

## **EL ORDEN NATURAL Y LA LEY NATURAL: SU CONOCIMIENTO Y RECONOCIMIENTO**

DANIEL HERRERA

La perspectiva de la presente ponencia es filosófica. Sin perjuicio de ello, dado que se trata de un tópico “fronterizo” entre la teología, la filosofía y las ciencias, me referiré circunstancialmente a las otras perspectivas. Pero en este caso, las reflexiones no serán personales, sino que me limitaré a indicar la pertinente teoría científica o doctrina teológica y/o citar el pensamiento de algún autor al respecto.

La ponencia tiene dos partes claramente diferenciadas. La primera se refiere al *orden natural*, mientras que la segunda aborda propiamente la *ley natural*. Si bien se trata de nociones íntimamente relacionadas, no son iguales, pues mientras que la ley natural –si bien con fundamento metafísico– se refiere a la dimensión moral; el orden natural es mucho más amplio, pues incluye el orden físico y biológico regulado por las leyes naturales. Por su parte el orden moral –y también político y jurídico– regido por la ley natural (que forma parte del orden natural), a su vez es completado y complementado, por un lado en el orden sobrenatural, por la gracia que supone y sana la naturaleza ordenándola a su fin último trascendente, o sea, Dios, y por el otro lado, en el orden humano cultural, por las leyes positivas que ordenan al bien común político, que por otra parte, para ser auténtico bien común, no puede ir en contra, sino que por el contrario está subordinado al Bien común trascendente, o Bien comunísimo que se identifica con Dios mismo como principio y fin de todo lo que existe.

## I. El orden natural

La realidad no es un caos. En la naturaleza hay un orden. En otras palabras, existe una disposición por la cual cada cosa ocupa el lugar que le corresponde y cumple con la función que le es propia. Esta es una afirmación compartida tanto por el pensamiento mítico y filosófico antiguo, como el teológico y filosófico cristiano posterior, e incluso por el científico moderno. En consecuencia, constituye un buen punto de partida para nuestra ponencia.

### ***1.1. El pensamiento mítico y filosófico antiguo***

“Al principio fue el Caos, luego la tierra con su ancho pecho ... y Eros ... y luego todo lo demás” dice Hesíodo<sup>1</sup>. Al hablar de principio, no se refiere tanto al inicio cronológico, sino más bien al principio ontológico u origen de las cosas, no al tiempo inicial sino primordial como decía Mircea Eliade en *Mito y Realidad*<sup>2</sup>. Dicho de otro modo, al no poder explicar la realidad de una manera lógica o filosófica, todas las religiones y el pensamiento antiguo recurre a la figura poética teogónica que al decir de Jaeger nunca pierde contacto con el orden natural del mundo<sup>3</sup>.

En suma, el cosmos, el universo, es divinizado, es *dios*. No un dios trascendente y mucho menos personal como va a ser en el judeocristianismo, sino más bien un dios inmanente e impersonal identificado con las fuerzas naturales divinizadas y representadas antropomórficamente en los diversos dioses del politeísmo pagano. Como afirma Caturelli: “Con la ausencia de la idea de Creación o comienzo absoluto por un acto libre de Dios, se hacen presentes casi todos los principales mitos arcaicos: retorno cíclico, cronos al comienzo, con el que, desde la eternidad, existe la ley de la Necesidad: la genealogía por rigurosas parejas de todos los dioses que recuerda las divinas generaciones de los gnósticos. Y como veremos, aunque el logos haya ido depurándose del mito, este proceso jamás eliminó del todo al mito que

<sup>1</sup> Hesíodo, *Teogonía*, 116.

<sup>2</sup> Cfr. Mircea Eliade, *Mito y Realidad*, Barcelona, Labor, 1968, pág. 12.

<sup>3</sup> Werner Jaeger, *La teología de los primeros filósofos griegos*, México DF, Fondo de Cultura Económica, 1980, pág. 19.

se mantuvo como elemento pre filosófico y no filosófico a lo largo de la filosofía Griega”<sup>4</sup>.

En otras palabras, ni el Ser inmutable de Parménides; ni el Logos que rige la realidad cambiante de Heraclito, que reaparece en el estoicismo y en Cicerón; ni la idea de bien de Platón, como fundamento de la participación eidética en los seres materiales; ni el acto puro de Aristóteles como principio inmutable del movimiento circular y eterno del mundo, logran romper definitivamente la caparazón del universo y alcanzar el fundamento último, ultísimo del cosmos o del orden natural.

Esto no quiere decir que no se reconozca las semillas de verdad que podemos encontrar en ellas y que las elaboraciones superiores de la filosofía antigua no constituyan una superación del espíritu humano, que incluso el cristianismo rescata y recrea dándole una dimensión nueva, como sucede con la noción de participación platónica, o de acto y potencia aristotélico, en el pensamiento de San Agustín y Santo Tomás entre otros, o de la ley natural estoico ciceroniana que San Pablo toma dándole un sentido nuevo que la ubica en orden a la economía de salvación, que luego siguen los Padres y Doctores de la Iglesia, entre los que también se encuentran el obispo de Hipona y el Aquinate. Pero estas semillas de verdad y el orden natural del universo todo, solo alcanzan su plenitud con el cristianismo a partir del fundamento final en un Dios personal, trascendente y a la vez encarnado, que solo se logra con la concepción de creación y redención cristiana.

## ***1.2. El pensamiento teológico y filosófico cristiano***

“En el principio Dios creo el cielo y la tierra”<sup>5</sup>. Estas son las primeras palabras de las sagradas escrituras, que podemos interpretar conjuntamente con las primeras del prólogo joánico: “En el principio era el Verbo (Logos-Palabra), y el Verbo estaba con Dios y el Verbo era Dios. Él estaba en el principio con Dios. Todo se hizo por Él y sin Él no se hizo nada de cuanto existe (...) y el Verbo se hizo carne y habitó

<sup>4</sup> Alberto Caturelli, *La metafísica cristiana en el pensamiento occidental*, Buenos Aires, Ediciones del Cruzamiento, 1983, pág. 12.

<sup>5</sup> Génesis, 1.

entre nosotros y hemos contemplado su gloria, gloria que recibe del Padre como Hijo único lleno de gracia y de verdad”<sup>6</sup>.

Ahora bien, la sagrada escritura no es un libro científico que pretenda explicar como es el proceso que da origen y desarrollo al universo, ni un tratado filosófico que busque desde la sola razón encontrar el fundamento natural o mas bien, naturalista del orden natural de las cosas. Por el contrario, se trata de un texto revelado, que en este caso reafirma una verdad metafísica fundamental: Que Dios es el que Es (como se le revela a Moisés cuando le pregunta cual es su nombre) y que todo lo que existe, existe por Dios y para Dios, en tanto depende en su ser y en su perfección de la obra creadora y redentora de Dios: del separado y al mismo tiempo Dios con nosotros.

Al respecto y sin perjuicio que obviamente la creación es un concepto central de toda la patrística y escolástica, es en Santo Tomás de Aquino (al que Pieper llama con toda justicia Thomas a creatore), donde alcanza su expresión más acabada. Ahora bien, para él, la creación no se refiere tanto a la noción de comienzo, o inicio en el tiempo (que también considera) que no podemos demostrar apodicticamente, sino solo por fe<sup>7</sup>. Sino más bien, a la participación metafísica, que explica la esencial dependencia de los entes creados respecto del Ser increado. La creación misma se entiende como esta relación trascendental y constitutiva de dependencia en el orden del ser.

Por eso Santo Tomás luego de distinguir la materia como potencia, de la forma como acto, realiza una nueva distinción entre la esencia (compuesta de materia y forma en el caso de los seres materiales) como potencia y su acto de ser como actus essendi. Ahora bien, Dios es el único Ser en el cual el acto de Ser (esse) se identifica con su esencia por el cual es el ipsum esse subsistens, pues “en las substancias compuestas de materia y forma, hay una doble composición de acto y potencia: la primera, de la misma substancia, que está compuesta de materia y forma; la segunda, de la substancia ya compuesta y del ser, la cual puede también llamarse composición de ‘lo que es’ y ‘ser’ o de ‘lo que es’ y ‘por lo que es’ la substancia”<sup>8</sup>.

<sup>6</sup> San Juan, 1-14.

<sup>7</sup> Cfr. S.Tomás de Aquino, S.Th. 1 q. 46 a. 2.

<sup>8</sup> S.Tomás de Aquino, C.G. II, 54.

Por tanto señala que si nos ponemos desde la perspectiva de lo creado (que es nuestra perspectiva) la creación es algo real en la cosa creada, a modo de relación solamente, pues como Dios crea las cosas ex nihilo, o sea sin movimiento o mutación, no queda en ellas más que la relación real al Creador como principio de su ser<sup>9</sup>. En consecuencia, el orden natural sería nada más, pero al mismo tiempo, nada menos, que un orden creado, o sea, un orden en las cosas que existen, tanto en su ser (acto) como en su esencia (potencia), en virtud a la relación de dependencia radical que tienen respecto a su Creador: “la creación no es en cambio, sino la dependencia misma del ente creado respecto de su principio”<sup>10</sup>.

Ahora bien, a partir del nominalismo y de Descartes que separa la realidad en dos ordenes: *res cogitans* como realidad espiritual y *res extensa* como realidad material, se rompe para un sector del pensamiento la magistral síntesis de la realidad metafísica elaborada por el aquinate, derivándose a partir de allí, del racionalismo al idealismo respecto a la *res cogitans* y desde el empirismo nominalista al más crudo positivismo para la *res extensa*.

### ***1.3. El pensamiento científico moderno***

Cuando en 1926 Heisemberg formula en física el principio de incertidumbre, que establece que cuanto con mayor precisión se trate de medir la posición de una partícula, con menor exactitud se podrá medir su velocidad y viceversa., fue el principio del fin para el modelo determinista y positivista de Laplace, que sostenía que podemos predecir con exactitud todo lo que sucedería en el universo (incluido el comportamiento humano) si podemos conocer el estado completo del mismo (con sus leyes) en un instante del tiempo<sup>11</sup>. Al respecto dice Ratzinger: “Impresiona lo que ha sostenido Heisemberg en las conversaciones con sus amigos: otro proceso corría paralelo a la configuración de la Física moderna: la evasión de un positivismo, que el físico se imponía, y por el que le estaba prohibido plantearse la cuestión de

<sup>9</sup> S. Tomás de Aquino, S.Th. 1 q.45 a. 3.

<sup>10</sup> S. Tomás de Aquino, CG. II, 18.

<sup>11</sup> Stephen W. Hawking, *Historia del Tiempo*, Buenos Aires, Crítica, 1988, pág. 83.

Dios. Heisemberg demuestra como el mismo conocimiento de lo real y de su profundidad forzó a preguntarse por el orden que lo sostenía”<sup>12</sup>.

Desde lo macrocósmico hasta lo microcósmico. O sea, desde el origen mismo del universo, de las galaxias y estrellas hasta las partículas y subpartículas que constituyen todo lo real. Desde la materia inerte hasta el ser viviente. El cosmos, el universo, en fin, la realidad (material) en su conjunto conforma un orden, que en su configuración interna es jerárquico, donde lo físico-químico se ordena a lo biológico y lo biológico a lo humano como se refleja en el principio antrópico propuesto por Dicke en 1961 y Carter en 1974 y pacíficamente aceptado por la física actual.

Ahora bien, un orden requiere de un ordenador, lo que lleva –como decía Heisemberg– a la cuestión de Dios como creador y ordenador del universo. En este sentido, podemos entender la famosa expresión de Einstein de que *Dios no juega a los dados* (cualquiera sea la idea de Dios que manejara), lo que refleja el problema de que sin Dios es incomprendible que el mundo sea comprensible<sup>13</sup>. Cuestión que se encuentra en el límite o frontera de la ciencia (en el sentido moderno del término), con la metafísica y la teología, y que exige un permanente diálogo entre las tres perspectivas, que no es más que una parte del diálogo entre la razón (filosófica y científica) y la Fe (sobre la que se apoya la Teología).

Por ejemplo, en Cosmología el modelo del big bang es aceptado mayoritariamente. En el mismo se establece que el universo conforma un orden evolutivo a partir de una gran explosión inicial de un átomo infinitamente denso (*big bang*). Esta explosión constituye una singularidad donde no se verifican las leyes de la física (como sucede también con los agujeros negros), por lo que no puedo conocer lo que sucedió antes del big bang (y en el big bang mismo), y que incluso de haber sucedido algo no tendría consecuencias después de él. Esto es así porque en el big bang se inicia el espacio-tiempo que configura las dimensiones del universo, por lo que es impensable hablar de un tiempo antes del tiempo.

<sup>12</sup> Joseph Ratzinger, “El Dios de Jesucristo”, Salamanca, Ediciones Sígueme, 1979, pág. 38.

<sup>13</sup> Albert Einstein, *The Journal of the Franklin Institute*, 1936, vol. 221, n. 3.

A partir de allí, se inicia un proceso lineal que suele llamarse “*la flecha del tiempo*” y por el cual el universo se expande en todas direcciones hasta que alcance un punto en que como consecuencia de la fuerza gravitatoria comience a contraerse hasta una implosión final (*big crunch*), aunque no todos coinciden en este final.

Esta teoría (del *big bang*) cuya primera formulación científica y matemática es la de Gamow en 1948, sin embargo se inspira en la hipótesis del *Primeval Atom* infinitamente denso de Lemaitre (sacerdote católico –1894/1966– que fuera presidente de la Pontificia Academia de Ciencias), quien a partir de la termodinámica se proponía combinar el II principio, o sea la degradación de la materia (aumento de la *entropía*) con la reciente física de las partículas subatómicas, para explicar la expansión del universo<sup>14</sup>. Ahora bien, el descubrimiento de partículas subatómicas (hoy observadas a través de los aceleradores de partículas) permite comprobar el equilibrio de la materia existente en el universo que gira en torno de las cuatro fuerzas fundamentales de la naturaleza que regulan su orden: *nuclear fuerte, nuclear débil, electromagnética y gravitatoria*, combinadas con los dos principios de la termodinámica para los sistemas cerrados, a saber, la conservación de la energía y su degradación (aumento de la *entropía*)<sup>15</sup>.

La teoría tiene además una base empírica en las observaciones de Hubble en 1929 sobre la fuga o alejamiento de las galaxias (que confirma las predicciones de Friedmann en tanto corrige la teoría de la relatividad de Einstein) y el efecto Doppler por el cual se comprueba que la luz de las estrellas que se alejan de nosotros tienen un corrimiento al rojo en el espectro<sup>16</sup>. También es compatible con la teoría de la relatividad general de Einstein, que aunque cuando la concibió, lo hizo desde de un modelo estático, a partir de 1931 adhiere al modelo expansivo. Es compatible también con los posteriores estudios de Penrose y Hawking de 1970 (aunque este último luego abandona la idea para adherir a un modelo de universo sin inicio absoluto)<sup>17</sup>.

<sup>14</sup> Cfr. Juan José Sanguinetti, *El origen del universo*, Buenos Aires, Educa, 1994, pág. 136.

<sup>15</sup> Idem ant., pág.176. En el mismo sentido, Stephen W. Hawking, op.cit. pág. 101 y ss.

<sup>16</sup> Cfr. Stephen W. Hawking, op.cit. pág. 61 y ss.

<sup>17</sup> Idem ant., pág. 78.

La teoría del big bang rivalizó con la *teoría estacionaria del universo* por el cual a través de un método teórico deductivo (sin base empírica) rechaza la hipótesis del instante original y propone lo que llama el *principio cosmológico perfecto* según el cual el universo se presenta siempre igual en el tiempo, a cualquier observador en cualquier época. Esta teoría es formulada por Bondi y Gold en 1948 y adoptada por Hoyle en 1950. En realidad cualquiera de los dos modelos son compatibles con la noción de creación divina<sup>18</sup>, aunque en la práctica se asoció la teoría estática a concepciones materialistas, mientras que la del big bang se la consideró más afin a un inicio absoluto del tiempo a partir de la creación divina. De hecho, Pio XII en una alocución ante la Pontificia Academia de Ciencias el 28 de noviembre de 1951<sup>19</sup>, señaló la compatibilidad entre el modelo del big bang y la doctrina de la Creación.

Ahora bien, a partir de la década del ochenta del siglo pasado el modelo standard es puesto a prueba por la aparición de nuevas teorías, especialmente las cosmologías cuánticas e inflacionarias (Guth, Linde) que plantea la posibilidad de distintos universos (universos madre y universos bebé) e incluso de un metauniverso; un cosmos sin inicio singular (Hartle-Hawking); el origen espontáneo del cosmos (Tryon); el modelo de auto-creación cuántica del cosmos (Vilenkin); el nacimiento fluctuante del cosmos (Princeton J.R. Gott y Zeldovich)<sup>20</sup> o el tiempo que precede al universo o a nuestro tiempo (Prigogine-Stengers)<sup>21</sup>. En definitiva, corresponde a la ciencia dirimir la cuestión, para lo que quizás tenga que afrontar el desafío de elaborar una teoría unificada de la Física, que una la relatividad general con la mecánica cuántica y permita conocer los fenómenos tanto a gran escala (macrocósmica) como a pequeña escala (microcósmica)<sup>22</sup>, aunque nunca alcance la certeza absoluta en virtud al *principio de incertidumbre* de Heisemberg, lo que constituye un límite o frontera respecto al problema metafísico de base que no es de su competencia resolver.

<sup>18</sup> Cfr. Juan José Sanguinetti, op. cit., pág. 147.

<sup>19</sup> *Acta Apostolicae Sedis*, 44, 1952, págs. 31-43.

<sup>20</sup> Cfr. Juan José Sanguinetti, op. cit., pág. 263 y ss.

<sup>21</sup> Cfr. Ilya Prigogine e Isabelle Stengers, *Entre el tiempo y la eternidad*, Buenos Aires, Alianza Editorial, 1992.

<sup>22</sup> Cfr. Stephen W. Hawking, op.cit., pág. 79.



Por su parte en biología parece imponerse el modelo evolucionista, que sostiene que todos los seres corpóreos se han ido transformando a partir de un origen común, y que como principales exponentes tiene a Lamarck (forzada adaptación del organismo al medio, que se trasmite hereditariamente), Darwin (la espontánea selección natural del más apto en la lucha por la supervivencia); Simpson (elabora una teoría sintética en la cual las mutaciones son producidas por el azar junto con la selección natural); Teilhard de Chardin (las mutaciones son resultado de un azar dirigido —¿por Dios?— a través de la ley de la complejización hasta llegar al espíritu o conciencia en el punto Omega de la evolución natural); Monod (las mutaciones genéticas son producidas por el azar); Gould (las especies surgen de la ramificación de la especie progenitora y sería fruto de un cambio basado en la acumulación de características genéticas potenciales que irrumpen brusca y periódicamente por azar —equilibrio interrumpido—)<sup>23</sup>.

Sin embargo, recientemente “un grupo de 67 científicos de diferentes países —Israel, Italia, Alemania y España— dirigidos por miembros del Instituto Nacional de Salud (NIH) y el Instituto de Investigaciones sobre el Genoma Humano (NHGRI) de los Estados Unidos consiguió elaborar el borrador más completo de la secuencia del genoma del chimpancé. La investigación se publica en el último número de la revista británica *Nature*. Al comparar ambos genomas se identificaron varias regiones en el genoma humano que llevan las marcas de una fuerte selección natural, pero se descubrió que en las secuencias correspondientes al chimpancé no existen. Lo importante es que esta secuencia da una idea de la magnitud de los cambios de los genomas del chimpancé y el humano. Hasta ahora se creía que la diferencia entre los genes de los humanos y los del chimpancé era del 1,2%. Pero en el estudio se notó que los cambios llegan a tener diferencias del 3% en regiones genéticas muy especiales, que conservan ambas especies”<sup>24</sup>.

Por tanto, sin perjuicio de su gran aceptación, todavía existen muchos interrogantes y problemas no resueltos, como ser el origen de

<sup>23</sup> Cfr. Florencio José Arnaudo, *Creación y evolucionismo*, Buenos Aires, Educa, 1999.

<sup>24</sup> Diario *Clarín*, 1º de septiembre de 2005.

la vida a partir de la materia inerte, o el origen del pensamiento a partir de la vida irracional, dado que ambos hechos refieren a una discontinuidad metafísica que configura más que un paso cuantitativo en una escala ascendente, un verdadero salto cualitativo en el orden metafísico.

La aparición del evolucionismo dió origen a una gran polémica. Especialmente por la influencia de sus versiones materialistas, se lo consideró como el enemigo número uno del creacionismo. En realidad, no puede oponerse *per se* creación y evolución. La verdadera oposición no es entre creacionismo y evolucionismo, pues se trata de niveles epistemológicos distintos (teológico y metafísico el primero, científico el segundo) y por tanto responden a preguntas distintas<sup>25</sup>. La verdadera oposición es entre creación y eternidad del mundo por un lado y entre evolucionismo y fijismo (que sostiene que los seres naturales siempre han sido como son hoy, p. ej. Linneo) por el otro. Respecto a la primera disyuntiva ya la tratamos. Por su parte sobre la segunda podemos decir que ambas (evolucionismo y fijismo) pueden ser compatibles con la doctrina de la creación en tanto y en cuanto no contradigan lo esencial de la misma. Por lo tanto la inclinación por una u otra es una cuestión científica sujeta a la comprobación empírica.

Por eso respecto de la evolución, ya San Agustín hablaba de las razones seminales puestas por Dios en el acto creador, Pío XII en *Humani Generis* la consideró una hipótesis seria que exigía ser investigada y Juan Pablo II en un mensaje a los miembros de la Academia Pontificia de Ciencias del 22 de octubre de 1996, manifestó que “hoy, casi medio siglo después de la publicación de la encíclica, nuevos conocimientos llevan a pensar que la teoría de la evolución es más que una hipótesis ... Existen también lecturas materialistas y reduccionistas al igual que lecturas espiritualistas. Aquí el juicio compete

<sup>25</sup> Joseph Ratzinger, *Creación y pecado*, Pamplona, Eunsa, 1992, pág. 75: “No podemos decir: Creación o Evolución; la manera correcta de plantear el problema debe ser: Creación y Evolución, pues ambas responden a preguntas distintas. La historia del barro y del aliento de Dios, que hemos oído antes, no nos cuenta cómo se origina el hombre. Nos relata que es él, su origen más íntimo, nos clarifica el proyecto que hay detrás de él. Y a la inversa, la teoría de la evolución trata de conocer y describir períodos biológicos. Pero con ello no puede aclarar el origen del ‘proyecto’ hombre, su origen íntimo ni su propia esencia. Nos encontramos, pues ante dos preguntas que en la misma medida se complementan y que no se excluyen mutuamente” .

propriadamente a la filosofía y luego a la Teología (...) las teorías de la evolución que en función de las filosofías en las que se inspiran, consideran que el espíritu surge de las fuerzas de la materia viva o que se trata de un simple epifenómeno de esta materia, son incompatibles con la verdad sobre el hombre”.

En consecuencia, en el caso del evolucionismo que hoy parece imponerse, sí corresponde discernir entre aquellas teorías reduccionistas y materialistas para las cuales el alma humana es solo un epifenómeno culminante de la evolución de la materia y no creada directamente por Dios en cada hombre, de aquellas teorías espiritualistas que sí resguardan el origen divino del proceso evolutivo, la intervención directa de Dios en la creación del alma humana<sup>26</sup> y que la diversidad de especies proviene de la diversidad de formas conforme al plan de Dios<sup>27</sup>, sin perjuicio que sea necesaria una preparación o disposición de la materia como condición (o como causa material) para recibir la forma.

En efecto, mucho se discute sobre la compatibilidad o no del darwinismo con la doctrina de la creación<sup>28</sup>, sobre todo a partir de la interpretación del párrafo final del Origen de las especies que dice: “Hay grandeza en esta opinión de que la vida con sus diversas facultades, fue infundida en su origen por el Creador en unas pocas formas o en una sola quizás y que innumerables formas bellísimas y llenas de maravillas se han desenvuelto de un origen tan simple para seguir desenvolviéndose en la sucesión de los siglos”<sup>29</sup>. En realidad, este párrafo no estaba en la versión original y recién aparece en la

<sup>26</sup> Pío XII, *Humani Generis*, 29.

<sup>27</sup> Santo Tomás de Aquino, C.G. libro II, 39 a 45.

<sup>28</sup> En un artículo publicado en el diario *New York Times*, el Arzobispo de Viena, Cardenal Christoph Schonborn, señaló que la teoría neo darwinista, que afirma que en la evolución no existe “diseño inteligente” detrás de la creación, es incompatible con la fe de la Iglesia Católica y entra en conflicto con la naturaleza misma. El Arzobispo de Viena recordó que, si bien el Papa Juan Pablo II aceptaba la teoría de la evolución “como algo más que una hipótesis”, precisó que “la Iglesia Católica, al dejarle a la ciencia muchos detalles sobre la historia de la vida en la tierra, afirma que a la luz de la razón el hombre puede discernir el propósito de la creación, incluido el mundo de las cosas vivientes. Nueva York, 9 de julio de 2005 (ACI).

<sup>29</sup> Charles Darwin, “*El origen de las especies*”, Barcelona, Bruguera, 1982, pág. 671.

segunda edición como resultado de las numerosas críticas, como el mismo Darwin reconoce en una carta a J.D.Hoover del 29 de marzo de 1862 donde manifiesta “Haber tenido que ceder ante la opinión pública”<sup>30</sup>. En cambio, un neodarwinista como Gould (acepta la selección natural pero no el gradualismo de Darwin) ya no se plantea este problema y señala que la evolución “es un mecanismo impredecible que no responde a una intención única, externa. La imagen de un Dios –no importa qué Dios– sentado allá arriba, entre las nubes, diseñando las especies una tras una, ya no es una alternativa posible a la evolución”<sup>31</sup>.

Pero el evolucionismo no se reduce, ni se agota en el darwinismo o el neodarwinismo. Por ejemplo, también encontramos otras concepciones evolutivas espiritualistas entre las que podemos citar a Corte (el evolucionismo requiere un principio, que sería Dios); Menvielle (si bien no afirma la evolución, la admite como posibilidad siempre que se salve el principio de causalidad creadora de todo lo que existe en general y del alma humana en cada hombre en particular); Ayala (aceptar la idea de que las personas son creadas por Dios es del todo compatible con la de que se desarrollan en los procesos naturales desde su concepción hasta la edad adulta); Overhage (Si la evolución es posible en la naturaleza es probable que haya sido incluida y no excluida de la creación concebida como un plan divino que se va desarrollando en el tiempo); Artigas (la teoría de la evolución no se opone a la necesidad de un Creador, pues solo estudian el origen de unos vivientes a partir de otros, pero siempre dependiente de la causa última de todo lo que existe –Dios–); Eccles (una Providencia divina que opera sobre y por encima de los sucesos materiales de la evolución biológica).

Ahora bien, no nos corresponde desde una perspectiva estrictamente filosófica, inclinarnos por un modelo cosmológico o por otro, ni por el evolucionismo o el fijismo en el plano biológico. Son las respectivas ciencias en sus ámbitos y competencias las que tendrán que buscar y tratar de encontrar las respuestas a los interrogantes referidos a los procesos de producción de los fenómenos, siempre y cuando se mantenga la debida compatibilidad con las verdades fundamentales de la filosofía y la teología.

<sup>30</sup> Cfr. Florencio José Arnaudo, *Creación y evolucionismo*, ob. cit.

<sup>31</sup> *La Nación Revista*, 18 de febrero de 1989.

Muchas veces, son los filósofos y los teólogos los que extralimi-tándose pretenden definir cuestiones científicas, pero también, otras veces son los científicos los que se sin entender se meten en cuestiones metafísicas, como por ejemplo relata el propio Hawking, al referirse a una reunión en la Pontificia Academia para las Ciencias, en 1981, donde dice que el Papa “nos dijo que estaba bien estudiar la evolución del universo después del Big Bang, pero que no debíamos indagar el Big Bang mismo porque se trataba del momento de la creación y por lo tanto de la obra de Dios. Me alegré entonces de que no conociese el tema de la charla que yo acababa de dar en la conferencia: la posibilidad de que el espacio-tiempo fuese finito pero no tuviese ninguna frontera, lo que significaría que no hubo ningún principio, ningún momento de Creación”<sup>32</sup>. En realidad, aquí el que confunde los ámbitos es el científico, pues el Papa al hablar del acto creador no se estaba refiriendo al inicio cronológico del proceso evolutivo, sino más bien al principio ontológico de todo lo que existe.

## **II. La ley natural**

Luego de haber analizado la noción de orden natural especialmente en sus dimensiones física y biológica regido por las leyes naturales, tenemos que abordar ahora el orden moral, político y jurídico cuya primera regla es la ley natural (por participación de la ley eterna). Para considerar este tema tenemos que partir de dos distinciones fundamentales: 1) la distinción entre ley natural y leyes naturales; 2) La distinción entre conocimiento y reconocimiento de la ley natural.

### ***II.1. La distinción entre ley natural y leyes naturales***

Dice Juan Pablo II en *Veritatis Splendor* n° 47: “Han surgido las objeciones de fiscismo y naturalismo contra la concepción tradicional de la ley natural. Esta presentaría como leyes morales las que en sí mismas serían solo leyes biológicas. Así, muy superficialmente, se atribuiría a algunos comportamientos humanos un carácter perma-

<sup>32</sup> Stephen W. Hawking, *Historia del Tiempo*, Buenos Aires, Crítica, 1988, pág. 156.

nente e inmutable, y, en base al mismo, se pretendería formular normas morales universalmente válidas”<sup>33</sup>.

La manera de superar esta objeción, en la que de ninguna manera cae la doctrina tradicional de la ley natural, es distinguiendo entre las leyes naturales (físicas y biológicas) y la ley natural (moral). Santo Tomás de Aquino, el principal exponente de la doctrina tradicional de la Ley natural y en quien se inspira el Magisterio de la Iglesia sobre este tema, justamente se cuida bien de realizar esta distinción. En efecto, luego de definir la ley como *ordinatio rationis* al bien común en la celebre cuestión 90 de la 1-2<sup>34</sup>, o sea, como una ordenación racional de medios a fines; en la cuestión siguiente distingue “La ley puede considerarse de dos maneras, ya que es regla y medida: como está en quien mide y regula y como está en lo medido y regulado; porque lo medido y regulado lo está en cuanto participa de la regla y medida. Por tanto, dado que todas las cosas gobernadas por la providencia están sujetas a la regla y medida de la ley, como antes dijimos, es claro que todas las cosas participan de la ley eterna, en cuanto la llevan impresa en sus inclinaciones a los propios actos y fines. Y entre las demás creaturas el hombre está dirigido de un modo más excelente por la divina providencia en cuanto el mismo cae bajo la dirección de la providencia, y a la vez dirige las cosas para su propio bien y el de los demás. De ahí que el hombre participa de la razón eterna, por la cual se inclina naturalmente al debido orden de sus actos y de su fin. Y tal participación de la ley eterna en la creatura racional es lo que llamamos ley natural”<sup>35</sup>.

Como vemos el *aquinate* señala una doble “*existencia*” de la ley: una primera que podemos llamar ley en sentido *estricto, propio o formal*, en tanto la consideramos como regla y medida de las cosas, y como reglar y medir es propio de la razón, de esto se sigue que en este primer sentido la ley reside o existe en la razón, en conformidad con la tradicional definición de ley dada en la cuestión 90 ( aquí podemos ubicar a *la ley natural* como participación de la ley eterna en la razón del hombre); sin embargo, agrega un segundo modo o existencia, que es la que tiene la ley en lo reglado y medido por ella, lo que nos permi-

<sup>33</sup> Juan Pablo II, *Veritatis Splendor*, n° 47.

<sup>34</sup> Santo Tomás de Aquino, S.Th. 1-2, Q. 90 artículo 4.

<sup>35</sup> Santo Tomás de Aquino, S. Teol., 2-1, q. 91, artículo 2°, resp.

te llamarla ley, no ya en sentido estricto, sino más bien en sentido *amplio, impropio o material*, en cuanto consiste en la materia regulada por la ley que participa de esta manera de la regla de la razón; en este segundo sentido la ley no reside en la razón, sino en las cosas mismas, que serían “lo legal” (aquí podemos ubicar a *las leyes naturales*).

Por eso, Santo Tomás, si bien distingue estos dos modos de participar de la ley eterna, reserva el término “ley natural” para la ley moral (que incluye lo ontológico por fundarse en él), que se da en el conocimiento que tiene el hombre de sus propias inclinaciones naturales. En consecuencia, sólo en el hombre la ley natural además de ser lo reglado y medido por la ley eterna, se transforma en regla y medida de su propia razón participada que dirige su obrar.<sup>36</sup>

Al respecto dice el Cardenal Ratzinger: “La naturaleza, efectivamente, no es –como lo afirma un cientificismo totalizante– una obra del azar y de las reglas de su juego, sino una creación. En ella se expresa el Creator Spiritus (el ‘Espíritu creador’). Por eso, no existen solamente leyes naturales en el sentido de dinamisismos psico-físicos: la ley natural verdadera y propiamente dicha es al mismo tiempo (también) ley moral. La creación misma nos enseña como podemos ser hombres de la manera que corresponde”<sup>37</sup>.

Ahora bien, teniendo en cuenta que el hombre es una unidad sustancial de cuerpo y alma, o sea, no es solo cuerpo, aunque “es su cuerpo”, ni es solo alma, aunque “es su alma”, sin embargo, lo es en tanto cuerpo animado y alma incorporada en una única e indivisible unidad (su división o separación es justamente la muerte del ser

<sup>36</sup> Santo Tomás de Aquino, S. Teol., 2-1, Q. 91, artículo 2º, sol. 3º: “Que aún los animales irracionales participan a su modo de la razón eterna, como también la creatura racional. Pero porque la creatura racional participa de ella intelectual y racionalmente, por eso la participación de la ley eterna en la creatura racional se llama propiamente ley, por ser la ley algo de la razón, como se ha dicho (Q. 90, artículo 1º). Más, en las creaturas irracionales dicha participación no se da racionalmente, por lo que no puede hablarse de ley sino por semejanza”.

<sup>37</sup> Joseph Ratzinger, *Iglesia y modernidad*, op. cit., pág. 32. En el mismo sentido, Dios y el mundo, Buenos Aires, Sudamericana, 2005, pág. 154 : “La naturaleza, como ya se ha dicho, no solo tiene leyes evolutivas como las que estudian las ciencias naturales, sino que lleva en su seno un mensaje más profundo. Nos proporciona orientación. Y cuando la Iglesia habla de ley natural, no se refiere a leyes en sentido científico, sino a la indicación interna que nos ilumina desde la creación”.

humano y su re-unión en la resurrección es la definitiva constitución del hombre para la vida eterna). Dice *Veritatis Splendor* 50: “Es así como se puede comprender el verdadero significado de la ley natural, la cual se refiere a la naturaleza propia y originaria del hombre, a la ‘naturaleza de la persona humana’, que es la persona misma en la unidad del alma y del cuerpo, en la unidad de las inclinaciones de orden espiritual y biológico, así como de todas las demás características específicas, necesarias para alcanzar su fin (...) En realidad, solo con referencia a la persona humana en su ‘totalidad unificada’, es decir, ‘alma que se expresa en el cuerpo informado por un espíritu inmortal’, se puede entender el significado específicamente humano del cuerpo. En efecto, las inclinaciones naturales tienen una importancia moral solo cuando se refieren a la persona humana y a su realización auténtica, la cual se verifica siempre y solamente en la naturaleza humana. La Iglesia, al rechazar las manipulaciones de la corporeidad que alteran el significado, sirve al hombre y le indica el camino del amor verdadero, único medio para encontrar al verdadero Dios”<sup>38</sup>.

En consecuencia, para tener una visión integral del hombre y de su ley es necesario conocer también su dimensión corporal y para eso es imprescindible un auténtico diálogo con las ciencias que estudian el cuerpo humano (la biología, la medicina, la genética, etc), sin perder de vista que no es un simple objeto, que no es solamente materia, sino que el cuerpo es el hombre, en su unión sustancial con el alma que constituye su principio vital y por el cual no es una mera yuxtaposición de células, sino un organismo, cuyo sujeto es la persona humana. Es así que las inclinaciones naturales biológicas y corporales comunes con otros seres naturales, en el hombre adquieren una dimensión nueva, humanizada, al ser regidas por un orden racional, propio y específico de lo humano (aunque participado como vimos), por el cual el hombre puede conocer su naturaleza y regirse conforme a su ley<sup>39</sup>, como veremos a continuación.

<sup>38</sup> Juan Pablo II, *Veritatis Splendor*, n° 50.

<sup>39</sup> Cfr. Santo Tomás, S.Th. 1-2, Q. 94, artículo 2, sol. 2.



## ***II.2. La distinción entre conocimiento y reconocimiento de la ley natural***

Dice el Aquinate: “Y así como el ser es lo primero que se aprehende absolutamente, así el bien es lo primero que cae bajo la aprehensión de la razón práctica, que se ordena a la operación; porque todo agente obra por un fin que tiene razón de bien. Y por eso el primer principio en la razón práctica es el que se funda sobre la razón del bien, que es: El bien es lo que todos apetecen. Luego, éste es el primer precepto de la ley: que el bien debe hacerse y procurarse y evitarse el mal. Y sobre este se fundan todos los demás preceptos de la ley de la naturaleza; para que todas aquellas cosas a hacer o evitar que la razón práctica naturalmente aprehende que son bienes humanos pertenezcan a los preceptos de la ley. Mas por cuanto el bien tiene razón de fin y el mal razón de contrario, siguese que todo aquello a que tiene el hombre inclinación natural, la razón naturalmente lo aprehende como bueno y por consiguiente como que debe ejecutarlo, y lo contrario como malo y digno de evitarse. Así pues según el orden de las inclinaciones naturales es el orden de los preceptos de la ley de la naturaleza”<sup>40</sup>.

Aquí el Angélico aborda el complejo tema del contenido de la ley natural. Así a continuación señala primero aquellas inclinaciones que el hombre tiene en común con todos los seres, como ser la conservación de la propia vida; segundo, aquellas otras que tiene en común con los demás animales como ser la conservación de la propia especie; y por último, aquellas que son específicas de su naturaleza racional, como ser el conocer la verdad y vivir en sociedad. Ahora bien, conforme a esto pertenecen a la ley natural, en primer lugar aquellas cosas por las que se conserva la vida humana y se impide lo contrario; en segundo lugar la unión de ambos sexos y la educación de la prole; y en tercer lugar que el hombre evite la ignorancia, el no dañar a los otros con quien se debe vivir y demás cosas que se refieren a esto. En el mismo sentido retoma el tema Juan Pablo II en *Veritatis Splendor* n° 51<sup>41</sup>, o como dice San Pablo: “¡No os engaños! Ni los impuros, ni los idolatras, ni los adúlteros, ni los afeminados, ni los homosexuales,

<sup>40</sup> Santo Tomás de Aquino, S.Th. 1-2, Q. 94, artículo 2.

<sup>41</sup> Juan Pablo II, *Veritatis Splendor*, n° 51.

ni los ladrones, ni los avaros, ni los borrachos, ni los ultrajadores, ni los rapaces heredaran el Reino de Dios”<sup>42</sup>.

Sin perjuicio de ello, afirma Graneris: “En el hombre los preceptos de derecho (ley) natural no se confunden con las inclinaciones y ni siquiera nacen de ellas, Santo Tomás quiere instituir un paralelismo, no una equivalencia, ni una filiación. Tampoco es un paralelismo que se resuelva en una transposición pasiva, que permita siempre un pasaje legítimo de la tendencia al precepto o a la licitud (...) Hay quien siente una fuerte tendencia al suicidio; pero la razón le dice también que esta es una tendencia no natural, y el debe obedecer el precepto de la conservación de la vida, que es paralelo a la tendencia contraria a la suya y realmente natural”<sup>43</sup>. De esta manera, dejan de ser naturales y resultan antinaturales, las patologías, los vicios, las perversiones, etc., en tanto y en cuanto alejan al hombre de su fin perfectivo, que se encuentra inscripto en su propia naturaleza, al identificarse la naturaleza misma con el fin, al ser la naturaleza humana la esencia humana misma en cuanto principio de operaciones en orden al fin (operari sequitur esse). Al respecto dice Derisi: “Fin y naturaleza son, por eso correlativos. A la luz de la finalidad es precisamente como se logra la perfecta comprensión del concepto de naturaleza, del orden natural y de las leyes naturales”<sup>44</sup>.

“Ahora bien, –como dice Félix Lamas– en materia práctica el fin es el primer principio, pero a su vez está determinado por la propia naturaleza humana, en tanto esta incluye una constitutiva tendencia al fin; tendencia que, en tanto se inscribe en las fuentes del dinamismo animal y espiritual del hombre, recibe el nombre de apetito. Consiguientemente, se tiene esta secuencia: la naturaleza humana determina el fin y éste a su vez, es el criterio supremo del que surge la ley natural”<sup>45</sup>.

<sup>42</sup> 1 Cor, 6, 9-10.

<sup>43</sup> Giuseppe Graneris, *Contribución Tomista a la Filosofía del Derecho*, Buenos Aires, Eudeba, 1977, pág. 93

<sup>44</sup> Octavio N. Derisi, *Los Fundamentos metafísicos del orden moral*, Buenos Aires, Educa, 1980, pág. 32.

<sup>45</sup> Félix Lamas y otros, *Los Principios y el derecho natural*, Buenos Aires, Educa, 2002, pág. 44.

En consecuencia, estos primeros principios prácticos que constituyen el contenido de la ley natural, los podemos conocer en tanto son principios evidentes (*per se nota*), indemostrables e inderivables, que la inteligencia en su función práctica capta como una patencia del bien. Por tanto no es necesario remontarse a ninguna premisa o principio anterior para fundar el razonamiento práctico (porque en ese caso no serían primeros), sin perjuicio que se apoyen en un conocimiento teórico anterior que le permite captar la evidencia del principio práctico. En suma, todo conocimiento (ya sea teórico o práctico) se funda sobre la noción de Ser, porque lo que primeramente cae bajo la aprehensión es el ente y así mientras la inteligencia o razón teórica contempla el ser bajo la razón de *verum* (verdad); el intelecto o razón práctica lo considera bajo la razón de *bonum* (verdad práctica que constituye su bien). En este sentido debe entenderse la conocida tesis de Pieper: “Todo deber ser se funda en el ser. La realidad es el fundamento de lo ético. El bien es lo conforme con la realidad”<sup>46</sup>.

Por su parte, *Juan Pablo II* reafirma en *Veritatis Splendor* n° 51, la *universalidad e inmutabilidad* de la ley natural. *Universalidad* en cuanto inscrita en la naturaleza racional de la persona, se impone a todo ser dotado de razón y que vive en la historia, sin que esto implique negar la singularidad de cada ser humano, ni se opone a la unicidad e irrepitibilidad de cada persona. *Inmutabilidad* ya sea de los preceptos positivos que prescriben cumplir con algunas acciones que giran en torno de sus correspondientes virtudes, como de los preceptos negativos que consiste en prohibiciones de ciertas acciones, sin excepción (*semper et pro semper*). Estas leyes universales y permanentes corresponden a conocimientos de la razón práctica y se aplican a los actos particulares mediante el juicio de la conciencia<sup>47</sup>.

En este sentido se debe interpretar el celebre pasaje de San Pablo en Rom 2, 14-15: “Cuando los gentiles que no tienen ley (escrita=torah), cumplen naturalmente las prescripciones de la ley, sin tener ley, para sí mismos son ley; como quienes muestran tener la realidad de esa ley escrita en su corazón, atestiguándolo su conciencia con sus juicios contrapuestos que les acusan y también les defienden”<sup>48</sup>.

<sup>46</sup> Josef Pieper, *El descubrimiento de la realidad*, Madrid, Rialp, 1974, pág. 15.

<sup>47</sup> Cfr. Juan Pablo II, *Veritatis Splendor*, n° 51.

<sup>48</sup> Rom, 14-15.

Por lo tanto, a través del juicio (acto) de la conciencia se produce el reconocimiento de la ley natural previamente conocida en su universalidad por el hábito innato de la sindéresis. Juicio que se realiza a efectos de aplicarla a un caso particular aquí y ahora. En esto reside el fundamento de la distinción entre el conocimiento de la ley natural (por el hábito de la sindéresis) y su reconocimiento (por el juicio de la conciencia).

Ahora bien, este juicio de conciencia, que en sentido estricto o propio es individual, o sea, de cada ser humano, analógicamente puede extenderse a la sociedad toda y así hablar en sentido lato o impropio de una “conciencia colectiva” que reconoce o niega las exigencias objetivas de la ley natural como fundamento del orden social y primera regla de la razón práctica por la cual la conocemos. En consecuencia, cuando en la actualidad muchas veces se afirma que no se puede fundar el orden moral, social y político en la ley natural, porque no todos la aceptan, ni hay consenso sobre ella, se confunde el problema de la existencia y conocimiento de la ley natural que ya vimos, con su reconocimiento a través del juicio de la conciencia que a veces puede fallar en cuanto a los preceptos secundarios o en la aplicación del principio a los casos particulares, debido a los malos consejos, a la concupiscencia de la carne, o bien a costumbres depravadas y hábitos corrompidos<sup>49</sup>.

Por eso, es un grave error (muy común últimamente) hacer depender la existencia y el conocimiento de la ley natural del consenso que exista sobre ella, poniendo de esta manera, el carro delante de los caballos. Al respecto dice Hans Küng: “Claro está que en el nuevo paradigma la política no se ha vuelto más fácil, sino que sigue siendo –aunque sin violencia– ‘el arte de lo posible’. Si queremos que funcione, no puede fundarse en un pluralismo arbitrario ‘posmoderno’. Más bien presupone un consenso social con respecto a determinados valores, derechos y deberes fundamentales; consenso social básico que debe ser compartido por todos los grupos sociales, por creyentes y no creyentes, por los miembros de las diferentes naciones, religiones, filosofías y concepciones del mundo. En otras palabras: este consenso social, que un sistema democrático no debe imponer sino presuponer, no consiste en un sistema ético común. Consiste en un núcleo común que incluye valores y normas, derechos y deberes elementales; una ac-

<sup>49</sup> Cfr. Santo Tomás de Aquino, S. Th. 1-2, Q. 94, artículo 6.

titud ética común, es decir, un ethos –manera de comportarse– de la humanidad. Una ética global que no es una nueva ideología o ‘superestructura’, sino que enlaza entre sí los recursos religioso-filosóficos comunes ya existentes de la humanidad, sin imponerlos por ley desde fuera sino interiorizándolos de manera consciente”<sup>50</sup>.

En realidad, no es la ley natural la que se funda o depende del consenso, sino que es el consenso el que debe fundarse y depender de la ley natural, pues solo puede haber consenso entre seres racionales y libres, o sea, que tienen una determinada naturaleza (racional) y por ende una determinada ley. En otras palabras, es bueno que exista consenso que reconozca ciertos bienes o valores básicos, pero estos bienes o valores existen y valen, no por el consenso que podamos tener sobre ellos, sino por naturaleza (per se), y los podemos conocer (como ya vimos) por la ley natural. Por el contrario, el consenso solo, sin fundamento alguno no puede constituirse en la base o sostén de todo el orden social, pues no es, ni puede ser por sí mismo, una justificación objetiva común y firme donde se pueda apelar, sino, que en el mejor de los casos, solo se trata de un punto de referencia intersubjetivo, relativo y variable, que no reúne las condiciones para ser considerado un verdadero fundamento.

Este problema o confusión, es el que en otro contexto, y salvando la distancias, le critica Habermas a Rawls cuando sostiene que en la fundamentación de sus famosos principios de justicia, confunde la cuestión de la justificación racional de los mismos a través de un contrato hipotético, con los de su aceptación efectiva en un consenso real<sup>51</sup>. En efecto, desde el mismo consensualismo, Habermas distingue el aspecto cognitivo de los principios obtenidos por un consenso puramente procedimental y formal por un lado, del aspecto motivacional en donde en la aceptación de cada uno, de hecho aparece el influjo de las distintas tradiciones religiosas, culturales y filosóficas por el otro<sup>52</sup>. Algo parecido sucede en este caso, pues desconocer

<sup>50</sup> Hans Küng, “Por una ética global”, Revista *Cias*, Buenos Aires, abril 2004, año LIII, n° 531, pág. 126.

<sup>51</sup> Jürgen Habermas y John Rawls, *Debate sobre el liberalismo político*, Barcelona, Paidós, 2000, pág. 43.

<sup>52</sup> Jürgen Habermas, “Las bases morales prepolíticas del Estado Liberal”. Debate con Jürgen Habermas, Academia de Baviera, enero 2004, publicado por *La Nación*, 14 de mayo de 2005.

la ley natural porque no hay consenso sobre ella, es confundir su justificación racional en la evidencia *per se nota* de sus principios (como ya vimos), con la aceptación efectiva de la misma en el juicio de conciencia de todos y cada uno de los hombres, que justamente nos permite distinguir la conciencia recta y verdadera de la conciencia errada.

Al respecto cito las palabras de Juan Pablo II a los participantes en la sesión plenaria de la Congregación para la Doctrina de la Fe del 6 de febrero de 2004: “Otro tema importante y urgente que quisiera presentar a vuestra atención es el de la ley moral natural. Esta ley pertenece al gran patrimonio de la sabiduría humana, que la Revelación, con su luz, ha contribuido a purificar y desarrollar ulteriormente. La ley natural, de por sí accesible a toda criatura racional, indica las normas primeras y esenciales que regulan la vida moral. Sobre la base de esta ley se puede construir una plataforma de valores compartidos, en torno a los cuales es posible mantener un diálogo constructivo con todos los hombres de buena voluntad y, más en general, con la sociedad secular. Hoy, como consecuencia de la crisis de la metafísica, en muchos ambientes ya no se reconoce una verdad inscrita en el corazón de toda persona humana. Así, por una parte, se difunde entre los creyentes una moral de índole fideísta y, por otra, falta una referencia objetiva a las legislaciones, que a menudo se basan sólo en el consenso social, de modo que es cada vez más difícil llegar a un fundamento ético común a toda la humanidad. En las cartas encíclicas *Veritatis Splendor* y *Fides et ratio* quise ofrecer elementos útiles para redescubrir, entre otras cosas, la idea de la ley moral natural. Por desgracia, no parece que estas enseñanzas hayan sido aceptadas hasta ahora en la medida deseada, y la compleja problemática requiere ulteriores profundizaciones. Por tanto, os invito a promover oportunas iniciativas con la finalidad de contribuir a una renovación constructiva de la doctrina sobre la ley moral natural, buscando también convergencias con representantes de las diversas confesiones, religiones y culturas”<sup>53</sup>.

Quizás siglos secularismo, de subjetivismo e individualismo nos lleva a un contradictorio relativismo absoluto (donde lo único absolu-

<sup>53</sup> Juan Pablo II, *Discurso ante la sesión plenaria de la Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe*, 6 de febrero de 2004.

to es que todo es relativo), que niega la existencia misma de la verdad objetiva y absoluta, sustituyéndola por “verdades” subjetivas e individuales relativas, introduciéndonos en la situación de confusión (cual nueva Babel) en la que nos encontramos hoy. Situación que es imputable tanto al fracaso de la razón todopoderosa e instrumental de la modernidad, como a la incapacidad del “*pensamiento débil*” posmoderno, pero igualmente instrumental y funcional, que al decir de Vattimo no reconoce ningún *Grund* fundamento, ninguna verdad última, sino solo aperturas históricas<sup>54</sup>, o como afirma Lyotard renuncia a los “metarelatos”, como explicación última de la realidad<sup>55</sup>.

Frente a este panorama es pertinente recordar el llamado realizado por Juan Pablo II en *Fides et ratio* n° 83: “Solo deseo afirmar que la realidad y la verdad trascienden lo fáctico y lo empírico y reivindicar la capacidad que tiene el hombre de conocer esta dimensión trascendente y metafísica de manera verdadera y cierta, aunque imperfecta y analógica. En este sentido, la metafísica no se ha de considerar como alternativa a la antropología, ya que la metafísica permite precisamente dar un fundamento al concepto de dignidad de la persona por su condición espiritual. La persona, en particular, es el ámbito privilegiado para el encuentro con el ser y, por lo tanto, con la reflexión metafísica...Un gran reto que tenemos al final de este milenio es el de saber realizar el paso, tan necesario, como urgente, del fenómeno al fundamento”<sup>56</sup>.

Y justamente desde esta reivindicación y reafirmación metafísica hay que buscar –como dice Juan Pablo II en el discurso a la Sagrada Congregación recientemente citado– un dialogo auténtico y fecundo, tanto *intercultural* (pues todas las culturas que se precien de ser auténticas se apoyan en la naturaleza humana y en esta dimensión metafísica), como *interreligioso* (pues también, las grandes religiones reconocen en los aspectos esenciales –los primeros principios– esta verdad fundamental de la ley natural). Ahora bien, ¿esto quiere decir que todas las culturas y todas las respuestas son iguales en verdad? ¿en el

<sup>54</sup> Cfr. Gianni Vattimo, *El fin de la modernidad*, Barcelona, Gedisa, 1986, pág. 154.

<sup>55</sup> Cfr. Jean Francois Lyotard, *La posmodernidad*, Barcelona, Gedisa, 1999, pág. 31.

<sup>56</sup> Juan Pablo II, *Fides et Ratio*, n° 83.

orden religioso significa que todas las religiones son caminos alternativos para la salvación? La respuesta a estos interrogantes es no.

Al respecto dice el Cardenal Ratzinger: “Antes de tratar de llegar a alguna conclusión, quisiera transitar brevemente por la senda en la que acabo de adentrarme. A mi entender, hoy la interculturalidad es una dimensión imprescindible de la discusión en torno de cuestiones fundamentales de la naturaleza humana, que no puede dirimirse únicamente dentro del cristianismo ni de la tradición racionalista occidental. Es cierto que ambos se consideran, desde su propia perspectiva, fenómenos universales, y lo son quizá también de iure (de derecho); pero de facto (de hecho) tienen que reconocer que sólo son aceptados en partes de la humanidad, y sólo para esas partes de la humanidad resultan comprensibles. Con todo, el número de las culturas en competencia es en realidad mucho más limitado de lo que podría parecer (...) yo hablaría de la necesidad de una relación correlativa entre razón y fe, razón y religión, que están llamadas a depurarse y redimirse recíprocamente, que se necesitan mutuamente y que deben reconocerlo frente al otro. Esta regla básica debe concretarse en la práctica dentro del contexto intercultural de nuestro presente. Sin duda, los dos grandes agentes de esa relación correlativa son la fe cristiana y la racionalidad secular occidental. Esto puede y debe afirmarse sin caer en un equivocado eurocentrismo. Ambos determinan la situación mundial en una medida mayor que las demás fuerzas culturales. Pero eso no significa que las otras culturas puedan dejarse de lado como una especie de *quantité négligeable*”<sup>57</sup>.

En cuanto a la racionalidad secular, podemos decir que lo que tiene de unidad y universalidad le viene de la deformación de una verdad cristiana, de la pretendida sustitución del Logos divino trascendente por la Ratio humana autónoma e inmanente reeditando el pecado del hombre adámico que pretende ser Dios, robando el “fuego sagrado” del “bien” y del “mal”, de la “vida” y la “muerte”, cuan nuevo Prometeo, desconociendo que solamente nos divinizamos por herencia y no por usurpación (por la redención de Cristo nos hacemos hijos de Dios).

<sup>57</sup> Joseph Ratzinger, “Las bases morales prepolíticas del Estado Liberal”. Debate con Jürgen Habermas, Academia de Baviera, enero 2004, publicado por *La Nación*, 14 de mayo de 2005.



Por su parte respecto a la fe cristiana, si bien de hecho, la Iglesia Católica no es universalmente reconocida, pues hay un pluralismo religioso *de facto*; de derecho es universal y es la única Iglesia que *de iure* constituye camino auténtico de salvación<sup>58</sup>, porque es la única que descubre el misterio profundo del hombre que solamente se esclarece en el misterio del verbo encarnado<sup>59</sup>. Donde el orden natural como orden creado se extiende en un orden de la gracia que sana (el desorden producido por la “ley” de la concupiscencia o pecado, inscripta en nuestra naturaleza caída y que Santo Tomás llamaba la “ley” de Fomes) y eleva a un orden sobrenatural que es el único y verdadero fundamento, incluso del propio orden natural, pues como dice Chestertón: “Quitad lo sobrenatural y solo quedará lo que no es natural”. Por eso la ley moral natural se extiende y plenifica en la ley del Espíritu, por la cual en lenguaje paulino dejamos el hombre viejo somático para transformarnos en un hombre nuevo pneumático. Así el hombre solo se realiza en Cristo, o sea, la antropología se extiende y se entiende en y desde la Cristología.

### III. Conclusión

De esta manera se rompe –como dice Mons. Zecca– el falso dilema del iluminismo: o Dios o el hombre<sup>60</sup>, pues solo podemos entender el misterio del hombre y de su naturaleza, en tanto lo consideremos como ser creado y redimido por Dios. Sartre por la vía de la negación, sin quererlo lo confirma, al sostener que no hay esencia, ni naturaleza humana, porque no existe Dios para concebirla<sup>61</sup>. En el mismo sentido Dostoiewsky en “los hermanos Karamasov dice : “Todo está permitido si Dios no existe”<sup>62</sup>. Y esto es verdad, pero también es verdad (como dice Santo Tomás), que Dios existe, o más bien ES, luego hay esencia, hay naturaleza, hay verdad y hay ley. En última instan-

<sup>58</sup> Cfr. *Dominus Iesus*, n° 4 y 22.

<sup>59</sup> Cfr. *Gaudium et Spes*, n° 22.

<sup>60</sup> Alfredo Zecca y otros, *Recrear el humanismo cristiano*, Buenos Aires, San Pablo, 2005, pág. 26.

<sup>61</sup> Cfr. *El existencialismo es un humanismo*, Buenos Aires, Ediciones del 80, pág. 16.

<sup>62</sup> F. Dostoiewsky, *Les frères Karamasov*, Paris, Baudelaire, 1965, p. 279.

cia, el problema que enfrenta el hombre actual (ustedes y yo), es la búsqueda de un fundamento, o en el paradójico absolutismo del relativismo que lleva a la disolución y a la nada o en el único fundamento absoluto de todo lo que existe, de lo que el hombre es y de lo que debe ser: Dios (Creador y Redentor) que por el contrario nos lleva a la vida verdadera.