
LA CONCIENCIA COMO TRIBUNAL¹

*Dr. Manfred Svensson H.**

Tras diagnosticar algunos problemas en la comprensión actual de la conciencia, en particular cuando se la comprende como una suerte de *oráculo* o *voz* que sin mediación racional ofrece información sobre la vida moral, se intenta corregir tales debilidades recurriendo a aquellos autores que a lo largo de la historia de la filosofía han utilizado la imagen del tribunal para referirse a la conciencia.

Palabras clave: conciencia, tribunal, mediación.

CONSCIENCE AS COURT

In the first place, the article sheds light on current misunderstandings regarding conscience, particularly where it is understood as an *oracle* or a *voice* that works as a privileged source of moral knowledge, without rational mediation. Through a survey of philosophers that have described conscience using the image of a court, the article then tries a rehabilitation of neglected aspects of conscience.

Keywords: conscience, court, mediation.



* Universidad de Los Andes, Santiago, Chile. Correo electrónico: msvensson@uandes.cl

¹ El presente artículo fue preparado en el marco del Proyecto FIL00108 del Fondo de Ayuda a la Investigación de la Universidad de los Andes.

Introducción: Conciencia y Modernidad

LAS SOCIEDADES LIBERALES SE PRECIAN DE TENER LA LIBERTAD DE conciencia como una de sus notas distintivas. Para alguien como Rawls tal libertad de conciencia «es el único principio que pueden reconocer las personas en la posición original»². En contraste con eso, Tomás de Aquino y los reformadores protestantes estarían según Rawls unidos no solo en su intolerancia, sino en que para uno y otros «los fundamentos de la intolerancia eran en sí mismos cuestión de fe»³. Así, no es solo que de hecho antes todos fueran intolerantes, sino que esto, tal intolerancia, estaría en la raíz misma de las concepciones de vida de estos autores. Con tal punto de partida, sentencia escuetamente Rawls, «no es posible razonar»⁴. Pero no parece mucho más probable que sea posible razonar partiendo de la versión popular sobre la conciencia que predomina en las sociedades modernas. En efecto, que sea dicha conciencia cuya libertad se reclama, si acaso existe siquiera tal instancia, es en tales sociedades —y en sus representantes filosóficos— objeto de profundo escepticismo. Pues al mismo paso que el proceso moderno de ilustración hace avanzar la libertad de conciencia, parece carcomer la idea de que haya tal cosa como una conciencia, la cual por reduccionismos psicológicos o estrategias deconstructivas es eliminada. Con frecuencia quedamos así celebrando la libertad de algo que al mismo tiempo se considera una quimera.

Tal tendencia puede ser vista por algunos como solo una degeneración tardomoderna. Pero el caso de autores como Spinoza parece sugerir que el problema está si no en el corazón de la modernidad, al menos sí presente ya desde el origen de la misma. En efecto, pocos dudan en verlo a él como uno de los principales padres de la libertad de conciencia, de la *libertas philosophandi* y la *libertas sentiendi*⁵; pero al mismo tiempo parece un caso

² RAWLS, J., *Teoría de la Justicia*, FCE, México, 1998, p. 197.

³ *Ibidem*, pp. 205-206.

⁴ *Idem*.

⁵ En contraste con la caracterización de Tomás de Aquino y los reformadores por parte de Rawls, en Spinoza esto ocurre precisamente en el capítulo que sigue a la separación de la teología y la razón, *Tractatus Theologico-Politicus*, cap. 16. «*Huc usque philosophiam a theologia separare curavimus et libertatem philosophandi ostendere, quam haec uniuersique concedit. Quare tempus est, ut inquiramus, quo usque haec libertas sentiendi, et quae unusquisque sentit, dicendi in optima republica se extendat.*»

típico de reduccionismo naturalista en la explicación de la naturaleza de la conciencia⁶. Con todo, el origen del problema tal vez se remonta más atrás. Se remonta no solo a críticos de la conciencia que han querido desenmascararla como racionalización de algo distinto de ella, como lo hacen Spinoza o Nietzsche, sino al tipo de panegiristas de la conciencia que estos tenían en la mira al escribir sus críticas. Considérese, por ejemplo, las cosas que escribe Rousseau, uno de los principales responsables del alto sitio que hoy se reconoce a la conciencia. En los *Ensueños del Caminante Solitario* escribe que, enfrentado a difíciles dilemas morales, opta por seguir la voz de la conciencia *en lugar de la luz de la razón*⁷. En la quinta de las *Cartas a Sofía* nos encontramos con lo mismo. «No penséis –escribe a la condesa d'Houdetot en medio de un panegírico a la conciencia– que sea imposible explicar el principio activo de la conciencia como consecuencia de nuestra naturaleza, *independiente de la razón*»⁸. La conciencia es aquí concebida como una suerte de espíritu que llevamos dentro, una voz que no es racionalmente mediada. Tal como a Nietzsche le podía resultar familiar este tipo de exaltación romántica de una conciencia separada de la razón, a Spinoza le podía resultar conocida por los distintos tipos de «entusiasmo» de su época⁹. Dicha concepción romántico-entusiasta de la conciencia sirve la conciencia en bandeja a sus críticos que, como Hobbes, podrán sentenciar que «las conciencias privadas no son sino opiniones privadas»¹⁰.

Pero aquello que hemos ilustrado a partir del caso de Rousseau sigue siendo –a pesar de todo desenmascaramiento propio de una era de filosofías de inspiración nietzscheana– una común concepción de la conciencia. Se la puede describir como la creencia en la conciencia como una fuente privilegiada de conocimiento, como una iluminación moral inmediata, sin mediación racional. No parece exagerado afirmar que es esta la concepción dominante de la conciencia hoy en día, aunque aparezca en formas muy distintas: como una voz, una iluminación, un llamado, un angelito. Y aunque con frecuencia se intente dar a esto algún fundamento supraindividual, se conserva siempre una estructura similar en la comprensión de la conciencia, de modo que se pregunta no tanto por la relación de la conciencia con el resto de nuestra vida moral, sino por «quién» habla cuando oímos la «voz» de la conciencia. La respuesta puede por supuesto variar, de modo que alternativamente aparezca Dios, nosotros mismos, la naturaleza, el subconsciente o «el ser» como origen último de eso que oímos en la conciencia¹¹. Pero lejos de ser significativo qué se responda a dicha pregunta por quién habla en la conciencia, lo que cuenta es la pregunta misma, que concibe la conciencia como un tipo de voz que de modo transparente, y no como parte de un proceso de deliberación y raciocinio moral, nos dará información sobre cómo actuar.

⁶ SPINOZA, B., *Ethica*, Pars III, prop. 18, schol. 2: «*Conscientiae denique morsus est tristitia, opposita gaudion*».

⁷ ROUSSEAU, J. J., *Reveries of the Solitary Walker*, Penguin, London, 1979, p. 68. Mi cursiva.

⁸ ROUSSEAU, J. J., *Cartas a Sofía*, Alianza, Madrid, 1999, p. 125. Mi cursiva.

⁹ Cfr. KNOX, R., *Enthusiasm: A Chapter in the History of Religion*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, 1994.

¹⁰ HOBBS, T., *Leviatán* II, 29. La afirmación de Hobbes no se encuentra adecuadamente traducida en la versión española publicada por FCE.

¹¹ Resulta representativo en este sentido el artículo de HOLZAPFEL, C., «¿Quién habla en la conciencia: Dios, el hombre, o el ser?», *Revista de Filosofía* (Universidad de Chile) 59, 2003, pp. 83-112.

Las distintas variantes de esta conciencia romántico-entusiasta las podemos considerar adecuadamente captadas por la imagen que evoca Fichte al mencionar la conciencia como «oráculo del mundo eterno»¹². ¿No valdría la pena responder a esta comprensión «oracular» de la conciencia explorando una imagen que dé cuenta de todos los aspectos de la conciencia que se escapan a esta concepción de la misma? ¿O estamos condenados a elegir entre romanticismo y desenmascaramiento?

1. Consideraciones preliminares

Hay, desde luego, distintos modos de enfrentar el tipo de problema que estamos diagnosticando. Ante la confusión conceptual reinante en torno al concepto de conciencia se puede, en primer lugar, buscar claridad conceptual¹³. Se puede además hacer esto mismo revisando la historia del concepto, para a la luz de ella diagnosticar puntos de inflexión y modelos de reflexión sobre la conciencia que deban ser recuperados¹⁴. Lo que intento a continuación es una variante de tal esfuerzo, pero una variante no centrada en la historia de la reflexión filosófica sobre la conciencia, sino centrada en una imagen usada a lo largo de dicha reflexión, la imagen del tribunal.

Se trata, pues, de pensar sobre lo que está implicado en el hecho de que gran parte de la historia de la filosofía se haya acercado más bien a una imagen como esa que a una imagen como la del oráculo. La imagen del oráculo, como hemos visto, capta bien un aspecto de la conciencia, la inmediatez del llamado de la misma, pero oscurece muchos otros elementos. En un tribunal, en cambio, no hay tanto una voz proveniente desde fuera, sino un espacio interior y dentro de ese una mediación entre diversas instancias. Explorar la imagen de la conciencia como un tribunal permite así restituir aspectos descuidados de la misma.

Ahora bien, la discusión de una imagen desde luego no pretende reemplazar el trabajo de clarificación conceptual. Pero a través del uso de una imagen los filósofos muchas veces han dado cabida a aspectos de la realidad que en una articulación más sistemática podrían haber quedado fuera. Y particularmente para un fenómeno como la conciencia, en el cual se hace presente el hombre como un todo, con aspectos racionales, volitivos y emocionales, una imagen puede ayudarnos a entrenar una mirada lo más integral posible. Antes de atender a algunas significativas apariciones de esta imagen a lo largo de la historia de la filosofía, quiero aquí realizar algunas consideraciones preliminares sobre la utilidad que puede tener este tipo de estudio.

¹² FICHTE, J. G., *Die Bestimmung des Menschen* en *Fichtes Werke*, ed. I. H. FICHTE, vol. 2, *Zur theoretischen Philosophie*, Nachdruck, Berlin, 1971, p. 298.

¹³ Modelos de ese tipo de esfuerzo se puede encontrar en REINER, H., «Die Funktionen des Gewissens», *Kant-Studien* 62, 1971, pp. 467-488 o SCHOCKENHOFF, E., *Wie Gewiss ist das Gewissen? Eine ethische Orientierung*, Herder, Freiburg, 2003.

¹⁴ El siglo XX ha dejado varios resultados asombrosos en ese sentido. Por una parte se puede mencionar los estudios de Johannes Stelzenberger sobre la conciencia en diversos padres de la Iglesia, por otra parte el modo en que la continuación medieval ha sido documentada por Odon Lottin. Para un análisis contemporáneo que incorpora dicha perspectiva histórica, cfr. LANGSTON, D., *Conscience and other Virtues*, Penn State Press, University Park PA, 2001.

En primer lugar, la imagen del tribunal es significativa en relación al tipo de escuelas filosóficas en que se encuentra presente. Pues no es una imagen que se encuentre presente en todas las tradiciones, pero sí en algunas bastante distintas. Se trata de una imagen principalmente usada por aquellos pensadores en los que la filosofía y la teología se fructifican mutuamente, lo cual ya debería levantar ciertas sospechas respecto de las palabras de Rawls que hemos citado al comenzar. Pero la imagen también es usada por Kant, quien no solo no es parte de tal proyecto filosófico-teológico, sino que en muchos sentidos ofrece una fundamentación de la moral distinta de la tradición previa.

En segundo lugar, me quiero referir al sencillo hecho de que el tribunal no solo es la imagen más antigua para ilustrar la deliberación de la conciencia, sino que al hacer eso recoge una asociación frecuente entre la conciencia y la terminología legal. Así, por ejemplo, las *Instituciones* de Quintiliano recogen un proverbio según el cual la conciencia vale tanto como mil testigos¹⁵. Tal asociación con la terminología legal resulta importante para la comprensión de la conciencia en cuanto permite que evaluemos con cierta distancia la impresión común según la cual debiéramos oponer la conciencia, como algo íntimo, a lo legal como ajeno a la vida personal. Oponer la «calidez» de la conciencia a la «frialdad» del tribunal es una tentación que se mantiene algo más alejada cuando el tribunal se vuelve una imagen significativa para describir precisamente la conciencia. En efecto, si la tradición filosófica se ha valido de la terminología legal, es porque ve cierta continuidad entre ambas instancias: la conciencia puede valer *más* que mil testigos, pero esa comparación solo se puede hacer precisamente en la medida en que ella es un tipo de testigo y no una realidad interior totalmente distinta de otros tipos de testimonio.

En tercer lugar, la imagen del tribunal permite comparar teorías morales precisamente a partir del papel que confieren a la conciencia dentro del todo que es el tribunal. Una vez que la imagen hace su aparición, es posible considerar a la conciencia como juez, acusador, abogado, testigo o incluso legislador. Al margen de las distintas concepciones de la vida moral que se ven reflejadas en estas diferencias, hay dos aspectos comunes que deben ser resaltados. En primer lugar, la centralidad del juicio. Sea cual sea el papel o papeles que se asigne a la conciencia, en los tribunales se emite un juicio, y en la medida en que usamos esta imagen, la centralidad del juicio en la vida moral se vuelve visible. En Joseph Butler esto salta a la vista como motivación para hablar sobre la conciencia: su obra sobre la conciencia moral va precedida de un prólogo contra «gente que se acostumbra a dejar pasar cosas a través de sus mentes, por decirlo así, en lugar de pensar en ellas»¹⁶. Para estos «el pasar revista y el prestar atención, y también el formarse un juicio, se vuelve fatiga»¹⁷. En segundo lugar, el atender a la variedad de papeles en los que aparece la conciencia abre a ver la conciencia como inserta en un proceso de deliberación moral. Sea cual sea el papel que se atribuya a la conciencia aquí, el hecho de que haya una multiplicidad de papeles

¹⁵ QUINTILIANO, *Inst. Oratoriae*, V, 11: «*conscientia mille testes*».

¹⁶ BUTLER, J., *Pr.* 4. La obra de Butler es citada a continuación conforme a la edición Bernard, J.H (1900) reproducida en WHITE, D. (Ed.), *The Works of Bishop Butler*, University of Rochester Press, New York, 2006. Números romanos indican el sermón (S.) y números árabes indican párrafo del mismo o del prefacio (Pr.).

¹⁷ S. I, 4.

permite mostrar que la acción consciente es fruto de un entramado de instancias que nos llevan a la decisión moral, contrarrestando así la inmediatez con que suele aparecer la conciencia en la actual comprensión popular de la misma.

Si sintetizamos los puntos que aquí han sido esbozados, la imagen del tribunal debería servirnos para resituar la conciencia dentro de la estructura del raciocinio moral, debería equilibrar la popular contraposición entre la conciencia y la esfera de la coerción política y legal, y debería llevarnos a recordar el papel decisivo que en la preponderancia de la conciencia ha desempeñado el diálogo entre la filosofía y la religión. Un tribunal puede ser precisamente una instancia de mediación, y la imagen sirve en ese sentido al menos para corregir un énfasis equivocado en parte del discurso actual sobre la conciencia, que tiende a recaer solo sobre lo que la conciencia tiene de inmediatez. Por supuesto también la imagen del tribunal tiene sus riesgos, como el sugerir que todo sea de algún modo negociable: la centralidad de la conciencia parece radicar precisamente en que en ella se nos hace presente un llamado incondicional, por seguir el cual más bien estaríamos dispuestos a perder o negociar todo lo restante. Pero aunque el riesgo de perder esto puede estar latente en la imagen, en los autores que a continuación veremos no parece haberse producido tal pérdida.

2. La imagen del tribunal en la historia del pensamiento

Nuestro recorrido histórico pasará por cuatro etapas. Una primera sección sobre la etapa formativa de la reflexión sobre la conciencia la dedicaremos a Filón de Alejandría y san Pablo. En cierto sentido representando una síntesis de estos dos autores dirigiremos luego la mirada a san Agustín. Dos autores, Butler y Kant, servirán para ilustrar la aparición de esta imagen en la filosofía moderna, mientras que Spurgeon nos permitirá cerrar con un pensador religioso del siglo XIX.

a) *Filón y Pablo*

La imagen de un tribunal aparece, como hemos indicado, desde temprano en la literatura sobre la conciencia. Pero lo significativo es que el paso de la mera terminología legal a la imagen explícita del tribunal coincide con el paso a autores cuya formación principal no es retórica ni jurídica, y que son a la vez los dos tal vez principales impulsores de la noción de conciencia: san Pablo y Filón de Alejandría. La obra de ambos es decisiva, pues es en ella en que por primera vez los términos *syneidêsis* y *syneidos* hacen una aparición masiva, tras haber sido términos más bien marginales en la historia previa del lenguaje moral. Me detendré a continuación en primer lugar en algunos pasajes de Filón y luego en algunos de san Pablo.

La mayoría de los textos importantes de Filón sobre la conciencia se encuentran en obras exegéticas. Así, un primer texto importante lo podemos encontrar en el tratado *De opificio mundi*, en la explicación alegórica del séptimo día. Este, comenta Filón, es un día en que se debe dejar toda obra servil, y puede por tanto ser considerado como un día con-

templativo, apartado para filosofar. Hasta ahí la explicación que ofrece del texto puede ser considerada bastante tradicional. Pero el filosofar al que se refiere Filón es un «filosofar con miras a mejorar su vida, dedicados al examen de conciencia»¹⁸. Aún no nos encontramos aquí con la imagen del tribunal, pero sí con que «la conciencia está sentada como un juez en el alma»¹⁹. Con este modo de expresarse Filón parece dejar abierta la cuestión de si acaso debemos concebir la conciencia como una actividad o facultad de esta alma, o si más bien debemos verla como algo que le adviene al alma desde fuera, un *daimon* externo que se ha sentado en el alma. Lo que sí hace el pasaje es señalar distintos modos en que tal juez puede reprobar a los hombres. Pues nos dice que lo puede hacer o bien con una amenaza vehemente, o bien con una sencilla amonestación, según haya habido desobediencias deliberadas u ofensas involuntarias, debidas a falta de previsión. Llama la atención que la conciencia, aunque sea aquí identificada con la figura de un juez, no aparezca dictando sentencia ni castigando, sino sólo como responsable por dos grados diversos de admonición. Una gradación similar aparece en el tratado sobre la inmutabilidad de Dios, una vez más en relación al carácter intencional o involuntario del mal realizado: el mal involuntario es considerado como libre de culpa por no tener sobre sí a aquel «terrible acusador» que es la conciencia testificando en contra suya²⁰.

Los textos en que la imagen de un tribunal aparece de modo más expreso se encuentran en el tratado *De Decalogo*, en el tratado sobre la posteridad de Caín, y en otro texto dedicado en gran medida a Caín, *Quod Deterius Potiori Insidiari Soleat* (*Que lo peor acostumbra atacar a lo mejor*). Lo importante de estos textos es que en casi todos ellos se hace presente una variedad de papeles y una variedad de grados²¹. En *Quod Deterius* la cuestión aparece por un comentario de Filón a *Génesis* 37:15, donde se dice que «un hombre» se encontró con José en el desierto. Filón rechaza la idea de que el nombre de tal hombre sea desconocido, y que por eso no haya sido mencionado. Lo que ocurre, afirma Filón, es que el nombre más apropiado para un verdadero hombre, alguien de mente bien regulada y racional, es precisamente «hombre»²². Aquí entra la idea de una conciencia, pero no bajo tal título, sino precisamente bajo el título de un «hombre» presente en cada uno de los hombres individuales, asumiendo a veces la función de monarca y gobernador (*archôn kai basileus*), otras veces la de juez y árbitro de las batallas de la vida (*dikastês kai brabeutês tôn kata ton bion agônôn*), a veces como testigo y acusador (*marturos ê katêgorou labôn*), a veces como alguien que, sin ser visto, nos corrige desde dentro²³. En el tratado sobre el decálogo esto aparece expresado de modo similar:

¹⁸ Las obras de Filón son citadas conforme a COLSON, F. H. Y WHITAKER, G. H. (Eds.), *Works*, Harvard University Press, Cambridge MA, 1929-1953. *De Opif. Mundi*, 43, 128. En adelante, *Opif.*

¹⁹ *Opif.*, 43, 128.

²⁰ *Deus* 27, 128.

²¹ Así en *Poster.*, 17, 59 se habla de la mente como un testigo, para añadir a continuación que la conciencia es el más infalible y veraz de los testigos.

²² *Deter.*, 8, 22.

²³ *Deter.*, 8, 23.

La conciencia que habita en cada individuo y nunca abandona su alma, no estando acostumbrada a admitir cosa mala alguna, siempre preserva su propia naturaleza, de modo que odia el mal y ama la virtud, siendo al mismo tiempo un acusador y un juez; levantándose como un acusador acusa, denuncia y es hostil; y como juez enseña, amonesta y recomienda al acusado cambiar su género de vida. Si logra persuadirlo, se reconcilia gozosamente con él; pero si no lo logra, libra contra él batalla interminable e implacable²⁴.

Más que representar expresamente distintas facultades del alma, en estos diversos textos la conciencia aparece adoptando funciones distintas. A pesar de que entre estas funciones se encuentra la de juez, no aparece expresamente dictando sentencia, sino acusando, luchando, reconciliando, enseñando. Pero existen dos textos de Filón en que la conciencia sí aparece dictando sentencia. Resulta llamativo –y hasta donde he podido constatar es pasado por alto en la literatura secundaria– que estos dos textos en que la conciencia aparece dictando sentencia se encuentran en obras primordialmente filosóficas, no exegéticas. Una de estas contiene la trivial observación de que quien conscientemente realiza un mal no tiene disculpa, pues ya ha sido condenado por el tribunal de su propia conciencia²⁵. El otro texto es más interesante, en cuanto incluye la referencia a que somos condenados por nuestra conciencia, pero a partir de dicho dato afirma que debemos apelar a Dios para que nos castigue en lugar de abandonarnos²⁶. La imagen del tribunal no cumple pues necesariamente el papel de solo cerrar una discusión –lo cual más bien ocurre cuando se concibe la conciencia como inmediata revelación de un oráculo–, sino que abre la posibilidad de apelación a un tribunal superior. Esto mismo encontraremos como nota distintiva también en san Pablo.

Como hace notar Bosman, la terminología forense es menos común en el tratamiento paulino de la conciencia que en las obras de Filón²⁷. Pero los pasajes en que hay alguna vinculación de esta naturaleza –todos contenidos en la correspondencia con los romanos y los corintios– son relevantes. Podemos comenzar dirigiendo la mirada a I de *Corintios* 1:1-5, pasaje en el que Pablo habla sobre la fidelidad que debe caracterizar a los administradores de los misterios de Dios. ¿Quién juzga sobre dicha fidelidad? ¿Los restantes creyentes? Pablo afirma tener en muy poco el juicio de estos, lo mismo que afirma respecto de su propio juicio y el de «cualquier tribunal humano». A esta mención del tribunal sigue en los versos 4-5 la afirmación de que él, Pablo, no tiene mala conciencia respecto de nada, «pero no es en eso que soy justificado, sino el que me juzga es el Señor. No queráis pues juzgar antes de tiempo, hasta que venga el Señor. Él aclarará también lo oculto de las tinieblas, y mani-

²⁴ *Dec.*, 17, 87.

²⁵ *Flac.*, 2, 7.

²⁶ *Deter.*, 40, 146.

²⁷ BOSMAN, P., *Conscience in Philo and Paul*, Mohr Siebeck, Tübingen, 2003, p. 270.

festará los consejos de los corazones»²⁸. Aquí no es la conciencia la que es entendida como un tribunal, sino que es mencionada tras el mismo. Pero ambas instancias de juicio –los tribunales humanos y la conciencia–, aunque distintas, son en conjunto contrastadas con el juicio definitivo de Dios, acentuando así el carácter preliminar de los juicios terrenales. Así Pablo, uno de los grandes creadores y difusores del concepto de conciencia, es también enfático en resaltar su carácter provisional. Y Fichte, quien describe la conciencia como un oráculo en lugar de como un tribunal, puede también en esto servir de punto de contraste. Pues cuando llega a tratarla con terminología legal, lo acentuado es el carácter inapelable del veredicto: «La conciencia nunca yerra y nunca puede errar [...] pues ella misma es juez de toda convicción, y no reconoce juez alguno sobre sí. Decide en última instancia y es inapelable»²⁹. El carácter provisional que en Pablo, en cambio, tiene el juicio de la conciencia se ve acompañado por el hecho de que en los escritos paulinos la conciencia, cuando es representada por parte de Pablo como parte de un tribunal, adquiere siempre un papel muy específico dentro del mismo: el papel de testigo. Mientras que en Filón habíamos visto a la conciencia en una variedad de papeles, aquí aparece exclusivamente como testigo. Así en II Cor. 1:12 Pablo escribe que nuestra gloria está en el testimonio (*martyrion*) de la conciencia, y en Rom. 2:15 que la ley escrita en los corazones es reconocible por dicho testimonio (*symmartyrousês autôn tês synêidêseôs*). Esta reducción al papel de testigo es significativa en cuanto un papel tan enfáticamente demarcado da cuenta de una perspectiva teológica más decididamente estructurada en Pablo: Cristo es nuestro abogado, solo del Señor puede venir el juicio definitivo; en tal concepción es natural que la conciencia adopte un papel más específico que antes.

Por otra parte, es también significativo el hecho de que –contrariamente a lo que uno podría suponer en alguien tan consciente de la pecaminosidad del hombre– en Pablo este testimonio de la conciencia aparece con tanta frecuencia absolviendo como acusando. Hemos visto el modo franco en que escribe que su conciencia no lo acusa de nada, y que nuestra gloria está en el testimonio de la misma. Precisamente este aspecto puede permitir explicar el tipo de apelación a la conciencia que hay en Romanos 13. En efecto, en Pablo nos encontramos con una mención de la conciencia también a propósito de un tribunal exterior. Debemos someternos a toda autoridad, enseña Pablo, «no solo a causa de la ira, sino a causa de la conciencia» (Rom. 13:5). Tal contraposición entre una sumisión a causa de la ira o el castigo, por una parte, y una sumisión a causa de la conciencia, por otra parte, solo parece tener sentido si damos aquí a la conciencia la connotación de una motivación positiva, enraizada en el énfasis en la «buena conciencia» que aparece en otros textos de Pablo (I Tim. 1:5, 1:19 y 3:9, por ejemplo). A lo que el pasaje estaría entonces aludiendo es a un sometimiento que no sea servil.

El desarrollo de la noción de conciencia recibió un impulso sin par de la obra de estos dos judíos helenizados de tan distinta biografía. Su fruto en la época patristica lo ilustra-

²⁸ NESTLE, E. Y-ALAND, K., (Eds.), *Novum Testamentum Graece et Latine*, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart, 1979. Las traducciones de textos bíblicos son del autor.

²⁹ FICHTE, J. G., *Das System der Sittenlehre*, III, § 15, Meiner, Hamburg, 1969, p. 170.

remos a continuación con algunas observaciones sobre la tradición posterior, en particular sobre san Agustín.

b) Desarrollos patrísticos y medievales

El desarrollo medieval de la imagen que comentamos es escaso. Tal escasez se debe tal vez a la fuente patrística sobre la que más significativamente descansaron los escolásticos. Pues la principal influencia sobre la discusión medieval respecto de la conciencia no la tuvo Agustín, sino el comentario de Jerónimo a Ezequiel, texto en el que los escolásticos encontraron una distinción entre conciencia y *synderesis* (distinción probablemente inexistente para Jerónimo), que de hecho fue ampliamente desarrollada por los mismos medievales³⁰. Tal distinción tiene muchas ventajas —como el resolver la tensión entre el carácter falible y aparentemente infalible de la conciencia—, pero es difícil que con ella se mantenga de modo explícito la imagen del tribunal. Pues los papeles del tribunal quedan en cierto sentido repartidos entre estas dos instancias. Así es como en Tomás de Aquino vemos en la *synderesis* funciones como el «murmurar contra el mal»³¹ y la vemos llamada juez³²; pero también la conciencia, actuando como conciencia consecuente, retrospectiva, «acusa o remuerde» y «defiende o acusa»³³.

Con todo, hay textos medievales en que la síntesis de diversas fuentes patrísticas se encuentra notablemente concentrada en torno a esta imagen. En una de las objeciones de la cuestión 16 del *De Veritate*, por ejemplo, Tomás de Aquino escribe del siguiente modo: «como dice Agustín en el libro *De libero arbitrio*, en el tribunal natural [*naturale iudicatorium*] que nosotros llamamos *synderesis* están presentes “ciertas reglas y lumbreras de las virtudes, tan verdaderas como inmutables”»³⁴. Con tales palabras Tomás de Aquino logra en una frase unir tres grandes fuentes: Jerónimo, quien se encuentra presente por el término *synderesis*, Agustín, expresamente citado, y Basilio, quien es el verdadero autor de la expresión *naturale iudicatorium*, que no se encuentra en el texto de Agustín citado por Tomás. Dicha expresión, que se encuentra con cierta frecuencia entre los medievales³⁵, es usada por Basilio en su homilía sobre el comienzo de Proverbios. Tal *kritêrion physikon* es citado en medio de un pasaje que por lo demás enfatiza la importancia de la objetividad para poder ser jueces: «El juez apunta a lo que es justo cuando no hace acepción de

³⁰ Para el texto de Jerónimo y sus fuentes el estudio de mayor importancia es KRIES, D., «Origen, Plato, and Conscience (*synderesis*) in Jerome's Ezekiel Commentary», *Traditio* 57, 2000, pp. 68-83.

³¹ TOMÁS DE AQUINO, Santo, *De Veritate*, q. 16, a. 2, in c. En adelante, *De Ver.*

³² TOMÁS DE AQUINO, Santo, *De Ver.*, q. 16, a. 1 arg. 5

³³ TOMÁS DE AQUINO, Santo, *De Ver.*, q. 17, a. 1, in c.

³⁴ TOMÁS DE AQUINO, Santo, *De Ver.*, q. 16, a. 1, arg. 9: «*ut enim dicit Augustinus in libro De libero arbitrio, in naturali iudicatorio quod nos synderesim dicimus adsunt "quaedam regulae et lumina virtutum et vera et incommutabilia"*».

³⁵ Santo Tomás vuelve sobre el *naturale iudicatorium* en la objeción 15 del artículo citado y en q. 17, a. 1, arg. 5, en esta última con referencia explícita a Basilio; en la respuesta a dicha objeción responde que la conciencia sí se dice *naturale iudicatorium* en cuanto todo examen de conciencia depende del *naturali iudicatorio*. Para otros medievales, cfr. POTTS, T., *Conscience in Medieval Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge, 2002.

personas»³⁶. Es una reflexión de esa naturaleza la que lleva a la afirmación de que «hay en cada uno de nosotros cierto juicio natural por el que distinguimos lo bueno de lo malo»³⁷.

Si dirigimos desde ahí la mirada a Agustín, veremos que en él la imagen del tribunal no es frecuente, pero tampoco se encuentra del todo ausente. No está demás aquí traer a colación el hecho de que dentro de sus actividades episcopales desempeñaba un papel no menor la de actuar como juez, de modo que no solo por libros conoce lo que es un proceso judicial. Consideraremos aquí los dos únicos textos en que Agustín utiliza esta imagen: el tratado 33 sobre el evangelio de Juan y el sermón 154. Vale la pena considerar el tipo de textos que son. Si bien muchos de los tratados sobre el evangelio de Juan fueron compuestos exclusivamente para su publicación, sin ser fruto directo de homilias, el tratado aquí en cuestión es parte de una serie de sermones predicados en Hipona, muy probablemente el año 414; el sermón 154, en tanto, fue predicado en Cartago el año 417. Esto significa que los dos textos en que es utilizada la imagen del tribunal en relación a la conciencia forman parte de la formación dada al pueblo, y ocurre además ambas veces en plena madurez intelectual de Agustín, cuando está inmerso en la redacción de sus obras mayores.

El tratado sobre el evangelio de Juan menciona la conciencia a propósito del relato de la mujer adúltera en *Juan* 8, en que la conciencia de los acusadores, que se reconocen a sí mismos como pecadores, acaba impidiendo que apedreen a la mujer. Agustín parte por reconstruir la escena de modo tal que los fariseos aparezcan queriendo encerrar a Jesús mediante un dilema moral. Como se ha ganado la aprobación de la multitud por su mansedumbre y es reconocido como veraz, consideran que la única manera de encerrarlo es plantearle un dilema moral que lo lleve a perder su reputación de justo: al presentarle a la mujer adúltera, lo obligan a conceder que debe ser apedreada conforme a la ley (con lo cual perdería su reputación de manso) o bien que debe ser liberada contrariamente a lo establecido por Moisés (con lo cual se revelaría como injusto)³⁸. Una cuidadosa lectura de esta puesta en escena puede esclarecer el sentido del pasaje en el que luego entrará la conciencia. Pues según Agustín el contraste pasa a ser entonces entre el modo en que Cristo nos dirige a la conciencia, por una parte, y una aproximación a la vida buena centrada en dilemas morales, por otra parte. La conciencia, según el modo en que Agustín explica la enseñanza de Cristo, no es así lugar de dilemas morales, de *casus conscientiae*; de hecho, la conciencia ni siquiera aparecerá como lugar de solución de tales dilemas, sino como instancia que permite que salgamos de una moralidad centrada en tales casos. Pues lo que hace Cristo al pedir que el que esté sin pecado arroje la primera piedra, es ofrecer una respuesta que no lleva a optar entre la mansedumbre y la justicia. Lejos de una opción por la mansedumbre en lugar de la justicia, Agustín interpreta las palabras de Jesús como una intensificación de la justicia. Comentando las palabras de Jesús escribe: *haec est omnino vox iustitiae*. No se opta por uno de los cuernos del dilema, sino que se intensifica uno, el

³⁶ BASILIO, San, *Homilia XII, In principium Proverbiorum*, en MIGNE, J. P., *Patrologia Graeca*, Imprimerie Catholique, Paris, 1857-1866, vol. 35 (en adelante PG) PG 35, 405a.

³⁷ PG 35, 405c.

³⁸ AGUSTÍN, San, *In Iohannis Evangelium Tractatus*, 33, 4, en MIGNE, J. P., *Patrologia Latina*, Imprimerie Catholique, Paris, 1844-1855, v. 35. En adelante, PL.

de la justicia, para desde ahí desarmar la trampa. La intensificación de esa arista presenta a los acusadores ante el tribunal de su propia conciencia, y con eso se desarma el dilema moral. «¡Cómo los mandó a entrar en sí mismos!», comenta Agustín. Esta intensificación de la justicia es la que hace aparecer la imagen del tribunal. Del mismo modo en que Jesús envía a sus interlocutores al autoexamen, Agustín lo hace con su congregación: «Considérese cada uno de ustedes a sí mismo, entre en sí mismo, ascienda al tribunal de su mente (*tribunal mentis suae*), constitúyase ante su conciencia y oblíguese a confesar»³⁹. ¿Qué es lo que encontrarán ahí? Agustín lo sabe muy bien: encontrarán un dictamen negativo, por el que nos reconocemos pecadores. «Así de claro» (*ita plane*), refuerza Agustín.

También el sermón 154 parte, desde luego, de un texto bíblico. En este caso se trata de la afirmación de Pablo en *Romanos 7:15*: «no hago lo que quiero, sino lo que odio». En su juventud Agustín había considerado que este tipo de afirmaciones no pretendían ser una descripción de la vida que el mismo Pablo estaba llevando, sino una reconstrucción paulina de lo que es la vida de lucha bajo la ley. Pero para cuando predica el sermón que aquí comentamos, ya ha llegado a la convicción de que se trata de la descripción de la vida bajo la gracia, que también en ella hay lucha. Lo que distingue los dos tipos de vida no es que en alguna estemos a salvo de la lucha, sino que en el segundo caso la lucha puede ser ganada. No ganada, por supuesto, en el sentido de que la lucha vaya alguna vez a acabar en esta vida, pero sí ganada en el sentido de no dar el consentimiento. «¿Qué es lo que haces?», pregunta retóricamente Agustín a san Pablo, y este responde: «Me deleito (*concupisco*), pero no doy mi consentimiento a este deseo»⁴⁰. Es en el escenario de este tipo de lucha que se introduce nuestro tema: «El deseo se rebela, pero no das el consentimiento. Te deleita la mujer de tu vecino, pero no asientes. Diriges tu mente en otra dirección, te vuelves hacia la cámara secreta de tu mente (*secretarium mentis*)⁴¹. Afuera oyes el rugir del deseo, pero publicas sentencia contra él, purificando la conciencia»⁴². Este texto parece presentar una imagen más convencional de la conciencia: aparece un deseo inapropiado, entramos al tribunal de la conciencia, y dictamos sentencia contra él –como si todo estuviese bien mientras la razón prime sobre el deseo. Pero también en este caso el uso de la imagen por parte de Agustín nos tiene preparadas sorpresas. Pues la resolución del conflicto no es por un mero dictar sentencia contra el deseo. Agustín sabe, después de todo, lo que es la fuerza del deseo. «¡Mira el deseo!», dice la voz de la tentación. En efecto, la sentencia que purificará la conciencia solo logrará ser emitida en la medida en que tengamos algo mayor en lo cual deleitarnos, de modo que el deseo desempeña un papel positivo en la solución del conflicto. «Ya tengo en qué deleitarme –responde el juez/conciencia a la tentación–, me deleito en

³⁹ AGUSTÍN, San, *Io. ev. tr.*, 33, 5: «*Consideret se unusquisque vestrum, intret in semetipsum, ascendat tribunal mentis suae, constituat se ante conscientiam suam, cogat se confiteri*».

⁴⁰ S., 154, 8.

⁴¹ NIEMEYER, J. F., *Mediae Latinitatis Lexikon*, indica que *secretarium* en dicho período puede haber designado tanto la sala de sesiones de una corte como la sala de asamblea de un concilio.

⁴² S., 154, 12: «*Rebellat concupiscentia, et non consentis; delectat iuxor aliena, et non annuis, mentem avertis, in secretarium mentis intras. Vides foris strepentem concupiscentiam, profers adversus eam sententiam, mundans conscientiam*».

la ley de Dios conforme al hombre interior»⁴³. Así, lo que tenemos en estos textos es una comprensión de la conciencia en la que esta es concebida como un acto de la razón, un acto de autoexamen que disuelve los dilemas morales, pero en el que solo se puede salir airoso al tener un bien mayor en el cual gozarse que el ofrecido por la tentación⁴⁴.

c) Butler y Kant

Para completar nuestro paso por la historia de la filosofía con algunos ejemplos de la época moderna, dirigimos en primer lugar la mirada al obispo anglicano Joseph Butler, quien es el tal vez principal punto de referencia en las discusiones sobre la conciencia moral en el mundo anglosajón. De modo similar a lo que hemos visto en el caso de san Agustín, el desarrollo de su concepción de la conciencia moral no ocurre en obras teóricas de alto vuelo, sino en los sermones preparados para el pueblo, en particular aquellos que Butler mismo reunió y publicó como *Fifteen Sermons Preached at the Rolls Chapel* (1726)⁴⁵. Con todo, aquí es otro «pueblo» el que está en cuestión. La *Rolls Chapel* era una capilla a la que asistían casi únicamente abogados, lo cual explica no solo la osada dificultad de varios de estos sermones, sino también el hecho de que ahí encontremos algo de la imagen que estamos tratando. Nos encontramos aquí con un caso algo distinto de los precedentes, ya que en Butler no encontramos jamás de modo explícito la imagen de la conciencia como un tribunal. Pero sí hay alusiones a algunos de los actores en un procedimiento legal y, significativamente, esto ocurre —en contraste con Kant— como parte de una defensa del papel de las afecciones en la vida moral. En efecto, algunos de estos sermones tienen el objeto específico de producir en nosotros el temple adecuado (*the right temper of mind*)⁴⁶, y basta una mirada al índice —dos sermones sobre la compasión, por ejemplo— para comprender la centralidad que Butler atribuye a esto. El sermón VI, que es el segundo sermón sobre la compasión, es en este sentido el más revelador. Pues aunque la conciencia no es nombrada en él más que una vez, está completamente estructurado con miras a producir un temple tal, que haya una justa audiencia (*hearing*) para la conciencia⁴⁷. Y así como Butler habla sobre la audiencia de la conciencia y sobre «aquél principio interno, que es la guía de la vida, el juez de lo bueno o lo malo»⁴⁸, también los otros papeles del tribunal se encuentran presentes,

⁴³ S., 154, 12. La alusión es a *Romanos 7:22*.

⁴⁴ Para una exposición más completa de la concepción agustiniana de la conciencia, *cf.* SVENSSON, M., «Augustine on moral conscience» aceptado para *The Heythrop Journal*, 2011.

⁴⁵ La conciencia es discutida sobre todo en los tres primeros sermones. Como se podrá ver, todas mis referencias son a sermones distintos de estos, los cuales considero que deben ser tenidos todo el tiempo en mente para adquirir una impresión equilibrada de la teoría de Butler. Solo así se logra que aparezca la conciencia como parte de un entramado mayor de instancias de la vida moral. Para una visión general de Butler desde dicha perspectiva, *cf.* SVENSSON, M., «Joseph Butler y el contexto de la conciencia. Una lectura de los *Fifteen Sermons Preached at the Rolls Chapel*», *Praxis Filosófica*, nueva serie, 29, 2009, pp. 61-84.

⁴⁶ S., IX, 3.

⁴⁷ En S., VI, 12 esta finalidad se vuelve expresa.

⁴⁸ Nota a S., XII, 31. Mi cursiva

siendo llamativo el hecho de que en dos ocasiones aparezca la figura del abogado, ambas veces para designar afecciones como la benevolencia⁴⁹ o la compasión⁵⁰. La figura del abogado aparece precisamente por la debilidad de nuestra razón, por la posibilidad de que en base a consideraciones puramente racionales haya mucho de importancia que no reciba la audiencia que merece. «La compasión es un abogado dentro de nosotros [en representación de los necesitados], para que los infelices obtengan una entrada y un acceso, para que su caso sea atendido»⁵¹. Tal terminología es usada por Butler una vez más cuando defiende la primacía del deber de aliviar la miseria de otros por sobre el deber de promover positivamente la felicidad de los mismos: «lo negativo» tiene en la compasión precisamente «un guardia ulterior» que lo positivo no tiene⁵². Así, la imagen del tribunal, aunque en Butler sólo se dé de un modo fragmentario, sirve para mostrar la necesidad de ver la conciencia integrada con las restantes instancias de nuestra vida moral.

En 1797, setenta años tras los sermones de Butler, Kant publicará *La Metafísica de las Costumbres*. Es significativo que en Kant la terminología forense tiene una presencia significativa no solo en relación a la conciencia, sino en varios lugares importantes de su obra. Así, precisamente su propia *Crítica de la Razón Pura* es descrita por él como un tribunal (*Gerichtshof*) en el que las pretensiones de la razón son evaluadas⁵³. Este uso de imágenes forenses parecería reforzar el énfasis en el deber, dando otro punto de apoyo a quienes quieran describir el pensamiento moral de Kant sobre todo como un rudo legalismo. Pero si se intenta mirar con más simpatía su proyecto, y si se considera el paralelo consistente en que también la *Crítica de la Razón Pura* sea llamada por él un tribunal, se puede decir que una imagen como esta busca más bien enfatizar la apertura a la inquisición que debe caracterizar a un tribunal, el uso de cánones objetivos y universales respecto de los cuales haya comunicación pública. Es en la *Metafísica de las Costumbres* donde esto encontrará expresión notoria en relación a la conciencia:

Todo concepto de deber encierra una coerción objetiva de la ley (como imperativo moral que restringe nuestra libertad) y pertenece al entendimiento práctico, que da la regla; pero la imputación interna de un acto, como de un caso que se encuentra bajo la ley (in meritum aut demeritum), compete al juicio (iudicium) que, como principio subjetivo de imputación de la acción, juzga con fuerza legal si la acción se ha realizado o no como acto (como acción que se encuentra bajo una ley); después de esto viene la conclusión de la razón (la sentencia), es decir, el enlace del efecto jurídico con la acción (la condena o la absolución): todo ello sucede ante una audiencia (coram iudicio), llamada tribunal (forum), como persona moral que hace efectiva la

⁴⁹ S., XII, 7.

⁵⁰ S., VI, 1.

⁵¹ S., VI, 6.

⁵² S., VI, 2.

⁵³ AK IV, 11-12.

ley. La conciencia [Bewusstsejn] de un tribunal interno al hombre «ante el cual sus pensamientos se acusan o se disculpan entre sí», es la conciencia [Gewissen]⁵⁴.

Con este pasaje Kant es tal vez quien en la historia de la filosofía más decididamente se ha apropiado de la imagen del tribunal para describir la conciencia. Al mismo tiempo, el uso que hace de la imagen es muy característico de él. El guiño a san Pablo citando sus palabras al final del párrafo ofrece en este sentido un punto ilustrativo de comparación. Pues mientras que en Pablo hemos visto el papel de la conciencia reducido al de testigo, aquí encontramos la conciencia presente en cada uno de los papeles. Tal multiplicación de las personas morales no nos debe extrañar en el pensamiento de Kant, pues tiene un significativo paralelo en el hecho de que el hombre sea sujeto de la ley y al mismo tiempo la ley moral sea producto de una autolegislación. Pero él mismo es consciente del problema que esto puede causar, pues en tal tribunal, en que el acusado y el juez es siempre el mismo, «el acusador perdería siempre»⁵⁵. De ahí que sea necesario, según Kant, imaginar como juez de nuestras acciones a otro hombre –real o ideal–, un ser moral todopoderoso, de modo que pueda dar a las leyes el efecto que les corresponde. «Y puesto que se llama Dios a un ser moral todopoderoso, tendremos que pensar la conciencia moral como el principio subjetivo de la responsabilidad de los propios actos ante Dios»⁵⁶. Si queremos pensar seriamente sobre la conciencia, piensa Kant, tiene que estar de algún modo viva la idea de que actuamos ante Dios. Pero para tratar dicho punto, conviene que lo veamos en alguien para quien, a diferencia de Kant, tal Dios sea más que un postulado.

d) Spurgeon

Si bien de un modo menos pronunciado que Fichte, también en Kant parece perderse la condición provisional de la sentencia de este tribunal, que hemos visto como una nota común de Filón y Pablo, al inicio de la historia de esta imagen. Dicha perspectiva será fuertemente acentuada en el último autor al que atenderemos, quien –siguiendo con la imagen–, escribe que «este tribunal no es la corte suprema»⁵⁷. Estas palabras pertenecen a Charles Spurgeon, un pastor bautista del siglo XIX conocido casi exclusivamente por su labor como predicador. Un sermón de Spurgeon sobre *I* de Juan 3:21, «si nuestro corazón no nos reprende, confianza tenemos en Dios», le permite volver sobre todos los tópicos clásicos que aquí hemos tratado. Pero las palabras de Juan, que comienzan con el vocativo «amados», llevan a Spurgeon a detenerse en el hecho de que aquellos a los que son dirigidas estas palabras no son todos los hombres, sino los redimidos. Así, estas palabras –y todo

⁵⁴ AK VI, 437-438. Traducción de Adela Cortina, *Metafísica de las Costumbres*, Tecnos, Madrid, 2005, pp. 302-303, levemente modificada.

⁵⁵ AK VI, 438.

⁵⁶ AK VI, 439.

⁵⁷ SPURGEON, C., sermón n. 1855, «What is the Verdict?», disponible en <http://www.spurgeongems.org/vols31-33/chs1855.pdf>. Visto el 22.12.2009.

el discurso de Spurgeon sobre la conciencia—, se centran en que no estamos meramente sometidos a un rey como súbditos, sino que somos gobernados por un padre como hijos. Pero la confianza propia de niños que el texto de la carta juanina evoca no es una confianza espontánea, sino una confianza nacida de un examen, un examen de nuestro corazón o conciencia, examen en el que «cada facultad de nuestra naturaleza interior asume su papel como acusador, testigo, jurado o juez». Esto parece estar dicho no como una literal repartición de papeles entre diversas partes del alma, sino más bien para enfatizar la participación de todo el hombre en este juicio. Pues algo más adelante la cuestión es planteada más bien en los mismos términos que Kant, asignando a la conciencia cada uno de los papeles, con el fin de enfatizar que a este tipo de testigo y acusador no podemos desmentirlo, pues somos nosotros mismos: «No podemos objetar estos testigos, pues es nuestro propio corazón y conciencia. Tenemos que creer lo que dicen. Ni podemos objetar el dictamen, pues también es nuestra propia conciencia».

El sermón que comentamos constituye además una adecuada corrección del prejuicio que vincula el examen de conciencia con una personalidad enfermizamente escrupulosa. Spurgeon afirma que los cristianos genuinos gustan de frecuentar este tribunal, que su condición pase por un examen para no estar engañándose. Pero de inmediato introduce la advertencia respecto del escrúpulo del que todo el tiempo se encierra en el punto de partida, pero nunca logra zarpar producto de las constantes revisiones. Más adelante refuerza esto al enfrentarse a quienes creen que en este tipo de corte lo que se resuelve no son casos corrientes, que su materia son «cuestiones brumosas, problemas misteriosos». La imagen tampoco parece pues conducir en este autor moderno a una ética de «dilemas morales», sino que aparece potenciado el hecho de que «a esta corte no se le presentan dificultades (*difficulty*) más allá de su competencia (*faculty*)». Pero el tipo de evaluación que Spurgeon tiene en mente al escribir esto no es una evaluación de aspectos aislados de la vida moral, ni de nuestra perfección en términos generales, sino de la raíz de la vida moral: «¿Soy sincero en la verdad? ¿Es verdadera mi religión y soy yo veraz en la profesión de la misma?» Spurgeon parece además constituir un caso excepcional en cuanto usa esta imagen pero al mismo tiempo intenta salvar algo de lo que tiene de inmediatez la conciencia. «No es necesario esperar mucho para recibir veredicto de parte de la conciencia». Lo que en realidad pensamos de los tribunales es que suelen demorar bastante, y la fortaleza de esta imagen reside precisamente en aludir a las distintas instancias que participan de una evaluación moral: si hay testigos, abogados y jueces, hay un proceso de mediación racional que por definición parece requerir de tiempo. Pero Spurgeon está bien consciente de que esto es solo una imagen, y que no debemos permitir que esta elimine aquel elemento de inmediatez de la conciencia que otras imágenes expresan con mayor fuerza: «sabemos que “la justicia tarda”, pero en esta corte no se permite demora alguna».

Los textos de Spurgeon que hemos comentado dan testimonio de la pervivencia de la imagen del tribunal hasta avanzado el siglo XIX. Lo mismo podría ser mostrado, desde luego, a partir de otros autores. Pero la elección de Spurgeon nos permite terminar llamando la atención sobre la variedad de tradiciones filosóficas y religiosas en las que esta imagen siguió por largo tiempo perviviendo.

Conclusión

Al comienzo del presente artículo nos referíamos a la tesis rawlsiana según la cual no solo habría de facto habido en la tradición falta de libertad de conciencia, sino necesariamente, y como parte de una intolerancia que se encontraría en la raíz misma de la fe. Ciertamente no es fácil ni seguramente tampoco deseable una defensa en bloque de los argumentos de los autores por él aludidos. Pero en sus efectos para la comprensión de la conciencia y la libertad de conciencia sí debe mirarse con escepticismo el triunfalismo con que es celebrada la tradición posterior por su emancipación respecto de tales visiones comprensivas de la vida humana. Pues la libertad de conciencia puede no solo ser negada de hecho, sino que puede ser también destruida —y tal vez de un modo mucho más eficaz— si se banaliza la conciencia; y el modo de banalizarla es precisamente celebrar en un primer paso la conciencia como un oráculo personal, para luego desenmascararla como nada más que una opinión personal ansiosa por imponerse. En respuesta a eso, el presente artículo ha consistido no en una defensa de la libertad de conciencia, sino en el rescate de una imagen que evite la banalización de la misma. Y dicha imagen es sobre todo patrimonio de tradiciones de recíproca compenetración de la fe y la filosofía.

¿Pero cuáles son los resultados positivos concretos que salen a la luz al considerar la historia de esta imagen? Naturalmente, algunos de dichos resultados son los que incluso sin conocimiento previo podían haber sido esperados: una corte lleva naturalmente a pensar en criterios de imparcialidad, en la necesidad de oír a las distintas partes, en el hecho de que hay diversas instancias implicadas en un proceso de deliberación, en que algunas de dichas partes tienen más autoridad que otras, en que hay testigos a los que estamos obligados a creer, en que tiene que ser emitido un juicio. Pero junto a estos elementos predecibles, han aparecido algunos que no necesariamente esperábamos: tiene que haber un dictamen, pero el grueso de la tradición reconoce al mismo tiempo que hay una corte superior ante la cual también seremos juzgados, a la cual podemos apelar, y en la cual una de las cosas que serán evaluadas es si acaso hemos tomado con la debida seriedad este tribunal terrenal que es la conciencia. Ya el hecho de que esté tan presente en la historia este aspecto revela que la imagen de un tribunal no necesariamente conducirá a una visión legalista ni casuística del papel de la conciencia. De hecho, es llamativo que justamente esta imagen sirva a diversos autores para rechazar una moral centrada en dilemas o en excesivos escrúpulos, y que precisamente esta imagen sirva para enfatizar el papel que en esta deliberación tienen los afectos y el tener un adecuado objeto de deleite.

Finalmente, cabe una vez más resaltar el hecho de que en varios de los autores tratados la imagen ha aparecido cuando no se está hablando solo al público filosófico, sino en la formación moral dada a un público más general. Asimismo puede ser éste uno de los servicios que hoy preste la imagen. Al llamar la atención sobre ella no se pretende —como indicamos desde un comienzo— reemplazar el trabajo de análisis conceptual. Pero la imagen, y su comparación con imágenes rivales, sí puede prestar un servicio pedagógico para contrastar distintas concepciones de la conciencia en la enseñanza de la filosofía moral. Esperamos haber mostrado que hay una historia suficientemente rica de uso de la imagen y de reflexión en torno a la misma como para estimular dicha tarea.*

* Artículo recibido: 26 de febrero de 2010. Aceptado: 1 de abril de 2010

Bibliografía

- AGUSTÍN DE HIPONA, SAN, *Sermón 154*, en Migne, Jacques Paul, *Patrologia Latina*, Imprimerie Catholique, Paris, 1844-1855, v. 38.
-, *In Ioannis euangelium tractatus CXXIV*, en Migne, Jacques Paul, *Patrologia Latina*, Imprimerie Catholique, Paris, 1844-1855, v. 35.
- BASILIO, SAN, *Homilia XII, In principium Proverbiorum*, en Migne, Jacques Paul, *Patrologia Graeca*, Imprimerie Catholique, Paris, 1857-1866, v. 35.
- BOSMAN, PHILIP, *Conscience in Philo and Paul*, Mohr Siebeck, Tubinga, 2003.
- BUTLER, JOSEPH, *The Works of Bishop Butler*, ed. de David White, University of Rochester Press, Rochester NY, 2006.
- FICHTE, JOHANN GOTTLIEB, *Das System der Sittenlehre*, Meiner, Hamburgo, 1969.
-, *Die Bestimmung des Menschen*, en *Fichtes Werke*, ed. de I.H. Fichte, vol. 2: *Zur theoretischen Philosophie*, Nachdruck, Berlin, 1971.
- FILÓN DE ALEJANDRÍA, *Philo's Works*, ed. de Colson y Whitaker, Harvard University Press, Cambridge MA, 1929-1953.
- HOBBS, THOMAS, *Leviathan. With selected Variants from the Latin Edition of 1688*, Hackett, Indianápolis, 1994.
- HOLZAPFEL, CRISTÓBAL, «¿Quién habla en la conciencia: Dios, el hombre, o el ser?», *Revista de Filosofía* (Universidad de Chile) 59, 2003, pp. 83-112.
- KANT, IMMANUEL, *Gesammelte Schriften*, Akademie der Wissenschaften, Berlín, 1902-.
--, *Metafísica de las Costumbres*, trad. de Cortina, A., Tecnos, Madrid, 2005.
- KNOX, RONALD, *Enthusiasm: A Chapter in the History of Religion*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, 1994.
- KRIES, DOUGLAS, «Origen, Plato and Conscience (synderesis) in Jerome's Ezekiel Commentary», *Traditio* 57, 2000, pp. 68-83.
- LANGSTON, DOUGLAS, *Conscience and other Virtues*, Penn State Press, University Park PA, 2001.
- NESTLE, EBERHARD Y ALAND, KURT (ED.), *Novum Testamentum Graece et Latine*, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart, 1979.
- POTTS, TIMOTHY, *Conscience in Medieval Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge, 2002.
- QUINTILIANO, *Intitutiones Oratoriae*, Clarendon Press, Oxford, 1970.

RAWLS, JOHN, *Teoría de la Justicia*, FCE, México, 1998.

REINER, HANS, «Die Funktionen des Gewissens», *Kant-Studien* 62, 1971, pp. 467-488.

ROUSSEAU, JEAN-JACQUES, *Reveries of the Solitary Walker*, Penguin, Londres, 1979.

....., *Cartas a Sofía*, Alianza, Madrid, 1999.

SCHOCKENHOFF, EBERHARD, *Wie Gewiss ist das Gewissen? Eine ethische Orientierung*, Herder, Freiburg, 2003.

SPINOZA, BARUCH, *Opera-Verke*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1979.

SPURGEON, CHARLES, Sermón nº 1855 What is the Verdict?», disponible en <http://www.spurgeongems.org/vols31-33/chs1855.pdf>. Visto el 22.12.2009.

SVENSSON, MANFRED, «Augustine on moral conscience», aceptado para *The Heythrop Journal*, 2011.

....., «Joseph Butler y el contexto de la conciencia, Una lectura de los *Fifteen Sermons Preached at the Rolls Chapel*», *Praxis Filosófica*, nueva serie, 29, 2009, pp. 61-84.

TOMÁS DE AQUINO, SANTO, *Opera Omnia*, Commissio Leonina, Roma, 1882-.