

cretamente, por el conocimiento por connaturalidad que santo Tomás le atribuye, conoce el hombre que ha sido asimilado a la persona del Hijo y del Espíritu Santo, y ello revierte en una visión de sí y de cuanto le rodea desde su condición de hijo de Dios. Esta visión es contemplación que permite al hombre divinizado cooperar con Cristo —desde su ser otro Cristo— en su misión de atraer todas las cosas hacia Dios, es decir, le permite colaborar al *reditus* de la creación a Dios» (p. 201). El don de sabiduría es, por tanto, pieza clave en la experiencia vital del cristiano, de todo cristiano.

Una profundización en las perspectivas espirituales que las frases recién citadas implican, así como una prolongación de esas conclusiones poniéndolas en relación con la doctrina del beato Josemaría Escrivá de Balaguer sobre la llamada del cristiano a ser «contemplativo en medio del mundo», resultarían enriquecedoras, a la par que muy ilustrativas del trasfondo existencial y las implicaciones vitales de algunas de las afirmaciones de la profesora González Ayesta. No me queda, pues, sino augurar que su dedicación a la filosofía y a la teología le permitan ofrecérnoslas.

José Luis ILLANES

Ana Marta GONZÁLEZ, *Moral, razón y naturaleza. Una investigación sobre Tomás de Aquino*, EUNSA, Pamplona 1998, 525 pp., 15 x 22, ISBN 84-313-1581-4.

Partiendo de la crisis actual en la que se encuentra la ética, que no es más que la eterna cuestión de si la ética se fundamenta en algo invariable (naturaleza) o en la simple convención, la A. plantea en este libro la necesidad de determinar qué se entiende por naturaleza, cuántas acepciones hay, y la noción de naturaleza que se debe utilizar en la elaboración de una ética. Después, y apoyándose en los clásicos, la A. sostiene que si el conocimiento del ser y el conocimiento del bien no se pueden alcanzar con la razón, pues forman parte de los primeros principios indemostrables, ¿para qué, entonces, el recurso a la naturaleza? Según la A., este recurso es necesario para poner de manifiesto esos principios con un criterio de consistencia.

Lo que se pretende es precisar en qué sentido la naturaleza es fundamento de la moral, y en qué sentido no lo es. No distinguir estos sentidos es lo que lleva al error a muchos filósofos, empezando por Aristóteles. Y esta falta de penetración en el pensamiento, la A. la relaciona con la huella que el pecado original ha dejado en nosotros. Esto no quiere decir que la razón por sí sola no pueda distinguir los sentidos de la naturaleza, pero sí que debe dejarse guiar en su andadura.

El autor elegido para guiar esta andadura es santo Tomás, con las posibles objeciones que esto pueda llevar consigo, y que la misma A. se plantea. Es decir: el hecho de que el Aquinate sea un filósofo cristiano, y un teólogo, puede poner en entredicho el carácter de universalidad de lo que pueda afirmar; además, incluso dentro de los mismos tomistas se ha cuestionado la relevancia de la naturaleza como criterio de moralidad. De hecho existe una interpretación de la ética tomista *secundum naturam* y otra más moderna *secundum rationem*.

Se elige sin embargo a santo Tomás, y no a otros, por la crítica que actualmente recibe la categoría de naturaleza como fundamento de la moral; tampoco Aristóteles, que influye mucho en el Aquinate, ya que no distingue los sentidos de la naturaleza. Además, el pensamiento del Aquinate se puede aproximar más a los modernos que al de Aristóteles, encontrando en él las pautas para integrar la ética antigua y moderna.

Según la A., el reto de la modernidad es encontrar un saber integrador que permita al hombre moverse en un mundo cada vez con más legalidades; los sistemas como el proporcionalismo y el consecuencialismo no sirven; además, la ética de la virtud se ve todavía insuficiente. Ella propone prescindir de los sistemas (dadas sus diferencias) y atender a los elementos: normas, bienes y virtudes. Como lo que pretende es descubrir en qué sentido la naturaleza es fundamento de la moral, intentará mostrar el modo en que esos elementos se articulan. Ahora bien, el problema que decide, a juicio de la A., si la naturaleza es el fundamento de la moral es el de los actos intrínsecamente malos, que será estudiado en el último capítulo.

En el primer capítulo, ha ido perfilando una noción de naturaleza, que le permitiera afirmar el carácter teleológico de ésta, y su papel fundamental en la determinación de las normas morales. Noción que está basada en una interpretación que encontramos en el Aquinate, en diálogo con las teorías y corrientes actuales de la ética. Por otro lado, la A. subraya la importancia de considerar la razón como elemento constitutivo y fundamental de la naturaleza humana, siendo así que «lo natural», en el hombre, equivale a «lo racional». Cómo se combinan estos dos elementos o, mejor dicho, cómo se explica la naturalidad de lo racional en el hombre, se expone en el segundo capítulo, en el que la A. explica, basándose en el tratado acerca de la ley del Aquinate, cómo fundamenta la naturaleza las normas morales.

De las distintas acepciones de la palabra naturaleza, y a la luz del prólogo de la *prima secunda* de la *summa* del Aquinate, la A. llega a las nociones de «finalidad» y «principio intrínseco» como componentes o características esenciales de la noción de naturaleza. Principio intrínseco que lleva a un fin (*ut in pluribus*),

y que constituiría lo *secundum naturam*. Hace dos distinciones importantes: la primera consiste en distinguir lo *secundum naturam* de lo *praeter naturam*, que se sigue a la acción de una causa extrínseca, y que puede ser *contra naturam* (que es el movimiento dirigido *per se* en contra del movimiento *secundum naturam*), o *supra naturam* (que más que ir contra la finalidad intrínseca del ser natural, la asume y eleva). También se puede hablar del *peccatum naturae*. Distingue también la *natura particularis* de la *natura universalis*. También discute lo natural en el acto moral, afirmando que no sólo se encuentra en el principio intrínseco (la voluntad) sino también en el extrínseco (en la finalidad).

En el segundo capítulo, al igual que en el primero, la A. expone sus conclusiones poniendo en diálogo a santo Tomás con algunos de los autores modernos. En general es una explicación del tratado de la ley, y de la ley natural principalmente, a la luz de la consideración teleológica de la naturaleza. Se apuntan muchos temas que se tratan más en profundidad en posteriores capítulos, pero lo fundamental es el estudio de la ley natural conjugando y armonizando la razón y la naturaleza, aspectos que son considerados incompatibles con frecuencia por ciertos autores modernos. Aparece también lo que pretende ser una nueva interpretación de la I-II, q. 94, a. 2.

Del Aquinate extrae los argumentos necesarios para sostener la existencia de una naturaleza teleológica como fundamento de la normatividad moral. La importancia de insistir en el carácter teleológico de la naturaleza reside en que, de otro modo, lo natural quedaría despojado de toda virtualidad normativa y, de esta forma, lo *ut in pluribus* no tendría carácter normativo.

Al hilo de la polémica suscitada entre Grisez y la escuela alemana, la A. defiende el carácter teleológico de la naturaleza y su intrínseca unión con la razón. Sin naturaleza, sin inclinaciones naturales, no hay razón práctica ni prudencia. El estudio del carácter teleológico de las inclinaciones naturales es necesario para poner de manifiesto la conexión entre nuestros actos y el fin último. Algo que se encuentra presupuesto en la doctrina del Aquinate sobre el acto exterior de la voluntad, y que es tratado por el mismo Aquinate ocasionalmente. Por otro lado, la dilucidación racional de en qué consiste el fin último es una tarea que, cronológicamente, sigue a la instalación del hombre en la realidad mediante sus inclinaciones naturales.

Resumiendo, el criterio de acuerdo con el cual los actos humanos pueden ser juzgados como buenos o malos, debe de hacer referencia al fin último. Las primeras concreciones de este criterio las encontramos en los bienes que pertenecen *per se* a la integridad de la naturaleza humana, que pertenece a su vez también *per se* a la perfección y felicidad implícitas en la noción de fin

último. Por lo tanto, los actos malos serán aquellos que impliquen una contradicción con los fines per se de tales tendencias. Formulando el mal de esta forma, se hace cognoscible por todos, pues se funda en la razón de bueno, de todos conocida. De todas formas, luego, en la realidad, la concreción de las normas pone de manifiesto la dificultad de establecer la calificación moral de algunas situaciones o comportamientos concretos. Una forma de resolver este problema es el de referir estas situaciones al contexto específicamente ético abierto por la tercera inclinación, la inclinación racional.

El tercer capítulo examina la complementariedad entre la naturaleza y la razón en la virtud. La naturaleza es norma de la praxis porque, dada su estructura teleológica, reclama de suyo una serie de bienes que, integrados en cada acción por el precepto de la prudencia, redundan en la adquisición de la virtud moral, que perfecciona al hombre y lo habilita para vivir la vida que le corresponde según su naturaleza específica.

Existe una *aptitudo naturalis* hacia la virtud moral fundada en la *sindéresis* y en la *voluntas ut natura*, una base natural que explica la intrínseca dimensión correctiva de la razón práctica, por la que somos capaces de rectificar nuestro comportamiento a la vista de los fracasos y los aciertos prácticos.

Dada la estructura teleológica de la naturaleza, ésta reclama una serie de bienes que, una vez integrados en la acción por el precepto de la prudencia, redundan en la adquisición de la virtud moral, que perfecciona al hombre, y lo habilita para vivir según su naturaleza específica. Por eso la naturaleza puede ser considerada norma de la praxis. Por otro lado, el agente moral, además de actuar, reflexiona sobre su comportamiento, y tiende a buscar razones universales y comunicables que de alguna manera corroboren su conocimiento práctico y experiencial. Por tanto, la búsqueda de normas universales de comportamiento es una consecuencia de la naturaleza misma de nuestra razón práctica, que no puede aceptar la desigualdad esencial de los seres humanos. Ahora bien ¿dónde buscar esas normas universales?, ¿cómo se originan? La teología moral ha señalado como respuesta a esta pregunta dos fuentes de normatividad: naturaleza y convención.

El cuarto capítulo se dirige a mostrar la complementariedad de naturaleza y razón en la elaboración de las normas, que no ha de verse en conflicto con la referencia a los bienes y las virtudes.

Es en este capítulo donde podemos encontrar una noción de naturaleza suficientemente elaborada. La naturaleza se entiende como *principio teleológico que, en el caso del ser humano, comprende la inclinación a una serie de bienes que pertenecen esencialmente a su integridad o consistencia, cuya integración en la prác-*

*tica (virtud), sin embargo, corre a cargo de la razón. En definitiva, lo natural se presenta como aquello que nosotros no hemos hecho y como aquello que reclama continuación por parte de la razón práctica.*

Aparece también en este capítulo otra idea interesante en relación con las normas negativas. Las normas morales, si han de tener vigencia siempre y en toda circunstancia (*semper et ad semper*), habrán de ser, por fuerza, negativas. Con ello no se quiere negar la existencia de directrices positivas de acción válidas para todos los seres humanos (por ejemplo, obrar *secundum virtutem*), únicamente se quiere destacar que, en su materialidad, los deberes positivos nunca podrán ser observados de manera universal.

Las normas morales universales son producto de la razón. Tomarlas de la naturaleza humana no quiere decir que su formulación sea natural, en un sentido próximo a espontánea. Es decir, la formulación de normas morales acertadas depende intrínsecamente de la virtud moral, por cuanto es la virtud moral la que garantiza la posesión afectiva de los fines buenos, de acuerdo con los cuales se formulan dichas normas. Por esta razón, la misma formulación de las normas es una tarea prudencial.

Por otro lado, la A. sostiene que afirmar la inmutabilidad del derecho natural no lleva implícito el prescindir del carácter histórico del hombre. Para explicar esto, analiza la institución de la propiedad privada y la servidumbre; acaba el capítulo dedicando un gran espacio al tema del matrimonio, dentro del marco del derecho natural, y como continuación de los dos ejemplos anteriores.

El capítulo quinto compara la doctrina tomista sobre los «actos intrínsecamente malos» con la de algunas corrientes morales de la actualidad. La diferencia esencial entre el planteamiento tomista de la moral y los sistemas morales ilustrados, según la A., se puede expresar apelando a Aristóteles: «Llegar a ser buenos piensan algunos que es obra de la naturaleza, otros que del hábito, otros que de la instrucción». Articular adecuadamente estos tres elementos apuntados por Aristóteles, señalando qué papel desempeña cada uno en la configuración de la vida buena, puede considerarse la principal tarea de la filosofía moral de inspiración clásica. A partir de ahí, la virtud y la ley constituyen para Aristóteles los pilares sobre los que descansa la vida humana feliz. Algo análogo podría decirse del planteamiento de santo Tomás, bien entendido que la explícita referencia a Dios abre para la acción humana un horizonte inédito, al tiempo que imprime al empeño moral una urgencia desconocida para Aristóteles.

Después de comparar, y ver las semejanzas y diferencias de las éticas ilustradas y la moral tomista, pasa a tratar la interpretación proporcionalista que algunos autores hacen de santo Tomás. En cuanto a la moralidad de los actos humanos en la I-II, es interesante la referencia continua al acto interno y al acto externo de la voluntad, como constituyentes del acto moral; que difiere de la distinción objeto-fin-circunstancias, más compleja y que tanta discusión ha suscitado (por lo demás, es la menos utilizada por el Aquinate).

El último objeto de análisis es la doctrina de «los actos intrínsecamente malos». Se trata de la verdadera piedra de toque de la moral. A mi juicio, las páginas que anteceden tratan de poner las bases (en la naturaleza) para dar razón de la existencia de tales actos. La A. hace un estudio histórico de la génesis de la cuestión, y profundiza en la doctrina del Aquinate al respecto. Para ella resulta determinante la referencia a la razón ya en el nivel del objeto. Estudia, en relación con santo Tomás, las éticas de situación, así como la consideración de la historicidad, las circunstancias y la heteronomía, que son categorías utilizadas por estos moralistas que se enfrentan a las posiciones del Aquinate.

La exposición sobre los actos intrínsecamente malos hubiera merecido quizá mayor espacio, pues, a mi parecer, es el tema fundamental o, al menos, la cuestión que ha servido de impulso a buena parte de los esfuerzos renovadores de la teología moral. Por otro lado, se podría haber reducido un poco los cuatro primeros capítulos. De todas formas, me parece un buen libro de referencia para todo estudio sobre el carácter normativo de la naturaleza en el actuar moral; tanto por su altura científica como por la claridad en la exposición.

Francisco J. MARÍN-PORGUERES

Philip GOYRET, *El Obispo, Pastor de la Iglesia. Estudio teológico del «munus regendi» en «Lumen gentium» 27*, EUNSA, Pamplona 1998, 320 pp., 15,5 x 24, ISBN 84-313-1592-X.

El autor, profesor de T. Dogmática en la Pontificia Università della Santa Croce de Roma, nos ofrece en este libro la monografía presentada originariamente como tesis doctoral, preparada con los necesarios acomodamientos para una amena lectura. Mantiene la estructura, método y documentación propia de este tipo de trabajos, que son tan útiles para conocer con solvencia *quid voluerint dicere Patres* en el Concilio Vaticano II.

El tema del libro es el ejercicio del «munus regendi» de los Obispos, según se recoge en *Lumen gentium 27*. Tema verdaderamente actual si pen-