

LA AUTONOMÍA MORAL EN EL YUSNATURALISMO TOMASIANO

Josep Rafel Moncho i Pascual
Universitat de Valencia

RESUMEN

Resultado de nuestros análisis acerca de la autonomía moral en Santo Tomás: (1) «Nadie impone la ley a sus actos» según Tomás. No hay autonomía completa y radical (tampoco en Kant). (2) La ley natural de la criatura racional es una participación de la ley eterna. Habría una «teonomía»; que Kluxen no considera originaria, sino interpretación metafísica ulterior. (3) Se da una autonomía *cognitiva*, en la que la propia razón tiene plena competencia para emitir normas y juicios morales. (4) Esa autonomía «cognitiva» no se limita a sólo juicios de razón, pues van acompañados de una *aceptación* voluntaria: natural, necesaria en los primeros principios; consensuada en las conclusiones de la razón práctica según la interpretación generalizada de la escolástica española; igual a deseo recto en los juicios prudenciales y especialmente en los juicios de la «gnóme» o excepciones del derecho derivado.

Palabras clave: autonomía moral, teonomía, autonomía «cognitiva», «voluntas ut natura», consenso mundial, «gnome».

ABSTRACT

Moral Autonomy within Thomistic Natural Law Theory. Aquinas seems to hold following theses on moral autonomy. (1) «Nobody imposes his acts the law»: there is no perfect, no radical autonomy (even in Kant). (2) Natural law is defined as participation in the eternal law. That means «theonomy» which for Kluxen is not primordial, but adventitious metaphysical interpretation. (3) We could speak of «cognitive autonomy»: human reason is competent to formulate norms and moral judgments. (4) But the cognitive acts are accompanied by voluntary consent: which is natural and necessary in first principles; becomes world consens in the natural law conclusions (see the general opinion of spanish Scholastics); and becomes correct desire in prudence and, especially, in «gnome» judgments.

Key-words: Moral autonomy, theonomy, cognitive autonomy, «voluntas ut natura», world consens, «gnome».

Caracterización general:

- 1) Santo Tomás niega que el hombre cree su propia ley.¹ Con lo cual niega la autonomía; al menos una autonomía radical según la cual el hombre elaborara y fabricara su propia ley.

1 I-II, q. 93, a. 5c: «Por lo cual nadie, propiamente hablando, impone la ley a sus propios actos». («Unde nullus, proprie loquendo, suis actibus legem imponit»).

- 2) Otros insisten en que la ley moral del hombre es una participación de la ley eterna.² Lo cual conduce a que algún intérprete hable de *teonomía* en vez de autonomía.
- 3) Quedaría un último sentido según el cual se puede atribuir la autonomía moral al ser humano: si afirmamos que la ley moral es un *proceso cognitivo* autónomo.

Aristóteles sugería un sentido similar de autonomía cuando afirmaba: «no sólo hay que obrar según la razón, hay que obrar *con* la razón».³ Ésta es la entidad competente para formular juicios y dictámenes morales, y goza de cierta independencia, y no puede ser reemplazada por el consejo o la razón de otro.

Esta tesis parecería simplista, al menos si se interpreta como que la ley moral es objeto de la razón práctica humana, y no es objeto de una voluntad libre.

En realidad, en el acto humano concurren inteligencia y voluntad; la primera con causalidad formalofinal, la segunda con causalidad eficiente. A la primera corresponde la «especificación» del acto; a la segunda, su «ejercicio»; y ambos son aspectos complementarios y, en cierta forma, indisociables.⁴

Si la razón y la voluntad se imbrican mutuamente, hay que pensar que todo dictamen moral de la razón práctica va acompañado de un acto de voluntad. Entendemos que el acto cognitivo es querido y aceptado por un acto de voluntad.

Sin embargo el tema podría ser matizado según de *qué nivel* de la razón práctica se trate. Por ello vamos a exponer, de manera resumida, el análisis de los niveles de la ley natural y de la razón práctica. Para luego adaptar el aspecto volitivo a cada nivel del dictamen de la razón.

El *primer nivel*, o nivel supremo —de la ley natural y de la razón práctica— está constituido por principios evidentes, innatos,⁵ «conocidos naturalmente»,⁶ «conocidos por sí»,⁷ sin posibilidad de error,⁸ indelebles,⁹ inextinguibles.¹⁰ Estos principios constituyen por sí la dimensión volitivomoral del ser humano.

Hay un primer principio que es el fundamento del resto: «hay que hacer el bien y evitar el mal».¹¹ Toda la esfera moral gravita sobre él: es el germen de todo valor y de toda obligación. Este principio posibilita que el sistema ético tomasiano no incurra en la falacia naturalista. El vector del valor y el de la obligación son lo primero que expresamente, y aunque lo fuera tácitamente, afirma la razón práctica.

Hay otros primeros principios anejos que revelan las finalidades fundamentales y naturales de la voluntad humana; enumeran facetas del «bonum» humano mencionado en el principio fundamental.

Algunos son relativos a las inclinaciones racionales de los hombres, a saber, «obrar según la razón»,¹² y el principio de connotación social «no hay que hacer mal a nadie»;¹³ al cual corresponde según Finnis¹⁴ como fórmula positiva el «amor del prójimo».¹⁵ Estos principios insisten en la racionalidad y sociabilidad ideales de la acción humana.

2 I-II, q. 91, a. 2c: «Y tal participación de la ley eterna en la criatura racional se llama ley natural». («Et talis participatio legis aeternae in rationali creatura lex naturalis dicitur»).

3 *Ética a Nicómaco* VI, 13, 1144 b 26-27.

4 I-II, q. 10, a. 2c. Véase Moncho (1975: 263-265).

5 *De veritate* q. 6, a. 1 ad 14, línea 428.

6 «Naturaliter nota»: II-II, q. 47, a. 15c; *Sent.* IV, dist. 24, q.2, a. 3 sol.

7 «Per se nota»: I-II, q. 94, a. 2.

8 I, q. 79, a. 12 ad 3.

9 I-II, q. 94, a. 6c.

10 *De veritate* q. 16, a. 3.

11 «Bonum est faciendum et malum vitandum»: I-II, q. 94, a. 2c.

12 «Secundum rationem agere»: I-II, q. 94, a. 4c.

13 «Nulli esse malefaciendum»: I-II, q. 95, a. 2c; II-II, q. 49, a. 2 ad 1.

14 Finnis (1998: 126-127) En p. 317 habla del «principio racional del amor del prójimo como a sí mismo».

15 I-II, q. 99, a. 1 ad 2; q. 100, a. 3 ad 1; a. 11c.; II-II, q. 44, a. 2, a. 7c.

También hay otros primeros principios anejos, relativos a las inclinaciones sensibles, que nos son comunes de alguna manera con los animales. Es una referencia a Ulpiano y una transformación de su consideración del derecho natural como «lo que la naturaleza enseñó a todos los animales». ¹⁶ Dichos principios no llegan a expresarse en Santo Tomás y permanecen implícitos. Podríamos formularlos así: «no hay que actuar contra la propia conservación», ¹⁷ y «no hay que actuar contra la conservación de la especie».

Todos estos principios configuran y constituyen el espacio de la vida volitiva y moral. Lo corrobora la filosofía tomasiana de la «voluntad como naturaleza» («voluntas ut natura»), la cual traduce los principios evidentes en voliciones necesarias, supuestas en todo acto concreto de la voluntad.

Sobre esa «voluntad natural» hemos dado explicaciones en una tesis doctoral sobre Santo Tomás, publicada en microfichas. Podemos resumir aquí las principales ideas.

Santo Tomás en el *Scriptum super Sententiis* habla de la «voluntad consiguiente» del conocimiento natural del fin, la cual se llama «voluntas ut natura». ¹⁸ Este texto, desde nuestro punto de vista, plantea un problema. Pues habla de voluntad consiguiente o posterior; pero también podríamos postular un acto de voluntad anterior al conocimiento natural del fin (por lo que respecta al ejercicio del acto). La voluntad simple del fin se llama «voluntad como naturaleza», ¹⁹ y se distingue de la «voluntad como razón». Una vez en la III Pars aparece el término griego de «thésis» por la voluntad natural. ²⁰

He aquí como se expresa Santo Tomás: «Respuesta: se ha de decir que la voluntad se mueve de dos maneras: una, en cuanto al ejercicio del acto; otra, en cuanto a la especificación del acto, que viene del objeto. Pero de la primera manera, la voluntad no es movida de necesidad por ningún objeto... «Pero respecto al segundo modo de moción, la voluntad es movida de necesidad por algún objeto, y por otro no». ²¹

Este texto afirma dos cosas: a) la reciprocidad de influencias entre la voluntad y la razón: en el ejercicio la voluntad precede a la razón; en la especificación la razón precede al deseo. No hay contradicción y se evita la circularidad, si se piensa la doble influencia como influencia mutua, recíproca y simultánea. b) También se considera si la voluntad es movida «de necesidad»: no en absoluto según el ejercicio; depende de qué objeto según la especificación (afirmativamente cuando el objeto es el fin natural).

La respuesta a la tercera objeción determinará qué objetos especifican y mueven «de necesidad» la voluntad: a) el «fin último»; b) las cosas que se ordenan al fin y «sine quibus» (sin las cuales) no se puede tener el fin. Esto último parece comprender los valores vehiculados por los primeros principios prácticos. Pues luego añade, mediante comparación o analogía, que sin las conclusiones se puede tener (textualmente crear) el fin. ²²

16 «Quod natura omnia animalia docuit»: *Digesto* I, 1, 1.

17 Moncho (1975: 115-125).

18 *Sent.* II, dist. 39, q. 2, a. 2 ad 2: «Aquello que es el fin del hombre es conocido naturalmente por la razón como siendo bueno y digno de ser deseado; y la voluntad consiguiente a ese conocimiento se llama voluntad como naturaleza». («Illum quod est hominis finis est naturaliter in ratione cognitum esse bonum et appetendum, et voluntas consequens istam cognitionem dicitur voluntas ut natura»).

19 III, q. 18, a. 3c.

20 III, q. 18, a. 4c.

21 I-II, q. 10, a. 2c: «dicendum quod voluntas movetur dupliciter: uno modo, quantum ad exercitium actus; alio modo, quantum ad specificationem actus, quae est ex obiecto. Primo ergo modo, voluntas a nullo obiecto ex necessitate movetur... «Sed quantum ad secundum motionis modum, voluntas ab aliquo obiecto ex necessitate movetur, ab aliquo autem non».

22 I-II, q. 10, a. 2 ad 3: «Ad tertium dicendum quod finis ultimus ex necessitate movet voluntatem, quia est bonum perfectum. Et similiter illa quae ordinantur ad hunc finem, sine quibus finis haberi non potest, sicut esse et vivere et huiusmodi. Alia vero, sine quibus finis haberi potest, non ex necessitate vult qui vult finem: sicut conclusiones sine quibus principia possunt esse vera, non ex necessitate credit qui credit principia».

Por ello pensamos que a los primeros principios les corresponde una voluntad natural, y que es necesaria respecto a la especificación del acto correspondiente de la voluntad, aunque será libre respecto al ejercicio del acto de voluntad. Pero añadimos que el ejercicio posterior y diverso de la voluntad supone, ineludiblemente, la volición cuasi-necesaria de los primeros principios como su propia condición de posibilidad.

Es verdad que en el nivel de los primeros principios la «voluntad natural» desplaza a la libre elección. Pero, de todos modos, los primeros principios de la razón práctica son radicalmente queridos y aceptados por la voluntad natural.

El P. Gauthier tiene el mérito de ser el primero en haber señalado que la «thésis» o voluntad natural²³ remonta a San Máximo el Confesor.²⁴

Prado ha dedicado una tesis inédita al estudio de tal categoría en Máximo.²⁵ Es digno de notarse que relaciona la voluntad natural con la «oikeiosis», tendencia natural del hombre en los estoicos.²⁶

Como se ve, rebajamos la fama intelectualista de Santo Tomás, afirmando que la voluntad interviene en la formulación de los primeros principios. Tal tesis confiere a la ética tomista un cierto aspecto de autonomía moral, aunque sea una autonomía cualificada.

Segundo nivel. Tiene dos nombres: derecho de gentes («ius gentium») y ciencia moral. Son los principios morales universales derivados. Se divide en dos subniveles, pero quizá arbitrariamente, pues hay un continuo de facilidad decreciente o de dificultad creciente en la formulación de principios derivados. Santo Tomás distingue: a) conclusiones inmediatas, fáciles de obtener, sustancialmente idénticas con las normas del Decálogo;²⁷ b) conclusiones remotas, de difícil derivación, sólo accesibles a los sabios.²⁸

La derivación es, pues, más o menos fácil. Supone experiencia,²⁹ social y personal. De modo que la mayor parte del derecho natural no son evidencias inmediatas, son principios derivados por el razonamiento.

¿Quién es juez de la derivación correcta o incorrecta? Problema arduo. La revelación cristiana puede jugar un rol, pero es algo racionalmente extrínseco. Tenemos que el conjunto de los principios, primeros y derivados, es objeto de la «razón natural». ³⁰ La razón natural no excluye sino que supone el carácter mediatizado del raciocinio. Mientras que la «sínderesis» sí que es intuición sin raciocinio, pues sólo abarca los primeros principios y no los derivados.

Es posible aducir la interpretación de Maritain, en el sentido de que la conciencia y el conocimiento morales progresan en la historia.³¹

Es esencial observar que los principios derivados, o derecho natural secundario, se obtienen «por vía de conclusión». ³² Se trata de conclusiones lógicas y, como tales necesarias; y, como objeto de la ciencia ética, son también universales.

Santo Tomás no da muchas derivaciones de principios. Parece proponer la siguiente: premisa mayor, «no hay que tratar mal a nadie» («nulli esse malefaciendum»); premisa menor, suplida por nosotros, «matar es hacer daño a alguien» («occidere est malefacere alicui»); con-

23 III, q. 18, a. 3c: «Voluntas quae est ut natura, quae dicitur thesis».

24 Véase Gauthier (1954: 72, nota 102).

25 Prado (1972).

26 Prado (1972: 236, 238, 291-292).

27 I-II, q. 100, a. 1c, a. 2c, a. 3c, a. 11c.

28 I-II, q. 100, a. 3c.

29 II-II, q. 47, a. 15c.

30 «Ratio naturalis»: I-II, q. 27, a. 3 ad 4; q. 91, a. 2c, a. 3 ad 2; q. 100, a. 4 ad 1, a. 3c, a. 11c; q. 104, a. 1c; q. 108, a. 2 ad 1; q. 109, a. 1c; II-II, q. 10, a. 4 ad 3, a. 10c; q. 15, a. 1c; q. 47, a. 6 ad 1 & ad 3, a. 7c; q. 56, a. 1c; q. 57, a. 3c & ad 3; q. 65, a. 1 ad 1; q. 81, a. 2 ad 3; q. 87, a. 1; q. 122, a. 1c, a. 4 ad 1; q. 171, a. 2c; q. 178, a. 1c; *Sent.* III, dist. 33, q. 1, a. 2, sol. 2 ad 1; q. 2, a. 3 sol.

31 Véase Maritain (1959: 114).

32 «Per viam conclusionis»: I-II, q. 95, a. 2c.

clusión, «no hay que matar» («non esse occidendum»).³³ La mayor es un primer principio; la conclusión sugerida es un principio derivado. El raciocinio parece ser un silogismo, posiblemente con alguna analogía con el modo «celarent», pero en versión modal.

Así se constituye el derecho de gentes, como conjunto de principios derivados, idéntico con la ciencia moral, que abarca principios generales.³⁴

Respecto a los principios derivados, hay un texto del *Scriptum super Sententiis* que considera necesaria la positivización (en la ley divina o humana) del derecho derivado. El texto contiene una pequeña ambigüedad: a) sin positivización no tienen «fuerza coactiva»; b) «según el modo de un precepto absolutamente». ³⁵ Si se subraya «fuerza coactiva», se deja entender que la ley natural no positivizada no tiene previsiones coactivas consigo; lo que sugiere la segunda interpretación, que la ley natural derivada tiene una prescriptividad incompleta, y que no es suficiente para generar obligación moral; lo que acarrea el desmontaje de toda la construcción teórica del yusnaturalismo.

El problema planteado por ese texto de Santo Tomás, encontraría mejor tratamiento viendo lo que sucede con el derecho de gentes o derecho derivado en la escolástica española tardía. Hay una tesis general de los escolásticos españoles que nos interesa, que afirma que el derecho de gentes o derivado es objeto de *consenso* universal, tácito o expreso.

He aquí como se expresan. Francisco de Vitoria: «por el derecho de gentes y la autoridad de todo el orbe»; «es del común consenso de todo el orbe». ³⁶ Juan de la Peña: «y no se hace por convención particular, sino por consenso común de todos los hombres al modo de la naturaleza». ³⁷ Bartolomé de Medina: «se hace por consenso expreso o tácito de todos los pueblos y no por instinto de naturaleza». ³⁸ Pedro de Aragón: «El derecho de gentes se logra por consenso y beneplácito de los hombres, y no absolutamente por dictamen de la naturaleza». ³⁹ Miguel Bartolomé Salón: «e introducido por beneplácito y consenso de los hombres. Pero el derecho de gentes es así, como se desprende de lo dicho». ⁴⁰ Gregorio de Valencia: «constituido por la voluntad de todas las naciones». ⁴¹ Juan de Salas: «se fundamenta en la voluntad humana»; ⁴² «se fundamenta en la sola voluntad y consenso de todo el género humano»; ⁴³ «y el derecho de gentes que obliga por constitución humana». ⁴⁴

Esta tesis de la escolástica española podría plantearse como una interpretación o complemento unánimes del derecho de gentes o derecho derivado tomasiano. El derecho de gentes se obtendría por el consenso de todo el orbe.

Esto es, ni más ni menos, que una autonomía social o colectiva, una autonomía consensuada. Si los primeros principios son objeto de la voluntad natural, los principios derivados del derecho de gentes serían objeto de un *consenso universal*. Esto tiene la ventaja de reinstau-

33 I-II, q. 95, a. 2c.

34 *Com. Ética*, libro VI, lectio 7, linia 227.

35 *Sent.* IV, dist. 33, q. 1, a. 1 ad 2: «patet quod illa quae lex naturalis dictat quasi ex primis principiis derivata, non habent vim coactivam per modum precepti absolute, nisi postquam lex divina et humana sancita sunt».

36 F. de Vitoria: *De iure belli*, n° 19: «Iure gentium et totius orbis auctoritate»; *In II-II*, q. 57, a. 3, n° 3: «est de communi consensu totius orbis»; ambos pasajes en Ramírez (1955: 144).

37 Juan de la Peña: *In II-II*, q. 57, a. 3; en Ramírez (1955: 141).

38 Bartolomé de Medina: *Expositio in II-II*, q. 95, a. 4, p. 67 (Salamanca 1588); en Ramírez (1955: 160).

39 Pedro de Aragón: *In II-II Divi Thomae Doctoris Angelici Commentaria, De iustitia et iure*, q. 57, a. 3, p. 12 (Salamanca 1590); en Ramírez (1955: 157).

40 Miguel Bartolomé Salón: *Commentaria in II-II de iustitia et iure*, t. I, q. 57, a. 3, col. 62 (Valencia 1591); en Ramírez (1955: 160).

41 Gregorio de Valencia: *Commentaria theologica, t. II, in I-II Divi Thomae*, disp. 5, q. 10, punc. 1, col. 1085A (Lugduni 1603); en Ramírez (1955: 168).

42 Juan de Salas: *Tractatus de legibus, In I-II sancti Thomae*, disp. 2, sect. 3, n° 21, p. 39-40 (Lugduni 1611), en Ramírez (1955: 170).

43 *Ibidem*, sect. 4, ad 2, p. 41 b; en Ramírez (1955: 171).

44 *Ibidem*, disp. 6, sect. 6, n° 16, p. 105 b; en Ramírez (1955: 172).

rarnos en la autonomía, así como la de intentar armonizar la sociedad universal mediante el consenso.

Tercer nivel. Constituido el campo normativo de las normas generales, accedemos a un tercer nivel, el de su aplicación por vía de determinación prudencial («per viam determinationis»).

Santo Tomás opone la «vía de la determinación» a la «vía de la conclusión».⁴⁵ Ésta desembocaba en conclusiones necesarias. La determinación desemboca, podríamos decir, en reglas «optativas»; hay una cierta arbitrariedad en su adopción, se adopta una opción entre varias posibles.

La determinación prudencial se aplica básicamente en dos contextos: a) en la praxis individual, donde actúa la prudencia individual; b) en el contexto social o político, donde actúa la «prudencia política» que guía la ley positiva.

Este nivel es de generalidad inferior; se caracteriza por la multiplicidad de sistemas y la variabilidad de normas. Pero se trata de una multiplicidad subordinada a los principios generales.

Una explicación de la prudencia derivadora la tenemos en el silogismo prudencial.⁴⁶ El silogismo explica y desentraña un poco la «vía de la determinación».

Contiene dos premisas, general y particular. La premisa particular es «la recta estimación de un fin particular»;⁴⁷ la recta estimación supone una intuición concreta (no ya de principios generales). El intuicionismo de Santo Tomás es, pues, más englobante de lo que parece a primera vista; actúa a la vez sobre las evidencias generales primeras, y sobre las evidencias particulares para la aplicación concreta.

En el nivel prudencial, la responsabilidad del deseo tiene un *doble* motivo:

- a) La prudencia presupone la rectitud del deseo, un deseo formado, o sea, un deseo cualificado.⁴⁸ Por lo tanto supone la participación de la voluntad y del deseo, por cuanto que estos mueven la autonomía cognitiva a nivel de prudencia y participan en ella.
- b) Hemos caracterizado la «vía de la determinación» como la «adopción de una opción entre varias posibles». En este sentido la autonomía cognitiva prudencial tiene parte importante de opción o voluntad sobre varias opciones posibles. Es la voluntad la que decide la norma o dictamen prudencial particular, eligiendo dentro de una gama de múltiples posibilidades.

Queda claro que sin la intervención del deseo y de la voluntad la prudencia no puede emitir sus dictámenes. No es un conocimiento puro, sino un conocimiento transido de deseo, opción y voluntad.

Hay un caso especial de juicio prudencial, el de la «gnóme»: «la cual es sobre el juicio en lo que a veces conviene separarse de la ley común».⁴⁹ Esto sucede porque la ley natural «respecto a algunas cosas propias, que son como conclusiones de los principios comunes, es la misma para todos en la mayor parte de los casos /ut in pluribus/, tanto en su validez como en su conocimiento; pero en una minoría de casos /ut in paucioribus/ puede fallar tanto respecto a su validez como también respecto a su conocimiento».⁵⁰

45 I-II, q. 95, a. 2c.

46 *De veritate*, q. 17, a. 2c.

47 II-II, q. 49, a. 2 ad 1. Cf. *Com. Ética*, n° 1247 en la edición de Spiazzi.

48 I-II, q. 57, a. 4c: «respicit enim appetitum, tanquam praesupponens rectitudinem appetitus». Cf. q. 56, a. 3c: «Subiectum vero habitus qui simpliciter dicitur virtus, non potest esse nisi voluntas, vel aliqua potentia secundum quod est mota a voluntate».

49 II-II, q. 48, a. único c: «et gnome, quae est circa iudicium eorum in quibus oportet quamdiu a communi lege recedere».

50 I-II, q. 94, a. 4c: (lex naturae) «Sed quantum ad quaedam propria, quae sunt quasi conclusiones principiorum communium, est eadem apud omnes ut in pluribus et secundum rectitudinem et secundum notitiam, sed ut in paucioribus potest deficere et quantum ad rectitudinem et etiam quantum ad notitiam».

Santo Tomás parece pensar que todos los principios morales generales que son como conclusiones de los primeros principios, *admiten excepciones* en su validez (y también en su conocimiento). La explicación la encontramos en la *Ética a Nicómaco* V, 14, 1137 b 12-14: «Lo «epieikés» o equitativo (objeto de la «gnóme») es justo, pero no según la ley, sino que es una corrección de lo justo legal. La causa es porque toda ley es general, mas en algunas cuestiones no es posible dictaminar correctamente lo general». Según Aristóteles la corrección de la ley es justa y es mejor que la generalidad de la ley. Hemos de pensar que lo «equitativo» corrige un defecto de la ley, y ese defecto es su excesiva generalidad. En la *Suma de teología* no se dice que la «epiquía» se separa de la letra de la ley para seguir su espíritu, pero se sugiere.⁵¹

A nosotros nos parece que el espíritu de la ley se identifica con el fin virtuoso, que se garantiza con la virtud. Por lo tanto, las excepciones de la ley común pertenecen al juicio particular de la prudencia (en la variante de la «gnóme»). Como tal presuponen la rectitud del deseo; pero esta vez con mayor razón y radicalidad. Puesto que pensamos que el deseo recto guía por connaturalidad el juicio de la prudencia y, más aún, cuando los principios generales se vuelven ambiguos y no se aplican; entonces tienen mayor necesidad de la guía del deseo recto.

En la literatura tomista reciente, algunos autores como Auer y Schüller han magnificado el tema de la autonomía moral.

Rohnheimer⁵² se ha apresurado a corregirlos. Hace las siguientes distinciones a propósito de la autonomía:

- (a) La «autonomía personal», o sea, la libertad, el dominio, la potestad de conducirse y no ser conducido hacia el fin.
- (b) La «autonomía funcional», como legislación propia e inmanente, de todos los seres; en el hombre se identifica con la ley natural y es un caso de autonomía personal.
- (c) La «autonomía constitutiva», espacio limitado de libertad normativa plena.

La afirmación básica de Rohnheimer es que la autonomía personal y funcional no es autonomía constitutiva de la que dependiera el deber. Rohnheimer critica a Auer, quien sí caería en dicha confusión cuando habla de autonomía frente a la naturaleza y frente a Dios.⁵³

Resumamos aquí el resultado de nuestros análisis acerca de la autonomía moral en Santo Tomás:

- (a) «Nadie impone la ley a sus actos».⁵⁴ No hay autonomía completa, perfecta o radical.
- (b) La ley natural de la criatura racional es una participación de la ley eterna.⁵⁵ Habría más bien «teonomía». Pero Kluxen no la considera originaria, sino interpretación metafísica ulterior.⁵⁶
- (c) Se da una autonomía *cognitiva*, en el sentido de que la propia razón tiene plena competencia para emitir normas y juicios morales.⁵⁷
- (d) Esa autonomía «cognitiva» no se limita a sólo juicios de razón, sino que van acompañados de una *aceptación* voluntaria: natural y necesaria en los primeros principios; consensuada en las conclusiones de la razón práctica según la interpretación generalizada de la escolástica española; igual a deseo recto en los juicios prudenciales y, especial y mayormente en los juicios de la «gnóme» o excepciones del derecho derivado.

51 II-II, q. 120, a. 1c: «praetermissis verbis legis, sequi id quod poscit iustitiae ratio et communis utilitas».

52 Rohnheimer (1987: 159-166).

53 Cf. Auer (1977).

54 I-II, q. 93, a. 5c: «Por lo cual nadie, propiamente hablando, impone la ley a sus propios actos».

55 I-II, q. 91, a. 2c.

56 Kluxen (1980: 234).

57 En el sentido de la *Ética a Nicómaco* VI, 13, 1144 b 26-27. «Es virtud la disposición no sólo según la recta razón, sino la que va acompañada de recta razón».

BIBLIOGRAFÍA

- AUER, A. (1977): «Die Autonomie des Sittlichen nach Thomas von Aquin», en DEMNER, K. & SCHÜLLER, B.: *Christlich glauben und handeln. Fragen einer Fundamental Moraltheologie in der Diskussion (Festschrift für J. Fuchs)*, Düsseldorf, pp. 31-54.
- BYWATER, I. edr. (1959): *Aristotelis Ethica Nicomachea*, Oxford, Clarendon Press.
- FINNIS, J. (1998): *Aquinas. Moral, Political, and Legal Theory*, Oxford, Oxford University Press.
- GAUTHIER, R.A. (1954): «Saint Maxime le Confesseur et la psychologie de l'acte humain», en *Recherches de théologie ancienne et médiévale* 21, 51-100.
- JUSTINIANO (1928): *Corpus Iuris Civilis I: Institutiones* (rec. P. KRÜGER), *Digesta* (rec. Th. MOMMSEN), Berlín.
- KLUXEN, W. (1980): *Philosophische Ethik bei Thomas von Aquin*, Hamburgo, Felix Meiner Verlag, 2ª ed.
- L'école biblique de Jérusalem (1956): *La Sainte Bible, traduite en français sous la direction de...*, París, Les éditions du Cerf.
- MARITAIN, J. (1959): *Pour une philosophie de l'histoire*, París.
- MONCHO PASCUAL, J. R. (1975): *La doctrina de la razón práctica según Santo Tomás*, tesis en microfichas, Valencia, Universidad de Valencia, Servicio de Publicaciones.
- PRADO, J. J. (1972): *Voluntad y naturaleza. Un estudio sobre la Antropología Filosófica de Máximo el Confesor*, tesis inédita, Lovaina, UCL.
- RAMÍREZ, S. (1955): *El derecho de gentes*, Madrid & Buenos Aires.
- ROHNHEIMER, M. (1987): *Natur als Grundlage der Moral. Die personale Struktur des Naturrechtes bei Thomas von Aquin. Eine Auseinandersetzung mit autonomer und teleologischer Ethik*, Innsbruck & Wien, Tyrolien-Verlag.
- SANTO TOMÁS (1929-42): *Scriptum super Sententiis Magistri Petri Lombardi*, París, 4 vol.
- SANTO TOMÁS (1952-56): *Summa theologiae*, Turín-Roma, Marietti, 4 vol.
- SANTO TOMÁS (1964): en SPIAZZI, R.M. ed.: *In decem libros Ethicorum Aristotelis ad Nicomachum expositio*, Turín; Marietti, 3ª ed.
- SANTO TOMÁS (1969): *Sententia libri Ethicorum*: edición leonina de *Opera omnia* 47, Roma.
- SANTO TOMÁS (1970-72): *Quaestiones disputatae de veritate*: edición leonina de *Opera omnia* 22, Roma.
- SANTO TOMÁS (1988-89-90-94&94): *Suma de teología*, Madrid, B.A.C., 5 vol.

Josep Rafel Moncho i Pascual
Joseph.R.Moncho@uv.es