

*María en cuanto objeto del saber mariológico. Aproximación al tema en Tomás de Aquino*, en «Scripta de Maria» 6, 1983, 153-168—, por no hablar de los textos bíblicos, ofrecen abundantes sugerencias y material para ello: el autor podrá aprovecharlos en una segunda edición, si acoge la presente sugerencia.

Por lo demás, y en cuanto se refiere al contenido de este conjunto de capítulos sistemáticos, cabe repetir las mismas consideraciones hechas respecto a la exposición bíblica: el alumno encontrará en estas páginas una amplia información y una buena exposición de las diversas posiciones y planteamientos, junto con una defensa a la vez neta y, en su caso, matizada de las tesis mariológicas tradicionales (las páginas que dedica al debate en torno al título de Corredentora —pp. 298-302— constituyen, a este respecto, un buen ejemplo).

J. L. ILLANES

Dario COMPOSTA, *La nuova Morale e i suoi problemi (Critica sistematica alla luce del pensiero tomistico)*, Collezione «Studi tomistici» n° 38, Pontificia Accademia di S. Tommaso-Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1990, 194 pp., 24 x 17.

El profesor Dario Composta es miembro de la Pontificia Academia de Santo Tomás y profesor en la Universidad Pontificia Urbaniana (Roma). El libro —tras la publicación de la encíclica *Veritatis splendor*— ha adquirido actualidad y utilidad. Constituye un buen complemento para profundizar en las raíces que provocaron la publicación de la mencionada encíclica. El motivo que induce al autor a escribir esta obra es doble. Por un lado, a la vista de la expansión de la denominada «nueva moral» (NM), el profesor Composta «ha creído que un replanteamiento de la teología moral del Aquinate, bajo los estímulos de una nueva presentación y orientación, puede todavía manifestar la actualidad y la admirable fortaleza de la enseñanza tomista». Por otro lado, no son pocos los teólogos que han sugerido a este autor la recopilación sistemática de lo que ya venía trabajando desde hace años, por medio de artículos publicados en diversas revistas especializadas.

El trabajo consta de ocho capítulos. El *primero* («*Origini storiche della nuova morale*») (pp. 11-17), resume lo acaecido durante los años de «incubación» y «asentamiento» de la NM (1950-68 y 1968-78, respectivamente).

El *segundo capítulo* («*Fonti remote della nuova morale*») (pp. 18-33) presenta, por un lado, la doctrina heideggeriana opuesta a la aceptación de la teología como ciencia y el «expreso desinterés» de este filósofo por la cuestión moral. A continuación, el autor relata la mediación con que Karl Rhaner inspira una nueva teología partiendo de los presupuestos de Heidegger. El capítulo termina con la exposición de los rasgos definitorios de la *ontología* y de la *gnoseología de la NM: concepción historicista* de la «persona» humana (derivada del «Dasein» heideggeriano: no tiene naturaleza, sino sólo *tiempo*; se genera por el «pensamiento que se auto-comprende», etc.); diversa caracterización de la «naturaleza biológica» (que es «el cuerpo en cuanto que permite al pensamiento auto-comprenderse como vinculado a la sociedad» y negación de la naturaleza como principio de las inclinaciones naturales). En el terreno *gnoseológico*, rechazando la tesis «realista», se afirma que nuestro entendimiento puede captar a lo sumo una «orientación» o cierto «sentido» de la vida cristiana, pero no la realidad del acto moral (el juicio moral —en relación al orden moral interno— quedaría reducido a un «autocomprenderse», o —si se trata del orden externo— a una «hermenéutica interpretativa» a la luz de la ciencia). Se rechaza el derecho natural y se «corrige» la noción de conciencia moral clásica (objetiva) para pasar a la «conciencia subjetiva». *In genere*, viene a negarse la especificidad propia de la moral cristiana: ésta no sería más que una moral natural con algunos «añadidos peculiares» y «novedades accesorias».

El *capítulo tercero* afronta de lleno «*Il metodo trascendentale nella NM*» (pp. 34-58), que ocupa un lugar central en este sistema. Tras una descripción de los rasgos característicos de este método («principio hermenéutico que se confía enteramente a la experiencia religiosa según las exigencias historicistas e inmanentistas de la filosofía moderna»), el autor expone su origen desde la teología luterana. En concreto, la mediación entre Kant y Heidegger fue articulada por Schleiermacher: fundada sobre la experiencia religiosa, la teología quedaría reducida a hermenéutica histórica, a fenomenología o psicología religiosa. Para Heidegger la teología legítima debe renunciar a su pretendido estatuto de ciencia y adentrarse en una nueva vía: la del lenguaje religioso como expresión verbal de la conciencia histórica. Estos elementos tendrán eco en Bultmann y sus seguidores. El profesor Composta dedica una atención expresa a Gadamer, «puesto que muchas de sus ideas (que recalcan y prolongan las de su maestro Heidegger) han pasado desde la filosofía a la misma teología católica» (p. 40). A continuación, el autor da cuenta de la entrada y presencia del *método trascendental* en la nueva teología moral católica, destacando los casos de Rahner, Schillebeeckx y Geffré: «los valores morales son concebidos dentro del horizonte

cultural, hasta tal punto que la reflexión sociológica terminaría por sustituir al magisterio moral de la autoridad eclesiástica» (p. 48). El capítulo termina con algunas observaciones críticas del autor al método trascendental: circularidad viciosa del propio «círculo hermenéutico» (la verdad del texto sagrado dependería de la interpretación del hombre, a quien previamente se le ha negado la capacidad de conocer la verdad); rechazo de la metafísica; ateísmo implícito; falseamiento tanto de la fe (dependiente del sentimiento religioso y reducida a la relación dialéctica entre individuo y comunidad religiosa), como de la Tradición.

El cuarto capítulo («*Le forme della NM*») (pp. 59-90), después de dar cuenta de la fragmentación de la NM —en correlación con la emergencia de la «Moral Autónoma» (MA) en los años 1960-65—, pasa revista a las diversas formas de la NM: sus orígenes en Kant y Weber, la MA, el «consecuencialismo bíblico» (Schillebeeckx); «consecuencialismo teleológico» (Böckle); «consecuencialismo intersubjetivo sociológico» (Van der Marck) y el «consecuencialismo proporcionalístico» (McCormick). «Mientras que la MA prescinde de las fuentes de la revelación, las otras formas (de la NM) se conforman con ella, pero asumen diversas denominaciones según la acentuación horizontal antropológica (el «telos» o intención personal de la acción, la previsión de los efectos, la evaluación anticipada del contrabalance de la acción respecto de las consecuencias, las fuentes, el derecho natural)» (p. 59). El capítulo termina con un amplio análisis crítico, que se realiza desde diversos ángulos: antropológico, gnoseológico y moral (cfr. pp. 75-90).

El tema del capítulo quinto (pp. 91-107) es «*L'opzione fondamentale nella NM*». «De las precedentes consideraciones sobre las diversas formas de la NM resulta que la voluntad humana emerge, mediante su integral capacidad, en el construirse su proyecto, denominado también «elección de vida» y, más frecuentemente, «opción fundamental» (OF)» (p. 91). Esta cuestión mantiene una fuerte correlación con el «personalismo»: la «opción fundamental», de hecho, es una *elección personal*. El profesor Composta introduce esta cuestión distinguiendo entre el «personalismo espiritualista» y el «personalismo existencialista». El primero, aunque en sus inicios fue de inspiración kantiana, pronto se abrió a la trascendencia gnoseológica y teológica, hasta llegar a ser una corriente de la filosofía cristiana. El segundo, ligado a Heidegger y a Gadamer, no perdió su carácter inmanente y agnóstico. Con la pretensión de «tomismo renovado», paradójicamente, éste es el personalismo que inspira el constructo teológico de la OF: «Mientras que el personalismo espiritualista no fue *in genere* asunto de la teología,

el existencialista llegó a ser el instrumento predilecto del movimiento teológico del post-concilio» (p. 93).

El autor expone con detalle las características de la OF, no sin antes poner al descubierto con suma precisión la antropología existencialista que fundamenta su propia OF (cfr. pp. 93-98), porque las divergencias entre la teología moral existencialista y la «clásica» parten de la *metafísica de la persona*. Tal antropología, por contraste con el *realismo*, aparece como reductiva, historicista y pesimista: la persona en un «ser en el mundo», un «ser para la muerte», un «puro estar ahí», expresiones todas ellas bien conocidas del heideggerianismo; el hombre existe cuando con su pensamiento emerge de su nada y se comprende como tal; el hombre es un proyecto fabricado por la voluntad individual dentro del horizonte finito del «*Dasein*», etc. En concordancia con todo ello, la OF es una determinación de la voluntad libre frente a un género de vida, preferido entre otros alcanzados por la comunidad. El capítulo termina con un esbozo de la antropología y moral clásicas, para exponer los parámetros que encuadran la elección fundamental de la teología clásica: este marco permite al autor, finalmente, hacer un examen crítico de las presuntas novedades de la teoría de la OF.

El capítulo sexto («*Il consequenzialismo e le norme morali secondo San Tommaso d'Aquino*») (pp. 108-124) analiza comparativamente —tanto desde la perspectiva de la NM como del tomismo— las características de la norma moral y de otros elementos que le son anejos de modo inmediato (la función de las virtudes; naturaleza del acto libre, etc.). Es un capítulo central en esta obra. «La cuestión que (...) la NM embiste de modo crucial es la inmutabilidad de las normas morales, especialmente de la natural. El nudo de este problema se explica si se tiene presente que la NM, sea bajo la forma de «proporcionalismo» o de «consecuencialismo», mantiene que —en ciertos casos— las normas morales son superables según que prevalezcan en la acción concreta valoraciones «proporcionalmente» más graves que el precepto o según que las consecuencias previstas de una acción sean suficientemente ventajosas como para inducir a la violación de la misma norma» (p. 108). Pero, los autores de la NM —presumiendo de permanecer dentro del surco de la moral católica y, por tanto, fieles a los principios bíblicos— debieran dar cuenta de la afirmación de San Pablo según la cual «*non sunt facienda mala ut eveniant bona*» (*Rm.* 3, 8).

Es ahí donde la NM hace esfuerzos para salvar la contradicción. Para comprenderlos, el capítulo sexto examina la posición «aristotélico-tomista». Composta sale al paso de las interpretaciones de corte relativista a las que algunos autores han sometido a la ética aristotélica, y considera también la acusación de «racionalismo abstracto» dirigida al Aquinate. El autor ana-

liza otro argumento de la NM: la cita tomista en la que el Angélico admite principios morales de ley natural «generales» o «comunes» (*ut in pluribus*), indicando que tales preceptos valen para la mayoría de los casos y que —sin embargo— admiten excepciones «en parte» (*ut in paucioribus*) (cfr. *S. Th.* I-II, 94, 4 ad IIum). Ahora bien, se hace violencia al texto, pues el principio es válido para preceptos morales *positivos*, jamás para los negativos. «Por tanto, cuando los teóricos de la NM recurren al citado texto tomístico para extenderlo también a las normas negativas, lo hacen abusivamente y contra la intención del Doctor Angélico, que excluye las excepciones para las normas negativas, que obligan *'semper et ad semper'* (cfr., por ejemplo, *S. Th.* II-II, 32, 2)» (p. 114).

El capítulo sexto se detiene en la *relación entre las normas morales y las virtudes*: «Uno de los puntos más débiles de la NM (...) está constituido por el silencio sobre las virtudes, en contraste con toda la tradición católica (y no sólo católica)» (p. 114). Para el Aquinate, en general, las normas inducen a la virtud: las positivas lo hacen mirando directamente el bien personal y las negativas induciendo al bien común. En cambio, si el sujeto está dominado por el vicio, éste rechaza la ley y cae en una especie de alienación: «El vicio excluye al sujeto de la razón práctica» (p. 120). En fin, «la «norma» moral genera la virtud; la virtud empuja a la «elección»; la elección determina —mediante la *intentio*— el acto libre inconmensurable» (*ibidem*).

La NM permanece muy lejana de la doctrina tomista: quiere haber defendido la libertad frente al legalismo y al racionalismo de la teología clásica, pero «sacrifica la libertad en cuanto que la elección no se mueve inconmensurablemente en su acto singular, sino que está atada como un perro a la cadena de la OF; la voluntad se ejerce sin necesidad de virtud, porque la voluntad está predeterminada por la OF y, por tanto, no necesita un soporte o una energía como son las virtudes; no se da una verdadera «voluntas simplex», es decir, un poder capaz de dominar la misma *ratio practica*, porque el proceso de apetecer es más espontáneo que libre, más predeterminado que precario y variable» (p. 121).

Finalmente, el capítulo sexto se cierra con unas reflexiones acerca de la *inconmensurabilidad del acto libre*. Ahí también emergen diferencias importantes entre la doctrina tomista y la NM. Para ésta última la voluntad no quiere, sino que *opta*: la libertad se configuraría más como *liberum arbitrium* (movimiento regulado por la *preferencia* de un objeto entre muchos) que como *voluntas simplex* (auto-determinación por el bien concreto); el proceso volitivo deviene una mera *capacidad de calcular* entre bienes (a elegir dentro de una escala de valores útiles, es decir, de un *ordo bonorum*)

que —*in genere*— la razón práctica ofrecería a la voluntad. Para el tomismo, en cambio, es la *ratio practica* (juicio formal acerca de la apetibilidad de los diversos bienes) la facultad que presenta los bienes *específicos* a la voluntad *sub specie boni*. El tomismo, recurriendo a la distinción entre *libertas exercitii* y *libertas specificationis* logra llegar a lo más característico de la voluntad: el «querer querer»; ella *agit ex seipsa*, tanto que no está vinculada a querer un bien mayor o más útil; su poder va mucho más allá de la posibilidad de escoger entre diversos bienes: «*Voluntas domina est sui actus et in ipsa est velle et non velle*» (*S. Th.* I-II, 9, 3).

Quien pecaría de excesivo racionalismo es la NM, porque acaba reduciendo la libertad a un cálculo de la *ratio practica* dentro de una escala de utilidad (una especie de *libertas specificationis*), llegando incluso a impedir que la voluntad pueda salirse (decidir o querer más allá) del cerco de valores útiles prefijado (que, paradójicamente, diluyen la *inconmensurabilidad* del acto libre de la voluntad).

El llamado *ordo bonorum* de la NM es ajeno a la antropología tomista: el *ordo bonorum* es una escala de utilidades, es decir, de bienes instrumentales y no de *bona* en el sentido clásico; el *ordo bonorum* no determina *formalmente* la voluntad. El *obiectum*, en cambio, *influye* sobre la voluntad porque, en primer lugar, la voluntad no puede salir del ámbito del bien en general y, en segundo lugar, porque uno de los objetos será elegido libremente. Para la NM, «por tanto, la relación entre las utilidades elegidas dentro del *ordo bonorum* y la persona humana en cuanto tal *no es intrínseca*, es decir, no es un bien «connatural» a la persona, sino una ventaja gratificante (...). Una cosa es el *obiectum* tomista y otra el *ordo bonorum*. El primero especifica formalmente, es decir, en el orden de la finalidad (...); el segundo puede convenir, pero también no convenir al bien de la persona» (p. 123). En definitiva, «el tomismo ofrece una ética fundada sobre una metafísica de las relaciones esenciales del bien con la persona humana; los consecuencialistas, en cambio, establecen como campo de elección objetos escalonados en un *ordo bonorum* desligados de la estructura humana, pero inventados por el hombre en el proceso histórico (...). Estamos en pleno subjetivismo e historicismo» (p. 124).

El *capítulo séptimo* (pp. 125-144) está dedicado precisamente a profundizar en *La determinazione dell'atto morale mediante l'obiectum*. Después de recordar la génesis y dinámica del acto moral según la doctrina tomista, señala los contrastes de la NM. En dos puntos básicos difiere la NM respecto de la enseñanza clásica: no admite que la moralidad del acto quede especificada por el *obiectum*, ni tampoco admite que existan *obiecta* intrínsecamente buenos o malos. El resto del capítulo séptimo se consagra al

análisis más detenido de estas dos cuestiones, exponiendo las divergencias de la NM.

Las dos conclusiones mencionadas de la NM no sorprenden, una vez vistas las explicaciones anteriores. «Así, la deontología ya no sería efecto de los *obiecta moralia*, sino de la auto-comprensión del agente en la situación en la que se encuentre (...). De este modo se propicia una inversión (*capovolto*) de elementos dentro del orden moral: las cosas externas al sujeto no entran en el juego de la libertad si tampoco entran dentro de la previsión o cálculo de las utilidades» (p. 128), es decir, aunque «el fin no es extrínseco a la voluntad, sólo se constituye como fin mediante la auto-comprensión del sujeto» (*ibidem*). «Por tanto, la relación entre el *obiectum* y el agente no se encuentra en la «naturaleza» (es decir, en la conveniencia del objeto moral con la dignidad de la persona humana), sino en la «historia»» (p. 129).

La teoría moral clásica del «voluntario indirecto», aplicado a las acciones con doble efecto, proporciona el marco de discusión en el que la NM reinterpreta problemáticamente la identidad del objeto moral. En la doctrina clásica es la moralidad de la propia acción la que especifica también moralmente los efectos correspondientes. Para la NM, una vez más, los *obiecta* (robo, mentira, etc.) son pura «materia» (acciones «desnudas», desprovistas de sentido), entes premorales, ónticos, fenómenos externos que *a priori* no guardan relación alguna con la persona. Sólo cuando ésta haga un balance de utilidad (situacional y consciente) imprimiéndole *sentido* a las «acciones», sólo entonces tales «actos» alcanzan la categoría de efectos previstos de la «acción moral». «Pero, de este modo, la moralidad no viene determinada por los fines o bienes, sino por el sujeto interpretante, que recalcula dentro de sí en qué medida tales fines pueden ser útiles en aquella determinada situación. Sólo en ese momento ellos devienen *telos*, es decir, objeto de la voluntad. De ahí la teoría de la «teleología», o sea, de la teoría según la cual los efectos previstos (*telos*) devienen fuente de deberes y de apetitibilidad. Pero, de ese modo, los *telos* son «metas» (*scopi*) subjetivas y no fines (*telos*) objetivos» (p. 131).

Se opera, pues, una inversión de términos y de conceptos que recuerda el dualismo gnoseológico kantiano (donde hay una *materia* —acción «desnuda»— que ha de recibir, de parte del sujeto, una *forma* que consiste en la meta que se imprime a la *materia*). Todo ello decanta hacia una moral subjetivista y relativista. *Subjetivista*, porque la moralidad depende del sujeto calculante; *relativista*, porque el cálculo es situacional, es decir, situados en circunstancias históricas y variables. Vistas así las cosas, la NM ya no es que niegue la existencia del *intrinsicse malum*, sino que —simple-

mente— no le da cabida, y de hecho, evita el asunto, silenciando *Rom.* 2, 14-27.

El *octavo capítulo* trata de *Il terzo periodo della NM* (p. 145-175). Este capítulo es un pequeño estudio acerca de la naturaleza y función del Magisterio pontificio. Tras una breve descripción del tercer periodo de la NM (a partir del año 1978, elección de Juan Pablo II) el autor expone el fenómeno del *disenso* —extendido a partir de la *Humanae Vitae*, y uno de los rasgos de estos últimos años—, trae a colación el tema de la infalibilidad (cfr. pp. 148-150) y, finalmente, trata especialmente del Magisterio en la *enseñanza moral* (cfr. pp. 150-175).

El juicio final del autor —*Conclusionione* (pp. 176-189)— es así: «La NM no constituye una «renovación» o un potenciamiento de la [moral] clásica, sino que se trata de una revolución epistemológica (...). La razón de la «incomplementariedad» de los dos sistemas epistemológicos deriva del hecho de que detrás de las dos morales hay dos filosofías diversas. La teología moral clásica es tomista: ha tomado del tomismo el concepto de «naturaleza», la objetividad del conocer, la capacidad del *intellectus* de conocer el *bonum* y de formular las normas a través del estudio de la estructura antropológica. La NM, en cambio, ha nacido de la filosofía inmanentista de Martin Heidegger y de su continuador Hans Gadamer. Según esta filosofía el fundamento del filosofar no es el ser real, sino el *Dasein*, es decir, el comprenderse como existencia finita en el mundo (...): no hay ningún ser y, por esto, ninguna naturaleza, ningún orden moral que no pase a través del filtro del pensamiento. Es más, la razón no puede conocer nada más allá del horizonte humano ni más allá de la historia presente; para Heidegger es pura y vacía imaginación creer que fuera del pensamiento exista un orden objetivo del cual pueda obtenerse normas morales. La ética heideggeriana de la «autenticidad» consiste en la coherencia del pensamiento práctico con uno mismo, en total emancipación de cualquier legislación del Yo exterior» (pp. 176-177).

A modo de valoración general, «*La nuova morale e i suoi problemi*» es una obra a tener en cuenta, exhaustiva en sus fuentes (especialmente de parte de la NM) y con sentido crítico. El autor ha confeccionado este libro —al menos, en parte— aprovechando lo ya escrito en artículos. Este recurso puede haber traicionado en algún momento la sistematicidad del trabajo, con repeticiones y un excesivo espacio dedicado a algunas cuestiones más bien colaterales a la NM (por ejemplo, las numerosas páginas dedicadas al análisis de la naturaleza y función del Magisterio). El autor insiste en identificar la moral clásica con el tomismo, lo cual, por un lado, es justo (a la vista de la síntesis realizada por Santo Tomás), pero, por otro lado,

convendría recordar que antes del Aquinate median doce siglos de moral católica, y algunos siglos más si nos referimos a la ética natural. No obstante, hay que decir que, aparte de citar doctores de la Iglesia anteriores a Tomás, Composta pretende demostrar que la *síntesis moral tomista* —con una adecuada revisión— no pierde actualidad ni fuerza. En fin, tenemos ante nosotros un trabajo que —de un modo decidido, sin ahorrar denuncias— sitúa al lector ante un convulsionado panorama, tal como es el de la ciencia moral actual.

A. CAROL I HOSTENCH

James H. BUCHANAN, *Ética y progreso económico*, Ediciones del Servicio de Estudios de la Caja de Ahorros y Pensiones de Barcelona, Barcelona 1995, 105 pp., 23 x 17.

El presente libro, número 3 de la colección «Estudios e informes» promovida por el Servicio de estudios de «la Caixa», recoge el ensayo *Ethics and economic progress*, publicado por el Premio Nobel de Economía James M. Buchanan en 1994, añadiendo el texto de la conferencia sobre «Perspectivas para las limitaciones constitucionales de los déficit públicos», que el propio Buchanan pronunció en el Auditorio de «la Caixa» en 1987.

En su ensayo Buchanan somete a consideración dos tesis complementarias o, en otros términos, una única tesis con dos partes: si todos los miembros de una sociedad trabajan seria, constante y concienzudamente, así como si ahorran en lugar de gastar alocadamente su dinero, la economía de esa sociedad progresa y se desarrolla. Estas tesis —comenta— son espontáneamente aceptadas por el sentido común, pero su aceptación encuentra en cambio resistencia en aquellos representantes de la ciencia económica que se dejan influir por planteamientos neoclásicos que llevan a ponerlas en duda. Por su parte dedica el ensayo a intentar fundamentarlas desde la perspectiva del análisis científico-económico.

El resultado —y, en cierto sentido, también el punto de partida— es una reflexión sobre las relaciones entre ética y economía o, más exactamente, sobre el influjo que la ética tiene en el desarrollo económico. En términos generales puede decirse que su intento entronca con los planteamientos de dos grandes autores que le han precedido:

a) desde la perspectiva del análisis histórico, con Max Weber con el cual comparte, en primer lugar, la valoración del impacto histórico produ-