lo mismo con la libertad de *especificación* -causa formal-, que se deja guiar por la seducción y el "esplendor de la verdad" -*veritatis splendor*, definición clásica de belleza-, al proponer atractivamente a la voluntad del sujeto lo que es bueno y conveniente (*Sm. Th.* I-II q. 9, a. 2).

La *justicia* es virtud cardinal que regula a la voluntad, sobre todo en cuanto a su *libertad en ejercicio*; la prudencia discierne, la justicia ejecuta. Podemos definirla como una predisposición habitual en la constante y firme voluntad del sujeto a dar a cada uno lo suyo, a Dios lo que es de Dios, y al hombre lo que le pertenece. Si damos al César lo que es del César, mucho más a Dios lo que es de Dios (Mt. 22, 21). ¡Cuántas veces adolescentes y jóvenes se quejan de que les falta "fuerza de voluntad" para el sacrificio y el esfuerzo, porque desean obtener todo de inmediato! La justicia para con Dios se llama "virtud de la religión", parte "potencial" o "virtual" de la virtud de la justicia, porque en realidad el hombre jamás puede dar a Dios todo lo que le debe: "¿Cómo pagaré al Señor, todo el bien que me ha hecho?" (Sal 115, 3). En relación a los hombres, la justicia predispone al sujeto para respetar los derechos de cada uno y establecer en las relaciones humanas la armonía que promueve la equidad respecto a las personas y al bien común de la sociedad (CCE 1807)[19].

Con todo, la virtud cardinal más importante en el ámbito de la razón práctica, máxime respecto a la *libertad de especificación*, es la *prudencia*, pues, al ser virtud intelectual, está necesariamente presente en el resto de las tres virtudes morales (justicia, fortaleza y templanza). Mediante ella predispone al sujeto, de forma habitual y estable, a discernir y querer en toda situación su verdadero bien o fin ("*volitio*") -lo que es *bueno y le conviene* (*Sm. Th*., I-II q. 9, a. 2)- y a elegir los medios proporcionados para realizarlo ("*electio*"). Por tanto,

---

bien integral e integrado del sujeto, evitando ser engañado por una respuesta parcial y desintegrada de cada facultad por separado. Una segunda tarea de "infantería" -si seguimos el símil-, en cuanto el sujeto, al ser dueño sus pulsiones y pasiones, hace que no solo no estorben, sino que capaciten al sujeto para la elección y realización *efectiva* del acto casto singular, en toda circunstancia, por heroica que sea, con la perfección y excelencia de dicha virtud (cf. Alfonso FERNÁNDEZ BENITO, "Virtud de la castidad, antesala del amor" en: CONFERENCIA EPISCOPAL ESPAÑOLA, *La novedad de la vida en Cristo. Moral de la persona*, vol. 19/11, Colección *Sapientia Amoris*, Edice, Madrid 2022, p. 396-401).

[18] En el Concilio Vaticano II los Padres conciliares manifestaron su satisfacción porque se había expresado con precisión que el amor conyugal radicaba en un hábito y acto de la *voluntad racional* -sin descuidar la afección amorosa a nivel de las pasiones-, ya que va dirigido de la persona del amado a la del amante, buscando su bien integral (el bien moral), pues amar es querer el bien del amado (cf. *GS 49 a*).

[19] Esta virtud se divide en *justicia general o legal*, que predispone el grado de contribución de cada individuo e institución al bien común de la sociedad; y *justicia particular*; ésta última, a su vez, se subdivide en *justicia conmutativa*, que regula las relaciones entre iguales (personas e instituciones), según una igualdad aritmética; y la *justicia distributiva*, que regula las relaciones entre superiores e inferiores, según una igualdad proporcional o geométrica -en proporción a lo que aporta al bien común y al estado involuntario de necesidad-. La justicia superior es la justicia *general*, pues vela directamente por el bien común, y corrige a las demás especies de justicia (cf. *Sm. Th*., II-II q. 58, a. 5-8).

prudente no es sólo quien procura medios adecuados o proporcionados para conseguir un fin -un bien verdadero, no aparente-, sino también quien elige fines o bienes en sí mismos que merezcan la pena. La virtud de la prudencia es la *sabiduría práctica* para discernir en cada situación de la vida *qué* bien hemos de elegir y también el *cómo* conseguirlo. Ella es la que guía directamente al sujeto en el *"juicio de conciencia"* y en el "*juicio de elección*"; dada su importancia para nuestro tema, su estudio lo afrontaremos más adelante. La prudencia es la "regla recta de la acción" (*Sm. Th.*, II-II q. 47, a. 2. *recta ratio agibilium*). Es llamada "*auriga virtutum*": conduce a las otras tres virtudes capitales, indicándoles regla y medida. Gracias a esta virtud aplicamos sin error los principios morales a los casos particulares y superamos las dudas sobre el bien que debemos hacer y el mal que debemos evitar con la mediación de la conciencia (CCE 1806)[20].

Finalmente, si anteriormente dijimos que lo más original no es que el ser humano pertenezca a dos o tres mundos tan dispares, sino que pertenece a *un mismo tiempo* y de forma *inseparable*, ahora podremos comprobar en la práctica las *consecuencias* que la unidad antropológica tiene, al realizar entre estos tres dinamismos, a través de su primer deber ético: el *deber de integración*. El concepto "*integrum*" no indica, pues, una realidad simple, sino compuesta: una *diversidad o multiplicidad* que debe ser reducida a *unidad* mediante el respeto de un *orden jerárquico*; y *viceversa*: el despliegue de la unidad sustancial de la persona -responsable única de sus actos- a través de sus *diversos* dinamismos y facultades operativas. La integración implica, pues, tres elementos: *multiplicidad, unidad, orden jerárquico*[21].

Carlo Caffarra ilustra el deber de integración en el triple dinamismo del amor recurriendo a una imagen. No nos encontramos ante un montón de piedras, sin orden ni concierto; sino ante un *edificio* armónicamente ordenado. El amor humano posee unos cimientos en el sujeto: la *dimensión pulsional* -las pulsiones corpóreas- (3); unas columnas y muros, la *dimensión afectiva* -las pasiones afectivas y anímicas- (2); un techo, los *dinamismos voluntarios y racionales* -la razón y la voluntad-(1). No podemos prescindir de los cimientos, pues con la lluvia y la nieve el edificio se hundiría. Tampoco los cimientos se pueden situar por encima del techo, porque no soportaría su peso. En cada una de las tres partes del edificio se percibe además las proporciones que tiene el resto de la edificación, y su *vocación originaria* a ser integrada dentro del conjunto global del que forma parte -en un orden superior que le supera, como un organismo humano-, si es que pretende realizarse incluso de forma parcial. En este *deber de integración* consiste precisamente la tarea que las virtudes humanas realizan en el sujeto.

D. QUÉ SON LAS VIRTUDES.

Antes de proseguir en nuestro tema conviene pararnos para hacer una reflexión global sobre la naturaleza de las virtudes. En el campo actual de la ética civil nos encontramos con un retorno a las virtudes (*Alasdair*

---

[20] Apoyándonos de nuevo en la analogía deportiva del fútbol, desde el centro del campo, necesitamos algunas pulsiones y pasiones, moderadas por sus virtudes correspondientes, de ataque para conseguir el bien, con gol en el campo adversario, y unas cuantas para defenderse de los ataques del contrincante, que asedia y amenaza nuestra portería. Pero todo el juego, estratégicamente, pasa por el centro del campo, tanto para el ataque en la consecución del bien, como para la defensa del sujeto ante el temor del mal. Normalmente quien domina el centro del campo gana el partido. En esto consiste, precisamente, el papel de las virtudes en la estructuración moral del sujeto. Hay que aprender a amar a Dios y al prójimo, hasta con el cuerpo (pulsiones), de forma apasionada (pasiones) y con la recta razón (la razón práctica), pues, tal y como afirma el Catecismo de la Iglesia Católica, es más perfecto que el hombre no sea movido al bien *sólo* por la voluntad racional, sino que también integre en su respuesta pulsiones y pasiones, mediante el ejercicio de las virtudes (CCE 1770). Hagamos, pues, un elogio de las pulsiones y de las pasiones, si están al servicio del bien y de un amor apasionado por la virtud.

[21] Cf. Carlo CAFFARRA, *La castità coniugale*, en VARIOS, *La procreazione responsabile. Fondamenti filosofici, scientifici, teologici*, Roma 1984, p. 175-176.

Mcyntire), ante los límites de una moral del deber, de inspiración kantiana. En *primer* lugar, me gustaría partir de la concepción aristotélica de virtud en la *Ética a Nicómaco*. La virtud "hace bueno al que la posee y lo que hace"[22], hace bueno lo que hace y, sobre todo, al sujeto que hace, al sujeto que actúa. La definición genérica de virtud consiste en una inclinación estable y poderosa -un hábito para la acción- del sujeto hacia al bien -libertad de *especificación*-, en toda circunstancia y situación, sin anular el ejercicio de su libertad -libertad de *ejercicio*-, imprevisible, por definición[23]. Las virtudes son hábitos *electivos*, que hace que el sujeto esté predispuesto establemente *en sus facultades operativas* (pulsiones, pasiones, voluntad y razón) para discernir, primero, y elegir -que es preferir una cosa respecto a otras-, después, lo que le es *bueno y conveniente*, en cualquier situación, por difícil o heroica que fuere: "lo que mueve al sujeto como su objeto es lo que es bueno y conveniente" (*Sm. Th*., I-II q. 9, a. 2). Menos mal que el Aquinate ha unidos estas dos condiciones sobre el objeto del acto -bueno y conveniente-. Hay tantos bienes que no llaman la atención del sujeto -no ve cierta conveniencia- (el bien *individual*), en su situación y circunstancias; además la percepción de cierta conveniencia puede cegar al sujeto sobre lo que es bueno para todos -el bien *universal*-. Pero al sujeto siempre le mueve el bien, y si elige el mal es precisamente, "sub ratione boni", bajo algún aspecto de bien -no el mal por el mal-, porque ve *cierta conveniencia*, que lo confunde -es un bien solo aparente-. Por todo ello, se afirma que las virtudes constituyen como una "segunda naturaleza" mediante la cual el sujeto se va apropiando anticipada y progresivamente de la *excelencia,* propia de cada virtud, transformándolo en bueno, en excelente y virtuoso, en cada una de las inclinaciones fundamentales del ser humano, que constituyen su fin último.

En *segundo* lugar las virtudes son hábitos *permanentes y estables* en el sujeto para la acción; y en esto se distingue de aquel que realiza esporádicamente un acto bueno y aislado porque hoy se siente inspirado y "ha sonado la flauta por casualidad", ya que su acierto será más casual que habitual. Virtuoso no es quien se limita a realizar actos buenos aislados -*valores*-; en tal caso se trataría sólo de una *virtud imperfecta o gérmenes de virtud* -en términos del Aquinate (*Sm. Th*, I-II, q. 65, a. 1; I, q. 61, a. 3-4)-. No obstante la virtud necesita la mediación imprescindible de los actos buenos. Sin embargo, nada más lejos de pensar que la virtud es una mera costumbre adquirida o acrecentada mediante la repetición mecánica de actos[24].

En *tercer* lugar, a veces podemos creer que el sujeto puede poseer una virtud, sin tener el resto; pero esto solo es un espejismo, pues todas las virtudes han de estar presentes en el sujeto, al menos de forma virtual e implícita. Las virtudes, o se dan juntas, "en racimo", como las uvas, o no son más que gérmenes de virtud. No obstante, es posible que en el momento histórico de la vida de un ser humano o en determinadas sociedades se subraye más una virtud que otra, sin olvidarse por ello del resto[25]. La *unidad* de todas las virtudes constituye una de las consecuencias de la moral bíblica y uno de los postulados irrenunciables de la moral cristiana. La profunda

---

[22] Cf. ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco,* Libro IIº, cap. IV.

[23] Es "un hábito electivo bueno por el cual se vive rectamente y del cual nadie usa mal"; cf. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae* I-II q. 55, a. 4: "*bona qualitas mentis qua recte vivetur et qua nullus male utitur*". Esta definición está tomada de Pedro Lombardo, en el Libro de las Sentencias (cf. *Sent*. 1, 2 d. 27 c. 5), que, a su vez, recoge diversos textos de San Agustín: la virtud es una buena cualidad de la mente (cf. San Agustín, *Contra Iulianum* I.IV c. 8), por la que se vive rectamente (bien), de la cual nadie usa mal (cf. *De libero arbitrio*, I. II c. 19).

[24] Cf. Servais PINCKAERS S., *Le renouveau de la morale*, cap. 4, Ed. Tequi, París 1964, p. 144-164; Giuseppe ABBA, *Felicidad, vida buena y virtud*, Eiunsa, Barcelona 1992, p. 171-177.

[25] Cf. Asladair MACYNTIRE, *Tras la virtud*, Ed. Crítica, Barcelona 1987, p. 46-49.

unidad entre virtudes cardinales y teologales viene garantizada, por la *caridad*, forma y madre de todas ellas[26]: "se dice que la caridad es *forma* de las demás virtudes porque las *dirige* [orienta y ordena] hacia su fin propio [fin último]. Y puesto que una madre es la que concibe en sí misma a otro, en ese sentido se llama a la caridad *madre* de las demás virtudes, ya que, por el apetito del fin último, concibe los actos de las otras virtudes *imperándolos* [orienta y manda]"[27]. Una *imagen* puede valer más que mil palabras, para ilustrar la *unidad* entre las virtudes recurriendo a un cierto *símil* con las galaxias del universo[28]. Lo más original es que podríamos considerar a cada virtud como una galaxia que contiene y genera multitud de estrellas más pequeñas -otras virtudes-, en torno a las cuales se organiza el resto de la vida de un universo (interior) en expansión. El universo virtuoso de la persona humana está formado por *siete galaxias* principales. Tres son *teologales*: fe, esperanza y caridad; las cuales a su vez integran otras cuatro galaxias menores, aunque *capitales*: prudencia, justicia, fortaleza y templanza. A diferencia del mundo sideral más frío, en la vida moral entre las galaxias de virtudes no hay grandes distancias, sino que todas están estrechamente unidas, gracias a la virtud teologal de la caridad.

En conclusión la virtud es una *disposición habitual y firme* en el sujeto para hacer *el bien* en toda circunstancia y situación, con todas sus fuerzas sensibles y espirituales (CCE 1803). Consecuencia de la virtud es que el sujeto hace con *prontitud*, *sin vacilación*, y con *alegría*, el bien moral (CCE 1804). El conocimiento moral es por connaturalidad o por inclinación afectiva. Las virtudes no tienen sólo una función ejecutiva, capacitando al sujeto para realizar el bien en toda situación; sino que también tienen *relevancia epistemológica* para discernimiento del bien, mediante una semejanza por connaturalidad: "al virtuoso le parece bueno lo que también es bueno en realidad"[29]. Puesto que nos movemos en el campo del conocimiento práctico, el error moral en el sujeto no se debe a la incapacidad racional en cuanto tal, sino a las *interferencias* producidas por los actos malos y por los vicios -que desintegran las *pulsiones* y *pasiones*- en su razón práctica (*razón* y *voluntad*), hasta tal punto que pueden llegar paulatinamente a la "*ceguera mental*" o "*ceguera de espíritu*"[30]. Las virtudes realizan precisamente el camino contrario, al predisponer poderosamente al sujeto para *discernir*, en primer lugar, y, después, para *elegir* el acto bueno y virtuoso. Si, al principio nos cuesta tanto adquirir una virtud humana es porque se opone al vicio correspondiente[31].

E. VIRTUDES TEOLOGALES Y DONES DEL ESPÍRITU SANTO.

Sin embargo, las virtudes capitales son insuficientes, máxime la situación histórica del hombre herido por el pecado y redimido por Cristo. Es preciso participar en todas las virtudes de Cristo, hombre perfecto (san

---

[26] Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae* II-II q. 23, a. 7: "con propiedad la virtud verdadera es la que se ordena al bien principal del hombre; como afirma el Filósofo diciendo que la virtud es 'la disposición de lo perfecto hacia lo óptimo'. No puede, por lo tanto, haber ninguna virtud verdadera sin la caridad"; cf. WADELL P. J., *op. cit*., p. 238-239.

[27] TOMÁS DE AQUINO*, Summa Theologiae* II-II q. 23, a. 8 ad 3.

[28] Cf. Alfonso FERNÁNDEZ BENITO, *La templanza y sus virtudes, en la Suma Teológica de Santo Tomás de Aquino*, Ed. ISET San Ildefonso, Toledo 2006.

[29] ARISTÓTELES, *Ética Nicomachea* (ed. L. Bywater, Oxford 1979), libro III, 4, 1113a 28-1113 b 2.

[30] Cf. TOMÁS DE AQUINO*, Summa Theologiae* II-II, q. 153, a. 5.

[31] Así como un avión para que despegue necesita mucha potencia y velocidad en poco tiempo y espacio escaso, así son los inicios de la virtud -todavía imperfecta-. En este primer momento, en el cristiano, aunque gracia y libertad están actuando conjuntamente, sobresale el esfuerzo y la fuerza de voluntad en el agente. Una vez realizado el despegue, el sujeto experimenta el gozo de la libertad y la gracia (virtudes), casi sin esfuerzo, porque el avión -siguiendo el símil- es capaz de navegar impulsado por el viento del Espíritu Santo.

Buenaventura); tanto en las virtudes humanas -que acabamos de ver-, como en las virtudes teologales, perfeccionadas por los Dones del Espíritu Santo[32]. Ellas llevan a plenitud perfecta a la razón práctica.

1. Las virtudes teologales.

La gracia no destruye la naturaleza, sino que la presupone, cura, perfecciona y eleva. Aplicado este principio fundamental al campo de las virtudes significa que ellas las virtudes humanas son integradas -no ignoradas-, curadas -dada la herida del Pecado-, *perfeccionadas* y *elevadas* por las virtudes teologales. Se trata de una nueva *integración* armónica. Las virtudes teologales son *hábitos operativos o electivos*, en sentido análogo y superiores a las virtudes humanas, de índole *sobrenatural* e *infusos* gratuitamente por Dios en el hombre justificado, mediante las cuales el ser humano es capacitado para actuar en su vida de filiación divina y merecer así la vida eterna. Tienen como *origen*, *motivo* y *objeto inmediato* la comunión directa con Dios, inicialmente ya desde esta tierra (CCE 1812). Son tres: la fe, esperanza y caridad (I Cor. 13, 13) (CCE 1813).

La *fe* es aquella virtud teologal mediante la cual creemos a Dios -"sé de *quién* me he fiado" (II *Tim* 1, 12)- y aceptamos todo *lo que El nos ha revelado* en Cristo -su Evangelio-, y que la santa Iglesia nos propone. Son las dimensiones *subjetiva -fides qua-* y *objetiva* de la fe -*fides quae* (o mejor,*fides quam*)-, que no debemos separar en exceso. Adhesión del sujeto, singularmente en su *razón y voluntad*, a Dios que se nos revela (DV 5), porque Él es bueno y no quiere engañarnos -dimensión *subjetiva*-, y porque es Dios Omnipotente y todo lo conoce -contenido *objetivo* de la fe-. Hemos de pasar de una *fe dogmática* -recibida inicialmente en el Bautismo- a una *fe gigante,* capaz de mover montañas y de trasladar árboles hasta en medio del mar. *Fides* y *ratio* son dos fuentes complementarias para la *razón práctica* del sujeto.

La *esperanza* es el deseo posible y confiado de alcanzar un bien arduo -la felicidad y salvación eterna-, ya inicialmente en la tierra, y plenamente en la visión beatífica. A través de la esperanza teologal amamos a Dios *en cuanto* da respuesta plena a la sed de felicidad, en todas las inclinaciones esenciales del hombre, sin mezcla de mal alguno, singularmente el pecado (CCE 1818). En esta etapa *peregrina* a veces la esperanza sobrenatural es más urgente que incluso la fe, para que el motor del amor en el sujeto no se pare.

Mediante la *caridad*, participación del amor de Cristo en nosotros, amamos a Dios y amamos al prójimo -dentro del cual yo soy el más próximo- con el amor con que Cristo nos ama (CCE 1822). Quizás la mayor novedad en la concepción escolástica sobre la gracia no esté en la gracia de unión hipostática, que es la *gracia santificante* o común -gracia *ontológica* en el nuevo ser del cristiano-, aquella mediante la cual Dios nos hace gratos o justos (gracia *gratum faciens*) -hijos suyos-; sino en la *gracia habitual,* un hábito *electivo* para la acción del sujeto -la elección-, mediante la participación del sujeto en la virtud teologal de la *caridad*. Es decir, se trata de una gracia en la capacidad habitual para *actuar* filialmente, viviendo como hijos en el Hijo.

La *analogía de la amistad* fue una de las claves interpretativas en la primera Escolástica para explicar la caridad como un amor recíproco entre dos amigos -Cristo y cada discípulo suyo- (cf. *Sm Th*. II-II q. 23, a. 1)-, un Amigo con "A" mayúscula y otro con "a" minúscula; y viceversa. La "caridad significa no sólo el amor de Dios, sino también cierta *amistad* con Él" (*Sm. Th*. I-II, q. 65, a. 5). El amor no comienza con que nosotros amemos a Dios, sino en que Él nos ha amado primero, cuando todavía éramos pecadores, y nos hizo amigos de

[32] Cf. Alfonso FERNÁNDEZ BENITO, "Las virtudes y los Dones del Espíritu Santo" en: CONFERENCIA EPISCOPAL ESPAÑOLA, *La novedad de la vida en Cristo. Moral fundamental*, vol. 19/06, Colección *Sapientia Amoris*, Edice, Madrid 2022, p. 167-181.

Dios. Al comprobar cuánto nos regala Dios cada día, "amor saca amor"[33], lo amamos con un *amor de complacencia* porque es realización plena de nuestros anhelos legítimos (virtud teologal de la esperanza). Pero llega un momento, en que no amamos a Dios por lo que nos regala, sino que -como dice San Bernardo, en su segundo grado de contemplación- amamos a Cristo en sí mismo[34], con un *amor de benevolencia* o amistad, "por ser vos quien sois, bondad infinita" (Acto de contrición), de tal forma que, como dice el soneto: "aunque no hubiera cielo yo te amara, y aunque no hubiera infierno te temiera". De ahí que la principal novedad no está sólo en que Dios sea Amigo del hombre, sino en que también el hombre -gracias al regalo sobrenatural de la caridad divina- es capaz de *corresponder* de forma recíproca en la aventura de amistad con Cristo, según la escuela de los grandes amantes. Si algo hay de novedoso en el cristianismo es el mandamiento nuevo del amor: "el amor de Dios ha sido derramado en nuestros corazones gracias al Espíritu Santo que nos ha sido dado" (Rom 5, 5). Jesús hace de la caridad teologal el mandamiento nuevo -corazón del Espíritu Santo en el creyente, la Ley Nueva-, amando a los suyos hasta el extremo (Jn. 13, 1). Por último recordemos que las tres características del amor de benevolencia se realizan con plenitud en la caridad sobrenatural: procura el bien del Amado; es recíproco entre los dos amigos; es transformante.

Existe una *articulación* entre las virtudes teologales entre sí, a la cual hemos de añadir una segunda *integración* entre virtudes naturales y teologales. Las virtudes teologales son las que informan y capacitan a las virtudes humanas, para que sean enteramente verdaderas, participación de las virtudes de Cristo, el Hijo del hombre perfecto. Pero las virtudes naturales hacen posible que las virtudes teologales funcionen en un ser humano, pues la redención de Cristo ha de llegar hasta el último rincón del cuerpo, del corazón y del alma. El ser humano necesita una virtud que connaturalice al sujeto de forma *sintética, habitual y estable* hacia el bien. Nada como el amor es capaz de realizar sintéticamente dicha tarea. De ahí que la caridad sea *forma y madre* de las demás virtudes (naturales y sobrenaturales). Cada acto procede de su virtud *inmediata* correspondiente -es un acto *elícito* de dicha virtud-, pero *imperado* de forma *remota* por la caridad, síntesis de la vida cristiana -es acto *imperado* de la misma-.

2. Virtudes, Dones y Frutos del Espíritu Santo.

Las virtudes naturales y sobrenaturales necesitan una última perfección en el sujeto cristiano, aportada por el Espíritu Santo a través de sus Dones. La Ley nueva es el *Espíritu Santo* que inhabita en el creyente por la fe en Cristo: "Lo principal en la ley del Nuevo Testamento y en lo que está toda su virtud es *la gracia del Espíritu Santo*, que se da por la fe en Cristo. Por consiguiente la *ley nueva* principalmente es la gracia misma del Espíritu Santo, que se da a los fieles por la fe en Cristo" (*Sm. Th.*, I-II q. 106, a. 1, *corpus*). Es principalmente *interior* (*Sh. Th.*, I-II q. 106, a. 1-2), ley infusa y obra a modo de *instinto de la gracia* (I-II, q. 108, a. 1, ad. 2); es la gracia del Evangelio; *secundariamente* es *exterior* y ley *escrita*, pues necesita algunos elementos, pero cuantos menos mejor, parece insinuar el Aquinate: algunas *verdades* que creer, resumidas en el Credo; siete signos sensibles (externos) -*Sacramentos*-, instituidos por Cristo, para comunicarnos eficazmente la gracia invisible e interior (I-II q. 108 a. 1); y algunas *normas* morales -resumidas en el Decálogo bajo la plenitud del mandamiento nuevo del amor-. Por consiguiente que un prelado no se empeñe en multiplicarse por dar leyes, porque si la ley antigua se explicitó en *numerosos* preceptos para aplicar mejor el Decálogo a las situaciones del Pueblo y eran pocas las determinaciones que dejaba a la libertad de los hombres, la *Ley Nueva* es breve (se resume en el mandamiento doble del amor) (*Sm. Th.*, I-II, q. 108, a. 1), y deja al *Espíritu Santo* -su protagonista principal- que sea quien conduzca con docilidad al cristiano a través de sus Dones, inspiraciones y mociones. La razón que da el Aquinate causa sorpresa: porque toda ley, inclusive "*la letra del Evangelio mataría, si no tuviera la gracia interior de la fe, que sana*" (*Sm. Th.*, I-II, q. 106, a. 2), pues -como dice el

[33] TERESA DE JESÚS, *Libro de la vida*, cap. 22, n. 14.

[34] Cf. SAN BERNARDO, "Sermón 5 sobre diversas materias", 4-5, en: *Opera omnia*, ed. cisterciense 1970, 6,1.

Apóstol- "*la letra mata, pero el Espíritu da vida*" (II Cor. 3, 6).

Los *Dones* del Espíritu Santo son siete (cf. Is. 11, 2-3): Sabiduría, Entendimiento, Consejo, Fortaleza, Ciencia, Piedad y Temor de Dios. Ellos también son hábitos electivos, superiores, pero análogos a las virtudes teologales y, a su vez, a las virtudes naturales. Se distinguen por dos características fundamentales en la nueva predisposición del sujeto cristiano para la acción; la primera es que el *protagonista* es el Espíritu Santo, no el hombre, una criatura. Mediante las virtudes teologales el cristiano adquiere gratuitamente una disponibilidad permanente para que el sujeto se adapte a la vida teologal en Cristo. Con todo sigue siendo un hombre que se adapta a obrar filialmente en el Hijo. Mientras que a través de los Dones es el Espíritu Santo quien adapta al sujeto para que el Espíritu Santo -no el hombre- sea el verdadero protagonista y agente principal, de tal forma que el sujeto se limite a secundar con docilidad sus inspiraciones y mociones (CCE 1830-1831), a modo de *instinto espiritual*[35].

La *segunda* característica es que el Espíritu Santo concede al sujeto una capacidad nueva para un un *obrar sobre-humano*, en un estilo que podemos denominar predominantemente al modo con que Dios actúa, con su eficacia divina: "hágase la luz, y la luz se hizo" (Gn. 1,3) ; "yo te perdono los pecados", y quedan perdonados; "levántate y anda", y el paralítico recupera la movilidad (Lc. 5, 17-26). Siendo los Dones del Espíritu Santo hábitos superiores, en sí mismos, a las virtudes -incluidas las teologales-, sin embargo los Dones perfeccionan a las virtudes, no al revés. No representan otro tipo de virtud distinto, sino su última configuración, por *integración*, de nuevo. La razón se intuye: el cristiano, aun siendo instrumento dócil al Espíritu Santo, sin embargo nunca deja de ser criatura, un ser humano; ni puede abandonar su forma propiamente humana de obrar. Por último los Dones del Espíritu no son una ocurrencia tardía; están implícitos desde el momento en que descubrimos que la raíz de la virtud es el amor[36].

Tomás de Aquino relaciona los Dones con las virtudes naturales y teologales en la estructuración moral del sujeto cristiano. La *caridad* teologal está vinculada con el *Don de Sabiduría*, participación anticipada de la visión matutina de los ángeles -con la cual contemplan las cosas cómo están en Dios-, y desde aquí, lo juzgan todo -con su mirada vespertina-. Los hombres, en la visión beatífica, mediante la luz de la gloria experimentarán en plenitud un "amor sapiente" o "una sabiduría amante". Pero esta experiencia no podemos relegarla al cielo, sino que ya en la tierra, el ser humano es capaz de *saborear anticipadamente* -don de *Sabiduría*- el amor de Dios; "sabiduría" proviene precisamente de "saborear". No nos comemos la tarta del cielo -cierto-, pero tampoco nos quedamos fuera en el escaparate, sino que entramos en la pastelería y la pregustamos anticipadamente -al menos con el dedo-.

Mediante el don de Sabiduría el Espíritu Santo hace partícipe al cristiano de un conocimiento por cierta *connaturalidad* sobrenatural con las cosas divinas en su Causa suprema, para, a su vez y de forma secundaria, juzgar rectamente de todo. Sin embargo el Don de Sabiduría no regula directamente la acción humana; por eso el cristiano necesita del Don de *Consejo*, que perfecciona y ayuda a la virtud de la *prudencia* -"ministra de la Sabiduría"- para que sea buena consejera suya y lo guíe en su acción.

La *fe* es perfeccionada por los Dones de *Entendimiento*, el de *Ciencia* y el Don de *Consejo* -que, a su vez, se refiere de nuevo a la *virtud de la prudencia*-. Así como el entendimiento natural capacita a la mente humana para comprender los primeros principios de la razón, así -análogamente- el Don de *Entendimiento*, mediante un conocimiento divino, por connaturalidad espiritual y mística en la razón práctica, ayuda al sujeto a profundizar, con luz sobrenatural, en las verdades contenidas en los artículos de la fe teologal, sin anular cierta

---

[35] Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae* I-II, q. 108, a. 1, ad 2.

[36] Cf. Paul J. WADELL, *op. cit*., p. 233.

oscuridad de quien cree en aquello que todavía no ve. A su vez, el Don de *Ciencia* es hábito del Espíritu que mueve al sujeto, no con una luz directa, sino a través de una experiencia por *connaturalidad afectiva* con la verdad mediante la cual puede aprehender sobrenaturalmente las realidades *creadas* sobre las que juzga, y de aquí, remontarse al conocimiento de Dios; y, a su vez, desde aquí, en perspectiva descendente, juzga con verdad los bienes creados. De esta forma el don de Ciencia escruta la composición de un determinado artículo de fe y la analogía con otros misterios ("*nexo mysteriorum*"), pero siempre a partir de las causas *creadas*.

La *esperanza* teologal es perfeccionada mediante el Don del *Temor de Dios*, pero un *temor filial* -no servil-, por el cual tememos ofender a Dios, que propiamente es más amor que temor: "cuando Cristo se manifestó a los mortales, apareció como un niño pequeño, más amable que terrible. Puesto que vino a salvar y no a juzgar, prefirió la vía de incitarnos al amor en vez de infundir terror"[37]. Así mismo el don de *Fortaleza* perfecciona cualitativamente a la virtud de la fortaleza en su lucha por superar los miedos del mal. Finalmente, el Don de *Piedad* filial es la realización plena de aquella gratitud justa con que nos sentimos hijos agradecidos de nuestros padres naturales. Esta misma experiencia, propia de uno de los actos puramente internos de la virtud de la religión, perfeccionada por el Don de Piedad filial, es la que el cristiano experimenta con este Don respecto a Dios, su Padre celestial, participación de la piedad filial de Jesucristo.

Junto a los Dones hemos de mencionar a los *frutos* del Espíritu Santo (CCE 1832). San Pablo afirma que cada obra buena, realizada por todo ser humano, es un *fruto* del Espíritu Santo (Gal. 5, 22). De ahí que el hombre necesite una *gracia actual* o puntual -una inspiración intelectiva y una moción afectiva- para realizar cada acto bueno. La Iglesia ha definido que no todo lo que hace el pecador -sin la caridad- es pecado (Dz. 817; 1025; 1027); es decir, que el pecador, aunque suene la flauta por casualidad -su acierto sea más casual que habitual-, puede hacer actos en sí mismos buenos (por su objeto), "ordenables" al fin último del hombre, aunque le falte su ordenación efectiva, mediante la gracia santificante y la caridad teologal[38]. En este caso, su obra buena está precedida por una gracia actual del Espíritu Santo.

Si miramos hacia atrás en el camino recorrido, partíamos de la sensibilidad actual con el mundo de las pasiones naturales, integradas por las virtudes naturales; hemos llegado a la docilidad del sujeto cristiano a los Dones, inspiraciones intelectivas y mociones afectivas del Espíritu Santo, que elevan e integran las facultades sobrenaturales de las virtudes teologales. Una vez más comprobamos las posibilidades del Creador y del Redentor para educar en el discernimiento moral del hombre, si se deja guiar con docilidad en este camino pedagógico de integración virtuosa.

F. RAZÓN PRÁCTICA: RACIONALIDAD TÉCNICA Y LÓGICA ÉTICA.

Razón y voluntad son las dos facultades superiores en el ser humano, comunes al mundo de las personas. La razón humana constituye una única facultad, pero con *dos funciones*: la función *especulativa* y la función *práctica*. En su función especulativa la razón estudia las cosas en sí mismas, tal y como hace la ciencia. Por ejemplo, un alumno de arquitectura ha de estudiar en la universidad dibujo lineal, cálculo matemático y

---

[37] GUERICO DE IGNY, *Sermón primero para la Navidad*.

[38] Cf. Carlo CAFFARRA, *Vida en Cristo*, EUNSA, Pamplona 1988, p. 168-169. Pío V condenó uno de los errores de Miguel de Bayo (n. 25): "Todas las obras de los infieles son pecados, y las virtudes de los filósofos son vicios" (Dz. 1025). Por ejemplo, aun en el caso impropio e hipotético, en que los dos contrayentes acudieran al sacramento del matrimonio sin estado de gracia santificante, no recibirán aumento de esta gracia común, ni tampoco la caridad conyugal, junto a las demás virtudes de Cristo -gracia habitual-; pero sí recibirán al menos el compromiso eficaz de Cristo en ir dándoles las gracias actuales que necesitarán a lo largo de su vida para ir viviendo sus tareas matrimoniales y familiares. Sólo que en este caso, el beneficiario son los otros -el cónyuge e hijos- y no directamente ellos (cf. Dionigi TETTAMANZI, *La famiglia, vía della Chiesa*, Ed. Massimo, Milano 1991, p. 110).

resistencia de materiales. En el campo moral difícilmente cumpliremos los mandamientos o cuáles son las virtudes si no lo estudiamos en la catequesis cuáles son. Se trata de un conocimiento en campo todavía *especulativo* en la *ciencia moral*. Sin embargo, la razón se hace *práctica* por aplicación, es decir, para ayuda del sujeto en la acción, guiándole su comportamiento y en sus elecciones. A su vez la función práctica de la razón se subdivide en dos campos diferentes, a la luz de lo que se ha denominado la *lógica técnica* y la *racionalidad ética*, propia del ámbito de las virtudes[39]. Para entender la lógica o racionalidad *técnica*, sigamos con el ejemplo del arquitecto, que consiste en que, una vez terminada su carrera, ha de aplicar todos sus conocimientos especulativos para diseñar y construir un edificio en este terreno con sus características concretas de inclinación y de firmeza; nos encontramos ya en el campo *práctico* de la razón. La lógica técnica exige emplear toda la imaginación posible en el arquitecto para inventar el proyecto sobre este edificio. El criterio objetivo fundamental es el de eficacia técnica, consiguiendo los máximos resultados posibles con el mínimo esfuerzo, y evitando los males (criterios de eficacia y del mal menor o del "bien posible y mejor"). La relación que se establece entre el arquitecto y la obra a realizar -este edificio- es casi de absoluto dominio; hasta tal punto que, si no me satisface, puedo retocar y hasta romper este proyecto y sustituirlo por otro. Este tipo de acción se centra y luce en el resultado conseguido, hasta tal punto que podremos exclamar: ¡que buen arquitecto es -no qué buena persona-! Es un tipo de obrar "transeúnte" que queda plasmado en el edificio bien construido, con un obrar de "tercera persona", según una lógica tecnológica, al aplicar los conocimientos científicos y técnicos al obrar humano de producción. El hombre actual siente admiración y atracción por este tipo de lógica, que está acostumbrado a emplear en su vida diaria.

Mientras que en la función práctica de la razón en el *campo ético* o de las virtudes, no cabe este tipo de lógica; precisamente la suplantación indebida de la lógica ética por la racionalidad tecnológica ha supuesto una grave confusión; además en la *lógica ética*, desde el principio, por tratarse del *campo práctico* de la razón, interviene toda la estructura apetitiva-volitiva del ser humano, es decir, la razón práctica (la razón y la voluntad), con el resto de facultades operativas del sujeto -pulsiones y pasiones-, reguladas por la *virtud de la prudencia*. En esta lógica, el proyecto ya está inventado, al inscribirlo el Creador en la naturaleza humana, conocida por nuestra razón -Ley moral natural-, a través de la mediación de la conciencia y por la fe, según el conocimiento práctico por connaturalidad: en la medida que tenemos experiencia de ello se comprende; lo cual supone en el sujeto cierta resistencia inicial porque son verdades que comprometen su vida. Además el criterio referencial objetivo en la racionalidad ética es de adecuación a la verdad conocida -aquí no vale la lógica de eficacia, ni el principio del mal menor (HV 14 c)-. La relación que se establece entre el sujeto y la obra buena que puede realizar es de absoluto respeto -no de un dominio absoluto o casi absoluto- ante la verdad conocida. Finalmente, este tipo de acción es un obrar *inmanente*, pues hace bueno no solo lo que hace, sino sobre todo al que lo hace, según el papel de las virtudes. Por último, en la lógica ética o virtuosa de la razón práctica es preciso distinguir dos grados sucesivos: el *juicio de conciencia* y el *juicio de libre arbitrio*, tal y como vemos a continuación.

G. LA CONCIENCIA MORAL Y EL DISCERNIMIENTO ÉTICO.

Una de las dificultades de la moral actual consiste en identificar y confundir indebidamente el papel de la conciencia moral y el del discernimiento ético en el momento de la elección. Según algunos teólogos, basándose en un pretendido progreso que se ha dado recientemente desde la Encíclica *Humanae vitae*, de Pablo VI, a la Exhortación postsinodal *Amoris laetitia* (*AL* 37; 306-308), del Papa Francisco, abogan por un concepto de conciencia como aplicación hermenéutica o interpretativa del valor simbólico, escondido en toda norma moral -sin distinguir entre formulación negativa o positiva de la misma-, en orden al juicio práctico del sujeto sobre el

[39] Cf. JUAN PABLO II, Encíclica *Veritatis Splendor,* n. 38-41; cf. C. CAFFARRA, *Ratio techica, ratio ethica* en *Anthropotes. Rivista di studi sulla persona e la famiglia*, año V, n. 1 (1989), p. 129-146; A. FERNÁNDEZ BENITO, en VARIOS "*Enséñame tus caminos para que siga en tu Verdad*", Edicep, Valencia 1993, pp. 179-181.

"bien posible" y mejor, a elegir en cada situación y circunstancias[40].

A nuestro parecer, la *clave* estriba en determinar con exactitud y sin confusión estos dos juicios complementarios, que se dan sucesivamente en el campo de la razón práctica, moderados por la virtud de la prudencia: el *juicio de conciencia* y el *juicio de libre arbitrio*. En segundo lugar, es preciso distinguir el papel de la conciencia moral, mediadora imprescindible entre las normas y la realización de los actos voluntarios, en su formulación *negativa*, que no admiten excepción -obligan *semper et pro semper*-, y, por otra parte, en su formulación *positiva*, que obligan siempre, pero no en todos los casos. Cuando la conciencia humana se encuentra ante una norma moral, en su formulación *negativa*, que indica el mínimo que jamás puede ser querido deliberadamente para cualquier circunstancia y motivaciones añadidas (existencia de actos intrínsecamente ilícitos), cabe poco más en el sujeto que reconocer que él se encuentra ante dicho caso y acatar la norma moral; en esto consiste inicialmente el *acto prudente*. Mientras que cuando se encuentra ante una norma moral, en su formulación *positiva*, de máximos, más imprecisa y amplia, que indica y fomenta el bien o *valor* que subyace, la razón práctica admite un más y un menos en su ejercicio *prudente*, en orden a discernir cuál es la voluntad de Dios para él, en su situación.

1. El "sagrario" de nuestra conciencia.

La *dignidad moral* de la conciencia proviene de su vinculación a la verdad, más aún, a la Verdad plena sobre el hombre, que es Jesucristo (VS 53; 64), la "Ley viviente y Personal" (VS 15), a quien debe imitar todo

---

[40] Cf. Vicenzo PAGLIA (cord.), *Etica Teologica della vita. Scritura, tradizione, sfide prtiche. Atti del Seminario di studio promosso dalla Pontificia Accademia per la vita*, Libreria Editriche Vaticana 2022, n. 103 (p. 153-154); n. 128-130 (p. 193-195); p. 323; n. 172 (p. 304-305): "172. A la luz de esta alianza generadora, que expresa amor y responsabilidad, se comprende la instancia irrenunciable, escrita en las fórmulas expresadas por *Humanae vitae* 10-14. La *norma* envía siempre a *un bien* que la precede y la supera. Su verdad no es reducible al enunciado literal, puesto que, mientras designa un imperativo moral, envía y testimonia a la experiencia de *un bien* que se nos notifica para ser querido. La verdad de la norma, incluso de la *Humanae vitae*, contiene más aspectos: ella envía más allá de la *observancia literal* de una ley y de una ley que sería puramente *física*, pidiendo que los esposos unan el misterio de la generación con su respuesta a tal don. La responsabilidad en la generación requiere un *discernimiento práctico* que no puede coincidir con la aplicación automática y la observancia material de una norma, como es evidente en la práctica misma de los métodos naturales. En efecto hay condiciones y circunstancias en las cuales sería irresponsable la elección de procrear, tal y como el magisterio eclesiástico mismo reconoce, precisamente al admitir los métodos naturales. Por esto, tal y como suceden en estos métodos, hay situaciones en las cuales los dos esposos, que han decidido y decidirán acoger a los hijos, pueden realizar un *sabio discernimiento* en el caso concreto, que, sin contradecir su apertura a la vida, en aquel momento no la prevean. La *elección sabia* será realizada al valorar oportunamente *todas* las técnicas posibles respecto a su situación específica y excluyendo obviamente los abortivos. Esta elección está lejos de la mentalidad contraceptiva y antinatalista, criticada justamente por *Humanae Vitae* y por *Familiaris Consortio*. En la perspectiva que hemos dibujado se supera así la *alternativa* entre métodos naturales y artificiales: la cuestión fundamental se juega entre las formas *concretamente posibles* de una responsabilidad, generosa y comprometida, respecto al don del generar". En el número 173, p. 305, también se plantea la aceptación de la fecundación *in vitro* homológa, en la cual se excluye toda donación de gametos que no sean exclusivamente los de los dos esposos. Tal y como hemos afirmado es preciso distinguir el papel de la razón práctica en las normas morales, en su formulación positiva (HV 11), que admite un discernimiento prudente mayor, que en las normas morales en su formulación negativa (HV 14 b), en donde el discernimiento prudente consiste en apercibirse que el sujeto está en dicha situación y que le obliga sin excepción. Tal y como hemos afirmado es preciso distinguir el papel de la razón práctica en las normas morales, en su *formulación positiva* (HV 11), que admite un discernimiento prudente mayor, que en las normas morales en su *formulación negativa* (HV 14 b), en donde el discernimiento prudente consiste en apercibirse que el sujeto está en dicha situación y que le obliga sin excepción. Además el Concilio Vaticano II distingue dos momentos diferentes -sin confusión- en la paternidad responsable: ética de la decisión (GS 50), en la cual los dos esposos, en conciencia y ante Dios interpretan la Voluntad de Dios, quien habla también ante las circunstancias, sobre el número de hijos, que atañe más directamente al juicio de conciencia moral -recta intención en base a las circunstancias-, y la ética de la ejecución (GS 51), o de los medios a emplear (en virtud de su *objeto* ético) -tanto si se ha de tener o no un nuevo hijo-, que se refiere más directamente al juicio de elección, y que se determina explícitamente en la doble formulación –positiva y negativa- de la norma moral de la Encíclica *Humanae vitae* (HV 11; HV 14).

discípulo suyo[41]. La Encíclica *Veritatis Splendor* insiste con firmeza en incluir entre la ley de Dios y la libertad humana la *mediación* imprescindible de la conciencia moral -el hombre interior o corazón bíblico-(VS 54). Por eso la conciencia es *norma próxima y última, pero no única, ni suprema*, para la acción del sujeto.

En *primer* lugar, la *manualística postridentina* concebía a la conciencia moral como una mera aplicación lógica (pasiva) de la ciencia ética *especulativa* al acto, con el olvido de que nos encontramos ya en el campo de la razón práctica. Hasta el siglo XX se presentaba un combate a muerte: el peso de la ley contra la conciencia. Hubo épocas en que triunfó el primero -la *ley*- (su máxima expresión fue el rigorismo jansenista); pero hubo otras más recientes en donde ha prevalecido la *libertad* absoluta de conciencia. Era preciso superar este planteamiento erróneo. El Concilio Vaticano II supuso una profunda *renovación*, con un cambio de rumbo, gracias a una cita indirecta de Pío XII[42]: la conciencia constituye el núcleo más íntimo y secreto -el *sagrario*- del hombre; en el cual el hombre, no a solas, sino a solas con Dios, escucha su voz que resuena en su interior, comunicándole cuál es su voluntad respecto a él. Se subrayaba así la dimensión profundamente *religiosa y responsorial* de la conciencia, de inspiración agustiniana: "En lo más profundo de su *conciencia* el hombre descubre una ley que él no se da a sí mismo, pero a la cual debe obedecer, y cuya voz resuena, cuando es necesario, en los oídos de su corazón, advirtiéndole que debe amar y practicar el bien y que debe evitar el mal: haz esto, evita aquello. Porque el hombre tiene una *ley escrita en su corazón*, en cuya obediencia consiste la dignidad humana y por la cual será juzgado personalmente (Rom 2, 14-16)... Es la *conciencia* la que de modo admirable da a conocer esa ley, cuyo cumplimiento consiste en el amor a Dios y al prójimo" (GS 16; VS 54).

En *segundo* lugar conviene realizar un *discernimiento crítico sobre algunas tendencias* actuales. La *primera* consiste en una *concepción "autónoma*" de la conciencia, en la cual se deja al arbitrio de la conciencia la decisión *creativa* de lo que es bueno o malo (VS 32); verdad y rectitud de conciencia se confunden; por eso la conciencia nunca puede equivocarse. Para esta tendencia, el único pecado es obrar contra conciencia (Abelardo[43]). La *segunda* promueve la *libertad absoluta de la conciencia sobre la naturaleza humana* (VS 55; 46-50). La naturaleza del ser humano solo indica inclinaciones *genéricas* que la persona *determina* según su proyecto, mediante sus *decisiones* de conciencia. La *tercera* tendencia fue la conciencia moral *situacionista*, en la cual las normas universales son puramente *especulativas*; mientras que la conciencia determina la verdad *práctica* a seguir (*soluciones pastorales*), en conformidad con la recta intención y circunstancias (VS 56). Un comportamiento objetivamente malo puede ser subjetivamente defendible en conciencia (interpretación forzada *del Caso Washington*; 1976). La *cuarta* tendencia es la conciencia moral en el *teleologismo* moderno (*consecuencialismo* y *proporcionalismo*) con dos niveles incomunicados entre sí: a nivel *trascendental* -respecto a su relación con Dios- la conciencia se juega la *bondad* o malicia; mientras que a nivel *categorial* -obrar intramundano- se juega solo la *rectitud* o equivocación -por fallo de cálculo-, en base a las circunstancias y ponderación de bienes pre-morales (consecuencias posibles) ante las diversas posibilidades de elección; puesto que el nivel categorial no influye de forma decisiva en la bondad del sujeto -según esta concepción-, al ser una decisión con mero error de cálculo, puede ocurrir que tal decisión se incorrecta pero, al mismo tiempo, buena. Ante semejante panorama llegamos a una alternativa: "una de dos, o la conciencia proviene del bien y la

---

[41] Cf. Livio MELINA, *Conciencia y verdad en la Encíclica "Veritatis Splendor"*, en: G. DEL POZO ABEJÓN (dir.), *Comentarios a la Veritatis Splendor*, BAC Madrid 2002, p. 623-625; cf. Cf. Alfonso FERNÁNDEZ BENITO, "La conciencia moral" en: CONFERENCIA EPISCOPAL ESPAÑOLA, *La novedad de la vida en Cristo. Moral fundamental*, vol. 19/05, Colección *Sapientia Amoris*, Edice, Madrid 2022, p. 115-138.

[42] Pío XII, *Discurso radiofónico*, 23 marzo 1952: AAS (1952) 270-278.

[43] Cf. Pedro ABELARDO, *Scito te ipsum seu Ethica* XIII (PL 178, col. 653 C.

conciencia es conciencia del bien, o el bien procede de la conciencia y es el bien de la conciencia"[44], por el mero hecho de ser recta; no por esta afianzada en la verdad (VS 60).

En *tercer* lugar, si queremos evitar todos estos escollos en la relación entre *verdad y conciencia* hemos de tener en cuenta *tres dimensiones* constitutivas de la misma. La *primera* es la relación entre *inmanencia y trascendencia*, en seguimiento de la visión agustiniana sobre el *hombre interior* que busca la verdad, pero que le *trasciende -trascendere te ipsum-;* la conciencia ha de *venerar* a la Verdad, más que *disertar* sobre ella[45]; la conciencia no es "creadora" de la verdad -por eso, en la concepción creativa de la conciencia se prefiere hablar de *decisiones*-, sino que participa de esta chispa de la verdad -mediante *juicios*-. La *segunda* dimensión imprescindible es el carácter *práctico* de la verdad moral y del *conocimiento por connaturalidad* que posibilitan y fomentan las virtudes, es decir, nos movemos en el campo del conocimiento práctico; el amor es nueva fuente transformante de conocimiento (VS 64): la conciencia, más que *conocer* la verdad, la *re-conoce* y por eso siente su naturaleza *obligatoria*. La *tercera* dimensión de la conciencia es la *apertura a la comunión*; aun siendo personal e intransferible, el término conciencia proviene de "*cum-scientia"*, que indica la comunión con otros que poseen el mismo conocimiento experiencial del bien; la comunión en la verdad hace amigos a los virtuosos (es transformante).

2. Naturaleza de la conciencia moral y su división.

Llegamos así a la *naturaleza de la conciencia moral*. La conciencia moral tiene *dos funciones* complementarias (Rm. 2, 14-15; VS 57-59): ser *testigo* de la Verdad sobre el hombre pleno (el "Hijo del hombre"), que resuena en el sagrario de su conciencia, a solas con Dios; y, segunda, ser *juez* de nuestros actos -juzga la bondad o malicia de nuestros actos-, aprobándolos o desaprobándolos. Estas dos funciones se hacen eco de la distinción clásica entre conciencia *habitual* (el hábito de los primeros principios éticos a partir del cual se origina el conocimiento ético de la Ley moral natural: sindéresis, *syneidesis o sintéresis*); y la conciencia *actual* (*conscientia*). La razón práctica del ser humano es capaz de diversas funciones; no sólo elabora *conceptos* (definición de actos humanos en virtud de su objeto ético), sino que también hace *juicios* que, a nivel lógico, se consiste en afirmar una cosa respecto a otra. La conciencia moral es un juicio de la razón práctica que *juzga* la bondad o malicia de nuestros actos ya realizados -conciencia *consecuente*-, y los aprueba o rechaza, los que estamos realizando -conciencia *concomitante*-, o los que vamos a realizar (VS 59), aquí y ahora -conciencia *antecedente*-.

En la manualística se concebía a la conciencia como una *aplicación*; se trata de la aplicación de la ley objetiva a un caso particular, en situación y circunstancias concretas, mediante un juicio moral; pero no de un *mero* silogismo lógico, ni automático. Es preciso articular correctamente conciencia, verdad y libertad, para salvar la mediación imprescindible del papel de la conciencia entre norma y libertad del sujeto; en seguimiento del principio agustiniano, podríamos formularlo: *in necesariis, veritas; in dubiis, libertas; in omnibus, conscientia*. Además, hablar de *ley natural* y de *conciencia moral* en su función hermenéutica de la misma, son dos cuestiones relacionadas. El conocimiento de la ley natural en sus primeros principios constituye el origen de la articulación de la estructuración moral del sujeto y de su conciencia. En el fondo la conciencia consiste en un juicio práctico de conocimiento *doble*: en *universal* -sabe que esto es bueno en sí mismo y para todos- *y en dicha situación* -sabe que es conveniente para mí, en mis circunstancias y situación concreta- (*Sm. Th*., I-II q. 9, a. 2); por eso debo o no hacerlo (VS 52; 67; 71).

Si importante es precisar la naturaleza de la conciencia, también lo es su *división*. La conciencia puede

---

[44] Carlo CAFFARRA, *La Chiesa e l´ordine morale*: *L´Osservatore Romano*, 16 de Enero 1976.

[45] Cf. John Henry NEWMAN, *Essay on the Development of Christian Doctrine*, London 1878, p. 357.

ser *cierta o dudosa* (nunca se puede obrar con conciencia dudosa -riesgo de ofender a Dios-: o nos abstenemos de actuar, si podemos; o hemos de salir previamente de dicha duda, si hemos de actuar). Los *sistemas éticos* -probabilismo, equiprobabilismo, probilaliorismo, tucciorismo o rigorismo jansenista- se inventaron a partir del siglo XVI para seguir una opinión moral no aclarada por el Magisterio eclesial, defendidas según el parecer de diferentes Universidades, para intentar salir de las dudas de conciencia. La *segunda* división consiste en que la conciencia puede ser *recta* (si obra en conformidad al juicio de su conciencia: coherencia formal) o *incorrecta* (torcida), en caso contrario. Sin embargo, la *principal división* de la conciencia es si es *verdadera o errónea*. La *dignidad* de la conciencia moral no le viene tanto de ser *recta* (coherencia formal con ella misma en su juicio moral), cuanto de estar afianzada en la *verdad*; sólo la verdad nos capacita para ser libres (Jn. 8, 32) y así también lo quiso fundamentar el Concilio.

Resulta paradójico que *Tomás de Aquino* redujera su estudio sobre el papel de la conciencia a tan solo dos artículos, ni siquiera a dos cuestiones. Podría parecer un fallo en el Aquinate; sin embargo, no es así. Él determina con precisión cuál es el papel de la conciencia en la articulación ética del sujeto y le da la importancia que debe. El Aquinate estudia los cuatro casos más importantes, que anticipamos de forma esquemática:

A. Conciencia *verdadera.*

1º. Si no la sigo, hago mal. Ejemplo: mi conciencia me dice que he de asistir a misa el Domingo.

2º. Si la sigo, hago bien.

B. Conciencia *errónea*.

3º. Si no la sigo, hago mal. Ejemplo: creo que es Domingo, pero hoy es lunes (*error de hecho*).

4º. Si la sigo, distingue -pero cambia de ejemplo-:

a) conciencia *culpablemente* errónea: hago mal. Ejemplo: desconozco que el adulterio es malo (*error de derecho*).

b) conciencia *inculpablemente* errónea: hago mal, pero no se me imputa. Ejemplo: me confundo involuntariamente de mujer y realizo el acto conyugal con otra diferente -algo improbable- *(error de hecho*).

Veamos el caso de la voluntad que no sigue el juicio erróneo de su conciencia (*caso 3º*)[46]. La respuesta de Tomás es tajante y original en la teología medieval, diferenciándose de la escuela franciscana -que se multiplicaba en distinciones- e incluso mostrando mayor firmeza que su propio maestro, san Alberto Magno. La voluntad que no sigue el juicio erróneo de la conciencia es *siempre* mala, tanto si está en la verdad como en el error. Santo Tomás utiliza el adverbio "*semper*" y "*simpliciter*", sin paliativos, calificando duramente de "irracionales" a quienes defiendan lo contrario (*Sm. Th*., I-II, q. 19, a. 5, *corpus*). La razón fundamental es que Dios no tiene otro cauce para hacer conocer su Voluntad al sujeto, sino siempre a través de la mediación del juicio práctico de conciencia. En esto se fundamenta la *objeción de conciencia* y el *derecho de libertad religiosa*, según el cual nadie puede impedir por la fuerza que alguien actúe conforme a su conciencia (*recta*), ni puede obligarle coercitivamente a que actúe contra ella.

A la luz de una afirmación tan rotunda -actuar en contra del dictamen de nuestra conciencia, sea verdadera o errónea, *siempre* es malo (*Abelardo*)-, podríamos concluir entonces que, cuando el sujeto actúa

[46] Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Thelogiae* I-II, q. 19 a. 5: si la voluntad en desacuerdo con la razón errónea es mala; *De Veritate* q. 17, a. 4.

conforme a un juicio erróneo de conciencia moral, haría sencillamente el bien[47]. Nada más lejos en su respuesta. Si seguimos el dictamen verdadero de nuestra conciencia moral, efectivamente hacemos bien (*caso 2º*). Pero, en el caso en que sigamos un dictamen erróneo (*caso 4º*), santo Tomás *distingue* si el error en el cual ha caído la conciencia es moralmente imputable (*culpable* o *vencible*) o no al sujeto (*inculpable* o *invencible*). Si el error es culpable e imputable al sujeto mismo (*conciencia venciblemente errónea*) -por ejemplo, sostener que el adulterio no es malo; algo que pertenece a los primeros estadios de la ley moral natural-; entonces la voluntad que actúa con conciencia culpablemente errónea es *mala* (*caso 4º a*). En cambio si el error no es culpable (*conciencia inculpablemente errónea*), la voluntad sigue siendo *mala*, el individuo no realiza el bien ni, por tanto, contribuye a la auto-realización de su personalidad moral; pero está *excusado*; por esto *no será condenado* (*caso 4º b*)[48]. Resulta curioso el ejemplo puesto por el Aquinate en este último caso -algo improbable- ; se trata de un *error de hecho* en el acto conyugal, al confundir un esposo en la vida íntima matrimonial a su esposa con otra mujer distinta; en este último caso no podemos concluir que el sujeto hace bien, sino el *mal* -aun cuando no se le *impute accidentalmente*-. Es la diferencia entre fuentes de moralidad -objeto, fin y circunstancias- y fuentes de imputabilidad -materia grave o leve; conocimiento suficiente y deliberado consentimiento- (*CCE* 1857). De esta forma si la cuestión anterior se resumía en saber si la conciencia errónea *obliga* (*Sm. Th*., I-II, q. 19, a. 5), la presente equivale a preguntarse si la conciencia errónea *excusa* (*Sm. Th*., I-II, q. 19. a. 6).

No todo pecado que, por su materia sea grave -por ejemplo los pecados de lujuria (6º Precepto)-, es siempre pecado mortal, pues puede haber factores que disminuyan e incluso anulen el conocimiento suficiente del sujeto o el carácter deliberado del acto. Es la diferencia entre *fuentes de moralidad* -objeto, fin y circunstancias- y *fuentes de imputabilidad* -materia grave o leve; conocimiento suficiente y deliberado consentimiento-. El Catecismo lo recoge en dos números (CCE 1857; 2352), y a ellos se refiere también *Amoris Laetitia* (301-305): "Para emitir un juicio justo acerca de la responsabilidad moral de los sujetos y para orientar la acción pastoral, ha de tenerse en cuenta la inmadurez afectiva, la fuerza de los hábitos contraídos, el estado de angustia u otros *factores psíquicos o sociales que pueden atenuar o tal vez reducir al mínimo la culpabilidad moral*" (CCE 2352)[49].

---

[47] Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II q. 19, a. 6: si la voluntad conforme con la razón errónea es buena.

[48] Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae* I-II q. 19, a. 6, *corpus*: "Esta cuestión depende de lo que hemos dicho antes sobre la i*gnorancia*. Dijimos, en efecto, que la ignorancia a veces causa el involuntario, y a veces no. Y, como el bien y el mal consisten en el acto en cuanto voluntario, es evidente que la ignorancia que hace al acto involuntario le priva de todo valor de bien y de mal; no así la que no causa el involuntario. También explicamos que la ignorancia de algún modo voluntaria, sea directa o indirectamente, no produce el involuntario, entendiendo por ignorancia directamente querida la que es objeto de un acto de voluntad; e indirecta la que proviene de negligencia, como la de quien no quiere aprender lo que está obligado a saber. En consecuencia, si la razón o la conciencia se equivocan por error voluntario, directo o indirecto, por ser error de lo que debía saber, este error *no excusa* de que la voluntad, conforme con su razón o conciencia, de tal forma errónea, sea *mala*. Mas, si el error hace al acto involuntario por ignorancia de alguna circunstancia, *sin negligencia* alguna, dicho error excusará de toda culpa a la voluntad que obedece a la razón o la conciencia de esta forma errónea. Por *ejemplo*, cuando ésta dicta a un hombre el adulterio, la voluntad que le sigue no podrá excusarse, por ser error debido a la ignorancia de una ley divina que está obligado a saber; más, si el error se debe a *ignorancia de la persona*, y el marido, creyendo ser su mujer propia la ajena, quiere hacer uso del matrimonio, su voluntad se excusa del pecado, porque el error proviene de la ignorancia de una circunstancia que hace involuntario al acto".

[49] La Exhortación tiene una frase que ha supuesto la mayor polémica interpretativa de la misma, susceptible de ser bien interpretada -si tenemos en cuenta lo afirmado con anterioridad sobre las *circunstancias atenuantes en la responsabilidad* del sujeto- (AL 301-301), pero también puede de ser tergiversada por posturas extremas (a favor o en contra de la Exhortación): "*A causa de los condicionamientos o factores atenuantes, es posible que, en medio de una situación objetiva de pecado -que no sea subjetivamente culpable o que no lo sea de modo pleno- se pueda vivir en gracia de Dios, se pueda amar, y también se pueda crecer en la vida de la gracia y la caridad, recibiendo la ayuda de la Iglesia*" (n. 305). Lo repito, parafraseándola: es posible que algunos divorciados vueltos a unir civilmente -por ejemplo-, aun viviendo una situación *objetiva* de estado de pecado *grave*, sin embargo, por los factores atenuantes respecto al *conocimiento suficiente -error de hecho-* o al *deliberado consentimiento*, no se les pueda imputar, al menos, como pecado *mortal*. Siguiendo el ejemplo del Aquinate (*Sm. Th*., I-II, q. 19, a. 5), podría darse un

Entonces, ¿cuándo somos *culpables* de un error en el juicio de conciencia moral? Son *tres* los capítulos principales: -primero- cuando haya habido *negligencia* en la búsqueda de la verdad, desconociendo algo que deberíamos saber; -segundo- cuando hay tal *obstinación, presunción, orgullo* en el hombre que le impide escuchar a alguien que le pueda guiar a la verdad; -tercero- cuando hay un *rechazo* de querer saber algo, porque nos dificultaría seguir obrando impunemente en el mal, prefiriendo seguir en la oscuridad del error antes que complicarnos la vida con la luz de la verdad -la "blasfemia contra el Espíritu"-. En resumen, el error es vencible "cuando el hombre se despreocupa de buscar la verdad y el bien, y la conciencia se va progresivamente entenebreciendo por el hábito del pecado" (*GS* 16)[50].

Además hemos de deducir *tres consecuencias* inmediatas: 1ª) "No juzguéis y no seréis juzgados", es precepto del Señor. 2ª) La naturaleza de la obligatoriedad de la conciencia *en cuanto recta y verdadera* (se afianza en la verdad y hace el bien), no es la misma que simplemente en cuanto *recta* o en cuanto "conciencia" (no peca). 3ª) La *conciencia perpleja* -hagas lo que hagas, siempre pecas- es en realidad un caso de conciencia venciblemente errónea: vuelve a la verdad mediante la conversión.

Desde Trento hasta el Vaticano II ha existido una preocupación, típica de la edad moderna, por la salvación, por no pecar mortalmente y por no condenarse. Sin embargo, tanto si soy culpable o no de dicho error de conciencia, persiste la obligación -sin prisa, pero sin pausa, también para los pastores- de salir del error y no conformarnos con un planteamiento minimalista de no pecar -no condenarnos-, sino de afianzar la conciencia en la verdad que nos hace libres y santos. Esta labor se realiza positivamente con la educación o formación progresiva de la conciencia moral.

H. NATURALEZA DEL "JUICIO DE ELECCIÓN" Y LABOR DE LAS VIRTUDES.

Tomás de Aquino estudió el instante previo ante el cual el hombre elige misteriosamente e imprevisiblemente el bien o el mal, a través de lo que él denominó el *juicio de elección* -juicio que precede a la elección- o *juicio de libre arbitrio*. El *juicio* en el cual, en definitiva, consiste nuestra *conciencia* y el *juicio de elección* son dos grados diferentes y sucesivas de la razón práctica para ayuda del sujeto en sus elecciones. En definitiva, para santo Tomás de Aquino el *juicio de elección* consiste en una "*applicatio cognitionis ad*

---

caso de conciencia inculpablemente errónea, por un *error de hecho* (4º b), en el cual el sujeto no hace bien, pero no comete pecado mortal o incluso no comete pecado personal alguno, por error involuntario de hecho. Sin embargo la frase de la Exhortación parece sugerir que los divorciados vueltos a unir pueden vivir en gracia en dicha situación y crecer en ella, recibiendo la ayuda de la Iglesia, y en la nota 351 de este número (305) se añade que esta ayuda podría ser incluso mediante el recurso a los Sacramentos. En realidad, en tal caso, la ayuda sacramental solo sería posible si ellos desconocen que su situación no está involucrada dentro de este precepto fundamental de Ley moral natural –*un error de hecho*-, formulado por el Decálogo -ilicitud del adulterio en cuanto acto y mucho más en cuanto estado permanente-. Se trataría de un error de hecho; ya que un *error de derecho*, sobre el conocimiento de tal precepto de ley natural es muy difícil de sostener, puesto que Dios nos ha dotado muy bien en el conocimiento práctico a nivel ético; al menos sin que la conciencia les remuerda en nada. Entonces el confesor debería enseñarles la verdad sobre su situación y tendrían que hacer propósito de abstinencia absoluta en las relaciones sexuales de ahora en adelante, o bien marchar cada cual por su lado, que sería lo deseable (FC 84). En este caso la ayuda de la Iglesia llegaría incluso a la posibilidad de recibir la absolución sacramental de la Penitencia, porque hay propósito de enmienda suficiente de vivir como hermano y hermana, y de recibir la comunión Eucarística en secreto y en discreto, para evitar peligro próximo de escándalo. El discernimiento pastoral debe ayudar a encontrar posibles caminos de respuesta a Dios en medio de los límites; no todo es blanco o negro; pero es urgente articular un camino de conversión gradual para que estas situaciones irregulares a nivel matrimonial lleguen a la plenitud del Evangelio (n. 305).

[50] El desconocimiento de Cristo y de su Evangelio, los malos ejemplos recibidos, la esclavitud de las pasiones afectivas y pulsionales, una comprensión inexacta de la autonomía de la conciencia, el rechazo de la autoridad y del Magisterio de la Iglesia, la falta de conversión y de caridad, pueden conducir a desviaciones de la conciencia moral (cf. *CCE* 1792).

affectionem"[51] -una aplicación del conocimiento a la *afección* humana-, es decir, un juicio en el cual intervienen, en grado máximo y decisivo, todas las facultades operativas del triple dinamismo del amor en el sujeto, sin olvidarnos de la influencia positiva o negativa, según el caso, de *pulsiones* y *pasiones* en el conocimiento práctico del sujeto, integradas -por las virtudes- o desintegradas -por los vicios-. Una vez más comprobamos la importancia del cuerpo y del corazón en la razón práctica, para discernir primero y elegir, después el bien, regulado por la virtud de la prudencia.

El sujeto analiza, en primer lugar, las diferentes posibilidades de actuación ante el juicio de su conciencia previo, que le dice lo que debe de hacer, aquí y ahora, mediante la elección prudente de un bien moral determinado (un fin); algo bueno y conveniente (*Sm. Th.*, I-II q. 9, a. 2). Ya dijimos que la *virtud de la prudencia*, *ministra de la Sabiduría*, que regula el discernimiento práctico del sujeto, ayuda al sujeto a saber *qué* bienes elegir. En un segundo momento, *ordena los medios al fin* que se propone, es decir, elige los medios adecuados para realizar dicho bien. La *virtud de la prudencia* también ayuda al sujeto para saber en la práctica *cómo* alcanzar dicho bien o fin. Finalmente el sujeto percibe una *preferencia* -pues en esto estriba la elección: preferir algo respecto a otro- por connaturalidad virtuosa que lo invita y anima hacia la elección de dicho bien, antes que el mal, cueste lo que cueste y a la luz de su experiencia ética del pasado (virtudes o vicios; actos buenos o actos malos; según el caso).

Toda la estructuración moral del sujeto -incluidas las pulsiones y pasiones, integradas de forma habitual (por las virtudes) o desintegradas (por los vicios)- está presente en esta inclinación preferente que parece hasta animar al sujeto. De ahí que las virtudes, necesariamente a través de la mediación de actos buenos, inclinan por connaturalidad y de forma habitual, al sujeto en esta preferencia o conveniencia hacia el bien moral (libertad de especificación), en toda circunstancia, pero *sin anular jamás la libertad* (libertad de ejercicio), a fin de que el sujeto esté predispuesto a elegir el bien (el acto bueno y virtuoso), antes que el mal, aun cuando la libertad humana en su ejercicio es *imprevisible, por definición*.

Pero, ¿cómo influyen las virtudes en la razón práctica del sujeto en el momento previo a la *electio*? Para comprender la preferencia o conveniencia habitual que el sujeto experimenta inmediatamente antes de la elección, pensamos que la clave de solución la encontramos una vez más en lo que el Aquinate denomina "*semejanza por connaturalidad*". En la campo de las virtudes, aunque se trata de una preferencia poderosa y habitual al bien, sólo es posible que *"A*" (elegir lo bueno y conveniente) está *en potencia* de ser como *"B"* (en acto, al elegir el bien y hacerse bueno el sujeto), en cuanto que *"A" tiende* por connaturalización estable hacia *"B"*[52]; pero no porque *"A*" sea igual a "*B*", mediante un paso automático, porque el salto de *"A"* a *"B"* depende exclusivamente de la libertad del sujeto a través de su voluntad -libertad de ejercicio-. Es *lo máximo* que el hombre puede alcanzar a través de la predisposición habitual de las virtudes hacia el bien, aunque siempre sin anular el misterio de la libertad imprevisible en ejercicio del agente. Además, puesto que nos movemos en el campo del conocimiento práctico de índole moral, el error en el *juicio de conciencia,* y sobre todo, en el *juicio de elección*, no se debe a la *incapacidad* racional en cuanto tal del sujeto, sino a las *interferencias* producidas por los pecados y por los vicios -que desintegran a las pulsiones y pasiones- en su razón práctica (razón y voluntad) -una mala vida-, hasta tal punto que pueden llegar paulatinamente a la "*ceguera mental*" (total) o "*ceguera de espíritu*"[53].

---

[51] Cf. TOMÁS DE AQUINO*, Summa Theologiae* I-II q. 13, a. 1; q. 14, a.1; *Quest. Disputate de Veritate*, q. 17, a. 1, ad 4.

[52] Cf. Carlo CAFFARRA, *Ética general de la sexualidad*, Eiunsa, Barcelona 2005, p. 74-75.

[53] Cf. TOMÁS DE AQUINO*, Summa Theologiae* II-II q. 153 a. 5; cf. TOMÁS DE AQUINO*, De Malo* q. 14, a. 4.

Quizás quien mejor ha profundizado en el misterio de la libertad, en relación con la predisposición habitual de las virtudes en el juicio de elección, haya sido san *Ignacio de Loyola*. Al final de la segunda semana de Ejercicios, cuando el ejercitante ha de elegir estado de vida, una vez que el candidato ha sido purificado con la ascética y mística de las dos primeras semanas, y que está en situación de "santa indiferencia", el "militante" ha de estar *dispuesto a preferir* imitar a Cristo pobre, virgen y obediente, tenido por loco en la Cruz por parte de sus paisanos, si con ello imita de modo más perfecto a Cristo -si así es la voluntad del Señor-, para llegar a su vida resucitada[54]. En realidad esta *predisposición preferente* y habitual del ejercitante es fruto de las virtudes naturales y de una *connaturalidad sobrenatural* por la gracia y las virtudes teologales, perfeccionadas por los Dones del Espíritu Santo, pues a nadie le gusta la cruz en sí misma. En conclusión, las virtudes no tienen sólo una función *ejecutiva*, capacitando al sujeto en su voluntad para elegir lo que es *bueno y conveniente* para él en toda situación (segunda tarea); sino que también, previa y complementariamente -primera tarea-, tienen *relevancia epistemológica* habitual para discernimiento del bien: "al virtuoso le parece bueno lo que también es bueno en realidad"[55].

I. LA FORMA CRISTIANA Y ECLESIAL DE LA CONCIENCIA.

La posibilidad del error existe en el hombre, no sólo por ser pecador y sus consecuencias -la triple concupiscencia: lujuria, avaricia, soberbia (I Jn. 2, 16-17)-, sino también por ser criatura, limitada. En seguimiento del pensamiento agustiniano, *Paul Riccoeur* afirmó que el hombre es *capaz y falible*[56], capaz de lo más grande, pero también falible porque persiste la posibilidad de error. De ahí la obligación de *formar nuestra conciencia*: apropiarnos de la misma conciencia filial de Cristo, a través de la mediación de la Iglesia, es decir, que cada cristiano posea la conciencia de la Iglesia para cada época, expresada por el Magisterio y en los santos. En realidad, la formación cristológica y eclesial de la conciencia moral ha sido la preocupación original que nos ha movido para ayudarnos en el discernimiento ético.

1. Relación con la verdad en Cristo.

En Cristo la conciencia moral alcanza su forma definitiva. La verdad sobre el hombre es Jesucristo, el hombre pleno (VS 64). La Cristología es una antropología incoada, en el sentido, que lo que Jesucristo ha experimentado en su conciencia y discernimiento también todo ser humano está llamado a hacerlo suyo de forma progresiva. En nuestro caso, se trata de apropiarnos de la conciencia filial de Cristo en nuestras circunstancias históricas, diferentes a las suyas. En realidad el momento originario de la conciencia cristiana es el acto de fe, mediante la cual el hombre acoge a Cristo como Verdad plena, Ley viviente y personal (VS 15). El acto de la fe en Cristo es el juicio supremo de conciencia (la *elección fundamental* de la fe), con contenido concreto, porque aceptar y adherirse a Cristo y a su evangelio, implica un cambio absoluto de vida.

De lo visto hasta el momento, hemos de concluir con rotundidad que la formación principal de la conciencia moral y para el discernimiento moral es *indirecta*, a través de la participación de las virtudes de Cristo en nosotros, dado que nos encontramos en el campo del conocimiento práctico, un conocimiento por connaturalidad ética. No obstante, tradicionalmente también se ha insistido en otros medios, más *directos*, pero menos decisivos, aunque necesarios: lectura de la Palabra de Dios, con capacidad de aplicación inmediata y directa a la vida, máxime si es asimilada por la oración; examen de conciencia; la confesión frecuente y la dirección espiritual; la asimilación personal del Magisterio de la Iglesia, avalado por el testimonio ejemplar de

---

[54] Cf. IGNACIO DE LOYOLA, *Ejercicios Espirituales*, n. 167, Madrid 1994, Ed. Edapor, 5ª ed., p. 45.

[55] ARISTÓTELES, *Ética Nicomachea* (ed. L. Bywater, Oxford 1979), libro III, 4, 1113a 28-1113 b 2.

[56] Cf. Paul RICCOEUR, *Philosophie de la volontè, vol. II: finitude et culpabilité, 1. L'homme falibilie*, Aubier, Paris 1960, p. 101-161.

los santos (CCE 1785). Los *santos* son expresión *canónica* de la imitación de Cristo en su situación histórica; por eso, también son "*canon*" -medida- y modelo ejemplar de conciencia para los cristianos de todos los tiempos, en la medida que expresan la imitación proporcionada de Cristo en sus circunstancias históricas. Si Cristo actuó así en una situación, los santos hicieron lo propio en su situación diferente, y pueden iluminarnos ejemplarmente para imitar a Cristo en nuestras circunstancias también diferentes, en tanto en cuanto ellos son imitadores de Cristo (I Cor. 11,1; Fil. 3, 17). En numerosas ocasiones los santos han dado testimonio heroico de fidelidad a su conciencia, sobre alguna verdad evangélica, a veces años antes que el Magisterio de la Iglesia se pronunciara al respecto. Hemos de recuperar el género narrativo de leer y ver la vida de los santos.

2. Apertura a la comunión en la Iglesia.

La formación de la conciencia moral es tarea individual, pero no solitaria. Recordemos una vez más que los cristianos forjan su conciencia moral, al compartirla con otros que poseen una conciencia similar. No estamos solos en dicha tarea; la Iglesia, madre y maestra, acompaña a sus fieles, pues la apropiación de la conciencia de Cristo hoy tiene como mediación ordinaria la "eclesialización" de la misma. La Iglesia es madre que engendra a sus hijos mediante la fe y el bautismo; que los genera en su seno, que les alimenta con la gracia de los sacramentos y que les enseña a vivir; es un tema muy querido para san Ildefonso de Toledo. La conciencia del cristiano posee "un lugar donde vivir", que genéticamente va configurado progresivamente su conciencia: "*Quien quiera vivir, tiene en donde vivir, tiene de donde vivir. Que se acerque, que crea, que se deje incorporar para ser vivificado. No rehúya la compañía de los miembros*"[57].

La conciencia, sin la transmisión eclesial de la verdad, estaría asediada continuamente por el error; la transmisión eclesial, sin la conciencia, estaría incompleta, pues el papel del Magisterio no es otro que interiorizar la verdad revelada en cada discípulo de Cristo. La función del Magisterio no acaba con la promulgación de las verdades sobre fe y costumbres, mediante normas morales que guíen a sus fieles. Necesitan la mediación de la conciencia moral de cada cristiano para que asimile interiormente dichas normas.

La Encíclica *Veritatis splendor* recurre a dos *imágenes eclesiológicas* para ilustrar la relación entre Iglesia y la formación de la conciencia moral: la Iglesia es *esposa* fiel de Cristo; pero también es *madre* nuestra (VS 95). La primera imagen sitúa a la Iglesia, *Esposa*, en relación inmediata y vertical con Jesucristo, el Esposo. La figura anticipada y plena realización de la Iglesia es Santa María, la Virgen de la *Anunciación*, totalmente dócil al Espíritu Santo (VS 120). San *Ignacio de Loyola*, en sus Ejercicios espirituales, define la actitud fundamental del hombre ante la Verdad con el término de *vergüenza*: "temor reverencial", que es consciente de la grandeza de un don, cuya dignidad teme ofender. Surge aquí la primera indicación para la formación de la conciencia: la conciencia cristiana accede a la Verdad plena sobre el hombre que es Jesucristo, únicamente *en virtud de su comunión con la Iglesia*, en virtud de su interior "*forma mariana*" de dócil disponibilidad ante el Espíritu, *fiándose de su Esposo*. Es más, la Encíclica *Veritatis splendor* llega a afirmar que la forma mariana de la conciencia es el *secreto formativo* de la Iglesia, pues ella mira cada día con incansable amor a Cristo, su Esposo, plenamente consciente de que sólo en Él está la respuesta definitiva a la cuestión moral, singularmente ante los interrogantes nuevos de cada tiempo (VS 85). Pero la Iglesia es inseparablemente *madre* y maestra; por eso enseña autorizadamente y vela por sus hijos, para que suplan, con amor filial, lo que les falta a su amor esponsal, de forma semejante a como los padres suplen con su amor paterno y materno hacia los hijos lo que les falta a su amor esponsal. Es lo que san Ignacio recomienda en la regla decimotercera para el discernimiento, en sus Ejercicios Espirituales:

> "Debemos siempre tener este principio para acertar en todo: *lo que yo veo blanco, creer que es negro* si la Iglesia jerárquica así lo determinara; creyendo que entre Cristo, nuestro Señor, Esposo, y la *Iglesia,*

[57] SAN AGUSTÍN, *Comentario al Evangelio de san Juan*, XXVI, 13.

su Esposa, es el mismo espíritu que nos gobierna y rige para la salvación de nuestras almas, porque por el mismo Espíritu y Señor nuestro que dio los diez Mandamientos, es regida y gobernada nuestra santa *Madre Iglesia*"[58].

John Henry *Newman* en su *Carta al Duque de Norfolk* afirmó: "Ciertamente, si me viera obligado a hablar de religión en un brindis de sobremesa -algo que no parece cosa muy probable-, brindaría, con mucho gusto, por el Papa. Pero primero por la conciencia; después por el Papa". Yo confío en la conciencia moral de cada ser humano; verdad que pertenece a la Ley moral natural, formada por las virtudes naturales y teologales, en orden al discernimiento prudente del sujeto. Brindemos por nuestra conciencia, bridemos también por el Papa Francisco.

---

[58] IGNACIO DE LOYOLA, *Regla 13ª para el cristiano militante; Ejercicios Espirituales*, n. 365. *Fides et ratio* son los dos cauces principales y complementarios de conocimiento para el cristiano. Pero san *Ignacio de Loyola*, en esta regla para sentir con la Iglesia, afronta una "hipótesis límite", en la cual plantea un posible conflicto entre dos niveles diferentes de las dos máximas infalibilidades: la de nuestros sentidos, cuya expresión más inmediata es la vista ("*ver*" blanco) -la certeza de la razón-; y la certeza superior del conocimiento por la fe ("*creer*" que es negro -aunque lo sigamos viendo blanco-). Nuestra conciencia ha de estar dispuesta a sacrificar su juicio propio, en algunas cuestiones difíciles al menos, y ceder ante la superioridad del conocimiento por la fe, fiándose de la Iglesia. Cf. Gaston FESSARD, *La dialectique des Exercices Spirituels de Saint Ignace de Loyola*, vol. II: *Fondament - Peché - Orthodoxie*, París 1965. Este ejemplo (blanco / negro) fue tomado de *Erasmo de Roterdam*, aunque *Ignacio* lo utiliza en un sentido de un posible conflicto real. Erasmo empleaba el negro y el blanco como símbolo de su condenación o inocencia, respecto a las acusaciones de un tal *Bedda,* ante el Papa reinante, amigo personal suyo: "lo blanco no será jamás negro, ni siquiera si el Papa lo define así, cosa que estoy seguro que no hará jamás". En cambio, Ignacio toma la hipótesis de Erasmo para darle un sentido más comprometedor y real, empleando -no sin cierta ambigüedad- el verbo *determinar* con connotación de tiempo futuro, para llevar más al extremo el realismo de la hipótesis límite, no sólo sobre verdades pasadas o presentes, sino también de cara a nuevas enseñanzas del Magisterio en el futuro.

"**PULSIONES, PASIONES Y DISCERNIMIENTO MORAL**" (*Alfonso Fernández Benito*)

A. LA UNIDAD ANTROPOLÓGICA DE LA PERSONA HUMANA. 1

B. EL AMOR HUMANO. 1
1. El "amor elemental" y sus cinco estadios. 2
2. Amor de benevolencia o amistad: los dos objetos del amor. 3

C. EL TRIPLE DINAMISMO DEL AMOR Y LAS VIRTUDES NATURALES. 4
1. Dinamismo somático y pulsiones. 4
2. Dinamismo afectivo: pasiones afectivas, anímicas y virtudes de la templanza y de la fortaleza. . . . 4
3. Dinamismo espiritual: razón práctica y virtudes de la justicia y de la prudencia. 8

D. QUÉ SON LAS VIRTUDES. 10

E. VIRTUDES TEOLOGALES Y DONES DEL ESPÍRITU SANTO. 12
1. Las virtudes teologales. 13
2. Virtudes, Dones y Frutos del Espíritu Santo. 14

F. RAZÓN PRÁCTICA: RACIONALIDAD TÉCNICA Y LÓGICA ÉTICA. 16

G. LA CONCIENCIA MORAL Y EL DISCERNIMIENTO ÉTICO.. 17
1. El "sagrario" de nuestra conciencia. 18
2. Naturaleza de la conciencia moral y su división.. 20

H. NATURALEZA DEL "JUICIO DE ELECCIÓN" Y LABOR DE LAS VIRTUDES. 23

I. LA FORMA CRISTIANA Y ECLESIAL DE LA CONCIENCIA. 25
1. Relación con la verdad en Cristo. 25
2. Apertura a la comunión en la Iglesia.. 26