

CONCIENCIA

- I. Cultura antigua y Sagrada Escritura
- II. Historia de la teología
- III. Elaboración sistemática

La palabra conciencia es la traducción de la palabra griega *συνείδησις* y de la latina *conscientia*. Según J. y W. Grimm (*Deutsches Wörterbuch* IV, 1,3 [Leipzig 1911] 6219), el alemán *Gewissen* (conciencia) es la forma reforzada del infinitivo sustantivado *wissen* (saber), como opinión, conocimiento o saber acerca de una cosa. Las lenguas románicas y el inglés han tomado la palabra latina *conscientia* (la mayoría de las veces con el significado de conciencia en general). Todos estos términos son susceptibles de múltiples significaciones, e históricamente han sufrido fuertes cambios. El concepto de conciencia se cuenta entre los menos uniformes y más controvertidos. Con él se designa un conjunto de fenómenos y toda una gama de significaciones: interioridad, opinión personal, conocimiento, reflexión, juicio de valor, conciencia del deber, sentimiento subjetivo, sentimiento ético, responsabilidad, norma moral, centro de la persona, escala de valores, visión de sí mismo, persona que exhorta, buena y mala conciencia, sentimiento de culpabilidad, sentido de lo religioso, impulso interior, fundamento del ser, yo anímico, etc. (*Deutsches Wörterbuch* IV, 1,3, 6213-6340; K. F. W. Wander, *Deutsches Sprichwörterlexikon* I [Leipzig 1867] 1665-75; F. Dornseiff, *Der deutsche Wortschatz nach Sachgruppen* [Berlín 1959] 487-505).

I. *Cultura antigua y Sagrada Escritura*

1. *Historia de la cultura.* De la historia primitiva sólo tenemos testimonios literarios esporádicos. Ninguna cultura antigua (ni egipcia, ni siria, ni babilónica, ni semítica, ni griega, ni romana, ni maya, ni azteca, ni inca, ni de los pueblos primitivos) posee un término técnico propio para designar la conciencia (E. Westermarck, *Ursprung und Entwicklung der Moralbegrif-*

fe I [Leipzig 1907] 87-89, 103-105). En todos los sistemas éticos y en toda doctrina moral religiosa se encuentran, sin embargo, normas, escalas de valores y distinciones entre el bien y el mal. Se recomiendan y alaban determinadas formas de conducta, mientras que otras se rechazan y prohíben. Existe un sentirse ligado por parte del individuo, una elección y un efectivo justificarse y confirmarse, así como una repulsa personal y una reflexión sobre ella. Esto se expresó en locuciones y representaciones gráficas y más tarde en abstracciones. Ya en la disposición divina del dios solar egipcio, Ptah, hacia el 3000 a. C., «se da la vida al que trae la paz, y la muerte al culpable» (J. H. Breasted, *Die Geburt des Gewissens* [Zurich 1950] 54). Un término muy antiguo y frecuente entre los pueblos primitivos y cultos para designar la conciencia es el de corazón. Se utilizaba ya en Egipto (H. Bonnet, *Reallexikon der ägyptischen Religionsgeschichte* [Berlín 1952] 216.296s; J. H. Breasted, *op. cit.*, 249).

Como en general entre los semitas, los movimientos emocionales se expresan también en el AT con la palabra קֶלֶב (sede de la vida del espíritu, portadora y órgano de los fenómenos religiosos y morales), o también con el término «riñones». En las inscripciones, en los cantos fúnebres y en las letanías babilónicas aparece inequívocamente la inquietud interior por la acción mala. En el Islam falta la palabra, pero existe la realidad (I. A. Pearson, *Index Islamicus* [1906-1955; Cambridge 1958] 99s). La ética india se funda en la creencia de que el orden del mundo es al mismo tiempo un → orden moral. Se castiga toda transgresión de la moral. El conocimiento del bien y del mal emana de los Vedas, de otros escritos santos, de la doctrina de los sabios y de la *conciencia* y del «dios invisible que permanece en su interior» (H. von Glasenapp, *Die Philosophie der Inder* [Stuttgart 1949] 12).

2. Los *antiguos* se caracterizan: a) por la falta de una doctrina sobre la $\sigma\upsilon\nu\epsilon\iota\delta\eta\sigma\iota\varsigma$, la *conscientia* (E. Schwarz, *Ethik der Griechen* [Stuttgart 1951] 91). Las palabras (especialmente como verbos) aparecen sólo esporádicamente y expresan las cosas más diversas, como percepción, reconocimiento, saber, conciencia, etc. (O. Seel, *Zur Vorgeschichte des Gewissensbegriffes im altgriechischen Denken*: «Festschrift für Franz Dornseiff» [Leipzig 1953] 291-293; C. A. Pierce, *Conscience in the New Testament* [Londres 1955] 21-53, 132-147). $\epsilon\iota\delta\eta\sigma\iota\varsigma$ ($\epsilon\iota\delta\acute{\epsilon}\nu\alpha\iota$) es originariamente un término que significa ver y reconocer (percibir) objetos visibles. B. Snell (en Gn 6 [1930] 24-36) cree poder demostrar la formación de la palabra conciencia del verbo $\sigma\upsilon\nu\epsilon\iota\delta\acute{\epsilon}\nu\alpha\iota$. $\Sigma\upsilon\nu\epsilon\iota\delta\acute{\epsilon}\nu\alpha\iota \acute{\epsilon}\alpha\upsilon\tau\acute{\omega}$ significa simplemente «darse cuenta». $\Sigma\upsilon\nu\epsilon\iota\delta\eta\sigma\iota\varsigma$ es el dictamen comprobatorio y la consideración de una cosa, comprensión, intelección en el campo religioso y moral, penetración, capacidad de juicio, facilidad de percepción (H. Osborne, *Synesis and syneidesis*: «The Classical Review» 45 [1931] 8-10). Plotino considera el sentimiento como una forma de conocimiento.

b) Repetidas veces y con giros diversos se encuentran circunlocuciones relativas a los fenómenos caracterizados por los griegos con el término

συνείδησις y por los romanos con la palabra *conscientia*. B. Snell exige con razón indagar dichos fenómenos sobre una base lo más amplia posible. Los griegos miden lo moral por el sentimiento de bienestar y lo clasifican dentro de la estética, el canon artístico de la forma y la medida. En una acción mala se piensa con repugnancia (Orficos, Sócrates). Junto a las personificaciones de poderes vengadores (Erinias, Furias, Némesis) hay que recordar las nociones de αἰδώς, νόμος, νοῦς, φόβος, etc. Hesíodo, Sófocles, Esquilo, Eurípides y otros describen muy gráficamente el sentimiento (conciencia) de culpabilidad. En la Estoa, λόγος, φύσις, κατόρθωμα, σοφός, αἴσθησις, etc., desempeñan un gran papel (J. Stelzenberger, *Die Beziehungen der frühchristlichen Sittenlehre zur Ethik der Stoa* [Munich 1933] 187-216; M. Pohlenz, *Die Stoa* I [Gotinga 1959] 31-158; II [Gotinga 1955] 19-84). Séneca (*Ep.*, 41,1) conoce un espíritu santo que habita en nosotros («un observador y vigía del bien y del mal en nosotros»). Para Filón de Alejandría, el συνειδός es algo puesto por Dios en el hombre (L. Cohn, P. Wendland, VII, 739; W. Völker, *Fortschritt und Vollendung bei Philo von Alexandrien* [Leipzig 1938] 95-105). Característico en él es el acoplamiento con ἐλέγχειν (ThW II, 472). La filosofía popular hace suyo este modo de pensar.

c) En *latín* existen relaciones parecidas. *Conscientia*, etc., la emplean especialmente Cicerón y Séneca como percepción, saber, conocimiento, noticia, experiencia interna, sentimiento, ciencia de los fenómenos íntimos, conciencia, testimonio, etc. La misma idea vienen a expresar *mens, pietas, gravitas, virtus, honos, pudor, probitas, timor, cognitio, doctrina*, etc.

3. *Sagrada Escritura*. a) En el AT no existe una expresión técnica para el concepto de conciencia. La mayor parte de las veces se describe dicha realidad con la palabra לֵב (corazón, interioridad). La reflexión psicológica individual era algo extraño a los israelitas. La relación con la → Alianza era la pauta para el proceder moral. Por eso la omnisciencia de Yahvé está en primer término. Muy frecuentemente se encuentra la imagen del ojo de Dios (1 Re 16,7; Dn 3,55; Eclo 42,18; Sal 138). En esta mirada de Yahvé se basan las descripciones de la «mala conciencia» (Gn 3,8ss: Adán; 1 Sm 24,6: David; Sal 51,5). La συνείδησις helenística aparece dos veces en escritos tardíos (Ecl 10,20, como interioridad, y Sab 17,10, como testimonio interior de la incredulidad).

b) *NT*. Los evangelistas hacen suyas las expresiones del AT y de los judíos. Los fenómenos internos se describen muchas veces con la palabra «corazón» (καρδία) o mediante expresiones de tipo psicológico (cf. Mc 14, 72: arrepentimiento de Pedro; Mt 27,3.5: desesperación de Judas). Aquí recibe la → moralidad una nueva base, que en lo sucesivo ocasiona una perspectiva distinta. Jesús se aparta del legalismo y exige una ética de la interioridad (J. Schmid, *Das Evangelium nach Matthäus* [Ratisbona 1956] 114-117; J. Stelzenberger, *Lehrbuch der Moraltheologie* [Paderborn 1953] 59-61). La actitud interior es decisiva (Mc 7,18-23; → ley, I; → justicia, I).

El concepto de συνείδησις, tomado del mundo helenístico, entra com-

pletamente renovado en el NT. La expresión no aparece todavía en los Sinópticos ni en el Evangelio de san Juan (únicamente se registra en Jn 8,9 en manuscritos del siglo VIII). Por el contrario, san Pablo emplea la palabra *συνείδησις* veinte veces (1 Cor 4,4: *συνειδέναί*), cinco veces la carta a los Hebreos, dos los Hechos y tres la primera de san Pedro.

En cuanto al contenido, tenemos el siguiente cuadro: en 1 Cor (8,7; 8,10; 8,12; 10,25; 10,27-29) se juzga desde el punto de vista ético-religioso, lo que significa comer carnes sacrificadas a los ídolos. Es «débil» la *συνείδησις* de los cristianos, cuya *γνώσις* acepta todavía «ídolos», con lo que para ellos está prohibido el comer la carne inmolada a los ídolos; es «fuerte» la de aquellos a quienes tal acción les parece completamente indiferente. Por supuesto, no se debe con ella hacer daño a nadie (→ escándalo). Lo mismo puede decirse de 2 Cor 4,2 y 5,11; en 1 Cor 4,4 se nombra la buena conciencia, y en 1 Cor 8,7, la mala al lado del discernimiento de valores; la conciencia es designada ya con el término de *συνείδησις*. Esto mismo es también aplicable a Rom 9,1, mientras que en Rom 13,5 se alude al compromiso interior y en Rom 2,15 a la conciencia funcional (moral).

En 1 Pe 2,19 se habla de la conciencia de la relación del hombre con Dios; en 1 Pe 3,21, lo mismo que en Heb 9,9; 9,14; 10,2; 10,22; 13,18, y en 2 Tim 1,3, del «interior» como portador del → culto y de la actitud religioso-moral. En Hch 23,1 y 24,16 se alude a la conciencia; en 1 Tim 1,5; 1,19; 3,9, y en 2 Tim 1,3, lo mismo que en 1 Pe 3,16, se hace alusión a la buena conciencia, y en 1 Tim 4,2 y Tit 1,15, a la mala conciencia (J. Stelzenberger, *Syneidesis im NT*, Paderborn 1961, 45ss; C. Spicq, *La conscience dans le Nouveau Testament*: RB 47 [1938] 50-80; C. A. Pierce, *Conscience in the New Testament*, Londres 1955, 60-103).

II. Historia de la teología

1. *Santos Padres y escritores eclesiásticos*. El carácter revelado de la Biblia y el revestimiento, en parte religioso, de tales ideas en la Antigüedad hace que estas locuciones tradicionales sean empleadas sin discusión. Los términos aparecen primero esporádicamente y más tarde con mayor profusión en la literatura cristiana primitiva, conservando ciertamente la problemática en torno a su sentido. La mayor parte de las veces sólo el contexto revela el significado de la palabra. Las traducciones científicas (también las de la Biblia) deberían tener en cuenta este hecho y no traducir simplemente «conciencia».

a) Siguiendo el ejemplo de los antiguos, muchos teólogos griegos y latinos emplean términos como *conocimiento* profano, intuición, saber, sentido, opinión, orientación, forma de pensar, interioridad, conciencia, testigo, testimonio, norma de valores, convicción, conciencia de valores morales, deber interior, orientación moral, ley inscrita (Rom 2,14s), conocimiento del bien y del mal, discernimiento natural, reflexión, ley de Dios, núcleo personal, voz de Dios, etc. (J. Stelzenberger, *Über συνείδησις bei Klemens von Alexan-*

drien: «Festgabe für Seppelt», Munich 1953, 27-53; J. Stelzenberger, *Conscientia bei Tertullianus: «Vitae et veritati. Festgabe für Karl Adam»*, Düsseldorf 1956, 28-43).

b) También se menciona frecuentemente la conciencia propiamente tal o *funcional*. Por medio de numerosas imágenes, locuciones y giros se describe incluso en sus repercusiones fisiológicas la conciencia subsiguiente, buena o mala (sentimiento de culpabilidad). En este punto, la Biblia es frecuentemente tomada en sentido alegórico. La *bona conscientia* se exterioriza en la advertencia previa y, después de la decisión positiva, en la paz, la tranquilidad, el consuelo, la felicidad, etc.; su contraria, como acusador, tribunal, etc., y luego como aguijón, tormento, herida, conmoción, espina, tortura, inquietud, inmundicia, fuego, punzada, martirio, gusano, mancha, etc.

c) *San Agustín* desempeña en ésta como en otras cuestiones un papel decisivo. Con él *conscientia* adquiere un carácter religioso (*coram Deo*). Para él *conscientia* es tanto la interioridad en cuanto portadora de valoración e intención como la relación dogmática a Cristo, e incluso la caracterización político-eclesiástica y, además, el sentido y norma moral de valores, la conciencia funcional (buena o mala), antecedente o consiguiente y la reflexión (J. Stelzenberger, *Conscientia bei Augustinus*, Paderborn 1959, 26-172).

d) Es evidente una *doble orientación* de la teología de la *συνείδησις* y *conscientia* en los Padres de la Iglesia. Ello se debe a que en el Oriente griego se siguen conservando los significados bíblicos originales (p. ej., incluso la unión con *πνεῦμα*, *πίστις*), mientras que el Occidente latino se inclina por una interpretación moral (J. Stelzenberger, *Conscientia in der ost-westlichen Spannung der patristischen Theologie: ThQ 141 [1961] 129-145*).

2. *La escolástica*. La teología de la Edad Media se caracteriza por los siguientes rasgos: a) por un retroceso del concepto neotestamentario de *συνείδησις* (también de → libertad) y la *preponderancia de la interpretación moral* por medio de alegorías. Se fija particularmente en 1 Tim 1,5 (1,19, etc.), en la carta a los Hebreos, en 1 Cor 11,28 y en el Cantar de los Cantares, cuya mística sponsal, lo mismo que otras imágenes bíblicas (p. ej., Is 66,24), son muy utilizadas (cf. C. Spicq, *Esquisse d'une histoire de l'exégèse latine au moyen âge*, París 1944, 257-288).

b) La teología escolástica se caracteriza también por la presencia de un grupo de autores que —en parte monográficamente y en parte relacionada con otros estudios— presentan una *doctrina ascético-mística sobre la «conscientia»*. Para ellos no se trata tanto de un conocimiento teológico-especulativo o filosófico-psicológico cuanto de una utilización práctica para la formación de la vida religiosa. El NT pasa a segundo término. Su interpretación, como ya en san Agustín, es frecuentemente arbitraria. El fin exclusivo es presentar los motivos para la vida de unión con Dios y eliminar los impedimentos, especialmente el → pecado. Hugo de San Víctor y Bernardo de Claraval ejercen una influencia decisiva. Les siguen Pedro Celense, Ricardo de San Víctor, Juan de Rodington, los libros de la consolación de Juan de Dambach y Juan Nyder, Tomás de Kempis y otros.

c) La *especulación* se ocupa de la distinción entre *συντήρησις* y *conscientia*, de su etimología y de las cuestiones de si la *conscientia* pertenece al entendimiento o a la voluntad, de si es acto, hábito o potencia. Un pasaje dudosamente atribuido a san Jerónimo (*In Ez.* 1,1: PL 25,22: *συντήρησις* o *συνείδησις*) es el origen de muchas reflexiones teológicas de la Edad Media sobre *συντήρησις* (también *συνδῆρησις*) como *scintilla rationis* (*conscientiae*) y su relación con *conscientia*. Stephan Langton hace suya la cuestión y le siguen Felipe el Canciller, Alejandro de Hales, Ricardo Fishacre, Buenaventura, Tomás de Aquino, Alberto Magno, Walter de Brujas y otros (R. Hofmann, *Die Gewissenslehre des Walter von Brügge OFM und die Entwicklung der Gewissenslehre in der Hochscholastik*, Münster 1941, 11ss; O. Lottin, *Psychologie et morale aux XII^e et XIII^e siècles*, II, Lovaina-Gembloux 1948, 101-349). A la *συντήρησις* se la concibe como conciencia primitiva de la ley moral o como hábito innato de la conciencia, es decir, como sentimiento moral de valores y como vinculación a un deber moral, cuyo fundamento bíblico estaría en Rom 2,14s. Frente a esta *conscientia speculativa* está la *conscientia practica* como conciencia personal actual (vivencia funcional). Estas cuestiones parecieron de importancia capital y fueron estudiadas por distintas escuelas. Desde el punto de vista psicológico, la escuela franciscana estaba en lo cierto y estableció principios muy acertados que habían de economizar grandes rodeos en la marcha de la teología. La escolástica tardía y aun la neoescolástica siguen la dirección intelectualista (tomista). Ocupa también un amplio espacio la cuestión acerca del proceder contra la propia convicción (Rom 14,23: «Todo lo que no procede de la *πίστις* es pecado»). Pedro Abelardo (*Eth.* 13: PL 178,653) toma *πίστις* como *conscientia* en el sentido de percepción subjetiva de valores. En torno a estas tesis surge una polémica bastante violenta. La teología bíblica de Lutero inició la incorporación de la *συνείδησις* neotestamentaria (E. Hirsch, *Lutherstudien*, I, Gütersloh 1954, 11ss; E. Wolf, *Gewissen*: RGG II [³1958] 1553ss).

3. *La época moderna* se caracteriza por una fuerte polémica entre la tradición y los avances revolucionarios. En la época del individualismo se apartan los filósofos, especialmente franceses, ingleses y alemanes, de la teología tradicional.

a) *Filosofía francesa e inglesa*. M. de Montaigne, R. Descartes, J. J. Rousseau, F. M. Voltaire, A. Comte y otros representan las nuevas teorías deístas, naturalistas y positivistas. N. Malebranche, F. Fénelon de Salignac de la Mothe y otros combaten por las posiciones tradicionales. El sensualismo y empirismo inglés irrumpen violentamente con Thomas Hobbes, J. Locke y D. Hume. Los filósofos morales, A. de Shaftesbury, J. Butler, F. Hutcheson, A. Ferguson y otros, son moderados. J. H. Newman insiste todavía con vigor en el sentimiento moral (*moral sense*). Ch. Darwin y su escuela (E. Westermarck, P. Rée y otros) fundan una teoría de la evolución de la conciencia, y H. Spencer hace depender de grupos sociales el sentimien-

to moral de valores (L. Brunschvicg, *Le progrès de la conscience dans la philosophie occidentale*, 2 tomos, París ²1953).

b) *La filosofía alemana desde el siglo XVII al XX* se basa primero en la tradición (p. ej., G. W. Leibniz y Ch. Wolff). También I. Kant concibe la conciencia como «el tomar conciencia de un tribunal interior presente en el hombre» (*Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, § 13). El idealismo alemán aporta conceptos nuevos. J. G. Fichte ve la conciencia como el «inmediato caer en la cuenta de nuestros deberes concretos; para G. W. F. Hegel, la conciencia es el propio absoluto o el espíritu inmediatamente consciente de sí. Los románticos (F. de Hardenberg, F. Schlegel, K. W. F. Solger, F. E. D. Schleiermacher) intentan enraizar la conciencia en el sentimiento. J. F. Herbart la fundamenta estéticamente; A. Schopenhauer, Th. Elsenhans y W. Wundt, voluntarísticamente; L. Feuerbach, materialísticamente; R. V. Ihering, L. Oppenheim y otros, sociológicamente; Fr. Nietzsche la rechaza como una degeneración, y S. Freud la considera como una represión de la *libido*.

La fenomenología y psicología del siglo xx definen cada vez más marcadamente la conciencia como experiencia emocional, que tiene su centro de gravedad en el sentimiento y en las facultades afectivas. La diferencia entre captación moral de valores y conciencia funcional es clara (p. ej., en M. Scheler, D. von Hildebrand, H. G. Stoker, Ph. Lersch). J. H. Newman y S. Kierkegaard pretenden ante todo concebir la conciencia como fenómeno religioso. Ven en ella el lugar en que se encuentra y puede ser percibida la voluntad autoritativa e incondicional de Dios, y al mismo tiempo la potencia que, abarcando trascendental y originalmente a todo el hombre con sus posibilidades, lo concentra en sí mismo y origina el acto fundamental de la → religión. Bajo el impulso de Kierkegaard, M. Heidegger, principalmente, crea una interpretación ontológico-existencial de la conciencia y la interpreta como «llamada de la preocupación», en que la misma existencia llama «como conciencia desde el fondo del ser» y por la que el hombre es llamado desde el estado de postración en el «se» a su más alta posibilidad de ser (*Sein und Zeit*, 275; para una exposición crítica, cf. H. Kuhn, *Begegnung mit dem Sein*). Según K. Jaspers, en la conciencia me habla «una voz que soy yo mismo» y que posibilita y exige como respuesta la decisión existencial que me diferencia (*Philosophie*, II, 524-530). J. A. Caruso y C. G. Jung interpretan la conciencia a partir de la psicología y de la psicología profunda, respectivamente.

c) *Los teólogos protestantes desde el siglo XVII al XX* se apoyan primeramente en el patrimonio escolástico (G. Calixt, J. L. Mosheim, I. F. Buddeus, J. A. Cramer, J. F. Reuss y otros), pero llevan luego más lejos el principio de la forma de Lutero (fe-conciencia) (→ fe). En el siglo xix llama la atención el estrecho contacto con la filosofía de la época (p. ej., A. E. Biedermann), lo mismo que la vuelta a la Biblia (p. ej., B. W. M. L. De Wette, C. F. Stäudlin, E. Güder, R. Hofmann, W. Schmidt). Recientemente, E. Brunner, P. Althaus, H. Thielicke y otros estudian el problema desde una perspectiva distinta.

d) *La teología católica desde el siglo XVII al XX* sigue la tradición de la alta y baja escolástica. Con ello decae casi completamente la especulación en favor de la praxis. Sólo recientemente aparecen horizontes nuevos. El siglo XVII enlaza con las *summas* penitenciales canónicas (p. ej., la *Summa Astesana*), continuadas por P. G. Antoine y Prosper Lambertini. Συντήρησις se convierte en concepto auxiliar de *conscientia*. Se habla particularmente de *conscientia erronea, dubia, probabilis* (los llamados sistemas morales). El desarrollo jurídico casuístico culmina en P. Laymann, H. Busenbaum y en san Alfonso de Liguorio. La neo escolástica (a partir de 1850) vuelve nuevamente a santo Tomás. Esta dirección intelectualista exigida oficialmente por la Iglesia es la que siguen todos los moralistas jesuitas (p. ej., B. A. Lehmkuhl, H. Noldin, A. Vermeersch), dominicos (como B. H. Merkelbach, D. M. Prümmer) y la mayor parte de los demás (K. Martin, J. Mausbach, O. Schilling y otros).

e) *Nuevos principios* aportan los moralistas formados en psicología, como F. X. Linsenmann, I. Klug, F. M. Schindler y Th. Müncker. F. G. Wanker (*Christliche Sittenlehre*, I, Viena, 1803, 286) caracteriza por primera vez el juicio moral personal sobre una acción como «función de la conciencia». En A. Günther se encuentran ideas con sabor a filosofía existencialista. En la nueva dirección resurgen los grandes principios de la escuela franciscana (→ teología franciscana).

III. *Elaboración sistemática*

Con la palabra conciencia se caracterizan hoy especialmente tres grupos de contenido completamente distinto.

1. Como se deduce de la panorámica histórica precedente, el término conciencia es históricamente tan diferenciado, ha sufrido con el tiempo tantos cambios y es tan amplia la dispersión de la expresión filosófica, que no se puede hablar de un único concepto. Existe una confusión de lenguaje casi babilónica. La gama que va desde percepción, conocimiento y ciencia, pasando por interioridad, conciencia del deber, responsabilidad y experiencia moral, hasta fundamento del yo, y yo personal-espiritual, es tan amplia que no se puede utilizar esta palabra en el lenguaje científico sin ulteriores determinaciones.

2. *Sentimiento de los valores*. Muy frecuentemente, con la palabra conciencia se significa la experiencia subjetiva de valores morales y su obligatoriedad consiguiente. La → escolástica tenía para esto el término συντήρησις; cierto que en parte se significaban también con él normas de tipo general. La συντήρησις se asignó principalmente (tomistas) al entendimiento; para la escuela franciscana y para la fenomenología y la psicología actual, su base es la *vida afectiva*. En interés del conocimiento científico y de conceptos más claros se debería aspirar a caracterizar esta significación como

sentimiento o conciencia de valores. Esta es presupuesto y fundamento de las decisiones propias de la conciencia. Cuando no existen el bien y el mal (como en los niños y en los enfermos mentales), es imposible la función de la conciencia.

3. *Conciencia en sentido propio* es la función actual de la → decisión personal moral. Se debería utilizar este término únicamente para expresar este concepto. La conciencia se manifiesta en el darse cuenta de no querer corresponder o no haber correspondido a un deber moral en la acción u omisión. En ello está comprometido el hombre entero. La función actual tiene dos formas:

a) La conciencia *antecedente*, que se presenta antes de llevar a cabo la acción al representar imperiosamente el deber moral, invita a la lealtad para con los valores morales, previene de la amenaza a la → persona que se seguiría del incumplimiento del deber, hace sentir como vergonzosa la posible caída y exhorta insistentemente a la elección del valor personal.

b) La conciencia *consiguiente*, que, o bien como «buena conciencia» aprueba y alaba la elección tomada y acompaña con una experiencia agradable la decisión recta, o bien como «mala conciencia» descubre en la falta contra la escala subjetiva de valores la violación de una ley esencial interior y una equivocada realización del sentido del mundo, desaprueba y condena la decisión, hace reproches, acusa y provoca un fuerte sentimiento de disgusto, de culpabilidad y de sufrimiento. Con razón se habla de gusano, comezón, tortura, espina, aguijón, tormento, arrepentimiento, etc., de la conciencia. Ordinariamente, la vivencia emocional de la «mala» conciencia es más fuerte que la de la «buena» (→ mal).

4. Es importante precisar los conceptos tradicionales (especialmente escolásticos).

a) *Conscientia christiana* (*humana, omnium*, etc.) jamás puede significar conciencia funcional, sino el conocimiento o también el juicio moral de todos los cristianos o de todos los hombres o la reacción ante la conducta moral o inmoral de otras personas (admiración, desaprobación, indignación). No existe una «conciencia universal», como tampoco una «conciencia cristiana», sino únicamente un correspondiente sentimiento de valores.

b) *Conscientia dubia* es la inseguridad en los juicios de valor. No existe una conciencia dudosa.

c) *Conscientia erronea* es una visión subjetiva falsa, es decir, un fallo (objetivo) en la escala personal de valores. Por decidir el sentimiento personal de valores en la acción moral, lleva también consigo una percepción falsa de los mismos.

d) *Conscientia scrupulosa* es una inseguridad enfermiza en el sentimiento moral de valores, o una falta de decisión para elegir, o una inseguridad con relación a la validez de un deber o de una actuación.

e) *Conscientia tenera* y *conscientia laxa* caracterizan, respectivamente, la delicadeza o la insensibilidad frente a los valores morales. Al lado de la

mencionada delicadeza de sentimientos existe una terrible frialdad ante las exigencias y los deberes éticos.

f) La *falta de conciencia* no puede significar la falta de aptitud para la misma (que existe en todo individuo moral), sino únicamente la falta de sentimientos ante los valores supraindividuales y su obligatoriedad.

g) La escrupulosidad significa un sentimiento moral de valores marcadamente desarrollado o una acusada sensibilidad para la obligatoriedad personal de los deberes considerados subjetivamente como válidos.

h) Por estar sometido el sentimiento de valores a datos variables (como al influjo de la → educación y de los ambientes sociales, de los sentimientos de delicadeza, de la inteligencia, de la edad, de la disposición corporal, de los componentes de raza y estirpe, etc.), *no* puede ser caracterizado simplemente como «voz» de Dios.

H. G. Stoker, *Das Gewissen*, Bonn 1925; L. Brunschwig, *Le progrès de la conscience dans la philosophie occidentale*, 2 vols., París ²1953; Th. Müncker, *Die psychologischen Grundlagen der katholischen Sittenlehre*, Düsseldorf ⁴1953; J. Stelzenberger, *Lehrbuch der Moraltheologie*, Paderborn 1953, 89-99; M. Hollenbach, *Sein und Gewissen*, Baden-Baden 1954; C. A. Pierce, *Conscience in the New Testament*, Londres 1955; Ph. Lersch, *Aufbau der Person*, Munich ⁷1956; H. Häfner, *Schulderleben und Gewissen*, Stuttgart 1956; E. Wolf, *Gewissen*: RGG II (³1958) 1550-1557; E. Schick-R. Hofmann-H. Häfner, *Gewissen*: LThK III (²1959) 859-867; J. Stelzenberger, *Conscientia bei Augustinus*, Paderborn 1959; J. Stelzenberger, *Syneidesis im Neuen Testament*, Paderborn 1961; B. Häring, *La Ley de Cristo*, Barcelona 1963; J. Stelzenberger, *Syneidesis, Conscientia, Gewissen*, Paderborn 1963; E. Spengler, *Das Gewissen bei Freud und Jung*, Zurich 1964; J. Gründel, *Das Gewissen als «norma normans» und als «norma normata»*, en Ch. Hörigl-F. Rauh (eds.), *Grenzfragen des Glaubens*, Einsiedeln 1967, 389-422, con bibliografía; H. Häfner, *Das Gewissen in tiefenpsychologischer Sicht*, ibíd., 113-151 (bibliografía); A. Roldán, *La conciencia moral*, Madrid 1967; Ph. Delhaye, *La conciencia moral del cristiano*, Barcelona 1968; H. E. Hengstenberg, *Persönliches Gewissen und kirchliches Lehramt*, en P. Neuenzeit, *Funktion der Theologie in Kirche und Gesellschaft*, Munich 1969, 187-218; R. Hofmann, *Conciencia moral*: SM I (1972) 856-864; H. Juros, *Formación de la conciencia ética*: Concilium 130 (1977) 463-473.