

**Herrera, Daniel Alejandro**

*Los fundamentos teóricos de la ley natural*

Prudentia Iuris N° 72, 2011

Este documento está disponible en la Biblioteca Digital de la Universidad Católica Argentina, repositorio institucional desarrollado por la Biblioteca Central "San Benito Abad". Su objetivo es difundir y preservar la producción intelectual de la institución.

La Biblioteca posee la autorización del autor para su divulgación en línea.

Cómo citar el documento:

Herrera, D. A. (2011). Los fundamentos teóricos de la ley natural [en línea], *Prudentia Iuris*, 72. Disponible en: <http://bibliotecadigital.uca.edu.ar/repositorio/revistas/fundamentos-teoricos-ley-natural-herrera.pdf> [Fecha de consulta:.....]

(Se recomienda indicar fecha de consulta al final de la cita. Ej: [Fecha de consulta: 19 de agosto de 2010]).

## CAPÍTULO TERCERO

### LOS FUNDAMENTOS TEÓRICOS DE LA LEY NATURAL

DANIEL ALEJANDRO HERRERA\*

**Resumen:** El comentario sobre los fundamentos teóricos trata de la distinción entre un acceso práctico a la ley natural mediante la captación evidente e inmediata de los primeros principios (referidos a los valores fundamentales) por la razón en su función práctica (*razón práctica*), y la fundamentación teórica y metafísica del contenido de la ley natural con sus primeros principios, realizado posteriormente por la razón en su función teórica (*razón teórica o especulativa*). Se aborda de esta manera la patencia de esos valores fundamentales como punto de partida o *primera ratio* del proceso que realiza la razón práctica y su justificación racional en el plano metafísico como *última ratio* que realiza la razón teórica o especulativa.

**Palabras clave:** Ley natural - Razón práctica - Primeros principios - Acceso práctico a la ley natural - Fundamentación metafísica de la ley natural.

**Abstract:** The commentary on the theoretical fundamentals is about the distinction between a convenient access to the natural law by means of the obvious and immediate reception of the first principles (in referenced to the fundamental values) for the reason of its practical function (practical reason), and the theoretical and metaphysical foundation of the content of the natural law with its first principles, carried subsequently in its theoretical function (*theoretical or speculative reason*). It thus addresses the patency of these fundamental values as starting point or *first ratio* of the process that it develops the practical reason and its rational justification in the metaphysical plan as *last ratio* that performs the theoretical or speculative reason.

**Key words:** Natural law - Practical reason - First principles - Convenient access to the natural law - Substantiation metaphysics of natural law.

\* Vicedecano de la Facultad de Derecho (UCA), Doctor en Ciencias Jurídicas y Profesor titular ordinario de Filosofía del Derecho (UCA).

El Documento de la Comisión Teológica Internacional, luego de haber analizado las convergencias existentes respecto al tema de la ley natural (Capítulo Primero) y la percepción de los valores morales (Capítulo Segundo), aborda la cuestión de los fundamentos teóricos o justificación racional de esos valores morales que forman el contenido de la ley natural. Para hacerlo divide la cuestión en cuatro partes o subtemas: 1) *De la experiencia a la teoría*; 2) *Naturaleza, persona y libertad*; 3) *La naturaleza, el hombre y Dios: de la armonía al conflicto*; 4) *El camino hacia una reconciliación*. Usaremos la misma división para el análisis del presente capítulo en este comentario.

### 1. De la experiencia a la teoría

En el número 60, el documento comienza su análisis de los fundamentos teóricos de la ley natural, haciendo una distinción clave entre el conocimiento espontáneo de los valores éticos fundamentales que constituyen el contenido de la ley natural como punto de partida del proceso que culmina en el juicio de conciencia circunstanciado aquí y ahora por una parte, y por otra, la fundamentación o justificación racional de esos principios o valores fundamentales que debe realizar el teólogo y el filósofo desde sus respectivos saberes<sup>1</sup>. Dicho de otra manera, se trata de la distinción entre un acceso práctico a la ley natural mediante la captación evidente e inmediata de los primeros principios (referidos a los valores fundamentales), por la razón en su función práctica (en adelante, *razón práctica*), y la fundamentación teórica y metafísica del contenido de la ley natural con sus primeros principios, realizado ulteriormente por la razón en su función teórica (en adelante, *razón teórica o especulativa*). En otras palabras, entre la patencia de esos valores fundamentales como punto de partida o *primera ratio* del proceso que realiza la razón práctica y su justificación racional en el plano metafísico como *última ratio* que realiza la razón teórica o especulativa.

A continuación, en los números 61 y 62 justifica el porqué de la distinción:

61. *La justificación filosófica de la ley natural presenta dos niveles de coherencia y de profundidad. La idea de una ley natural se justifica sobre todo en el plano de la observación reflexiva de las constantes antropológicas que caracterizan una conseguida humanización de la persona y una vida social armonizada.*

62. *Solamente la asunción de la dimensión metafísica de lo real puede dar a la ley natural su plena y completa justificación filosófica. La metafísica permite comprender que el universo no tiene en sí mismo la razón última de ser, y manifiesta la estructura fundamental de lo real: la distinción entre Dios, el mismo Ser subsistente, y los otros seres puestos por Él en la existencia.*

<sup>1</sup> COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *En busca de una ética universal: una mirada sobre la ley natural*, 60 (en adelante, "En busca de una ética universal").

En consecuencia, los dos niveles de coherencia y profundidad son: 1) el plano de la observación reflexiva de las constantes antropológicas; 2) el plano o la dimensión metafísica por donde se alcanza la plena y completa justificación filosófica de la ley natural. Analicemos a continuación cada uno de estos planos o niveles en los que se mueve el intelecto o la razón en sus distintas funciones (teórica y práctica).

En el primer plano de la observación de las constantes antropológicas el Documento pone algunos ejemplos: 1) la psicología experimental subraya la importancia de la presencia activa de los padres de uno y otro sexo para el desarrollo armónico de la personalidad del niño, o también el papel decisivo de la autoridad paterna en la construcción de su identidad; 2) la historia política sugiere que la participación de todos en las decisiones que hacen referencia al conjunto de la comunidad es generalmente un factor de paz social y de estabilidad política; 3) en este primer nivel, la expresión de la ley natural a veces hace abstracción de una referencia explícita a Dios. Ciertamente, la apertura a la trascendencia forma parte de los comportamientos virtuosos que debe atender el hombre realizado, pero Dios no es todavía reconocido como el fundamento y la fuente de la ley natural ni como el fin último que moviliza y jerarquiza los diversos comportamientos virtuosos<sup>2</sup>.

A este respecto, entre aquellos que sostienen y defienden una teoría de la ley natural existe actualmente un debate interno, en cuanto a cómo se realiza esta observación empírica de la naturaleza humana o del bien humano. Por un lado, la nueva teoría de la ley natural o la nueva escuela del derecho natural, compuesta por importantes pensadores angloamericanos, como Germain Grisez, John Finnis, Joseph Boyle, Kevin Flanery, Martín Rhonheimer, Lawrence Dewan y Stephen Brock<sup>3</sup>. Por otro lado, la teoría clásica de la ley natural de raíz aristotélico-tomista, que en el pensamiento contemporáneo estuvo encarnada en autores como Joseph Pieper o Georges Kalinowski, entre otros.

Para los autores enrolados en la nueva teoría de la ley natural los contenidos de ésta no pueden obtenerse de la observación empírica de la naturaleza expresada por medio de proposiciones descriptivas, sino más bien, a través de la patencia de los bienes humanos básicos y de la captación de lo razonable que se realiza por medio de la razón práctica y se expresa en proposiciones prescriptivas, como sucede con los principios de la ley natural. De esta manera, pretenden superar la famosa objeción moderna a las teorías morales (y jurídicas) fundadas en la ley natural (asumiéndola), que realizara David Hume respecto al paso indebido del ser (expresado en proposiciones descriptivas o indicativas) al deber ser (expresado en proposiciones prescriptivas o normativas), conocida como cuestión *is-ought*<sup>4</sup>. Mal llamada a veces falacia naturalista confundiéndola con otra famosa objeción emparentada con aquella, que formulara el filósofo moral, George Edgard Moore, por la cual se niega la posibilidad epistemológica de definir el bien, por considerarla una noción simple que

<sup>2</sup> Cf. "En busca de una ética universal", notas a pie números 59 y 60.

<sup>3</sup> Cf. LÓPEZ MARTÍNEZ, A., *El debate angloamericano contemporáneo sobre la teoría tomista de la ley natural*, Roma, Edizioni Università Della Santa Crece, 2006.

<sup>4</sup> Cf. HUME, D., *Tratado de la naturaleza humana*, 1, III, cap. I, sec.1, "in fine".

no puedo dividir analíticamente en partes para poder conocerla como sucede con los conceptos complejos<sup>5</sup>.

Ahora bien, la concepción clásica de la ley natural y de los primeros principios prácticos evidentes no es alcanzada por la objeción de Hume, porque no son conclusiones obtenidas por medio de un indebido paso de premisas descriptivas (reductivas de la realidad) a conclusiones prescriptivas, sino más bien se trata de proposiciones prescriptivas evidentes paralelas (y no conclusiones deducidas) al orden de las inclinaciones naturales al fin, o a los bienes básicos que las satisfacen.

Tampoco es alcanzada por la objeción de Moore, porque no se pretende definir el *bien* como un concepto analíticamente definible por el género común y la diferencia específica, pues, al tratarse de un trascendental como sucede con el *ser* con el cual es convertible (*ens et bonum conventur*), justamente trasciende todos los géneros y por tanto no es estrictamente objeto de un concepto, sino más bien de un juicio que afirma o niega su existencia y, por ende, su debitud y exigibilidad.

Por eso, para los autores enrolados en la teoría clásica de la ley natural, no hay separación y mucho menos oposición, sino más bien continuidad, entre la razón teórica o especulativa y la razón práctica, por la cual la razón práctica es una extensión de la misma razón teórica, en cuanto se ordena a dirigir la acción humana. 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>6</sup>. De esta manera, refutan (sin asumirla) la objeción *is-ought*, fundándola en una concepción de la realidad no reductiva a lo fáctico, sino ampliada a lo ontológico que contiene en su mismo ser, su *telos*, su deber ser que la razón descubre en forma de principios a partir de la experiencia de la propia realidad<sup>7</sup>.

Por último, en cuanto a la afirmación de que las expresiones de la ley natural a veces hacen abstracción de una referencia explícita a Dios, podemos citar a John Finnis al afirmar que si bien no es necesario remontarse a Dios para justificar el razonamiento práctico que se deriva de los primeros principios evidentes de la ley natural, admite su inclusión como una explicación adicional necesaria, de la misma manera que sostiene que si bien se puede explicar el movimiento molecular sin referirse a un creador increado, no implica que no sea necesario una explicación adicional y que la existencia de un creador increado (Dios) no sea esa explicación<sup>8</sup>. En definitiva, la explicación adicional es en realidad la explicación fundamental, o sea, la explicación del fundamento, no solo del obrar humano, sino del hombre mismo, aunque no sea necesario remontarse a él para justificar racionalmente el razonamiento práctico (justificado por su referencia a los primeros principios evidentes)

5 Cf. MOORE, G. E., *Principia Ethica*, Cambridge, 1968, págs. 9 y 37.

6 PIEPER, J., *El descubrimiento de la realidad*, Madrid, Rialp, 1974, pág. 15.

7 Cf. KALINOWSKI, G., *El problema de la verdad en la moral y en el derecho*, Buenos Aires, Eudeba, 1979, pág. 134 y concordantes; *Concepto, fundamento y concreción del derecho*, Buenos Aires, AbeledoPerrot, 1982, pág. 89 y sigs.; MASSINI CORREAS, C. I., *La falacia de la falacia naturalista*, Mendoza, Edium, 1995; HERRERA, D. A., “¿Es posible una argumentación más allá del iusnaturalismo o del iuspositivismo?”, en PUY MUÑOZ, F. y PORTELA, J. G. (ed.), *La argumentación jurídica. Problemas de concepto, método y aplicación*, Santiago de Compostela, 2004, pág. 194.

8 Cf. FINNIS, J., *Ley natural y derechos naturales*, Buenos Aires, AbeledoPerrot, 2000, pág. 81.

por el que se dirige dicho obrar. Así podemos distinguir la razón práctica de la razón metafísica, pues los principios de la primera no son conclusiones de la segunda (de serlo no serían principios primeros), sin perjuicio de reconocer que la razón práctica en última instancia como todo conocimiento humano se funda en la razón metafísica que considera al ser en cuanto ser. Lo que nos lleva al segundo plano o nivel al que hace referencia el Documento de la Comisión Teológica Internacional.

Por eso, en lo que respecta al plano o dimensión metafísica justamente el Documento la refiere a la distinción entre Dios como el mismo ser subsistente y las criaturas que no tienen el ser per se, sino por participación del ser de Dios. “Las criaturas son, por tanto, la epifanía de una sabiduría creadora personal, de un *Logos* fundador que se expresa y manifiesta en ellas”<sup>9</sup>. Así lo confirma en el siguiente texto:

*63. El Creador no es únicamente el principio de las criaturas, sino también el fin trascendente hacia el cual tienden por naturaleza. Por eso las criaturas poseen un dinamismo que les lleva a realizarse, cada una a su modo, en la unión con Dios. Tal dinámica es trascendente, en la medida de que procede de la ley eterna, es decir, del plan de la divina providencia que existe en el espíritu del Creador. Pero es también inmanente, porque no está impuesto desde el exterior de las criaturas, sino que está inscrito en su misma naturaleza. Las criaturas puramente materiales realizan espontáneamente la ley de su ser, mientras que las criaturas espirituales lo realizan de modo personal. En efecto, interiorizan los dinamismos que las definen y los orientan libremente hacia la propia y completa realización. Se formulan a sí mismas como normas fundamentales de su actuar moral –es la ley moral propiamente dicha– y se esfuerzan en realizarlas libremente. La ley natural se define, por tanto, como una participación de la ley eterna. Está mediatizada, por una parte, por las inclinaciones de la naturaleza, expresiones de la sabiduría creadora, y por otra, por la luz de la razón humana que interpreta y que es ella misma, a una participación creada a la luz de la inteligencia divina. La ética se presenta, así, como una “teonomía participada”.*

Ahora bien, en este pasaje, como en todo el documento, la comisión hace suya la teoría de la ley natural de Santo Tomás como una participación de la ley eterna en la criatura racional: “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

<sup>9</sup> “En busca de una ética universal”, 62.

sus actos y de su fin. Y tal participación de la ley eterna en la creatura racional es lo que llamamos ley natural”<sup>10</sup>.

Del texto se desprende que la ley natural es ley en sentido participado, en tanto es reflejo de la ley eterna, y en el lenguaje tomista podemos decir que participa de aquella como lo reglado y medido (naturaleza) participa de la regla y medida (la ley eterna que reside en la razón divina ordenadora), llevándola “impresa en sus inclinaciones a los propios actos y fines”. Sin embargo, al final concluye que solamente llamamos ley natural a la participación de la ley eterna en la creatura racional, excluyendo por tanto a los irracionales. En el mismo texto sostiene: “[...] entre las demás creaturas, el hombre está dirigido de una manera más excelente”, pues mientras las demás creaturas cumplen necesariamente esta ley que es física y óptica, en cambio, el hombre que asume la naturaleza de los seres inferiores le agrega una nota propia de su naturaleza específica racional, sometándose de una manera consciente y libre. Es decir, que sin dejar de ser óptica por estar en las raíces mismas de su ser, el hombre le agrega a la ley una dimensión moral. En suma, todos los seres tienen naturaleza como principio intrínseco de operaciones (ley material), pero sólo el hombre convierte este principio en una ordenación de su propia razón aunque participada (ley formal).

De acuerdo a esto, podemos decir, siguiendo a Kalinowski, que “la ley natural puede ser tratada como el universal que Tomás de Aquino, inspirado en Avicena, consideraba, en primer lugar, como *universale ante rem*; es decir, como idea creadora que define la naturaleza universal, específica en el sentido etimológico, de cada criatura, idea existente en el ‘espíritu’ de Dios (si podemos emplear esta fórmula algo antropomórfica); luego como *universale in re*, o sea como esencia universal de todo ser creado y, por último, como *universale post rem*, es decir como concepto de este ser, concepto que el hombre abstrae y conserva en su intelecto. La misma cosa se puede decir, en efecto, de la ley natural que existe primero *ante naturam hominis*, en Dios (o más exactamente que ella es Dios considerado por nosotros como norma suprema de nuestros actos), después *in natura hominis*, reflejando y significando el ‘pensamiento divino’ que la crea y, finalmente, *post naturam hominis*, en el espíritu del hombre, bajo la forma de los juicios normativos inducidos de su naturaleza específica [...] Dicho en pocas palabras, en cuanto a su contenido no hay más que una ley natural, pero existe de dos maneras diferentes: en Dios (ley eterna) y en nosotros, donde registra a su vez una doble existencia: implícita, la del signo por leer (ley natural *in natura*) y explícita, la de la lectura del signo (ley natural *post naturam* en sentido propio)”<sup>11</sup>.

Por eso, si bien distingue estos dos modos de participar de la ley eterna: uno implícito en la naturaleza (ontológico) y un segundo explícito en el precepto (gnoseológico y moral), el Aquinate 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. Por lo que solo en el hombre la ley natural, además de ser lo reglado y medido por la ley eterna, se transforma en regla

<sup>10</sup> Cf. TOMÁS DE AQUINO, S. Th. I-II, q. 91, 2.

<sup>11</sup> KALINOWSKI, G., *El problema de la verdad en la moral y en el derecho*, ob. cit., pág. 117.

y medida de su obrar. En consecuencia, la ley entendida en su sentido estricto como ordenamiento de la razón (regla y medida de los actos) solo se da en la razón divina como ley eterna y en la razón humana como ley natural, mientras que en los irracionales solo por analogía podemos utilizar el término ley en tanto participan de la ley eterna como lo reglado y medido<sup>12</sup>.

En el mismo sentido, y fundado en el mismo texto de Tomás de Aquino, podemos citar *Veritatis Splendor* 43: “Dios provee a los hombres de manera diversa respecto a los demás seres que no son personas: no *desde fuera*, mediante las leyes inmutables de la naturaleza física, sino *desde dentro*, mediante la razón que, conociendo con la luz natural la ley eterna de Dios, es por esto mismo capaz de indicar al hombre la justa dirección de su libre actuación. De esta manera, Dios llama al hombre a participar de su providencia, queriendo por medio del hombre mismo, o sea, a través de su cuidado razonable y responsable, dirigir el mundo: no solo el mundo de la naturaleza, sino también el de las personas humanas. En este contexto, como expresión humana de la ley eterna de Dios, se sitúa la *ley natural*: ‘La criatura racional, entre todas las demás –afirma Santo Tomás–, está sometida a la divina Providencia de una manera especial, ya que se hace partícipe de esa providencia, siendo providente para sí y para los demás. Participa, pues, de la razón eterna; esta le inclina naturalmente a la acción y al fin debido. Y semejante participación de la ley eterna en la criatura racional se llama ley natural’<sup>13</sup>.”

## 2. Naturaleza, persona y libertad

### 2.1. Naturaleza

64. La noción de naturaleza es particularmente compleja y no es unívoca. En filosofía, el pensamiento griego de la *physis* juega un papel acertado. En él, la naturaleza designa el principio de identidad ontológica específica de un sujeto, esto es, su esencia, que se define como un conjunto de características inteligibles estables. Tal esencia toma el nombre de naturaleza sobre todo cuando es entendida como el principio interno del movimiento que orienta al sujeto hacia su realización. La noción de naturaleza no hace referencia a un dato estático, sino que significa el principio dinámico real del desarrollo del sujeto y de su actividad específica. La noción de naturaleza está formada sobre todo pensando en las realidades materiales y sensibles, pero no se limita a ese ámbito “físico” y se aplica analógicamente a las realidades espirituales.

El documento señala que la noción de naturaleza no es unívoca sino análoga. Esta noción análoga de la naturaleza es tomada de Aristóteles que en el libro V de su *Metafísica* señala que naturaleza se dice de muchas maneras. En primer lugar, de la generación de todo aquello que crece, luego de la materia intrínseca de donde

<sup>12</sup> Cf. TOMÁS DE AQUINO, S. Th., I-II, q. 91, 2, 3.

<sup>13</sup> JUAN PABLO II, *Veritatis Splendor*, 43.

proviene lo que nace, y además del principio del primer movimiento en todo ser físico, principio interno y unido a la esencia. También del crecimiento natural y de la sustancia bruta de la que se compone y se forma un ser físico, así el bronce es la naturaleza de los objetos de bronce, y la madera lo es de los objetos de madera. Como resultado de esta consideración, se entiende también por naturaleza los elementos de las cosas naturales (el fuego, la tierra, el aire o el agua, o cualquier otro principio análogo). Finalmente, desde otro punto de vista, la naturaleza es la esencia de las cosas naturales. Ahora bien, se sigue de todo lo que precede, que la naturaleza primera, *la naturaleza propiamente dicha, es la esencia de los seres, que tienen en sí y por sí mismos el principio de su movimiento*. La materia no se llama en efecto naturaleza, sino porque es capaz de recibir en sí este principio; y la generación, así como el crecimiento, sino porque son movimientos producidos por este principio. Y este principio del movimiento de las cosas naturales reside siempre en ellas, ya sea en potencia, ya en acto<sup>14</sup>.

La esencia es lo que hace que el ser sea lo que es, y la podemos apreciar tanto desde un aspecto estático como estructura del ser en su configuración interna, o desde un aspecto dinámico que se desprende de aquel, donde la misma esencia es principio de operaciones del ser a su fin o realización, por el cual el ser se mueve a sí mismo, siendo el operar una manifestación de su propio ser (*operari sequitur esse*). En este último sentido dinámico a la esencia la llamamos naturaleza. En suma, como principio intrínseco de operaciones, la naturaleza es causa eficiente o fuente del operar, pero no se trata de una eficiencia ciega, sino ordenada por una finalidad también intrínseca a la que tiende. “Nos hace ver en la naturaleza la raíz del primer movimiento de los seres hacia su propio fin: es decir, la tendencia radical que los impulsa a la búsqueda de la propia perfección. Para que una cosa pueda ser natural a un determinado sujeto se requieren dos condiciones: el origen íntimo o causalidad intrínseca dado por la inclinación o tendencia espontánea; la finalidad colocada en aquellos bienes que exige el sujeto para su propia perfección. Por lo tanto, es natural lo que se encuentra en el punto de confluencia de los dos requisitos ya descriptos: génesis y fin”<sup>15</sup>.

65. *Estas “naturalezas” no son unidades ontológicas cerradas en sí mismas y simplemente yuxtapuestas la una a la otra. Actúan la una sobre la otra, teniendo entre ellas complejas relaciones de causalidad. En el orden espiritual, las personas entrelazan relaciones intersubjetivas. Las naturalezas forman una red y, en última instancia, un orden, es decir una serie unificada por la referencia a un principio.*

De esta manera, la naturaleza es entendida como un orden natural, como una unidad de orden relacional y jerárquico, por la cual las distintas naturalezas se vinculan entre sí, estableciendo relaciones de equilibrio y armonía. Mientras que el equilibrio se refiere a dos fuerzas que se contrarrestan o dos partes iguales, la

<sup>14</sup> Cf. ARISTÓTELES, *Metafísica*, L. V, 4.

<sup>15</sup> Cf. GRANERIS, G., *Contribución tomista a la filosofía del derecho*, Buenos Aires, Eudeba, pág. 87.

armonía se manifiesta como la conjunción o combinación de distintos elementos que unidos por algo en común conforman un todo (por ej.: una orquesta)<sup>16</sup>. 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 por el teológico y filosófico cristiano posterior, e incluso por el científico moderno.

66. *Con el cristianismo, la physis de los antiguos es repensada e integrada en una visión más amplia y más profunda de la realidad. Por una parte, el Dios de la revelación cristiana no es un simple componente del universo, ni un elemento del gran Todo de la naturaleza. Al contrario, es el Creador, trascendente y libre, del universo. En efecto, el universo finito no puede fundarse a sí mismo, sino que apunta hacia el misterio de un Dios infinito, que por amor lo ha creado ex nihilo y queda libre de intervenir en el curso de la naturaleza cada vez que quiera.*

En efecto, tanto desde el orfismo hasta Aristóteles, como desde las religiones antiguas tanto egipcias como mesopotámicas, indoamericanas, hindúes o chinas, la realidad constituye un *cosmos*, o sea, un todo armónico y bello, formado por un principio organizador, planificador, el *alma del mundo*, que ordena el conjunto de los elementos naturales materiales. 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. “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 se mantuvo como elemento *pre* filosófico y *no* filosófico a lo largo de la filosofía griega”<sup>17</sup>.

Es recién con el cristianismo que el orden natural alcanza una dimensión nueva, trascendente, al asociarse con la idea de creación. Al respecto y sin perjuicio de 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 a la noción de comienzo o inicio en el tiempo que no podemos demostrar apodícticamente, sino solo por fe<sup>18</sup>. Sino, más bien, a la participación metafísica, que explica la esencial dependencia de los entes creados respecto del Ser increado

<sup>16</sup> Cf. THIBON, G., *El equilibrio y la armonía*, Madrid, Rialp, pág. 118.

<sup>17</sup> CATURELLI, A., *La metafísica cristiana en el pensamiento occidental*, Buenos Aires, Cruzamante, 1983, pág. 12.

<sup>18</sup> Cf. TOMÁS DE AQUINO, S. *Th.*, 1 q. 46 a. 2.

(la creación misma se entiende como esta relación trascendental y constitutiva de dependencia en el orden del ser). Por lo tanto, *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>19</sup>.

Por su parte, en el moderno pensamiento científico, la existencia de un orden en la realidad es confirmado desde lo macrocósmico hasta lo microcósmico. 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 Heisenberg– 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 incomprensible que el mundo sea comprensible<sup>20</sup>. Cuestión que se encuentra en el límite o en la 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).

Hoy el modelo del Big Bang parece imponerse en el ámbito de la cosmología, lo mismo ocurre con el evolucionismo en biología. No nos corresponde a nosotros, 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.

Muchas veces, son los filósofos y los teólogos los que extralimitándose pretenden definir cuestiones científicas, pero también, otras veces son los científicos los que 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: “[...] 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

19 TOMÁS DE AQUINO, *CG*, II, 18.

20 EINSTEIN, A., *The Journal of the Franklin Institute*, 1936, vol. 221, n. 3.

de Creación<sup>21</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.

## 2.2. Persona

67. Con su insistencia en la libertad como condición de la respuesta del hombre a la iniciativa del amor de Dios, el cristianismo ha contribuido de manera determinante a poner en el puesto debido la noción de persona en el discurso filosófico, así como, a tener una influencia decisiva sobre las doctrinas éticas. Además, la exploración teológica del misterio cristiano ha llevado a una profundización muy significativa en el tema filosófico de la persona. Por una parte, la noción de persona sirve para señalar en su distinción al Padre, al Hijo y al Espíritu Santo en el misterio infinito de la única naturaleza divina. Por otra parte, la persona es el punto en el que, respetando la distinción y la distancia entre las dos naturalezas, divina y humana, se establece la unidad ontológica del Hombre-Dios, Jesucristo. En la tradición teológica cristiana, la persona presenta dos aspectos complementarios. Por una parte, según la definición de Boecio, tomada de la teología escolástica, la persona es una “sustancia (subsistente) individual de naturaleza racional”. Ello nos conduce a la unicidad de un sujeto ontológico que, siendo de naturaleza espiritual, goza de una dignidad y de una autonomía que se manifiesta en la conciencia de sí y en la libre paternidad del propio obrar. Por otra parte, la persona se manifiesta en su capacidad de entrar en relación: ejercita su acción en el orden de la intersubjetividad y de la comunión en el amor.

El hombre, en tanto constituye una unidad sustancial de cuerpo y alma (*corpus et anima unus*), es una persona. Un ser compuesto de cuerpo (materia) y alma (forma), unidos sustancialmente en un único ser sustancial, donde el cuerpo y el alma no son dos sustancias completas, sino más bien dos co-principios sustanciales de un mismo y único ser, que se relacionan como acto (forma) y potencia (materia).

Por eso, en el caso del hombre, de cada hombre, hay un plexo de sujeto y acto de ser. Acto de ser que el hombre lo recibe por participación de Dios, pero que como acto de ser subsistente (*per se*) de un ser de naturaleza racional, es como dice Karol Wojtyła, necesariamente un acto de ser personal, o sea, constitutivo de la persona, que lo distingue como *alguien* (sujeto) y no meramente *algo* (objeto), en el universo<sup>22</sup>. En el mismo sentido, Robert Spaemann hace también la distinción entre “alguien” y “algo”: “La persona es *alguien*, no *algo*, no un mero caso de una esencia indiferente frente a él [...] las personas son individuos que existen *per se* y tienen *dominiun sui actus*, dominio de sus propias acciones. Sus acciones no resultan simplemente de su naturaleza. De ellas se puede decir, más bien: *Non solum aguntur, sicut alia, sed per*

21 HAWKINGS, S. W., *Historia del tiempo*, Buenos Aires, Crítica, 1988, pág. 156.

22 Cf. WOJTYŁA, K., *Persona y acción*, Madrid, BAC, 1982, pág. 90.

*se aguntur*. No solo actúan como las demás cosas, sino que obran por sí mismas. Es decir, son libres”<sup>23</sup>.

En otras palabras, este hombre constituye una *sustancia* o *subsistencia* (que existe *per se*), *individual* (indistinto en sí mismo, pero distinto de lo demás), de *naturaleza* (esencia o *ousía* como principio operativo en orden al fin), *racional* (en virtud de su alma espiritual pero unida constitutivamente con el cuerpo)<sup>24</sup>. Lo que constituiría la tradicional definición de *persona* de Boecio: *Persona proprie dicitur naturae rationalis individua substantia*<sup>25</sup>. Por eso el Aquinate va a definir la persona (distinguiéndola de todo otro suppositum o hipóstasis) por la dignidad de su naturaleza racional: “[...] la hipóstasis que se distingue por alguna propiedad perteneciente a la dignidad”<sup>26</sup>. En consecuencia, para el Aquinate: “Persona significa lo más perfecto que hay en toda la naturaleza, o sea el ser subsistente en la naturaleza racional (*scilicet subsistens in rationali natura*)”<sup>27</sup>.

En consecuencia, si partimos de esta definición tradicional de *persona*, el sujeto de la definición (que refiere al ente que se identifica con la persona) sería la *sustancia* como sustrato primario y fundamental del ser, sujeto de los accidentes, de las potencias, del obrar y del ocurrir<sup>28</sup>. Una sustancia de unas características determinadas (la naturaleza racional) que la distingue de otras sustancias (irracionales). Justamente como dice Maritain: “El sujeto, supósito o persona, posee una esencia, una estructura esencial; es una sustancia dotada de propiedades, y que recibe o padece por medio de sus facultades o potencias. La persona es una sustancia que tiene por forma sustancial un alma espiritual, y que vive una vida no solo biológica e instintiva, sino intelectual y voluntaria”<sup>29</sup>.

Como necesariamente el alma espiritual creada directamente por Dios es singular, creada en el mismo instante de su unión con el cuerpo individual y concreto que informa y por dicha unión comunica al cuerpo y a todo el hombre el acto singular de ser, único y distinto del acto singular de ser de todo otro hombre. Por eso, el alma espiritual en tanto acto primero del cuerpo es necesariamente incomunicable, pues si así no fuera y pudiera comunicar su mismo ser a otro, ese ser humano dejaría de ser el que es, para convertirse en otro, lo que es palmariamente imposible. En consecuencia, cada ser humano es único e irrepetible y por lo tanto *incomunicable* en su ser y no intercambiable con ningún otro, lo que lo convierte en un ser ontológicamente cerrado en sí mismo.

Ahora bien, sin perjuicio de la *incomunicabilidad* radical de su ser, la persona humana es, sin embargo, en otro aspecto, un ser abierto al mundo y al otro, pero en

<sup>23</sup> SPAEMANN, R., *Personas. Acerca de la distinción entre algo y alguien*, Pamplona, EUNSA, 2000, págs. 48-50.

<sup>24</sup> Cf. TOMÁS DE AQUINO, *S. Th.*, I, 29, 4.

<sup>25</sup> Cf. BOECIO, *De duabus naturis et una persona Christi*, Migne Patrol. Lat., Vol. 64, col. 1343 D, citado por WOJTYLA, K., ob. cit., pág. 90, nota 6.

<sup>26</sup> TOMÁS DE AQUINO, *S. Th.*, 1q. 29 a.3, 2.

<sup>27</sup> TOMÁS DE AQUINO, *S. Th.*, 1q. 29 a.3.

<sup>28</sup> Cf. WOJTYLA, K., ob. cit., pág. 90.

<sup>29</sup> MARITAIN, J., *Breve tratado acerca de la existencia y de lo existente*, Buenos Aires, Club de Lectores, 1982, pág. 104.

tanto otro, o sea, manteniendo la *alteridad*. Por lo tanto, así como la incomunicabilidad radical de su ser se funda en la ontología de la persona, la *comunicabilidad* con el mundo y los demás también se funda en la misma ontología, en tanto constituye una perfección accidental (relacional) de su sustancialidad individual. Esta apertura es intencional en cuanto se realiza a través del conocimiento y se perfecciona en el amor. El conocimiento intelectual y su perfección en el amor es la actividad (acto segundo) específica de su naturaleza racional, que supone el acto de ser participado en cada sustancia individual o persona (acto primero).

Cuando este conocimiento se refiere a otras personas (en tanto constituyen su objeto propio), el mismo es el principio de la relación personal de compenetración de espíritus, que se abre al amor. Hay, pues, entre personas una comunicación corpóreo-espiritual a través del conocimiento y del amor. Esa comunicación, que respeta la alteridad, lleva a la comunicación de pensamientos y afectos, que en el hombre, por su estructura corpóreo-espiritual, se hace a través de los signos del lenguaje. Esto supone que ontológicamente la persona no es un ser solipista, un individuo absoluto, una totalidad ensimismada, sino un ser en relación. Si no hubiese esa apertura ontológica, la persona no tendría capacidad de conocer el mundo exterior a ella (el conocimiento intelectual contemplativo es relacional, apertura a lo conocible), ni capacidad de amor. Lo cual supondría una situación de pobreza ontológica, incompatible con la excelencia de su ser personal. La apertura al otro, la comunicación en la palabra y la unión en el amor son expansiones naturales del ser personal, porque el espíritu (por su simplicidad) se caracteriza por su expansividad, fruto de su eminencia ontológica<sup>30</sup>.

Esto le permite al hombre, a cada hombre en virtud a su naturaleza social expresada en el conocimiento y el amor, integrarse en la sociedad, empezando por la familia como primera comunidad de personas, de vida y de amor, siguiendo por la múltiple gama de asociaciones intermedias, hasta llegar al Estado como sociedad política necesaria para el mejor desarrollo integral de las personas y comunidades menores (en eso consiste el bien común como el mejor bien de la persona) y de la comunidad internacional, como manifestación última de la politicidad natural del hombre, al participar todos los hombres de la misma común naturaleza. Toda asociación constituye un vínculo que une a las personas en relaciones personales de afecto (vínculos familiares, *afectio societatis*) o de concordia como cierta amistad cívica necesaria básica, para la complementación posterior de intereses (a veces contrapuestos, a veces complementarios) y condición necesaria para la realización de la justicia.

Sin perjuicio de lo dicho, todas estas instancias no agotan la vida relacional del hombre, que por encima de ellas se vincula con Dios, el absolutamente otro, con quien además de la relación trascendental que tiene como criatura, se re-liga a través del conocimiento y del amor, en el marco de la comunidad de Fe, Esperanza y Caridad que constituye la Iglesia.

<sup>30</sup> Cf. HERVADA, J., *Lecciones propedéuticas de Filosofía del Derecho*, Pamplona, EUNSA, 1992, pág. 445.

### 2.3. Libertad

68. *La persona no se opone a la naturaleza. Al contrario, naturaleza y persona son dos nociones que se completan. Por un aparte, cada persona humana es una realización única de la naturaleza humana entendida en sentido metafísico. Por otra parte, la persona humana, en las elecciones libres con las que responde en su concreto “aquí y ahora” a la propia vocación única y trascendente, asume las orientaciones dadas por su naturaleza. En efecto, la naturaleza pone las condiciones de ejercicio de la libertad e indica una orientación para la elección que la persona debe efectuar. Indagado la inteligibilidad de su naturaleza, la persona descubre así el camino de la propia realización.*

Aquí es clave la distinción entre naturaleza humana y persona humana, pues, aunque en la realidad van juntas, porque toda naturaleza humana coincide con una persona humana (con la sola excepción de Cristo, en quien su naturaleza humana reside en la persona divina), en el plano conceptual difieren, pues mientras que la persona humana se refiere al individuo humano portador de una esencia o naturaleza humana, la noción de naturaleza humana se refiere a las notas comunes, esenciales a la especie humana, que se realizan numéricamente en cada ser humano existencialmente distinto. Ahora bien, sin perjuicio de esa distinción conceptual, no se oponen, sino que se complementan y se implican recíprocamente.

Allí radica también la *dignidad* participada del hombre, que fundándose en su ser participado y en su esencia o naturaleza creada, constituye la estructura misma de su ser (en el aspecto estático), siendo el soporte ontológico de su obrar (en el aspecto dinámico), al ser regla (ley natural) del mismo y, por lo tanto, de sus elecciones libres en orden a su perfección. En efecto, el hombre es un ser libre en virtud de su naturaleza específica racional, por eso, a diferencia de los seres irracionales que cumplen de una manera necesaria y determinada las inclinaciones de su naturaleza, el hombre *en las elecciones libres asume las orientaciones dadas por su naturaleza*, pudiendo incluso obrar en contra de dichas orientaciones, lo que no puede es evitar las consecuencias de sus actos. Aquí radica la dimensión moral del obrar humano justificada en su libertad y racionalidad que surge de su naturaleza. Aquí se sustenta la dignidad moral de respeto a la condición humana de cada sujeto o individuo que la realiza, por lo que dicha dignidad moral se funda en la dignidad ontológica, de la misma manera que el obrar se funda en el ser y lo moral en lo ontológico.

Ahora bien, la cuestión ética o moral ha tenido distintas respuestas a lo largo del tiempo, desde respuestas principialistas (Ética del deber, de Kant) a consecuencialistas (Ética de la responsabilidad, de Weber); desde éticas espiritualistas (aristotélico-tomista) a materialistas (utilitaristas); desde éticas formales (Kant) a materiales (Scheler). Sin perjuicio de lo dicho, podemos distinguir principalmente entre éticas *deontológicas* y *teleológicas*. Las *primeras* se centran en la *idea del deber*, expresión de la libertad y de la autonomía de la voluntad, como sucede en la ética kantiana y sus derivaciones (neokantismo, Habermas, Rawls, etc.), a partir del imperativo categórico: *obra de tal modo que tu obrar deba convertirse en una ley universal*. De esta manera, se distingue entre la naturaleza donde rige la necesidad y el determinismo y la razón donde encontramos un orden de libertad. Las *segundas*, por

su parte, se centran en la *idea de bien*, que tiene razón de fin (*telos*), que descubrimos en la propia naturaleza sobre la que se funda el obrar libre del hombre, como sucede con la ética aristotélico-tomista con los principios *Kataphysys* (obra conforme a la naturaleza), *Katalogos* (obra conforme a la razón), donde la naturaleza y la razón en el hombre no se separan, ni se oponen, sino que se implican recíprocamente por ser naturalmente racional, por lo cual obrar conforme a la razón (recta) es obrar conforme a la naturaleza (criterio de rectitud de la razón).

En suma, sin perjuicio de la validez de ciertos aspectos del modelo deontológico como ser la idea de deber y de libertad, hay que aclarar que no se trata del deber por el deber, ni de la libertad para hacer cualquier cosa, sino que más bien el deber y la libertad se ordenan al bien como fin. Por eso la teoría de la ley natural se inscribe claramente en una ética teleológica.

69. *El concepto de ley natural supone la idea de que la naturaleza es para el hombre la portadora de un mensaje ético y constituye una norma moral implícita que la razón humana actualiza. La visión del mundo, dentro de la cual la doctrina de la ley natural se ha desarrollado y encuentra todavía hoy su sentido, implica la convicción razonada de que existe una armonía entre las tres sustancias, que son: Dios, el hombre y la naturaleza. Desde esta perspectiva, el mundo es percibido como un todo inteligible, unificado con una común referencia de los seres que lo forman, a un principio fundador, a un Logos. Más allá del Logos impersonal e inmanente, descubierto por el estoicismo y presupuesto de la ciencia moderna sobre la naturaleza, el cristianismo afirma que hay un Logos personal, trascendente y Creador. No son los elementos del cosmos, las leyes de la materia las que, en definitiva, gobiernan el mundo y el hombre, sino que un Dios personal gobierna las estrellas, esto es, el universo; no son las leyes de la materia y de la evolución la última instancia, sino la razón, la voluntad, el amor –una Persona. El Logos divino personal –sabiduría y Palabra de Dios– es no solo el Origen y el Modelo inteligible trascendente del universo, sino también aquello que lo mantiene en una unidad armoniosa y lo conduce hacia su fin. Con el dinamismo que el Verbo creador ha inscrito en lo íntimo de los seres, los orienta hacia su plena realización. Esta orientación dinámica no es otra cosa que gobierno divino, que lleva a cabo en el tiempo el plan de la providencia, es decir, de la ley eterna.*

### 3. La naturaleza, el hombre y Dios: de la armonía al conflicto

Del texto transcrito surgen varias ideas centrales:

- 1) La naturaleza es para el hombre la portadora de un mensaje ético.
- 2) Constituye una norma moral implícita que la razón humana actualiza y explicita.
- 3) Existe una armonía entre las tres sustancias: *Dios, el hombre y la naturaleza*.

- 4) El mundo es percibido como un todo inteligible.
- 5) Unificado con una común referencia de los seres que lo forman, a un principio fundador, a un Logos.
- 6) Logos personal, trascendente y creador (a diferencia del logos impersonal e inmanente del estoicismo y presupuesto por la ciencia moderna).
- 7) El Logos divino personal es no solo el Origen y el Modelo inteligible trascendente del universo, sino también aquello que lo mantiene en una unidad armoniosa y lo conduce hacia su fin.
- 8) El Logos o Verbo creador ha inscrito en lo íntimo de los seres un dinamismo que los orienta hacia su plena realización.

Ahora bien, a continuación señala que esta visión de la naturaleza, el hombre y Dios que podemos llamar clásica y cristiana *ha perdido su preeminencia cultural*. Esto se plantea en distintos planos:

- 1) En el plano metafísico, con la sustitución de la analogía del ser por una concepción univocista del ser.
- 2) En el plano epistemológico, con la sustitución de una visión realista y universalista por otra nominalista e individualista que considera el universo simplemente como una yuxtaposición de realidades individuales.
- 3) En el plano antropológico, con el desarrollo del voluntarismo y la exaltación del subjetivismo como libertad de indiferencia frente a toda inclinación natural.
- 4) En el plano ético, el hombre más se afirma a sí mismo cuando por medio de la cultura (lo obrado) se opone a la naturaleza (lo dado)<sup>31</sup>.

“El principal resultado de tal evolución ha sido la escisión de la realidad en tres esferas separadas, es más, opuestas: naturaleza, subjetividad humana y Dios”<sup>32</sup>.

72. *“Con el eclipsarse de la metafísica del ser, la única capaz de fundamentar sobre la razón, la unidad diferenciada de lo espiritual y de la realidad material, y con el crecimiento del voluntarismo, el reino del espíritu ha sido radicalmente opuesto al reinado de la naturaleza. La naturaleza ya no es considerada como una epifanía del Logos, sino como ‘otro’ del espíritu. Ha sido reducida al ámbito de la corporeidad y de la estricta necesidad, y de una corporeidad sin profundidad, porque el mundo del cuerpo se identifica con lo extenso, ciertamente está regulada por leyes matemáticas inteligibles, pero privada de cualquier teleología o finalidad inmanente. La física cartesiana y después la física newtoniana han difundido la imagen de una materia inerte, que obedece pasivamente a las leyes del determinismo universal que el Espíritu divino le impone y que la razón humana puede conocer y apadrinar*

<sup>31</sup> Cf. “En busca de una ética universal”, 71.

<sup>32</sup> *Ibid.*, 71.

*perfectamente. Solamente el hombre puede infundir un sentido y un proyecto en esta masa amorfa e insignificante que le manipula con la técnica para sus propios fines. La naturaleza deja de ser padre de la vida y de la sabiduría, para convertirse en el lugar en el que se afirma la potencia prometeica del hombre. Esta visión parece dar valor a la libertad humana, pero de hecho, oponiendo libertad a naturaleza, priva a la libertad humana de cualquier norma objetiva para su conducta. La conduce a la idea de una creación humana del todo arbitraria, hasta el más puro y simple nihilismo”.*

*75. “Además, al surgir una concepción de la metafísica en la que la acción humana y la acción divina entran en concurrencia, porque son entendidas de modo unívoco y puestas, de modo torcido, sobre el mismo plano, la afirmación legítima de la autonomía del sujeto humano implica que Dios sea excluido de la esfera de la subjetividad humana. Cada referencia a una normativa proveniente de Dios o de la naturaleza como expresiones de la sabiduría de Dios, esto es, cada ‘heteronomía’, es percibida como una amenaza para la autonomía del sujeto. La noción de ley natural aparece entonces incompatible con la auténtica dignidad del sujeto”.*

Este texto clave es coincidente con la afirmación central de S.S. Benedicto XVI en el famoso discurso de Ratisbona, cuando señala que el problema de la razón moderna es el reduccionismo de la razón: “En el trasfondo de todo esto subyace la autolimitación moderna de la razón, clásicamente expresada en las ‘críticas’ de Kant, aunque radicalizada ulteriormente entre tanto por el pensamiento de las ciencias naturales [...] Esto implica dos orientaciones fundamentales decisivas para nuestra cuestión. Solo el tipo de certeza que deriva de la sinergia entre matemática y método empírico puede considerarse científica. Todo lo que pretenda ser ciencia ha de atenerse a este criterio. También las ciencias humanas, como la historia, la psicología, la sociología y la filosofía, han tratado de aproximarse a este canon de valor científico. Además, es importante para nuestras reflexiones constatar que este método en cuanto tal excluye el problema de Dios, presentándolo como un problema a-científico o pre-científico. Pero de este modo nos encontramos ante una reducción del ámbito de la ciencia y de la razón que es preciso poner en discusión [...] Pero hemos de añadir más: si la ciencia en su conjunto es solo esto, entonces el hombre mismo sufriría una reducción, pues los interrogantes propiamente humanos, es decir, de dónde viene y a dónde va, los interrogantes de la religión y de la ética no pueden encontrar lugar en el espacio de la razón común descrita por la ‘ciencia’ entendida de este modo y tienen que desplazarse al ámbito de lo subjetivo. El sujeto, basándose en su experiencia, decide lo que considera admisible en el ámbito religioso y la ‘conciencia’ subjetiva se convierte, en definitiva, en la única instancia ética. Pero de este modo, el *ethos* y la religión pierden su poder de crear una comunidad y se convierten en un asunto totalmente personal. La situación que se crea es peligrosa para la humanidad, como se puede constatar en las patologías que amenazan a la religión y a la razón, patologías que irrumpen por necesidad cuando la razón se reduce hasta el punto de que ya no le interesan las cuestiones de la religión y de la ética. Lo que queda de esos intentos de construir

una ética partiendo de las reglas de la evolución, de la psicología o de la sociología, es simplemente insuficiente”<sup>33</sup>.

Según el Papa, en el plano ético, la razón reductiva al excluir de la razón científica y objetiva el campo de la praxis tiende a desplazarlo al ámbito de lo subjetivo y la “conciencia” subjetiva se convierte, en definitiva, en la única instancia ética. De esta manera, rompe el vínculo existente entre los dos ámbitos de la conciencia: 1) el *objetivo*, constituido por los principios de la ley natural que conocemos por el hábito de la *sindéresis*, aunque él prefiere hablar más bien de *anamnesis*<sup>34</sup>, si bien

<sup>33</sup> BENEDICTO XVI, *Fe, Razón y Universidad, recuerdos y reflexiones*, Ratisbona, 12 de septiembre de 2006.

<sup>34</sup> Cf. RATZINGER, J., *Verdad, valores, poder*, Madrid, Rialp, 1995, pág. 65 y sigs.: “La principal corriente de la Escolástica expresó los dos planos de la conciencia mediante los conceptos *sindéresis* y *conscientia*. La palabra *sindéresis* (*synteresis*) procede de la doctrina estoica del microcosmos y es recogida por la tradición medieval de la conciencia. Su significado exacto sigue siendo confuso, y por eso se convirtió en un obstáculo para el desarrollo esmerado de este plano esencial del problema global de la conciencia. Por eso quisiera, sin embarcarme en una disputa sobre la historia de las ideas, sustituir esta palabra problemática por el más claro concepto platónico de *anamnesis*, que no solo es lingüísticamente más claro y filosóficamente más puro y profundo, sino que, además, está en armonía con motivos esenciales del pensamiento bíblico y con la antropología desarrollada a partir de la Biblia. Con la palabra *anamnesis* expresamos aquí exactamente lo que dice San Pablo en el segundo capítulo de la *Epístola a los Romanos*: ‘En verdad, cuando los gentiles, guiados por la razón natural, sin Ley, cumplen los preceptos de la Ley, ellos mismos, sin tenerla, son para sí mismos Ley. Y con esto muestran que los preceptos de la Ley están escritos en sus corazones, siendo testigo su conciencia’ (2, 14-15) [...] Eso significa que el primer *estrato*, que podemos llamar *ontológico*, del fenómeno de la conciencia consiste en que en nosotros se ha insertado algo así como un *recuerdo primordial de lo bueno y de lo verdadero* (ambos son idénticos), en que existe una íntima tendencia ontológica del ser creado a imagen de Dios a promover lo conveniente a Dios. Su mismo ser está desde su origen en armonía con unas cosas y en contradicción con otras [...]. Después de estas reflexiones sobre el primer plano, esencialmente ontológico, del concepto de conciencia, debemos ocuparnos del segundo estrato, designado en la tradición medieval sencillamente con la palabra *conscientia*, conciencia. Presumiblemente esta tradición terminológica ha podido contribuir en algo al estrechamiento moderno del concepto de conciencia. Santo Tomás, por ejemplo, solo denomina conciencia a este segundo plano y, en consecuencia, la conciencia no es para él *habitus*, es decir, una cualidad estable del ser del hombre, sino *actus*, o sea, un acontecimiento consumado. Sin embargo, Santo Tomás supone evidentemente el fundamento ontológico de la *anamnesis* (*synderesis*) como algo dado. El Aquinate la define como una resistencia interior contra el mal y una íntima inclinación al bien. El acto de conciencia aplica este saber fundamental a las situaciones concretas. Según Santo Tomás, consta de tres momentos: reconocer (*recognocere*), dar testimonio (*testificari*) y juzgar (*iudicare*). Se podría hablar de un concierto entre la función de control y la de decisión. Siguiendo la tradición aristotélica, Santo Tomás ve este acontecimiento de acuerdo con el modelo de los procedimientos conclusivos. Sin embargo, subraya enérgicamente lo específico de este saber práctico, cuyas conclusiones no derivan del mero saber ni del puro pensar. *Reconocer o no reconocer algo depende siempre de la voluntad, que destruye el conocimiento o conduce a él*. Depende, pues, del talante moral dado de antemano, el cual se deforma o purifica progresivamente. En este plano, el plano del juicio (*conscientia*, en sentido estricto), es lícito decir que también la conciencia errónea obliga. En la tradición racional de la Escolástica esta proposición es absolutamente clara. Nadie debe obrar contra su conciencia, como ya había dicho San Pablo (*Rom 14, 23*). Pero el hecho de que la conciencia alcanzada obligue en el momento de la acción no significa canonizar la subjetividad. *Seguir la convicción alcanzada no es culpa nunca*. Es necesario, incluso, hacerlo así. Pero *si puede ser culpa adquirir convicciones falsas y acallar la protesta de la anamnesis del ser*. La culpa está en otro sitio más profundo: no en el acto presente, ni en el juicio de conciencia actual, sino en el abandono del yo, que me ha embotado para percibir en mi interior la voz de la verdad y de sus consejos. De ahí que autores que obraron convencidos, como Hitler o Stalin, sean culpables. Los ejemplos extremos no deberían servir para tranquilizarnos, sino más bien, para sobresaltarnos y hacernos ver con claridad la seriedad del ruego: límpiame de los deslices que se me ocultan (*Pe 19, 13*)”.

reconoce su sinonimia; 2) el *subjetivo*, compuesto por el acto propio de la conciencia que mediante un juicio particular circunstanciado aplica los principios a las distintas situaciones particulares. Rompe de esta manera el vínculo que funda al segundo en el primero, quedándose con el subjetivo aislado, sin fundamento y rechazando al objetivo fundante. Justamente el meollo del relativismo actual es que el debilitamiento de la razón produce un debilitamiento de la conciencia moral, una conciencia más laxa, pues al no tener referencia necesaria a una verdad objetiva pierde su juicio.

Cuando en la actualidad muchas veces se afirma que no se puede fundar el orden social moral, político y jurídico 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, con su reconocimiento a través del juicio de la conciencia* de cada uno de los formadores del consenso; entre el conocimiento evidente de los primeros principios prácticos que obtenemos por la *syndéresis-anámesis* y el juicio de la conciencia que se realiza a efectos de aplicarlos a un caso particular aquí y ahora. Juicio de conciencia que a veces puede fallar en cuanto a los preceptos secundarios o en la aplicación de los principios a los casos particulares, debido a la influencia de ideologías o intereses contrarios al bien de hombre, a los malos consejos, a la concupiscencia de la carne, o bien a costumbres depravadas y hábitos corrompidos<sup>35</sup>. “*Reconocer o no reconocer algo depende siempre de la voluntad, que destruye el conocimiento o conduce a él. Depende, pues, del talante moral dado de antemano, el cual se deforma o purifica progresivamente*”<sup>36</sup>.

Por otra parte, hay que distinguir entre los principios *positivos*, que prescriben la realización de algunas acciones y los preceptos negativos, que contienen prohibiciones. Ambos obligan universalmente y son inmutables, pero solo los negativos vetan una acción *semper et pro semper*, sin excepción (por ejemplo, no matar a un inocente) y que constituyen lo que se conoce como *absolutos morales*, conforme la terminología utilizada por John Finnis<sup>37</sup>. Como dice Juan Pablo II en *Veritatis Splendor*: “El hecho de que solamente los mandamientos negativos obliguen siempre y en toda circunstancia, no significa que, en la vida moral, las prohibiciones sean más importantes que el compromiso de hacer el bien, como indican los mandamientos positivos. La razón es, más bien, la siguiente: el mandamiento del amor a Dios y al prójimo no tiene en su dinámica positiva ningún límite superior, sino más bien uno inferior, por debajo del cual se viola el mandamiento. Además, lo que se debe hacer en una determinada situación depende de las circunstancias, las cuales no se pueden prever todas con antelación; por el contrario, se dan comportamientos que nunca y en ninguna situación pueden ser una respuesta adecuada, o sea, conforme a la dignidad de la persona. En último término, siempre es posible que al hombre, debido a presiones u otras circunstancias, le sea imposible realizar determinadas acciones buenas; pero nunca se le puede impedir que no haga determinadas acciones, sobre todo si está dispuesto a morir antes que a hacer el mal. La Iglesia ha enseñado siem-

<sup>35</sup> Cf. TOMÁS DE AQUINO, *S. Th.*, 1-2, Q. 94, art. 6.

<sup>36</sup> RATZINGER, J., *Verdad, valores, poder*, ob. cit., pág. 72.

<sup>37</sup> Cf. FINNIS, J., *Absolutos morales*, Barcelona, EIUNSA, 1992.

pre que nunca se deben escoger comportamientos prohibidos por los mandamientos morales, expresados de manera negativa en el Antiguo y en el Nuevo Testamento. Como se ha visto, Jesús mismo afirma la inderogabilidad de estas prohibiciones: 'Si quieres entrar en la vida, guarda los mandamientos [...]: No matarás, no cometerás adulterio, no robarás, no levantarás testimonio falso' (*Mt 19, 17-18*)<sup>38</sup>.

Ahora bien, según Benedicto XVI, solo podremos superar el reduccionismo de la razón (que no es negar el impresionante desarrollo del conocimiento científico y técnico, sino por el contrario asumirlo con sus fabulosas conquistas y sus grandes riesgos) si podemos alcanzar una noción de *razón ampliada* como propone en su conclusión en Ratisbona: "Llego así a la conclusión [...] La intención no es retroceder o hacer una crítica negativa, sino *ampliar nuestro concepto de razón y de su uso*. Porque, a la vez que nos alegramos por las nuevas posibilidades abiertas a la humanidad, vemos también los peligros que surgen de estas posibilidades y debemos preguntarnos cómo podemos evitarlos. Solo lo lograremos si la razón y la fe se reencuentran de un modo nuevo, si superamos la limitación que la razón se impone a sí misma de reducirse a lo que se puede verificar con la experimentación, y le volvemos a abrir su horizonte en toda su amplitud"<sup>39</sup>.

Ratisbona no es un retroceso como se plantea desde la autoproclamación de una supuesta razón universal posmetafísica, o mejor dicho, antimetafísica, sino más bien, una superación de una razón moderna coartada y autolimitada a lo empírico fenoménico. El Papa no es antimoderno, sino por el contrario, va al corazón, al núcleo de la modernidad: *al problema de la razón y de la racionalidad del mundo y de la sociedad secular (no secularista)*. Al hacerlo, denuncia la extraña paradoja de una razón instrumental todopoderosa, pero al mismo tiempo, empobrecida y carenciada de principios y fundamentos que la sustenten, como lo demuestra su crisis en la actualidad.

En otras palabras, lo que propone el Papa no es una nostálgica vuelta a una *premodernidad* que ya no existe o que desconozca los legítimos avances de la razón, sobre todo en el campo de la ciencia. Ni tampoco aceptar sin beneficio de inventario una *posmodernidad* materialista y relativista como resultado de una razón debilitada. Sino, más bien, asumir la modernidad desde una razón más plena, llevándola a los límites de su capacidad natural y en actitud abierta a la Revelación y a la Fe, con su racionalidad intrínseca, para de esta manera no limitarse solamente a conocer cómo funcionan las cosas, sino también por qué y para qué existen.

#### 4. El camino hacia una reconciliación

Este último punto plantea como conclusión de la fundamentación teórica de la ley natural la necesidad de una vuelta a la sabiduría de orden metafísica superando el reductivismo epistemológico al que nos referimos en el punto anterior:

<sup>38</sup> JUAN PABLO II, *Veritatis Splendor*, 52.

<sup>39</sup> BENEDICTO XVI, *Fe, Razón y Universidad, recuerdos y reflexiones*, ob. cit.

76. Para dar todo su sentido y toda su fuerza a la noción de ley natural como fundamento de una ética universal, es preciso volver la mirada a la sabiduría, de orden propiamente metafísico, capaz de abrazar simultáneamente a Dios, al cosmos y a la persona humana para reconciliarlos en la unidad análoga del ser, gracias a la idea de creación como participación.

Ahora bien, la clave de bóveda para armonizar Dios, el cosmos y la persona humana es la concepción análoga del ser y su fundamentación metafísica en la noción de participación, lo que permite explicar en qué consiste la creación y el orden creado. Planteada la cuestión en estos términos, para poder dar una respuesta apropiada, tenemos que abordar la cuestión del ser y la participación en el ser. En este campo se destacan principalmente los trabajos del P. Cornelio Fabro y respecto al tema de la participación metafísica y del P. Santiago Ramirez O.P. sobre la analogía del ser<sup>40</sup>.

Como sostiene Aristóteles, el *ser* se dice de muchas maneras, o sea, análogamente, en cuanto cada ser realiza proporcionalmente a su manera la relación entre acto y potencia. En el caso de los seres físicos o naturales, entre los que se encuentra el hombre, esta relación es hilemórfica, donde el alma como acto es forma del cuerpo que es materia y como tal, potencia. Ahora bien, en todo ente móvil (el movimiento justamente es el paso de la potencia al acto), Tomás de Aquino luego de distinguir la materia (cuerpo) como potencia, de la forma (alma) como acto, realiza una nueva distinción entre la esencia (compuesta de cuerpo y alma) como potencia y su acto de ser como *actus essendi*. Este sería el núcleo de la metafísica realista clásica, que constituye el fundamento ontológico en el orden del ser, de la analogía del ser en el orden del conocer.

Si como dice Aristóteles nuestro conocimiento va desde lo primero y más conocido para nosotros hasta lo primero y más cognoscible en sí<sup>41</sup>, filosóficamente la inteligencia se remonta a partir del ente móvil (compuesto de materia y forma), a través del orden causal y por medio de la analogía (del ser) de proporcionalidad propia que expresa la semejante, aunque diversa constitución de los entes en orden a la relación trascendental entre acto y potencia, hasta Dios como el mismo ser subsistente (*ipsum esse subsistens*). *Acto puro e intensivo de Ser, sin mezcla alguna de potencia, infinito y no coartado o determinado por ninguna forma limitante*, en el que como señala Santo Tomás su esencia divina se identifica con su mismo acto de Ser<sup>42</sup>.

Para una vez alcanzada las altas cumbres de la fundamentación metafísica en el *ipsum esse subsistens*, descender por el mismo orden causal, por medio de la analogía (del ser) de atribución intrínseca (que tiene a Dios como el primer analogado o analogante, que comunica realmente el ser a los demás entes), como conocimiento

<sup>40</sup> Cfr. FABRO, C., *La Nozione Metafisica di Partecipazione Secondo S. Tommaso d'Aquino*, Società Editrice "Vita e pensiero", Milano, 1939 y *Partecipazione e Causalità secondo S. Tommaso d'Aquino*, Società Editrice Internazionale, Tocino, 1960; RAMIREZ, J. M. O. P., *De Analogía*, t. II de las Obras completas, 4 vol., Instituto "Luis Vives" de Filosofía del Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, 1970.

<sup>41</sup> ARISTÓTELES, *Segundos Analíticos*, L. I, 2°, 2, 11.

<sup>42</sup> TOMÁS DE AQUINO, *S. Th.*, 1 q.3 a. 4.

y expresión de la doctrina de 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), que participan del acto de ser, que reciben a través de la ejemplaridad y eficiencia divina como su forma sustancial en tanto co-principio determinante de su esencia. *Acto de ser participado, determinado, finito y limitado por esa esencia* y por el cual, a diferencia de Dios, podemos distinguir entre su acto de ser (su ser en acto) y su esencia (en el caso del hombre, compuesta de materia y forma, de cuerpo y alma), como potencia que lo limita y coarta<sup>43</sup>. Una vez alcanzada esa fundamentación metafísica como última ratio, podemos abordar el tema de la fundamentación teórica de la ley natural en su plenitud.

*78. Una filosofía de la naturaleza que tenga en cuenta la profundidad inteligible del mundo sensible y, sobre todo, una metafísica de la creación, permiten después superar la tentación dualista y gnóstica de quitar a la naturaleza la significación moral. Desde este punto de vista, es necesario superar la mirada reductiva con que la cultura técnica dominante lleva a poner sobre la naturaleza, para redescubrir el mensaje moral del que es portadora como obra del Logos.*

*79. Sin embargo, la rehabilitación de la naturaleza humana y de la corporeidad en la ética no puede equivaler a un cierto "fisicismo". En efecto, algunas posiciones modernas de la ley natural han negado gravemente la necesaria integración de las inclinaciones naturales en la unidad de la persona. Descuidando la consideración de la unidad de la persona humana, se absolutizan las inclinaciones naturales de las diversas "partes" de la naturaleza humana, poniéndolas unas junto a otras sin jerarquizarlas y tratando de integrarlas en la unidad del proyecto global del sujeto. Explica Juan Pablo II, "las inclinaciones naturales no adquieren una cualidad moral, si no es por su relación con la persona humana y su realización auténtica". Hoy, por tanto, se necesita tener presentes las dos verdades juntas. Por una parte, el sujeto humano no es una*

<sup>43</sup> Cf. DERISI, O. N., *Santo Tomás y la Filosofía Actual*, Buenos Aires, Educa, 1975, pág. 376 y *Estudios de Metafísica y Gnoseología*, tomo I, "Metafísica", Buenos Aires, Educa, 1985, pág. 62: "De origen platónico, incorporada a Santo Tomás a través de San Agustín, pero velada durante mucho tiempo tras la conceptualización y terminología aristotélica, recién ahora la participación logra ubicación cabal y en toda su extraordinaria significación dentro de la Metafísica del Angélico Doctor. Pero esta incorporación exige su expresión lógica precisa y adecuada, que no es otra cosa que la de la analogía de atribución intrínseca; la cual, por el otro extremo, también estaba en Santo Tomás. De aquí el re-descubrimiento y la re-valorización de la analogía de atribución intrínseca, como expresión del ser en su fieri o dependencia participante o causal del Ser imparticipado, comprendido en esta noción del ser como analogado principal, sin el cual no tienen razón de ser ni de ser comprendidos los seres participados. De aquí que así como en un primer momento la inteligencia solo considera a los seres en sí mismos, más o menos perfectos, según la mayor o menor intervención del acto y la potencia que lo constituyen y únicamente en una segunda instancia, más profunda, penetra en su relación de participación o dependencia del Ser imparticipado; así también la analogía de proporcionalidad intrínseca, que en el plano lógico expresa los seres múltiples y diversos tales como inmediatamente le son dados, ha de ampliarse e integrarse con la analogía de atribución intrínseca, cuando la mente profundiza y considera los seres participados en cuanto tales o dependientes de la acción causal del ser imparticipado, sin la cual aquellos no tendrían razón de ser".

*unión o una yuxtaposición de inclinaciones naturales diversas y autónomas, sino que es un todo sustancial y personal llamado a responder al amor de Dios y a unificarse mediante una orientación reconocida hacia un fin último, que jerarquiza los bienes parciales manifestados en las diversas tendencias naturales. Tal unificación de las tendencias naturales en función de los fines superiores del espíritu, esto es, tal humanización de los dinamismos inscritos en la naturaleza humana, no constituye de hecho una violencia hacia ellos. Al contrario, es la realización de una promesa ya inscrita en ellos. Por ejemplo, el alto valor espiritual que se manifiesta en el don de sí en el amor recíproco de los esposos, está ya inscrito en la naturaleza misma del cuerpo sexuado, que encuentra en esta realización espiritual su última razón de ser. Por otra parte, en este todo orgánico, cada parte conserva un significado propio e irreducible, del que la razón debe tener en cuenta en la elaboración del proyecto global de la persona. La doctrina de la ley moral natural debe afirmar el papel central de la razón en realización de un proyecto de vida propiamente humano, y junto a esto, la consistencia y el significado propio de los dinamismos naturales pre-rationales.*

Estos importantes textos se remiten a la *Veritatis Splendor* 50 y la *Gaudium Et Spes* 57. En el primero, S.S. Juan Pablo II afirma la unidad sustancial de cuerpo y alma que se realiza en cada persona humana y que por tanto ambas dimensiones (corporeidad y espiritualidad) no pueden considerarse separadamente, sino integradas en la “totalidad unificada” de la persona. De esta manera, se evita también caer en el riesgo del “fiscicismo” al considerar las inclinaciones naturales de orden biológico pre-rationales separadas de su significación moral, en cuanto son asumidas por la razón en tanto se refieren a la persona humana y a su realización auténtica. Así afirma, por ejemplo, que mientras siempre es moralmente ilícito matar un ser humano inocente, puede ser lícito, loable e incluso obligatorio dar la propia vida (cf. *Jn* 15, 13) por amor al prójimo o para dar testimonio de la verdad<sup>44</sup>. Por eso concluye: “La ley natural, así entendida, no deja espacio de división entre libertad y naturaleza. En efecto, estas están armónicamente relacionadas entre sí e íntima y mutuamente aliadas”<sup>45</sup>.

En el mismo sentido se refiere Juan Pablo II en el N° 41: “La verdadera autonomía moral del hombre no significa en absoluto el rechazo, sino la aceptación de la ley moral, del mandato de Dios: ‘Dios impuso al hombre este mandamiento [...]’ (*Gn* 2, 16). La libertad del hombre y la ley de Dios se encuentran y están llamadas a compenetrarse entre sí, en el sentido de la libre obediencia del hombre a Dios y de la gratuita benevolencia de Dios al hombre. Y, por tanto, la obediencia a Dios no es, como algunos piensan, una heteronomía, como si la vida moral estuviese sometida a la voluntad de una omnipotencia absoluta, externa al hombre y contraria a la afirmación de su libertad [...] Algunos hablan justamente de *teonomía*, o de *teo-*

<sup>44</sup> Cf. JUAN PABLO II, *Veritatis Splendor*, 50.

<sup>45</sup> JUAN PABLO II, *Veritatis Splendor*, 50.

*nomía participada*, porque la libre obediencia del hombre a la ley de Dios implica, efectivamente, que la razón y la voluntad humana participan de la sabiduría y de la providencia de Dios<sup>46</sup>.

Ahora bien, para tener una visión integral del hombre y de su ley ya no es suficiente simplemente repetir fórmulas verdaderas heredadas del pasado, sino que es necesario conocer tanto su dimensión corporal como espiritual conforme a las posibilidades que nos brinda el avance del conocimiento humano en tanto esté ordenado a la verdad y fundado en la realidad.

Para eso es imprescindible, por un lado, un auténtico diálogo con las ciencias que estudian el cuerpo humano (la biología, la medicina, la genética, etc.), sin perder de vista que el cuerpo humano no es un simple objeto, que no es solamente materia, sino que como tal (como cuerpo) solamente puede ser considerado en su unión sustancial con el alma que constituye su principio vital y acto primero que lo hace justamente cuerpo. En otras palabras, no es una mera yuxtaposición de células, es el hombre mismo, 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, moral, regida por un orden racional, propio y específico humano (aunque participado), por el cual el hombre puede conocer su naturaleza y regirse conforme a su ley<sup>47</sup>. Por otro lado, también es necesario un diálogo serio y profundo con las ciencias humanas (psicología, sociología, política, economía, derecho) para ver la relación y aplicación de los principios de la ley natural a las realidades y situaciones actuales que estudian cada una de estas disciplinas.

La clave para que ese diálogo entre diferentes disciplinas sea fecundo es, por una parte, distinguir a partir de los distintos objetos formales (y los métodos que surgen de los mismos), tanto de las diferentes ciencias, como de la filosofía y la teología; y por otra parte, respetar la legítima autonomía de cada una de ellas, que no es ni separación, ni oposición, sino más bien integración, subalternación y complementación. En otras palabras, distinguir (no para separar sino para relacionar y unir) entre la razón científica de cada una de las ciencias particulares y la razón filosófica como ciencia (en sentido clásico) universal. Asimismo, distinguir entre la razón (científica y filosófica) y la fe que da origen a la ciencia también racional y universal de la Teología. Esta es la perspectiva y la propuesta de la encíclica *Fides et Ratio*<sup>48</sup>, que sin perjuicio de referirse específicamente al diálogo entre Teología y Filosofía, está abierto a una extensión del mismo hacia las ciencias particulares. *Credo ut intellegam e Intellectum ut credam* es la tesis de la encíclica.

Hoy, el problema central del diálogo con las ciencias es el de los límites éticos y también jurídicos de la investigación científica y del desarrollo tecnológico. En otras palabras, este desarrollo alcanzado (y mucho más el proyectado), especialmente en algunas áreas, como la energía nuclear y la genética, nos lleva a interrogarnos: ¿Qué se puede hacer y qué no? ¿Hasta dónde está permitido avanzar y hasta dónde no? La

<sup>46</sup> *Ibíd.*, 41.

<sup>47</sup> Cf. TOMÁS DE AQUINO, *S. Th.*, 1-2, Q. 94, art. 2, sol. 2.

<sup>48</sup> JUAN PABLO II, *Fides et Ratio*.

ciencia, por sí misma, no puede responder estos interrogantes. La ciencia no puede crear su propia ética, ni declararse neutral frente al problema ético que genera su avance. Al respecto señala la Instrucción de *Donum vitae*: “Los criterios orientadores no se pueden tomar ni de la simple eficacia técnica, ni de la utilidad que pueden reportar a unos a costa de otros, ni, peor todavía, de las ideologías dominantes. A causa de su mismo significado intrínseco, la ciencia y la técnica exigen el respeto incondicionado de los criterios fundamentales de la moralidad: deben estar al servicio de la persona humana, de sus derechos inalienables y de su bien verdadero e integral según el plan y la voluntad de Dios. El rápido desarrollo de los descubrimientos tecnológicos exige que el respeto de los criterios recordados sea todavía más urgente; *la ciencia sin la conciencia no conduce sino a la ruina del hombre*”<sup>49</sup>.

De la misma manera, la ética y el derecho, para poder emitir su juicio y fijar los justos límites a la investigación científica y al desarrollo tecnológico, tienen que conocer los hechos sobre los que van a juzgar, apoyarse en conocimientos científicos objetivos y serios que les permitan conocer la realidad física, química, biológica, etc., a fin de poder discernir qué es lo que se puede permitir y qué no. Caso contrario, su juicio también estaría infundado por ignorancia supina de la verdad científica. El principio liminar sería: *lo que es técnicamente posible no es, por esa sola razón, moralmente (y jurídicamente) admisible*. La reflexión racional (basada en conocimiento científico seguro) sobre la vida y el ser o naturaleza del hombre, en última instancia sobre y desde su ley natural, es indispensable para formular un juicio moral y jurídico acerca de las intervenciones científicas y técnicas que involucran al propio hombre.

En este sentido podemos citar la Constitución Conciliar *Gaudium et Spes* 57 cuando dice: “Es cierto que el progreso actual de las ciencias y de la técnica, las cuales, debido a su método, no pueden penetrar hasta las íntimas esencias de las cosas, puede favorecer cierto fenomenismo y agnosticismo cuando el método de investigación usado por estas disciplinas se considera sin razón como la regla suprema para hallar toda la verdad. Es más, hay el peligro de que el hombre, confiado con exceso en los inventos actuales, crea que se basta a sí mismo y deje de buscar ya cosas más altas. Sin embargo, estas lamentables consecuencias no son efectos necesarios de la cultura contemporánea ni deben hacernos caer en la tentación de no reconocer los valores positivos de esta. Entre tales valores se cuentan: el estudio de las ciencias y la exacta fidelidad a la verdad en las investigaciones científicas, la necesidad de trabajar conjuntamente en equipos técnicos, el sentido de la solidaridad internacional, la conciencia cada vez más intensa de la responsabilidad de los peritos para la ayuda y la protección de los hombres, la voluntad de lograr condiciones de vida más aceptables para todos, singularmente para los que padecen privación de responsabilidad o indigencia cultural. Todo lo cual puede aportar alguna preparación para recibir el mensaje del Evangelio, la cual puede ser informada con la caridad divina por Aquel que vino a salvar el mundo”<sup>50</sup>.

Otra dimensión necesaria del diálogo es el intercultural e interreligioso en

<sup>49</sup> CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, *Donum Vitae*, Introducción. CONCILIO VATICANO II, *Gaudium et Spes*, 57.

tanto y en cuanto reconozcan la naturaleza humana y la ley natural como la base común desde la cual dialogar sin renunciar a la propia identidad cultural o religiosa. Sin que esto signifique que esta base sea el resultado de un consenso intercultural o interreligioso como propone Hans Küng<sup>51</sup>, sino que más bien se trata de un reconocimiento común de una realidad previa y necesaria a partir de la cual se puede realizar la cultura y alcanzar los consensos.

Hoy se plantea la disyuntiva entre la ley natural y el consenso (como resultado de la autonomía de la voluntad) como posibles fundamentos excluyentes o confluyentes del orden práctico. En realidad, no es la ley natural la que se funda o depende del consenso que exista sobre ella, 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 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.

*81. El riesgo de absolutizar la naturaleza, reducida a puro componente físico o biológico, y descuidar la propia vocación intrínseca a estar integrado en un proyecto espiritual, amenaza hoy algunas tendencias radicales del movimiento ecológico. El disfrute irresponsable de la naturaleza por parte de los hombres, que buscan únicamente el provecho económico y el peligro que esto lleva consigo para la biosfera golpean justamente las conciencias. Sin embargo, la “ecología profunda (deep ecology)” constituye una reacción excesiva. Esta sostiene una supuesta igualdad de las especies de los vivientes, sin reconocer un papel particular al ser humano, y eso, paradójicamente, debilita la responsabilidad del hombre en relación con la biosfera de la que forma parte. De manera más radical, algunos llegan a considerar al ser humano como un virus destructor que afectaría a la integridad de la naturaleza, y rechazan el significado y el valor en la biosfera. Se alcanza entonces una especie de totalitarismo que excluye la existencia humana en su especificidad y condena el legítimo progreso humano.*

*82. No se puede dar una respuesta adecuada a los interrogantes complejos de la ecología, si no es dentro del cuadro de una comprensión más profunda de la ley natural, que dé valor a la ligazón entre la persona humana, la sociedad, la cultura y el equilibrio de la esfera biofísica en la cual se encarna la persona humana. Una ecología integral debe promover aquello que es específicamente humano, valorando al mismo tiempo el mundo de la naturaleza*

51 Cf. KÜNG, H., *Proyecto de una ética mundial*, Barcelona, Planeta-De Agostini, 1994.

*en su integridad física y biológica. En efecto, también el hombre, como ser moral que busca la verdad y los bienes últimos, trasciende el propio ambiente inmediato, lo hace aceptando la misión especial de velar sobre el mundo natural y de vivir en armonía con él, de defender los valores vitales sin los cuales no pueden mantenerse ni la vida humana ni la biosfera de este planeta. Tal ecología integral interpela a todo ser humano y toda comunidad dividiendo una nueva responsabilidad.*

Para terminar, el documento denuncia el riesgo de cierta ecología radicalizada que no reconoce la centralidad del ser humano, en desmedro de una verdadera *ecología humana integral* que promueva la vida y la dignidad humana, juntamente con la defensa del medio ambiente y de la naturaleza en todas sus manifestaciones como el mejor hábitat para el desarrollo del hombre.

Sin lugar a dudas que muchas veces el hombre insensata e irresponsablemente se ha constituido en un peligro para el equilibrio y la armonía del orden natural en sus distintos niveles y manifestaciones, pero eso no valida adoptar posturas equivocadas que, proponiendo una supuesta igualdad de las especies, relegue al hombre de su papel central como custodio de ese orden natural. En tal sentido, todo el obrar del hombre que como tal se hace cultura debe armonizarse con la naturaleza, específicamente con su propia naturaleza y genéricamente con la naturaleza en su conjunto. Por eso, es tan equivocada la posición que basada en un reduccionismo positivista anteriormente denunciado, opone la cultura (como lo realizado por el hombre) a la naturaleza (como lo dado), como aquella otra ecológicamente radical que reivindicando la naturaleza y su orden físico y biológico, excluye al hombre y su obrar del lugar central que le corresponde por legítimo derecho. Solo desde una *ecología humana integral* se reivindica la centralidad del hombre en el orden natural, pero lejos de permitirle hacer cualquier cosa, le proporciona una dimensión moral que hace al ser humano responsable “de defender los valores vitales sin los cuales no pueden mantenerse ni la vida humana ni la biosfera de este planeta”<sup>52</sup>.

## 5. Reflexión final

Volviendo a la distinción con la que empezamos, es necesario armonizar la *razón práctica* a través de la cual abordamos inicialmente una justificación racional epistemológica de la ley natural a partir de la evidencia de sus primeros principios, con la *razón metafísica* como última ratio, en cuanto funda ontológicamente a la naturaleza y a la ley natural que la expresa, en la analogía del ser y en la participación metafísica que adquiere su pleno sentido en la noción de creación. A su vez, tanto la razón práctica como la razón metafísica tienen que estar abiertas a un diálogo sincero con la *fe*, que por medio de su racionalidad intrínseca, puede ratificar, purificar y completar aquellas verdades que podemos alcanzar por la sola luz de la razón.

52 “En busca de una ética universal”, 82.