

presente la intencionalidad de los textos referidos y sus interpretaciones a lo largo de la Historia, aportando, además, el fruto de su conocimiento.

Para concluir quisiera destacar la actitud de humildad con la que ha sido redactada esta obra (bien cierta en el caso de este autor). A pesar de encontrarnos ante un libro cuyo planteamiento y redacción ha requerido de varios años de intenso trabajo intelectual, no nos encontramos con más afirmaciones que las que son hechas por la Iglesia, definiendo el trabajo propio como “propuestas” y “sugerencias”, siempre sometidas a la autoridad del Magisterio. El autor se limita a catalogar esta provechosa obra como una “meditación en voz alta”, pidiendo disculpas “por las posibles indicaciones fecundas del texto sagrado que mi ignorancia o descuido dejarán sin aprovechar”.

FRANCISCO MANUEL GARCÍA MARTÍN

MARTIN RHONHEIMER, *Ley Natural y Razón Práctica. Una visión tomista de la autonomía moral* (Pamplona, Eunsa, 2000) 576 pp. ISBN: 84-313-1805-8

El título y subtítulo de la obra nos sitúa directamente ante la problemática que se plantea: “*Ley Natural y Razón Práctica. Una visión tomista de la autonomía moral*”. En ella el autor a la luz del pensamiento de Santo Tomás trata en primer lugar de esclarecer el concepto tomista de la ley natural, su significado y su fundamentación, y en segundo lugar dirimir la candente polémica existente entre una moral de normas, de preceptos y obligaciones y una moral donde el punto de partida sea la libertad y la responsabilidad personal del individuo en su actividad moral.

Dentro del debate actual de la teología moral aparecen dos posturas encontradas: la de los autores pertenecientes o dependientes de la manualística, de la neoescolástica y la de los nuevos modelos de fundamentación de la moral llevados a cabo por la “moral autónoma” y “ética teleológica”, denominadas también consecuencialismo y proporcionalismo.

Los autores neoescolásticos son acusados por las “nuevas” teologías morales de naturalismo y fisicismo; así como de perder de vista los elementos fundamentales de la moral: la libertad, la responsabilidad, la autonomía, la racionalidad... aunque, como señala Rhonheimer, «presentan (y no precisamente sólo de cuando en cuando) la doctrina “tradicional” de un modo muy poco diferenciado, que se parece más a una caricatura que a un análisis objetivo» (p. 298).

Ambos modelos morales tienen un punto de partida erróneo. Unos quieren conservar el punto de partida, otros quieren superarlo, pero, éstos basando su crítica en las interpretaciones erróneas que hace la neoescolástica sobre la doctrina de ley natural en Santo Tomás. El fisicismo y el naturalismo sobre el objeto de la acción es tanto de unos como de otros, “la ética teleológica... es una nueva variante del fisicismo y de la ‘falacia naturalista’ que esta ética pretende, precisamente, superar” (p. 296). Dicho con cierta gracia, tras mostrar la evolución del concepto de “ley natural” que se da en J. Fuchs entre los primeros escritos y los posteriores, concluye:

“así pues, Fuchs contra Fuchs” (p. 174). Los dos modelos olvidan (al menos prescinden en su argumentación moral) del elemento fundamental y fundante de la ley natural y de la moral: la razón práctica, haciendo imposible la cuestión de la fundamentación de la moral, pues, ésta se decide sobre el plano de lo que es “el obrar humano”, cuyo componente fundamental es la “razón práctica”: “...la ‘moral autónoma’ olvida también —tanto como la ética del ser que argumenta de modo naturalista— la razón práctica en su especificidad. Olvida que la ética es en primer lugar, una teoría de la razón práctica, una teoría del *hombre* en su dimensión operativa, y no una teoría de la obligatoriedad moral de estructuras objetivas de la realidad y de procedimientos científicos de fundamentación de normas” (p. 190).

Rhonheimer con una lucidez encomiable y con rigor metódico va a lo largo del libro estableciendo fundamentos, clarificando y distinguiendo conceptos, deshaciendo equívocos, y aportando soluciones..., en definitiva ilumina desde la raíz los problemas actuales más profundos de la moral. Y esto lo hace distanciándose tanto de unos como de otros.

Tras este marco inicial nos detendremos sólo en tres aportaciones del autor:

1ª) La ley natural como ley de la razón práctica, siendo ésta un “*ordo rationis*”, que coincide con el “*ordo virtutis*”. Junto a ello, e íntimamente vinculada, la cuestión del objeto de la acción que es una “*forma a ratione concepta*”.

2ª) La crítica a las posiciones de la moral autónoma y ética teleológica (proporcionalismo y consecuencialismo).

3ª) Los distintos excursus, donde se plantea cuestiones concretas de la moralidad a la luz de los fundamentos. Y se constata la potencia y validez de los fundamentos establecidos previamente, así como los errores del consecuencialismo y proporcionalismo.

La fuerza de todo el libro está en la teoría de la razón práctica (RP). Nos extendemos un poco más en ello señalando algunas de las ideas que consideramos más relevantes.

1ª) La primera y fundamental clave del libro es mostrar el papel de la RP en la constitución de la ley natural, así como, en el “objeto moral” o sentido objetivo del obrar humano; y por ello su papel absolutamente esencial en la comprensión de la acción moral, de hecho, en santo Tomás, el tratado sobre la «*lex naturalis*» aparece como una reflexión sobre el acto de la razón práctica, en tanto que ésta constituye la ley moral.

El autor muestra como el papel de la RP, con su estructura teleológica y su condicionamiento afectivo, es decisivo en todo el desarrollo de la vida humana; de hecho, es la razón el principio de los actos humanos y por ello de la moral.

La razón humana, “el *intellectus* en su despliegue discursivo-racional, es ella misma *medida, regla, norma* de la moralidad” (p. 297); teniendo por tanto la RP una función normativa y reguladora en el obrar humano.

Pero, en modo alguno son objeto directo de la razón práctica los “preceptos”, “normas”, “obligaciones” o “exigencias del deber”, sino *el bien*; el objeto de la razón práctica es el “bonum” mismo conveniente. Y el producto del juicio práctico no es un enunciado, sino una *prosecutio*, y ello, ciertamente, o como intención, o como “electio”, de la cual resulta inmediatamente la acción. La razón práctica constituye,

por tanto, el *praeceptum* de la acción, y no un “enunciado normativo” que no es un *praeceptum* de la acción, sino un enunciado sobre el “deber”.

El bien humano no es algo que la razón *conoce* por algún procedimiento argumentativo (por ejemplo, el cálculo de bienes), sino que el bien humano es “el *bonum rationis* que reside en la razón, que corresponde a la naturaleza y finalidad de la razón, y que es un bien conocido por ella de un modo natural” (p. 313). Es, por tanto, la razón práctica la que constituye la diferencia entre el bien y el mal; no de un modo “creador”, sino en una comprensión participativa de la “*ordinatio*” de la ley eterna (p. 302).

Además, la razón práctica posee una estructura personal, que permite una autolegislación inmanente a la persona humana, aunque no independiente y soberana sobre la realidad personal y de la naturaleza, y que otorga al hombre una autonomía personal cuya manifestación es precisamente la ley natural.

La *ley natural* es una “*ordinatio rationis*”, una ordenación de la razón humana. Por tanto, la ley como “*ordinatio rationis*” es un “*praeceptum*” o “*imperium*” expresado por la razón práctica (p. 62). En definitiva, la ley es “objeto preceptivo” de la razón práctica, y por eso un “producto” —*aliquid constitutum*— por la razón práctica. Hay que señalar que la ley no es una cosa, algo separado del acto ordenador de la razón práctica, antes bien, *en tanto que* objeto, es el contenido de este acto, es decir, del juicio (p. 83). “Por eso los juicios prácticos de la razón natural se llaman también *lex naturalis*” (p. 308).

El autor insiste que cuando se dice que la naturaleza es fundamento de la moral, hablamos de una naturaleza cuyo obrar sigue esencialmente una ley de la razón, pues, sólo mediante la razón se define a sí misma como naturaleza humana y sólo así puede ser llamada naturaleza humana.

Es interesante en relación con la *lex naturalis* todo el apartado I, 5, que dedica a la diferencia y relación entre la razón práctica y la ética filosófica. En el cual ilumina la cuestión de la ley, la razón y la conciencia. También es reseñable la crítica que hace al concepto de autonomía usado por la “moral autónoma”, así como la propuesta que hace de una “autonomía participada” como una metafísica y antropología de la ley natural (apartado II, 2-3).

Otra clave de la obra, íntimamente relacionada con la constitución de la ley moral por la RP, es la relación entre “objeto moral” del obrar y la RP (Apartado II, 7), es decir, la cuestión de la moralidad intrínseca de las acciones (el llamado *intrinsece malum o malitia ex obiecto* independientemente de las circunstancias o de las consecuencias).

La aprehensión del objeto moral de la acción, o del contenido o sentido objetivo-moral de la acción, es una obra de la razón práctica (p. 308). Es el objeto de la acción el que especifica moralmente a las acciones, pues, el objeto del que se habla es aquel *fin que se persigue en sí* —es decir, “objetivamente”— en el obrar, y que, originariamente, confiere al obrar el carácter y especificidad de una “acción humana”, esto es, “moral”, y le confiere, por consiguiente, su “diferencia moral” (p. 397).

El gran problema en este tema es la confusión del objeto moral de la acción con el objeto de las potencias humanas (fiscismo y naturalismo), error que como demuestra

repetidamente Rhonheimer cometen los teleologistas y consecuencialistas. Es, por ello, esencial que quede claro que “el concepto de objeto de la acción en un sentido moral se basa en el concepto de ‘acción humana’. Según esto, el objeto de una acción moral no es, de ningún modo, el objeto de una potencia cualquiera o de una habilidad artística humana, sino *única y exclusivamente un objeto de la voluntad*, lo que significa: *un ‘fin’ o un ‘bien’ perseguido por la voluntad*. Naturalmente, en estos objetos morales de la voluntad pueden ser integrados elementos objetivos de otras potencias y habilidades; y por regla general, así ocurre...”, pero, “*para poder aparecer en cuanto tales a la voluntad como un bien (u objeto moral), tienen que ser ordenados y determinados por la razón práctica*” (p. 400). Pues, sólo la razón puede mover a la voluntad “*ex parte obiecti*” (p. 415).

El papel de la voluntad es decisivo a la hora de definir el objeto moral, pues, es el objeto de la voluntad, ya que «en la medida en que un *actus humanus* se lleva a cabo mediante el imperio sobre el acto de otra potencia —lo que sucede casi siempre—, el “objeto” moral de esta acción humana no es el *objeto* del acto de la potencia imperada, sino su *acto mismo, en tanto que está sometido al imperio de la voluntad* y esto significa: en tanto que esta ordenado por la razón, es decir, en tanto que *bonum rationis*. “Pues el ‘imperio’ que la voluntad ejerce sobre otras potencias y sus actos es, esencialmente, un acto de la razón ordenadora, esto es, una *ordinatio rationis*, que es movida por la voluntad y englobada en esta dinámica apetitiva” (p. 404). Quede claro, que sólo en tanto que objetivado por la razón y también, en consecuencia, ordenado por ella, es este acto un objeto de la acción en sentido moral (p. 405).

Por tanto, el enunciado: “la cualificación moral de la voluntad depende del objeto”, es idéntico al enunciado: “esta cualificación depende de la razón” (p.414), pues “la bondad de la voluntad depende de la razón en el mismo modo que depende del objeto” (I-II, 19, 3, c). Por ello “el apetito de la voluntad no puede ser bueno, sin que éste haya sido aprehendido antes por la razón” (*ibíd.*, ad 1). Siguiendo con santo Tomás: «El bien se objetiva a la voluntad por la razón; y en tanto que está sujeto al orden de la razón, pertenece al ámbito de lo moral (*genus moris*) y *causa* la bondad moral en el acto de la voluntad. Pues la razón es el principio de los actos humanos y morales» (*ibíd.*, ad 3). Por todo ello, queda claro que a la voluntad sólo puede moverla un “bien práctico” tal como es objetivado por la razón, y no un “bien pre-moral” (p. 414). Aquí se contiene una clara respuesta al naturalismo y al “olvido de la razón” de la “ética teleológica”; pues ésta hace caso omiso de la constitución del objeto de la voluntad por la razón práctica, y por ello tiene que afirmar como “bienes pre-morales” todos los “bienes” a los cuales se refiere la voluntad, para reconstruir la dimensión de la moralidad mediante un idealismo de los valores de las puras intenciones de la voluntad o de actitudes fundamentales.

En definitiva, la bondad moral de la voluntad depende, por mediación de la razón práctica, de la ley eterna. “Pero la fuerza ordenadora de la razón práctica, como participación en la ley eterna, no es otra cosa que la ‘*lex naturalis*’. Ésta es, en última instancia, la que determina entonces el sentido objetivo del obrar humano en un modo fundamental y universal —es decir, *específicamente humano*—” (p. 415)

Aunque no nos detenemos en ello, es esclarecedora a este respecto la relación existente, y que el autor muestra de forma luminosa, entre el objeto moral de la

acción, el “*finis operis*” (sentido objetivo de la acción, como le gusta denominarle) y la intención del agente “*finis operantis*” (apartado II, 7, 1.5). Igualmente iluminadora es la crítica que hace a la oposición entre *subjetividad moral* y *objetividad moral* que es propia de los que identifican lo subjetivo con lo moral y confunden lo objetivo con la objetividad material del mundo, la naturaleza o la sociedad que rodean al hombre (p. 425-427). La objetividad en el sentido moral es «la *verdad de la subjetividad*, verdad que se debe a una “*ordinatio*” de la razón práctica y que se muestra, fundamentalmente y de modo universal, como “*lex naturalis*” (p. 448).

2ª) La segunda aportación la realiza M. Rhonheimer a través de un análisis riguroso y profundo de algunos textos de los autores de la moral autónoma (F. Böckle y A. Auer) y así como de la ética teleológica (B. Schüller, J. Fuchs, L. Janssens, J. Th. C. Arntz, F. Scholz, W. Ernst entre otros) pone de manifiesto “la persistencia de la argumentación fisicista-naturalista en la teología moral actual” (p.298). También señala la total separación que hacen entre el orden de la razón y el orden de la naturaleza, identificando este último con el orden de las cosas planteando de un dualismo espiritualista, dualismo entre los órdenes de la razón y la naturaleza (p. 20). Además la razón oscila entre un “órgano de lectura” de estructuras objetivas del mundo de las cosas, y una “razón creadora” de la libertad pura, concebida de modo muy poco preciso, y en algunos aspectos, contradictorio (p. 186).

Para el autor el «punto crucial» es que la “moral autónoma” «falsea la perspectiva de lo moral; es, sin duda, autónoma, pero no una moral; y en tanto que se convierte en moral —por la integración en el ethos salvífico—, ya no es autónoma» (p. 193). A ambas corrientes, por otro lado profundamente vinculadas les “falta el concepto de una razón práctica... de una razón humana que sea ella misma criterio y medida para el bien humano; en consecuencia, falta en absoluto un criterio de lo moral; este queda diluido en los respectivos resultados de las ciencias humanas, de la filosofía, y en las experiencias y posibilidades de la historia de la humanidad. (...) Para ellas la moralidad no es una cualidad, que perfecciona al agente mismo”, se pierde lo “*propium* de lo moral”, es decir, “la orientación del obrar humano a su perfección específica en la virtud” (p. 154) plenitud, a la cual esta ordenada la autonomía personal del ser humano, y en la cual se cumple.

En definitiva Rhonheimer prueba que tanto la moral autónoma como la ética teleológica, el proporcionalismo y consecuencialismo, al no elaborar una teoría de la razón práctica, tampoco son capaces de mostrar lo *propio ético*. Y olvidar lo propio ético, es olvidar lo propio humano de la moral.

3ª) En tercer lugar es de destacar la aplicación de los fundamentos a cuestiones prácticas, que además son de gran actualidad. Rhonheimer no oculta ni por un instante una de las cuestiones más relevante que está detrás de todo esta polémica: la cuestión de la *Humanae vitae*, el problema de la anticoncepción. A lo largo del libro se aborda en varias ocasiones iluminando la postura de la encíclica y mostrando la vacuidad de los argumentos de sus detractores. Al final del libro en unos jugosos *excursus*, aborda problemas como el de la mentira, el voluntario indirecto, los absolutos morales o el *intrinsicamente malum*, así como diversos temas relacionados con la contingencia de la materia de la acción.

La única objeción que se puede hacer al libro es no haber integrado de una manera más radical dimensión de la comunión interpersonal, del amor como principio constitutivo de la experiencia moral y como un elemento esencial en la constitución del dinamismo de la RP. Aunque no lo desecha e incluso a veces lo señala, sin embargo, no aparece como un elemento clave de reflexión moral a lo largo del texto.

Si bien es cierto que en la parte I, 1, 5.4 el autor habla de “*La condicionalidad ‘apetitiva’ de la razón práctica*”, esa condicionalidad parece reducirse a nivel de inclinaciones en general. Pero a nivel moral las distintas inclinaciones no son equiparables a la inclinación natural del espíritu humano, la “*voluntas ut natura*”, que marca el deseo permanente y necesario de felicidad constitutivo de la voluntad, y que cuando pasa a ser una “*voluntas ut ratio*” o *deliberata*, es decir, cuando entra bajo la RP, se concreta en una llamada a la comunión interpersonal.

Es por ello que toda la ley natural se reduce al amor personal: amor a Dios y amor al prójimo “*Dilectio proximi est sicut prima radix observandi praecepta*” (In III Sent 37, 2B, ad 2) y “*omnia praecepta quasi ad hoc ordinantur ut homo beneficiat proximo, et non molestat eum*” (S. Evang Joh 15, 2). Es decir el *ordo rationis* se realiza siempre en clave de amor, nace del amor y busca el amor. “*Finis in appetibilibus se habet ut principium in speculativis... In omnibus operabilibus totum dependet a fine*” (S. Evang Mat 22, 4), “*finis autem principales humanorum actuum sunt Deus, ipse homo, et proximus, quidquid enim facimus, propter aliquod horum facimus; quamvis etiam horum trium unum sub altero ordinetur*” (ST I-II. q. 73. a. 9. c.) (Cf. D. M. GALLAGHER, “Person and Ethics in Thomas Aquinas”: *Acta Philosophica* 4 (1995) 51-71; “Thomas Aquinas in Selflove as the Basis of Love of Others”: *Acta Philosophica* 8 (1999) 23-44). El autor tiene un apartado el II, 6, 8.3 titulado “*El amor como principio fundamental*”, pero es para criticar la posición teleologista, que parte de este principio. Crítica que compartimos con Rhonheimer.

Y si es oportuno diferenciar “*ex professo* entre el amor natural al prójimo y el amor cristiano al prójimo” (p. 308), sin embargo, la misión de la ética filosófica no es mostrar una autonomía cerrada y completa en sí misma, si no la necesidad constitutiva que el hombre tiene de abrirse a una revelación y a una acción divina para poder vivir las exigencias naturales que su razón es capaz de captar pero que su corazón es incapaz de llevar a cabo sin ayuda. El hombre necesita la gracia para ser hombre en plenitud; sin la gracia está herido en su misma naturaleza. Aquí no hay una contradicción, lo que hay es un único fin y éste sobrenatural, para el cual ha sido creada la naturaleza humana. Naturaleza cuya estructura y sentido más profundo es un reconocimiento de la gratuidad y una llamada a abrirse a una mayor gratuidad: la vida divina.

En definitiva nos encontramos ante una obra que desarrolla con rigurosa disciplina filosófica la cuestión en debate, el autor procede de modo unitario, persuasivo e incisivo, recurriendo siempre a las cuestiones de fundamentación y el lector se siente convencido e iluminado por la agudeza de los planteamientos y la riqueza de las propuestas.

A. MARSAL MOYANO