Przegląd Tomistyczny, t. XVIII (2012), s. 159–173
ISSN 0860-0015

Wojciech Giertych OP
Teologo della Casa Pontificia
Città del Vaticano

DLACZEGO ŚW. TOMASZ Z AKWINU NIEWIELE PISAŁ O SUMIENIU?[1]

Święty Tomasz z Akwinu, wielki autorytet intelektualny Kościoła, w swoich tekstach z dziedziny teologii moralnej niewiele miejsca poświęcił sumieniu. Nam wydaje się to dziwne. Kiedy bowiem zastawiamy się nad moralnością, jako pierwsze przychodzą nam na myśl takie zasadnicze tematy jak prawo moralne określające moralną powinność, właśnie sumienie, które ma za zadanie odczytanie tejże powinności, oraz konkretny czyn moralny, dobry lub zły. Wokół tych podstawowych wątków — prawa moralnego, sumienia oraz grzechu — zdaje się krążyć myśl teologa moralisty, etyka, szukającego ostatecznego sensu działań moralnych, duszpasterza czy wychowawcy. Uczono kapłanów, że mają wiernych wychowywać, aby mieli sumienia ukształtowane przez naukę wiary, prawe oraz pewne, czyli aby umieli rozeznawać zgodnie z prawem Bożym, jaka jest kwalifikacja moralna czynów.

Narastający w świecie relatywizm moralny, cechujący się brakiem zaufania co do możliwości poznawczych rozumu, wiedzie do sceptycyzmu, do przekonania, że nie ma żadnych twierdzeń, co do których nie byłoby wątpliwości, a to w konsekwencji wiedzie do nihilizmu. W miejsce prawdy, która zobowiązuje, ponieważ jest prawdziwa, postawiono opinie, zmienne, zależne od mody, od wewnętrznego nastawienia, uwarunkowane czasowo i kulturowo, niedające fundamentu i w niczym niezobowiązujące. Jeszcze w XIX wieku bł. John Henry Newman bardzo precyzyjnie rozpoznał to wypaczenie i wskazał na pojawiającą się namiastkę sumienia, podszywającą się pod nie, ale niemającą z nim nic wspólnego. W miejsce sumienia postawiono samowolę, zapominając o tym, że sumienie jest oknem otwierającym na prawdę. Tymczasem sumienie nie służy usprawiedliwianiu złych czynów, które się zdecydowało popełnić. Kto tak rozumuje, ucieka od prawdy, a gdy powołuje się na swe własne sumienie, w gruncie

[1] Konferencja wygłoszona w Krakowie 7 marca 2012 r. z okazji uroczystości św. Tomasza z Akwinu. Zagadnienia poruszone w konferencji zostały szerzej opracowane w książce *Fides et actio*, Warszawa: Promic, 2012, s. 69–114.

rzeczy powołuje się na już uprzednio podjętą decyzję. W kontekście sporów dotyczących nieomylności papieskiej, Newman porównał sumienie z papiestwem. Wskazał on, że sumienie jest prorokiem, który ma wskazywać na prawdę, jest królem, który ze stanowczością rządzi, oraz jest kapłanem, który błogosławi. Nie ma ono jednak atrybutu nieomylności, i nawet fakt, że jest ono nasze, własne, takiego atrybutu mu nie nadaje. Jego sąd bowiem wynika z rozpoznanej przezeń prawdy. Natomiast urząd Piotrowy służy sumieniu. Papież swoim nieomylnym nauczaniem wychowuje sumienia i kieruje je ku prawdzie, która i tak, z natury rzeczy rozum pociąga. Dlatego zachodzi pierwszeństwo sumienia wobec papiestwa, które mu służy, wychowując je. Najpierw więc należy wznosić toast na cześć sumienia, a dopiero potem na cześć papiestwa[2].

Zagubienie wrażliwości na prawdę oraz pomylenie sumienia z samowolą u niektórych posunęło się jeszcze dalej, skutkiem czego mylą oni sumienie z uczuciami. Uczucia, które angażują psychikę, wywołując cielesne reakcje, nie są tożsame z sumieniem. Siła uczuć zależy także od innych czynników, które mogą mylić. Skrupulat przeżywa nadmierne, irracjonalne i nieuzasadnione wyrzuty, a psychopata w ogóle nie czuje się winny, nawet wtedy, kiedy rzeczywiście ponosi winę. Owszem, u człowieka zdrowego uczucia współgrają z osądem sumienia, wyzwalają bowiem określone samopoczucie. Dobre samopoczucie czy też poczucie winy to jednak nie sumienie. Sumienie należy nie do porządku afektywnego, ale do sfery poznawczej.

Znamy te wszystkie zagadnienia i wiemy, że w teologicznej refleksji o chrześcijańskiej moralności musi się znaleźć miejsce i na refleksję dotyczącą sumienia. Dlaczego więc w wielkiej syntezie teologicznej czołowego teologa średniowiecza kwestia sumienia znalazła tak nikłe echo? Czyżby tych problemów dawniej nie było? A może sposób podejścia do teologii moralnej był nieco inny, skutkiem czego materiał wówczas rozkładano inaczej i na co innego kładziono akcent? Może to dawne ujęcie z zupełnie innej perspektywy ma nam coś ważnego do powiedzenia, zwłaszcza dzisiaj, kiedy nauczanie moralne budzi największe zastrzeżenia z całego nauczania Kościoła?

Święty Tomasz o sumieniu

Nie jest prawdą, że św. Tomasz całkowicie pominął zagadnienie sumienia. W sprawozdaniu naukowym z odbytych dysput (tzw. *quaestiones disputatae*) na temat transcendentaliów prawdy i dobra znajdujemy kwestię o sumieniu[3]. Analizując prawdę, św. Tomasz zbadał jej naturę, następnie poznanie jej przez Boga,

[2] Por. J.H. Newman, *O sumieniu. List do Księcia Norfolk*, tłum. A. Muranty, Kraków: Homini, 2002, s. 60.

[3] *De veritate*, q. 17.

przez aniołów, przez człowieka i przez jedynego człowieka-Boga Chrystusa. Podobnie też zbadał naturę dobra, dążenie do niego przez wolę, i następnie zmierzanie do dobra przez Boga, przez dokonującego wolnych wyborów człowieka oraz przez Chrystusa. Zagadnienie sumienia zostało tam dogłębnie zbadane w ramach studium o podstawowych władzach umysłu, gdy zmierzają one do prawdy i dobra.

Natomiast w drugiej części *Summy teologii*, poświęconej teologii moralnej, nie znajdujemy wyszczególnionego traktatu, a nawet i pojedynczej kwestii zajmującej się wprost sumieniem. W *Prima Secundae* Tomasz omawia szeroko i po kolei szczęście, cel ostateczny, czyny moralne, uczucia, cnoty, dary Ducha Świętego, błogosławieństwa, grzechy, prawo moralne oraz łaskę. O sumieniu wspomina jedynie przy omawianiu roli rozumu w określaniu kwalifikacji moralnej czynów. W tym kontekście św. Tomasz stwierdził, że nawet błędne sumienie obowiązuje, ponieważ człowiek nie ma innego ostatecznego światła, jak tylko światło własnego rozumu. To światło bywa czasem niejasne, ale także mglista świadomość, że dany czyn jest przez prawo moralne określany jako zły, nawet jeśli nie bardzo pojmuje się racje za tym przemawiające, już jest wystarczająca dla rozumu, i to z kolei wolę obowiązuje[4]. Znajdujemy natomiast jeden artykuł o synderezie, czyli o prasumieniu[5], oraz jeden artykuł o samym sumieniu w *Prima Pars Summy*, w ramach ogólnie przedstawionej antropologii, ujętej w kontekście traktatu o stworzeniu[6].

Gwoli sprawiedliwości trzeba jednak stwierdzić, że św. Tomasz definiował sumienie jako akt rozumu praktycznego, a o rozumie funkcjonującym w ramach czynu moralnego wypowiadał się szeroko. Rozum ma bowiem do odegrania rolę przy określaniu przedmiotu moralnego czynu. Przedmiot moralny to nie samo tylko zdarzenie, samo *finis operis*, do czego działanie zmierza samo z siebie, ale do przedmiotu moralnego dochodzi również interpretacja tegoż zdarzenia dokonana przez rozum. Rozum przewidujący działanie współtworzy zatem przedmiot moralny. Ten rozum jest podatny na światło pochodzące od prawa moralnego, na wpływ kształtującej go wiary oraz na doświadczenie. Uwzględnia on niekiedy całkiem nietypowe okoliczności. Dlatego też, o czym przypomniał bł. Jan Paweł II w encyklice *Veritatis splendor*, nie można tegoż działania rozumu interpretować wyłącznie na chłodno, z pozycji niezaangażowanego obserwatora, ponieważ „aby określić przedmiot danego czynu, decydujący o jego jakości moralnej, należy przyjąć perspektywę osoby działającej"[7]. Własny rozum osoby działającej rozpoznaje prawdę o zamierzonym czynie i to dla oceny czynu jest

[4] *ST*, I-II, q. 19, a. 5–6.
[5] *ST*, I, q. 79, a. 12.
[6] *ST*, I, q. 79, a. 13.
[7] *Veritatis splendor*, 78.

decydujące. Może zatem się zdarzyć, że lekarz mający do dyspozycji zaplecze medyczne podejmie decyzję o leczeniu chorej nogi pacjenta, i tenże sam lekarz, mając tego samego pacjenta, z tym samym schorzeniem, gdy będzie się to działo w obozie uchodźców w Kongo, podejmie decyzję o amputacji nogi. Wybrane rozwiązanie będzie różne, choć w obu wypadkach lekarz będzie zmierzał do prawdziwego dobra. Jego rozum będzie rozeznawał, co w danym przypadku jest właściwym przedmiotem moralnym. W opisie zatem określania kwalifikacji moralnej zamierzonych czynów św. Tomasz zwracał uwagę na istotną rolę rozumu osoby działającej, i akt tegoż rozumu jest według Tomasza sumieniem. Sumienie oznacza działanie rozumu z wiedzą — *con-scientia*, dlatego też sumienie świadczy, wiąże, pobudzając do czynu, oraz oskarża lub uwalnia z oskarżenia po czynie[8].

Spojrzenie św. Tomasza na moralność chrześcijańską

W *Summie teologii* św. Tomasz zajmował się Bogiem, ponieważ Bóg jest zasadniczym przedmiotem teologii. Teologia jest świętym pouczeniem, *sacra doctrina*, mającym swe źródło w wiedzy samego Boga, który się nią z człowiekiem podzielił, najpełniej przez swoje wcielone Słowo. Teologia nie jest więc dyskursem, który starałby się przekonać o prawdach wiary i moralności czy je udowodnić. Teologia nie szuka racjonalności wiary według kryteriów ustalanych przez ludzki rozum. Teologia szuka jej inteligibilności. Spogląda na otrzymaną prawdę i następnie stara się poznać jej implikacje i rozgałęzienia. Zestawia przy tym prawdy objawione z tymi prawdami, które rozum może poznać własną mocą.

Skoro Bóg jest przedmiotem teologii, św. Tomasz podzielił swoją *Summę* według trzech sposobów bycia Boga[9]. Pierwsza część zajmuje się Bogiem istniejącym w sobie samym oraz stworzeniem, które w swym istnieniu jest od Boga zależne. Druga część zajmuje się innym sposobem bycia Boga, jakim jest obecność Boga w ludziach świętych, animowanych od wewnątrz przez łaskę. Trzecia zaś część zajmuje się jeszcze innym sposobem bycia Boga, jakim jest Jego obecność w Bogu-człowieku, Chrystusie, oraz w sakramentach. Bóg jest wszędzie, a więc jako Stwórca jest obecny w metalu czy drewnie, z którego jest zrobione tabernakulum. W inny sposób jest obecny w Najświętszym Sakramencie, który zamieszkuje to tabernakulum. I w jeszcze inny sposób jest obecny w duszy człowieka, który modli się przed tabernakulum, który kieruje swoją wiarę i miłość ku Chrystusowi i który na poruszenia Jego Ducha jest wrażliwy.

---

[8] *ST*, I, q. 79, a. 13.

[9] *Super Col.*, c. 2, l. 2, (97): „Tribus enim modis est Deus in rebus. Unus est communis per potentiam, praesentiam, et essentiam; alius per gratiam in sanctis; tertius modus est singularis in Christo per unionem".

Część druga *Summy teologii* zajmuje się zatem Bogiem obecnym w życiu i w działaniu moralnym chrześcijanina. Cała teologia moralna św. Tomasza jest przyglądaniem się ikonie, jaką Bóg sam od wewnątrz maluje w uświęcanym człowieku. Jak zauważył św. Paweł, Ojciec niebieski „tych, których od wieków poznał, tych też przeznaczył na to, by się stali na wzór obrazu Jego Syna" (Rz 8,29). Zasadniczym przedmiotem teologii moralnej nie są czyny ludzkie, dobre lub złe, lub powinność czy też normy moralne, ale jej zasadniczym przedmiotem jest łaska, sprawiająca, że „za sprawą Ducha Pańskiego, coraz bardziej jaśniejąc, upodabniamy się do Jego obrazu" (2 Kor 3,18). Gdy to się dokonuje, wyzwala się w człowieku osobista dojrzałość[10] i po tym można rozpoznać obraz Boży w człowieku. Teologia moralna św. Tomasza jest zatem bardziej zwiastowaniem niż moralizowaniem. Nic więc dziwnego, że poświęcił on najwięcej miejsca wlanym przez Boga cnotom, czyli sprawnościom uzdalniającym wierzącego człowieka do tego, aby łatwo, szybko, z przyjemnością i twórczo reagował na różne sytuacje życiowe, odsłaniając przez to coś z dobroci Bożej. Bóg żebrze o ludzkie serca zdolne do inwencji i ofiarności, aby przez nie ukazywała się w świecie dobroć Boga i to tak realizowana, aby na jej widok spontanicznie rodził się odruch chwalenia Ojca niebieskiego (Mt 5,16).

Na działanie moralne można spojrzeć przez pryzmat samych czynów moralnych albo przez pryzmat norm prawa moralnego, albo też przez pryzmat dojrzałego charakteru, zdolnego do twórczego, odpowiedzialnego i pełnego miłości Bożej reagowania na przeróżne przewidziane i nieprzewidziane sytuacje. Nowożytna teologia moralna interesowała się głównie samymi czynami. Kazuistyka drobiazgowo analizowała indywidualne czyny (kazusy) po to, aby dokonać ich moralnej oceny. Znaczące nurty filozoficznej i teologicznej etyki zajmują się normami. Określają one zasady i procedury, które należy zachowywać. (Jest w tym pewne podobieństwo do etyki żydowskiej i muzułmańskiej, które utożsamiają moralność z trzymaniem się litery niepodważalnej reguły prawa). Na przykład, w medycynie, bankowości, szkolnictwie, administracji państwowej i w policji są wprowadzane obowiązujące procedury. Najczęściej opracowują je biurokraci, wysyłając kontrolerów, którzy sprawdzają, czy są one stosowane. Nie bardzo wiadomo, kto z kolei sprawdza kontrolerów, pewnie inni kontrolerzy, którzy również mają kierować się procedurami wyższego rzędu, ustanowionymi przez wyższą rangę biurokratów. Spojrzenie na moralność, jakie wynika z nauki św. Tomasza, podpowiada, że najważniejsze nie jest analizowanie pojedynczych czynów ani też tylko formułowanie reguł, dedukowanych z innych wyższych reguł, ale formowanie charakterów, aby przez wyrobione cnoty człowiek mógł

[10] *ST*, I-II, prol.: „Quia, sicut Damascenus dicit, homo factus ad imaginem Dei dicitur, secundum quod per imaginem significatur *intellectuale, et arbitrio liberum, et per se potestativum*".

sam, zgodnie z prawdą rozeznawać, jak należy postępować, nawet w sytuacjach, gdy zabrakło regulaminu lub też gdy regulamin nie przewidział danej sytuacji.

Nie każdy, kto postępuje dobrze, jest człowiekiem cnotliwym. Można czynić dobro od niechcenia, będąc niejako zmuszonym przez okoliczności. Człowiek cnotliwy jest twórczy w dobru. Dla niego różne sytuacje są wyzwaniem i dlatego nie przechodzi obok nich obojętnie. Podobnie też nie każdy, kto popełnia zło, ma trwałą wypracowaną wadę. Można w grzechy po prostu wpaść ze słabości. Prawdziwy złoczyńca, którego wada jest czymś trwałym, wypracowanym jest twórczy w złu. Potrafi to zło przemyślnie zaplanować i zrealizować, co zaplanował, panując przy tym nad swymi emocjami, i potrafi wymyślić nowe rozwiązanie w nieprzewidzianej sytuacji. Gdy taki człowiek się nawróci, będzie wielkim świętym. W społeczeństwie, w którym ludzie są wychowywani do cnót, przejawia się samodzielna ofiarność i rozwija się bogate życie społeczne, oparte nie na subwencjach rządowych czy zainteresowanych koncernów, ale na hojności jednostek, które postrzegły wartość i się w nią zaangażowały.

Człowiek dojrzały w wierze chrześcijańskiej najpierw nawiązuje więź z Bogiem przez otrzymane od Niego cnoty teologalne. Jego wiara uformowana przez nadprzyrodzoną miłość kieruje go ku Bogu — *in Deum*, ku któremu on rzeczywiście zmierza. W jego życiu duchowym mają prymat cnoty teologalne, które mogą być rozwijane nawet wtedy, gdy trwa jeszcze zmaganie się z grzechem. W następstwie tego nastawiania się ku Bogu wyrabia się wrażliwość na poruszenia darów Ducha Świętego. One zaś mobilizują do czynów dobrych, przez które narastają cnoty moralne. W rzeczywistości nie to jest istotne, czy ktoś miał pobożne natchnienia. Istotne jest, czy je podejmował, i to nie tylko w pojedynczych momentach, ale czy w wyniku wrażliwości na Boga narastały w nim cnoty, czy ukształtował się charakter dający możność dobrego, wypracowanego, twórczo rozeznanego działania. Prawo moralne oraz zewnętrze procedury są w tym pomocne, ale nie od nich wszystko zależy. Najważniejsze są wewnętrzne mechanizmy działania, które mobilizują ku dobru rozpoznanemu osobiście. Dlatego św. Tomasz najszerzej omówił cnoty, a nie dary Ducha Świętego czy oparte na prawie normy. Ten bowiem, kto unika zła tylko dlatego, że jest ono zakazane, nie jest jeszcze człowiekiem wolnym. Wolny jest ten, kto unika zła dlatego, że ono jest złem[11]. Podobnie też ten, kto czyni dobro, ponieważ jest do tego zmuszony przez okoliczności czy nakazane procedury, nie jest jeszcze człowiekiem z charakterem. Ten, kto czyni dobro, ponieważ ono jest dobrem, i chce to czynić, świadomie i twórczo, staje się żywą ikoną Boga.

---

[11] *Super II Cor.*, c. 3, l. 3, (112): „Ille ergo, qui vitat mala, non quia mala, sed propter mandatum Domini, non est liber; sed qui vitat mala, quia mala, est liber. Hoc autem facit Spiritus Sanctus".

Potrzebna jest cnota zaradnej konsekwencji

Święty Tomasz pojmował sumienie jako akt rozumu praktycznego, który za pomocą wiedzy moralnej — *con-scientia* — rozpoznaje prawdę o dobru danego czynu. Tak rozumiane sumienie nie jest jednak wystarczające dla życia moralnie dobrego. Człowiek nieraz prawdę moralną poznaje, ale potem od niej ucieka i postępuje zupełnie inaczej, niżby sumienie sugerowało. I czasem też szuka wymówek, które przesłonią światło sumienia. Dlatego, choć ważne jest wyrobienie zdolności do poznania prawdy, aby mieć zaufanie do własnego rozumu i nie popadać w relatywizm, sceptycyzm, a nawet nihilizm, o wiele ważniejsze jest wyrobienie charakteru, aby umieć rzeczywiście zmierzać do poznanego dobra, z całym bogactwem swej inwencji. Opory w człowieku mogą się rodzić nie na poziomie sumienia, ale na poziomie tego, co jawi się potem, kiedy wprowadzenie zdrowego osądu sumienia w życie okazuje się trudne.

Sumienie pozwala poznać moralną godziwość lub niegodziwość planowanego czynu. Po tym rozpoznaniu prawdy podejmuje się czyn lub się go nie podejmuje. I podejmuje się go dobrze, fachowo, precyzyjnie, twórczo, z fantazją, z miłości wobec Boga i innych lub podejmuje się go byle jak, od niechcenia, machinalnie czy wręcz z musu, jako smutną konieczność, z którą się trzeba zmagać. Umiejętność podejmowania rzeczywiście dobrych czynów twórczo, sprawnie i z zapałem i do tego z myślą o innych wymaga funkcjonowania wewnętrznego mechanizmu w samej osobowości. Skoro tutaj jest cała gama możliwych postaw i reakcji, jest tu też pole do gruntownej, wewnętrznej formacji.

Wyeksponowaniu przez nowożytną moralistykę sumienia, które pełni przecież funkcję poznawczą, niestety towarzyszyło pomijanie refleksji o tym, co ma miejsce już po sądzie sumienia, tak jak gdyby po tym sądzie następowało po prostu automatyczne wykonanie czynu przez samą, uznawaną za wolną, wolę. A jeśli z jakiejś racji wykonanie dobrego czynu nie następowało, to natychmiast wnioskowano o winie moralnej, interpretowanej jako nieposłuszeństwo woli wobec wcześniejszego werdyktu sumienia. Stąd posłuszeństwo woli wobec werdyktu sumienia, które ukazuje zastosowalność normy moralnej w danej sytuacji, stało się osią powinności.

Zabrakło w tym schemacie spojrzenia na wychowanie wnętrza, na wyrobienie tej osobistej zdolności do twórczego i odpowiedzialnego podejmowania własnych kroków, które mogą się cechować bogactwem wykraczającym poza jedynie posłuszne wykonanie przez wolę werdyktu sumienia. Oczywiście zdolność do poznania prawdy o zamierzonym czynie jest ważna przy ustalaniu jego moralnej kwalifikacji. Ukształtowanie wnętrza człowieka tak, aby jego konkretne czyny były rzetelne, podejmowane ciekawie i twórczo oraz w łączności z Bogiem, wymaga jednak czegoś więcej niż tylko sprawnego funkcjonowania sumienia. Taka

przemiana ludzkiego wnętrza wymaga zdolności jednoczesnego zaangażowania światła rozumu i porywu woli, czyli wolnego wyboru, *liberum arbitrium*, oraz dynamiki uczuć, osobistej fantazji i fachowej kompetencji, a także przywołanej wiarą łaski do faktycznie podejmowanego czynu[12].

Najczęściej problemy moralne rodzą się nie z powodu złego funkcjonowania sumienia i braku rozeznania dobra i zła, ale stąd, że człowiek nie potrafi w sobie wykrzesać zdolności do twórczej i odpowiedzialnej realizacji rozpoznanego przez siebie dobra. To z kolei rodzi ucieczkę od wymagającej prawdy o dobru, a czasem nawet próbę wmówienia sobie, że ta prawda nie jest prawdą, a jedynie dowolną opinią, którą można sobie zastąpić czymś wygodniejszym. Wychwycenie zatem istoty tego wewnętrznego mechanizmu działania, który jest czymś więcej niż samą tylko wolą i który praktycznie kieruje życiem, ma istotne znaczenie. Wykształcenie tego wewnętrznego mechanizmu działania jest ważniejsze niż wychowanie samego tylko sumienia. Nic więc dziwnego, że u św. Tomasza akcenty zostały rozłożone inaczej.

Zamiast rozwijać refleksję o sumieniu, św. Tomasz poświęcił o wiele więcej miejsca zasadniczej cnocie kardynalnej, kształtującej tę osobistą zdolność działania, od której zależy cały psychiczno-moralny etos, uzdalniający do osobistych twórczych reakcji. Cnotę, która stymuluje rzeczywiste reagowanie na poznane wartości, określał on zgodnie z tradycją łacińskim terminem *prudentia*. Zazwyczaj tłumaczy się to słowo jako „roztropność". We współczesnym użyciu słowo „roztropność" nie zawsze adekwatnie oddaje to, co rozumiał św. Tomasz przez słowo *prudentia*. Z czasem bowiem termin „roztropność" zaczął oznaczać coś innego, mianowicie przestrogę, dawaną spoza faktycznego działania, i dlatego została ona wypchnięta poza nawias działania moralnego oraz wyrabiania charakteru. Dzisiaj roztropność kojarzy się nam z sugestią, podaną przez kogoś, kto w ogóle nie wie, o co chodzi. Jak uwaga starej ciotki pilota samolotu, która mu radzi: „Bądź roztropny! Uważaj, nie leć za wysoko!". Znaczenie słów nieraz ulegało zmianom i dlatego nie zawsze da się łatwo przetłumaczyć terminy z innych epok. Trzeba zatem podjąć wysiłek oczyszczania terminu *prudentia* z nieadekwatnych odcieni znaczeniowych i rozumieć je jako cnotę uzdalniającą do osobistej konsekwentnej zaradności w realizacji dobra.

Według św. Tomasza roztropność rozumiana jako osobista prawa zaradność mieści się w rozumie praktycznym, ale też ogarnia ona swym wpływem wolę. Skoro jest ona cnotą, można w niej wzrastać, i rzeczywiście trzeba ją kultywować. Spełni ona swoją funkcję jedynie wtedy, kiedy zapewni we wszystkich sferach łatwe, szybkie, twórcze i podejmowane z przyjemnością działanie. Jeśli musi się

[12] Zob: W. Giertych, *Conscience and the* Liberum Arbitrium, w: *Crisis of Conscience* pod red. J.M. Haas, New York: The Crossroad Publishing Company, 1996, s. 51–78; W. Giertych, *Jak żyć łaską. Płodność Boża w czynach ludzkich*, Kraków: Wydawnictwo M, 2006, s. 63–97.

ona jeszcze podpierać zmagającą się ze zniechęceniem wytrwałością, oznacza to brak pełni cnoty[13]. Jako cnota ogólna, tak rozumiana roztropność jest obecna we wszystkich pozostałych cnotach, ponieważ to ona je pobudza i dlatego bywała nazywana „woźnicą cnót" — *auriga virtutum*. Tak jest na poziomie godziwego życia naturalnego. W przypadku zaś chrześcijanina rolę ogólnej cnoty, kierującej wszystkimi innymi, spełnia miłość *caritas*. Uzdalnia ona do przyjaźni z Bogiem i przyjaźni z ludźmi ze względu na Boga. Wtedy nadaje całemu życiu nadprzyrodzoną wartość, ale nie obejdzie się bez osobistej zaradności, którą cechuje się roztropność, a która jest wtedy przez *caritas* kształtowana. Dopiero zdolność do zaradnego dobrego działania sprawia, że skutki miłości nadprzyrodzonej mogą się przenieść na wszystkie wymiary życia.

Prawa zaradność, będąca zasadniczą treścią cnoty *prudentia*, spełnia swoją funkcję w ramach trzech lub czterech etapów czynu, a więc przy intencji, decyzji, ewentualnym rozważaniu i przy wykonaniu. Skoro każdy z tych etapów składa się z racjonalnego oraz wolitywnego komponentu, w którym obie władze działają wspólnie, wywierając na siebie nawzajem wpływ, rola tej zaradności nie ogranicza się jedynie do pobudzenia myślenia. Ona nie należy do rozumu teoretycznego, ale do praktycznego, poddającego właściwe odczytanie prawdy sytuacji na każdym etapie, aż do ostatecznego wykonania czynu. Współgra też z wolą przynaglającą do czynu[14], czerpie ze zmysłowej pamięci i doświadczenia[15] i jest wrażliwa na koloryt i satysfakcję pochodzące od właściwie funkcjonujących uczuć. Zakłada zatem istnienie ładu w sferze afektywnej, pochodzącego od dalszych cnót moralnych, kierujących uczuciami ku swym właściwym celom[16], oraz ten ład kształtuje. To wszystko zapewnia, że działanie rzeczywiście będzie

---

[13] *ST*, I-II, q. 58, a. 3, ad 2: „Continentia et perseverantia non sunt perfectiones appetitivae virtutis sensitivae. Quod ex hoc patet, quod in continente et perseverante superabundant inordinatae passiones […] Continentia a delectationibus et perseverantia a tristitiis, non sunt virtutes, sed aliquid minus virtute".

[14] *ST*, II-II, q. 47, a. 1: „Prudentia directe pertinet ad vim cognoscitivam […] Unde […] proprie sit in ratione". Ad 3: „Laus prudentiae non consistit in sola consideratione, sed in applicatione ad opus, quod est finis practicae rationis […] Unde […] non est solum cum ratione […] habet enim [...] applicationem ad opus, quod fit per voluntatem".

[15] *ST*, II-II, q. 47, a. 3, ad 3: „Prudentia [...] consistit [...] in sensu interiori, qui perficitur per memoriam et experimentum ad prompte iudicandum de particularibus expertis. Non tamen ita quod prudentia sit in sensu interiori sicut in subiecto principali: sed principaliter quidem est in ratione, per quandam autem applicationem pertingit ad huiusmodi sensum".

[16] *ST*, I-II, q. 57, a. 4: „Prudentia autem non solum facit boni operis facultatem, sed etiam usum: respicit enim appetitum, tanquam praesupponens rectitudiem appetitus [...] Ad prudentiam, quae est recta ratio agibilium, requiritur quod homo sit bene dispositus circa fines: quod quidem est per appetitum rectum. Et ideo ad prudentiam requiritur moralis virtus, per quam fit appetitus rectus". A. 5, ad 3: „Nam verum intellectus speculativi accipitur per conformitatem intellectus ad rem [...] Verum autem intellectus practici accipitur per conformitatem ad appetitum rectum".

miało miejsce, i że będzie ono osobiste i niesztampowe. Ta dobra zaradność jest wyznacznikiem twórczości i konsekwencji w działaniu. W neoscholastycznej analizie, w której roztropność postrzegana była bardziej jako przestroga niż zaradność, rola roztropności została ograniczona jedynie do etapu namyślania się nad środkami wiodącymi do celu. Podstawę do tego dało powtarzające się u św. Tomasza sformułowanie: *ea quae sunt ad finem*, które zazwyczaj tłumaczy się jako „środki", choć dosłownie oznacza ono: „czynniki, które wiodą do celu". Tymi czynnikami mogą oczywiście być jakieś zewnętrzne środki, nad którymi w działaniu może trzeba będzie się zastanowić, ale często nie to jest najważniejsze. Gdy wybieram się z Rzymu do Krakowa, to mogę się zastanowić nad tym, czy polecę samolotem, pojadę pociągiem, rowerem czy też pójdę pieszo. Jednak w wypadku większości działań zazwyczaj nie stawia się pytań o zewnętrzne środki wiodące do celu. Ich dobór bywa oczywisty i podyktowany różnymi znanymi i stałymi okolicznościami i dlatego nie jest problemem. W wywodzie św. Tomasza nie chodzi o takie zewnętrzne środki. *Ea quae sunt ad finem* to przede wszystkim wewnętrzne siły psychiczne. Cnota kardynalna roztropności, będąca zaradną dyspozycją, ma je skupić razem, uzdolnić do wzięcia się w garść, by działaniem nie kierowały tylko zimna i posłuszna wola czy chwilowe emocje, by nie było ono blokowane przez jakieś wewnętrzne opory, lęki czy uzależnienia od ludzi, ale by wewnątrz sensownie dokonywanych wyborów przemawiały właściwe racje oraz by rzeczywiście czyn został wykonany[17]. Wymaga to zaangażowania nie tylko woli, ale także nowego zaangażowania rozumu, już po wydaniu sądu przez sumienie, właśnie na poziomie decyzji i na poziomie wykonania. Wykonanie czynu to nie tylko akt posłusznej lub nieposłusznej wobec sądu rozumu woli. To cały człowiek angażuje się w działanie i dlatego wyrobienie sprawności faktycznego działania — następczego wobec wcześniejszego aktu rozumu, jakim był sąd sumienia — jest niezwykle ważne.

W swojej syntezie św. Tomasz przedstawił *prudentia* w sensie szerszym oraz bardziej ściśle. Przy szczegółowym wyróżnieniu poszczególnych etapów czynu moralnego precyzyjne studium psychologii pozwoliło na wyróżnienie i ponazywanie poszczególnych jakby minicnót, z których każda ma swoje specyficzne zadanie i które razem składają się na *prudentia*-zaradność ujętą w sensie szerszym. Ponieważ trudno było znaleźć dla nich wystarczającą liczbę odpo-

[17] *ST*, I-II, q. 57, a. 5: „Ad hoc autem quod aliquis bene operetur, non solum requiritur quid faciat, sed etiam quomodo faciat; ut scilicet secundum electionem rectum operetur, non solum ex impetu passionis. Cum autem electio sit eorum quae sunt ad finem, rectitudo electionis duo requirit: scilicet debitum finem, et id quod convenienter ordinatur ad debitum finem [...] Ad id autem quod convenienter in finem debitum ordinatur, oportet quod homo directe disponatur per habitum rationis: quia consiliari et eligere, quae sunt eorum quae sunt ad finem, sunt actus rationis. Et ideo necesse est in ratione esse aliquarum virtutem intellectualem, per quam perficiatur ratio ad hoc quod convenienter se habeat ad ea quae sunt ad finem. Et haec virtus est prudentia".

wiednich określeń, te minicnoty zostały opisane za pomocą terminów greckich. Nadawanie im nazw w ramach dyskursu etycznego nie jest jednak tak istotne. Ważne jest natomiast, by pamiętać o całym procesie, mającym miejsce już po sądzie sumienia, oraz by umieć rozpoznać, gdzie, na którym etapie może u kogoś występować trudność, i że właśnie tam trzeba się wziąć w garść. Pierwszy etap — etap intencji — właściwie nie potrzebuje zadziałania cnoty roztropności ani żadnej minicnoty z nią związanej, choć zdolność do intencji też trzeba wykształcić. Jeśli intencja będzie fałszywa, to i działanie będzie złe. Intencja zależy od innych cnót, które kierują ją ku właściwym celom[18]. W akcie sprawiedliwości czy hojności intencja jest kształtowana przez samą cnotę sprawiedliwości czy hojności, a nie przez kardynalną cnotę roztropności. Właściwa roztropność, czyli zaradność występuje dopiero na dalszych etapach, gdy intencja jest już ustalona. Kieruje ona przez decyzję ku ostatniemu etapowi, jakim jest wykonanie[19]. Jeżeli z powodu wątpliwości zachodzi przed decyzją moment rozważania, w którym szuka się rady z zewnątrz i ją się przyjmuje lub nie, do głosu dochodzi minicnota zwana *eubulią*[20]. W samym zaś momencie decyzji, w którym osąd i wybór razem sprawiają, że człowiek działa zdecydowanie, mogą dopomóc dwie dalsze minicnoty. Pierwsza zwana *synesis* pozwala osądzić sprawę zgodnie z powszechnymi zasadami działania. Jeśli jednak sytuacja wymaga wzięcia tych ogólnych zasad prawa powszechnego w nawias (co niekiedy się zdarza!), to wówczas następna minicnota, zwana *gnome*, daje pewność, że argument własnego rozumu jest tutaj ważniejszy niż to, co ogólnie jest ujęte w zasadach prawa powszechnego[21]. Przy ostatnim zaś etapie samego już wykonania, w którym rozum czuwa nad tym, by zaangażowanie woli w czynie było sensowne, jest ostateczny moment roztropności. A więc, *prudentia* ujęta w końcu punktowo dodaje racjonalny wkład wpływający na wolę i pozostałe władze, aby rzeczywiście do czynu doszło. W tym właśnie sensie roztropność angażuje ten środek, jakim jest własna wewnętrzna siła psychiczna, aby człowiek nie pozostał jedynie na poziomie marzeń, pobożnych życzeń czy tylko inteligentnej obserwacji, jednak bez faktycznego

---

[18] *ST*, I-II, q. 58, a. 4: „Ad hoc autem quod electio sit bona duo requiruntur. Primo ut sit debita intentio finis: et hoc fit per virtutem moralem, quae vim appetitivam inclinat ad bonum conveniens rationi, quod est finis debitus. Secundo, ut homo recte accipiat ea quae sunt ad finem: et hoc non potest nisi per rationem recte consiliantem, iudicantem et praecipientem: quod pertinet ad prudentiam et virtutes sibi annexas".

[19] *ST*, I-II, q. 57, a. 6: „Et ideo virtuti quae est bene praeceptiva, scilicet prudentiae, tanquam principaliori, adiungitur tanquam secundariae, eubulia, quae est consiliativa, et synesis et gnome, quae sunt partes iudicativae".

[20] *ST*, I-II, q. 57, a. 6, ad 1: „Prudentia est bene consiliativa, non quasi bene consiliari sit immediate actus eius: sed quia hunc actum perficit mediante virtute sibi subiecta, quae est eubulia".

[21] *ST*, I-II, q. 57, a. 6, ad 3: „Nam synesis est iudicativa de agendis secundum communem legem; gnome autem secundum ipsam rationem naturalem, in his in quibus deficit lex communis".

osobistego zaangażowania[22]. Skoro to od roztropności zależy, czy człowiek rzeczywiście umiejętnie i twórczo się zaangażuje, spełnia ona ważniejszą funkcję w życiu niż pozostałe cnoty moralne[23].

Święty Tomasz zauważył, że wpadanie w grzechy zmysłowe, i to szczególnie w grzechy przeciwko czystości, niesie ze sobą zakłócenie funkcjonowania tego mechanizmu wewnętrznej zaradności, jakim jest *prudentia*. Roztropność, która należy po części do sfery pożądawczej, a nie wyłącznie do poznawczej, jest podatna na załamanie pod wpływem rozchwianych uczuć, i to bardziej niż w wyniku zapomnienia, które może wystąpić na poziomie poznania[24]. Grzechy zmysłowe szkodzą bardziej roztropności niż wierze. Człowiek uwikłany w grzech, jeśli nie grzeszył wprost przeciwko wierze, może wiarę zachować. Nie będzie to wiara uformowana przez miłość, ale będzie to nadal wiara prawdziwa, z której może w przyszłości odrodzić się pełne życie duchowe. Natomiast załamanie się roztropności, rozumianej jako prawa zaradność, oznacza schorzenie życia wolitywnego. Wpływ tej zaradności sięga głębiej w życie afektywne niż wiara. Dzieje się tak, ponieważ roztropność generuje faktyczne angażowanie się i, kierując wykonaniem czynu, potrzebuje ładu w sferze afektywnej, pochodzącego od dalszych cnót moralnych, do których wytworzenia się też przyczynia[25]. Gdy brak tego ładu, rodzi się niestałość w działaniu[26]. Jeśli więc w wyniku braku samowychowania uczucia i wola nigdy nie zostały przyzwyczajone do kierowania się do właściwego dobra czy też zostały przyzwyczajone do nieprzemyślanych działań, wtedy nieład afektywny utrudnia wyrobienie prawej zaradności. Niedorozwój wewnętrznego panowania nad sobą przenosi się wówczas z jednej sfery życia na pozostałe. Nie należy jednak wyciągać z tego zbyt pesymistycznego wniosku.

---

[22] *ST*, I-II, q. 57, a. 6, ad 2: „Contingit enim aliquem bene iudicare de aliquo agendo, et tamen non recte exequi. Sed ultimum complementum est, quando ratio iam bene praecepit de agendis".

[23] *ST*, II-II, q. 47, a. 6, ad 3: „Virtutes morales [...] tendunt in finem a ratione naturali praestitutum. Ad quod iuvantur per prudentiam, quae eis viam parat, disponendo ea quae sunt ad finem. Unde relinquitur quod prudentia sit nobilior virtutibus moralibus et moveat eas".

[24] *ST*, II-II, q. 47, a. 16: „Prudentia non consistit in sola cognitione, sed etiam in appetitu; quia […] principalis eius actus est praecipere, quod est applicare cognitionem habitam ad appetendum et operandum. Et ideo prudentia non directe tollitur per oblivionem, sed magis corrumpitur per passiones".

[25] *ST*, II-II, q. 47, a. 13, ad 2: „Fides in sui ratione non importat aliquam conformitatem ad appetitum rectorum operum […] Sed prudentia importat ordinem ad appetitum rectum. Tum quia principia prudentiae sunt fines operabilium, de quibus aliquis habet rectam aestimationem per habitus virtutum moralium, quae faciunt appetitum rectum […] Tum etiam quia prudentia est praeceptiva rectorum operum, quod non contingit nisi existente appetitu recto. Unde fides licet sit nobilior quam prudentia propter obiectum, tamen prudentia secundum sui rationem magis repugnat peccato, quod procedit ex perversitate appetitus".

[26] *ST*, II-II, q. 53, a. 5: „Inconstantia importat recessum quendam a bono proposito definito. Huiusmodi autem recessus principium quidem habet a vi appetitiva: non enim aliquis recedit a priori bono proposito nisi propter aliquid quod sibi inordinate placet".

Cnoty integrują osobowość wokół prawdziwego dobra, a grzechy tylko rozpraszają osobowość, niekoniecznie scalając ją wokół zła. To, że ktoś doświadcza trudności w jednej dziedzinie życia moralnego, nie oznacza, że jest on przekreślony w pozostałych. Natomiast rozwój prawości mobilizuje całą osobowość.

Od starożytności, gdy zastanawiano się nad wychowaniem roztropności, czyli jej wewnętrznego, istotnego komponentu, jakim jest dobra zaradność, refleksja etyczna wyróżniła cały szereg dodatkowych postaw, które razem się na nią składają. Wymienia się wśród nich zdolność do pamiętania o szczegółach (w czym kobiety zazwyczaj górują nad mężczyznami), pewien zmysł rzeczywistości (a więc opieranie się nie na marzeniach i wyobrażeniach, ale na tym, co się faktycznie dzieje), *docilitas*, czyli podatność na pouczenie (co oczywiście nie oznacza opierania się wyłącznie na opiniach innych, ale gotowość do usłyszenia i wzięcia pod uwagę ich obserwacji), ostrożność, domyślność (której nie należy mylić z podejrzliwością, przypisującą innym zawsze złe intencje), prawidłowe rozumowanie, elastyczność w nowych nieprzewidzianych sytuacjach, umiejętność przewidywania, zapobiegliwość oraz uważne obserwowanie tego, co się wkoło dzieje[27]. Do tego wykazu może należałoby dodać również uniezależnienie się od innych, jeśli są to dominujące osobowości, a więc zdolność do samodzielnego podejmowania decyzji, bez przerzucania odpowiedzialności na innych, gotowość do podejmowania kroków ryzykownych, pracowitość i odwagę.

Wyrobienie prawej zaradności jest niezwykle ważne. Kierownictwo duchowe winno dopomóc w rozwijaniu umiejętności osobistego brania się w garść, co wymaga rozpoznania, jaka jest specyficzna trudność danego człowieka, pochodząca czasem z jakichś emocjonalnych zranień, gdzie leży jej przyczyna. Ten proces niekiedy jest ważniejszy niż samo tylko wychowanie sumienia. Bo ktoś może nie błądzić w sumieniu, mieć jasność co do kwalifikacji moralnej czynów, i równocześnie może dokonywać złych wyborów z powodu braku wewnętrznego hartu, rzetelności i zaradności czy też może się zdarzyć, że twórczo, zaradnie i z inwencją będzie wybierał zło, sprzeczne z prawdą rozpoznaną przez sumienie[28]. Ucieczka od prawdy moralnej jest nie tylko konsekwencją filozofii relatywizmu obecnej w otaczającym świecie i negującej możliwość poznania prawdy,

---

[27] J. Woroniecki, *Katolicka etyka wychowawcza*, Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL, 1986, II/1, s. 32–42. *ST*, I-II, q. 57, a. 6, ad 4: „Memoria, intelligentia et providentia, similiter etiam cautio et docilitas, et alia huiusmodi, non sunt virtutes diversae a prudentia: sed quodammodo comparantur ad ipsam sicut partes integrales, inquantum omnia ista requiruntur ad perfectionem prudentiae".

[28] *De veritate*, q. 17, art. 1, ad 4: „Iudicium conscientiae consistit in pura cognitione, iudicium autem liberi arbitrii in applicatione cognitionis ad affectionem […] Et ideo contingit quandoque quod iudicium liberi arbitrii pervertitur, non autem iudicium conscientiae; sicut cum aliquis examinat aliquod quod imminet faciendum, et iudicat quasi adhuc speculando per principia, hoc esse

a więc skutkiem niewykształcenia rozumu. Jest ona również konsekwencją braku wychowania prawej zaradności, czyli braku wychowania woli, która nie umie wspólnie z rozumem i z bogactwem uczuć, twórczo i odpowiedzialnie reagować na poznaną prawdę o dobru.

Roztropność przejawiająca się w praktycznej i dobrej zaradności wiąże się z powołaniem i sytuacją zawodową. Życie osobiste i rodzinne wymagają wyrobienia pewnych cech, a życie zawodowe i społeczne wymagają wypracowania dalszych. Umiejętność właściwego zagrania, w taki sposób, by zachować uczciwość, a przy tym osiągnąć zamierzone cele, wymaga pewnego sprytu i talentu. Jedni są w tym bardziej wyrobieni, a innym przychodzi to z trudem. Tej zaradności nie należy jednak mylić z chytrością, która nie liczy się z moralną prawością. Zewnętrzny wpływ środowiska i przekazywanego w nim etosu mogą przyczynić się do wyrabiania zdolności do zaradnego działania. Musi to jednak być takie społeczne przekazywanie etosu, które będzie nastawione na dobro oraz będzie szanowało ludzkie wnętrze i oczekiwało osobistej afirmacji wartości, a więc będzie pozostawiało miejsce dla własnych kroków, dla samodzielności oraz również pomyłek, a nie będzie jedynie tresurą. Nadmierne skoszarowanie i oczekiwanie jedynie zewnętrznego posłuszeństwa może niechcąco przyczynić się do ukształtowania jednostek drętwych, nudnych, niezdolnych do osobistej zaradnej samodzielności, albo też jednostek ukrywających się pod maską i sprytnych w dbaniu o własne interesy przy braku prawdziwej troski o innych. A perspektywa wiary winna otwierać jeszcze na *prudentia crucis*, czyli na rozpoznawanie i przyjmowanie Bożej tajemnicy, która się odsłania w życiu, oraz na dostosowywanie do niej swojego działania.

Dlaczego więcej mówiło się o sumieniu niż o roztropności?

Wyjaśnienie powodów, dla których w wiekach nowożytnych wyeksponowano sumienie przy marginalizacji cnoty kardynalnej zwanej *prudentia*, wymagałoby wyłożenia historii teologii moralnej oraz historii rzutującej na nią myśli filozoficznej. W istocie rzeczy to przesunięcie jest konsekwencją zmiany rozumienia natury woli oraz sposobu jej funkcjonowania wraz z rozumem, jakie się dokonało w XIV wieku[29]. Aby właściwie odczytać naukę teologiczną św. Tomasza i nie tylko jego, ale również całej poprzedzającej go tradycji, w tym i tradycji patrystycznej, wydobywając z niej jej ożywcze, ewangeliczne tchnienie, trzeba

malum […] sed quando incipit applicare ad agendum, occurunt multae circumstantiae ad ipsum actum […] ex cuius […] ligatur ratio […] Et sic aliquis errat in eligendo, et non in conscientia".

[29] Zob. D. Westberg, *Right Practical Reason: Aristotle, Action, and Prudence in Aquinas*, Oxford: Clarendon Press, 1994 oraz S.(Th.) Pinckaers, *Źródła moralności chrześcijańskiej. Jej metoda, treść, historia*, tłum. A. Kuryś, Poznań: W drodze, 1994.

skorygować potoczne pojmowanie natury woli. Jest to szczególnie ważne w Polsce, ponieważ Polska, w sensie intelektualnym, nie miała wielkiego średniowiecza. Nawiązywanie kontaktów z myślą europejską zaczęło się dopiero z powstaniem Uniwersytetu Jagiellońskiego, a więc w okresie późnej scholastyki, kiedy zapanował nominalizm. Dlatego w Polsce bardzo mocno zakorzenione jest rozumienie wolności jako „wolności od…", a nie jako „wolności do…". Natomiast dla jakości życia duchowego i moralnego ważne jest nie szukanie wrogów, tylko wychowanie „wolności do…", aby można było rzeczywiście zmierzać do dobra.

Błogosławiony Jan Paweł II stwierdził w encyklice *Veritatis splendor* (86): „Wolność potrzebuje […] wyzwolenia. Jej wyzwolicielem jest Chrystus". By pojąć, co to dokładnie znaczy, trzeba sięgać do wielkich mistrzów, a św. Tomasz z Akwinu jest jednym z nich.

giertych@dominikanie.pl

WHY DID AQUINAS HARDLY MENTION THE CONSCIENCE?

Summary

The *IIa pars* of the *Summa of Theology* says little about the conscience and much more about prudence. The modern mind prefers a reverse proportion. This is a result of the influence of nominalism, which has changed the understanding of the nature of the will and therefore also of moral agency. Since the *Summa* is divided according to three modes of being of God: in Himself and in creation, in the souls of the justified, and in Christ and in the sacraments, the *IIa pars*, deals with the fecundity of grace, as it generates virtuous life.

Good action may be done creatively, professionally, with wit, out of charity, or it may be done half-heartedly, lazily, even as a sad necessity. It is the task of prudence, the virtue of creative resourcefulness to ensure the passage from intention, through deliberation, to the decision, and finally the execution. All of these stages require the joint and mutually influencing input of the reason and the will. Conscience precedes this entire process as it initially grasps the truth of some moral challenge and then it follows it, as it passes judgment on the executed action. The formation of character requires not only the training of the practical reason so that it would perceive the truth of the matter, but also the tutoring of prudence. Resistance against good action may lie not in the conscience, but in the inability to put into practice a recognized and demanding

truth. When moral vigor is lacking then there is the temptation to escape from truth through rationalization that seeks to justify decisions that are contrary to the light of conscience.

Prudence, that is not to be identified with caution, is the virtue that enables the focusing of the spiritual faculties and psychic energies so that the act will finally be done, and executed well. For this reason, prudence as a cardinal virtue has a fundamental role in the entire ethos. Furthermore, Aquinas shows that supplementary, mini-virtues of *eubulia, synesis* and *gnome* are also needed for the appropriate functioning of prudence.