

«El elemento clave —concluye Molina— que hace que la doctrina de Grisez, Finnis y los autores mencionados se pueda considerar —como así nos parece— un paso adelante en la teología moral, en sintonía con las inquietudes que han impulsado e impulsan la renovación de la misma, es su concepción de la razón práctica, junto con su cuidadoso análisis del obrar voluntario. Con ello consiguen una explicación y justificación suficientemente satisfactorias aunque no definitivamente acabadas del modo en que, al contacto con el mundo que le rodea y en el que vive, cada hombre es capaz de trazar a su medida el itinerario que ha de satisfacer sus más íntimos anhelos, asumiendo al mismo tiempo como propias y positivas las exigencias de su naturaleza, en orden a realizar lo que constituye su plenitud integral y armónica. De aquí que en este sistema, lo que ha de hacerse (la obligación, el deber) se contemple más que como obligación o deber, como expresión del propio querer» (pp. 444-445).

Es necesario aún, según Molina, afinar algunos de los elementos del sistema propuesto por Grisez y Finnis, profundizando en los puntos menos desarrollados; pero, en conjunto, constituye una esperanzadora aportación a la teología moral de nuestros tiempos.

El estudio de Molina supone una interesante e inteligente clarificación sobre uno de los aspectos más importantes del debate que se viene desarrollando en el campo de la moral durante los últimos decenios. Se trata, sin duda, de un trabajo que resultará de gran interés no sólo para los especialistas en Teología Moral, sino también para todos aquellos que quieran introducirse en el conocimiento de los problemas que actualmente se están discutiendo en este campo.

T. A. TRIGO

Antonio MILLÁN-PUELLES, *La libre afirmación de nuestro ser. Una fundamentación de la ética realista*, Rialp, Madrid 1994, 560 pp., 24 x 15

El profesor Antonio Millán-Puelles ha publicado desde 1947 una docena de libros en el campo de la filosofía, muchos de los cuales han visto sucesivas reediciones. Ahora nos ofrece, desde su madura concepción filosófica, esta obra en la que pone de relieve que el fundamento general e inmediato de la conducta moral lo constituye, independientemente de deseos e imaginaciones subjetivas, la realidad que es propia del ser específico de la persona. Para lograr el objetivo propuesto el libro se articula en una introducción y tres partes. No resulta fácil una síntesis cabal de estas densas

páginas: trataremos, más bien, de esbozar algunas de la ideas principales, que animen al lector a su estudio directo

El conocimiento y la volición humanas, en virtud de su intrínseca característica consciente, son siempre connotativos del sujeto que las realiza: son actividades que explicitan, según la forma de la auto-presencia, la relación trascendental del yo consigo mismo; una relación que puede calificarse de práctica cuando se es consciente, al menos de modo implícito, de una libre autodeterminación. Teniendo en cuenta que no todo comportamiento humano está necesariamente determinado por su naturaleza, el yo personal puede relacionarse con su propia naturaleza en dos modos claramente contrapuestos: uno positivo o concordante y otro negativo o discordante. Puesto que el obrar sigue al ser podría parecer, a primera vista, que es imposible una actividad disconforme con la propia naturaleza, sin embargo, además de no ser teóricamente contradictoria, existen muchos ejemplos concretos de una auto-referencia práctica disforme (como el suicidio, etc.). Todo esto hace ver que el hombre «nace y se hace»: no se hace a sí mismo por completo ya que ha recibido su naturaleza, sin que él se la haya dado en modo alguno; pero tampoco es hecho plenamente en cuanto se hace a sí mismo (no en sentido absoluto, pero sí real) cuando actúa conforme a esa naturaleza, y libremente la afirma con la rectitud moral de su conducta. Queda así claro, aunque el A. lo irá mostrando más detalladamente a lo largo de su trabajo, que nuestra naturaleza es el fundamento próximo y general del contenido de nuestros deberes, sin que esto excluya la existencia de un fundamento mediato, último y radical, en el Autor de la naturaleza humana.

El prof. Millán-Puelles pasa después a hablar del realismo en la ética, en su doble acepción de realismo teórico y de realismo práctico, y articula su finalidad de hacer patente este realismo de la ética filosófica en tres etapas, que corresponden a las tres partes de su libro: estudiar las condiciones de posibilidad de la moral realista, evidenciar la exigencia absoluta del imperativo moral e investigar el contenido del fundamento de tales imperativos centrándose en el análisis de la relatividad de la materia del deber ético. Son tres las condiciones de posibilidad de la ética realista, que se abordan en los tres capítulos de la primera parte: su necesaria conexión con el conocimiento moral espontáneo, la naturaleza y la libertad de la persona humana, y los requisitos que hacen posible una conducta efectivamente libre. La filosofía ética es, necesariamente, una moral refleja, presupone un conocimiento moral pre-reflexivo o, dicho de otro modo, trata de analizar filosóficamente la «experiencia moral», entendiendo por tal aquella experiencia que está al alcance de cualquier hombre y que en su parte mayor y más

radical se refiere a valores inmediatamente aprehendidos en la vivencia ética de cada persona. De ahí la necesidad de estudiar la mutua relación entre esos dos planos de la moral: qué aporta la experiencia ética a la filosofía moral y si ésta, de algún modo, contiene alguna prescripción para la conducta humana (contando, por consiguiente, con un cierto carácter práctico) o si, por el contrario, debe pura y simplemente limitarse a teorizar sobre ella.

La segunda condición de posibilidad de la ética realista es la existencia de una antropología igualmente realista; esto significa, por una parte, que la conducta libre presupone la aceptación de una naturaleza que no nos hemos dado a nosotros mismos ni libremente ni tampoco en forma necesaria y, por otra parte, que tal naturaleza comporta la efectiva realidad del libre albedrío humano. En la ética de la libre afirmación de nuestro ser, la naturaleza y la libertad propias del hombre son requisitos complementarios. Desde el punto de vista ético, el hombre en cuanto tal no es ni bueno ni malo, sino un ser abierto a los dos modos de ser; así la bondad o maldad propias del hombre en cuanto tal son la bondad y la maldad morales. En este sentido hay que tener en cuenta que los deberes humanos son deberes de un ser que no es únicamente racional, aunque tampoco sólo animal, por eso los deberes de la persona humana tienen por presupuesto tanto la animalidad como la racionalidad de nuestra naturaleza; de ahí que dicha naturaleza es una condición esencial de posibilidad para la conducta ética, condición ciertamente remota pero fundamentalmente imprescindible: un presupuesto necesario para cualquier condición próxima de la bondad y de la maldad morales. Esta moralidad tiene su más inmediato soporte —aunque no el más radical o fundamental— en los actos humanos libres singularmente considerados en su concreción; así cada hombre es hijo de sus acciones, aunque físicamente éstas son hijas de él: lo uno y lo otro es posible por la condición de la naturaleza humana

El A. pasa después a estudiar más detenidamente la naturaleza de la libertad humana. La libertad de arbitrio de determinados actos personales es una evidencia inmediata: son los actos más propiamente nuestros porque nada, ni siquiera la misma naturaleza, nos los impone con irresistible constrictión, a la vez que contamos con la experiencia interna de ciertos actos que se imponen con necesidad física y no son considerados tan nuestros como los procedentes de una volición deliberada. Aunque la existencia de la libertad es evidente —y, por tanto, no demostrable— cabe preguntarse por qué existe esa libertad, y la respuesta se encuentra en la racionalidad natural del hombre, que es una radical aptitud para trascender las determinaciones particulares y estar abierto al ser y al bien en general; de ahí que

el objeto adecuado de la voluntad no sea ningún bien finito, sino el bien en tanto que bien: así cualquier bien no absoluto (o no reconocido con tal) es apetecido sólo en modo relativo y, por consiguiente, libre.

El último capítulo de la primera parte versa sobre las condiciones necesarias de nuestra libre conducta; estas condiciones son, paradójicamente, la indispensable existencia de unos comportamientos desprovistos de libertad: el primero es el amor de sí mismo, entendido como el radical aprecio de sí que existe en todas las personas y en el natural (no deliberado) deseo de bien para sí mismo; todo ello no comporta egoísmo, pues no supone necesariamente la exclusión del positivo aprecio por los demás ni la falta de benevolencia hacia otros seres. En este sentido la autobenevolencia es condición necesaria, aunque no razón exclusiva ni principal, de toda libre volición. La segunda condición para actuar libremente es que el fin último de esa actuación no sea libre, sino la necesaria tendencia a la felicidad que se encuentra en la naturaleza humana: un fin último o bien supremo al que se tendiera de manera libre no puede ser considerado como un fin radicalmente último. Por eso una ética carente de toda fundamentación eudemonística se configura como una ética ilusoria, impracticable, como lo es toda ética que quisiera desentenderse de los bienes y de los fines. Ahora bien, la felicidad considerada como fin último no puede confundirse con una felicidad a cualquier precio: sólo aquélla que es propia y adecuada a la naturaleza racional de la persona humana es la auténtica felicidad, ajena al subjetivismo eudemonista.

La segunda parte del libro comienza con un análisis descriptivo del deber: la libertad en el cumplimiento del deber es una condición indispensable para una conducta moralmente recta y, sin embargo, no basta el libre comportamiento para describir la vivencia del deber; éste supone, a la vez, el libre querer y la obligación, la exigencia absoluta. Esta índole, simultáneamente necesaria y libre, del deber le confiere una apariencia paradójica, que es necesario explicar. Para ello, Millán-Puelles analiza los diversos matices que tiene el concepto de «necesidad», y concluye que la necesidad (u obligatoriedad) moral no es una necesidad absoluta, aunque sí genuina: es una exigencia que aunque parece oponerse a la libertad, en realidad la presupone. A continuación trata sobre el relativismo ético: es ésta, como afirma el A., una expresión sumamente ambigua. De ahí que empiece por estudiar la polisemia de tal expresión según ha sido tratada por diversos autores. La conclusión a la que se llega es que el relativismo moral en sentido estricto, es decir aquél que niega la validez objetivamente absoluta del deber como exigencia incondicionada, deriva del relativismo gnoseológico; aunque esto no implica que todos los pensadores que defienden este relati-

vismo ético lo justifiquen a través del gnoseológico. Analiza después los razonamientos que se han hecho en favor del relativismo moral, a la vez que expone un riguroso razonamiento que evidencia su inconsistencia lógica.

El siguiente capítulo estudia el fundamento último del imperativo moral: analiza la base teleológica y ontológica de las distintas aserciones y, más en concreto, de las aserciones imperativas, para concluir que la persona humana no puede ser el fundamento o la razón justificativa de unos mandatos de carácter absoluto; todo imperativo es, por así decir, un diálogo entre voluntades y, simultáneamente, impera en razón de la bondad moral que supone el mandato; pero conciliar estas dos evidencias sólo es posible cuando se acepta que la bondad moral es un medio a cuyo través una persona nos dicta los imperativos morales, una Persona que debe ser Absoluta cuanto los imperativos que nos dicta: Dios. Existen, recuerda el A., dos peligros que se deben evitar en este planteamiento: el «voluntarismo moral» de Dios y el pensar que Dios se encuentra «sometido» a la bondad moral; por eso, la solución a que llega no desliza hacia una pura heteronomía moral: el origen radicalmente divino de los deberes éticos que dicta la razón humana es tan compatible con la autonomía moral del hombre como lo es el origen divino de la libertad humana con la realidad de la libertad personal. Así la autonomía ética rechaza la plena heteronomía, pero es compatible con una originaria teonomía de los mandatos morales.

La tercera parte del libro acomete el estudio de la relatividad de la materia del imperativo ético: éste se encuentra referido al ser humano, por eso es, ante todo, unitario porque es unitario de un modo fundamental y primigenio el ser al que se refiere. Por tanto la relatividad de la materia del deber moral no comporta una cesión al subjetivismo y escepticismo propios del relativismo ético, sino una apertura al reconocimiento del carácter determinante que, sobre la materia moral, corresponde a las diferencias individuales y a las variables situaciones de los seres humanos. Existe una esencial relatividad de la materia del deber ético a la realidad de la naturaleza humana y de su racionalidad: es una relatividad que significa concordancia con la recta razón en tanto que ésta es una razón no vacía, sino informada por los preceptos universales de la ley natural y por los preceptos concretos de la prudencia. Son los temas que desarrollan los dos capítulos sucesivos. En primer lugar el A. muestra que la materia de los preceptos de la ley natural está determinada inicialmente, aunque no exclusivamente, por las inclinaciones de la naturaleza específicamente humana; en ellas encontramos un radical y decisivo fundamento para la determinación de los primeros principios de la razón práctica. Pero el que sean fundamento no implica que dichas tendencias impongan formas enteramen-

te determinadas a la conducta que es regida por ellas; también porque la determinación de la materia de los preceptos morales no es efectuada por las mismas tendencias naturales: la determinación se encuentra en que los objetos de esas tendencias son aprehendidos naturalmente por la razón como algo bueno y, por lo mismo, como lo que fundamenta los preceptos que mandan procurarlos.

Llegamos así al último capítulo del libro que trata sobre la constitución de la materia de los imperativos prudenciales, que no son, propiamente hablando, normas morales, sino algo que determina inmediata y completamente una concreta actuación. De este modo se enlaza lo universal y lo singular haciendo compatible el aspecto fijo e inmutable de la ley y la índole contingente y temporal de la vida. El enlace se encuentra en la prudencia, que debe conocer no sólo los principios universales de la razón práctica, sino también los casos singulares operables en conformidad con ellos; esto no implica la necesidad (aunque resulte muy conveniente) de un conocimiento científico (reflexivo) de la moral: es suficiente que la norma universal se halle presente en modo irreflejo en el acto de conciencia. La distinción entre imperativos universales e imperativos prudenciales hace que, sin variar los primeros, las materias de los segundos puedan ser distintas y aún opuestas entre sí; más aún, precisamente porque los imperativos éticos universales no cambian, es menester que varíen los prudenciales en función de las diversas situaciones. Todo ello no resta una cierta universalidad a los imperativos prudenciales: por ser la naturaleza de cada persona específicamente la misma que la de cualquier otro hombre, el imperativo prudencial de la conducta debe ser el mismo en cualquiera que estuviese en la misma situación.

Como colofón se estudia la función propia de la virtudes morales en la configuración de la materia de los imperativos prudenciales. Después de referirse a la actual revitalización del tema de la virtud en los estudios morales, el A. recuerda que aunque ésta sea necesaria para el conocimiento y la práctica habitual de los deberes éticos, esto no impide que esa necesidad se fundamente en la incondicionada exigencia del deber: por eso es un falso dilema la contraposición entre virtud y norma. La función propia de las virtudes morales se refiere primordialmente a la génesis del imperativo ético concreto en tanto que éste sigue a una elección que lo determina en su materia; efectivamente, la experiencia muestra que el juicio axiológico concreto y práctico está condicionado por las disposiciones afectivas del sujeto, por tanto las virtudes morales resultan imprescindibles para que sea habitual, fácil y grato el conocimiento y la práctica de los actos moralmente rectos. Trata después el problema de los posibles «conflictos de deberes»,

que es más bien un pseudoproblema cuando se plantea en la óptica aristotélico-tomista de la interconexión de las virtudes morales, y finaliza aclarando el sentido del «termino medio» en la virtud.

La lectura de la obra del prof. Millán-Puelles evidencia un razonamiento riguroso y profundo, que no deja cabos sueltos, y que distingue y precisa un conjunto de sutilezas necesarias para un exacto desarrollo de la ética filosófica. No son, por otra parte, sutilezas puramente mentales: muchas de ellas, si no todas, recogen diversas propuestas realizadas por estudiosos de la ética filosófica y que requieren respuestas cabales; en este sentido se vislumbra el dominio que tiene el A. de la literatura filosófica, precedente y actual. Los argumentos son diáfanos, pero no siempre inmediatos, lo que exige un serio estudio por parte del lector. Se trata, por tanto, de un análisis meticuloso de algunos aspectos fundamentales de la ética filosófica, cuya lectura resultará de suma utilidad también para los estudiosos de la teología moral.

E. COLOM

Angel MARZOA-Jorge MIRAS-Rafael RODRÍGUEZ-OCAÑA (dirs.), *Comentario Exegético al Código de Derecho Canónico*, EUNSA (Ed. Universidad de Navarra, s.a.), Pamplona 1996, 5 Vols., 6 Toms., 7.791 pp., 24 x 17.

El nuevo Código de Derecho Canónico de la Iglesia latina constituye sin duda una de las contribuciones más significativas a la obra de renovación de la vida eclesial, deseada y promovida por el Vaticano II. Desde su promulgación, el 25 de enero de 1983, este nuevo cuerpo legal, que el Sumo Pontífice ha descrito como «un instrumento que se ajusta perfectamente a la naturaleza de la Iglesia, sobre todo tal como la propone el magisterio del Concilio Vaticano II», ha contribuido notablemente a aumentar el interés por el Derecho Canónico, y a que —como confiaba Juan Pablo II— «cobre nuevas fuerzas la esmerada disciplina de la Iglesia, y se fomente también más y más, con el auxilio de la Santísima Virgen, Madre de la Iglesia, la salvación de las almas» (Const. Ap. *Sacrae disciplinae leges*).

En el ámbito científico, el creciente interés por el Derecho Canónico se ha manifestado, entre otras formas, a través de las numerosas publicaciones de todo tipo que ha originado el actual Código. Buena parte de esos escritos se han ocupado, como es lógico, de la construcción sistemática del ordenamiento del Pueblo de Dios de acuerdo con las nuevas prescripciones, tarea que necesariamente incumbe al canonista y en la que éste ha de