
ESTUDIOS

Ley natural y ética universal Aproximación al documento de la Comisión Teológica Internacional de 2009

José Manuel Caamaño López y Julio Luis Martínez Martínez, S. I.¹

Resumen: Al mismo tiempo que hablar de “ética mundial” o ética universal es frecuente, e incluso a veces parece obvio, la tradicional referencia a la ley natural ha decaído hasta prácticamente su desuso, salvo en limitados círculos, especialmente los ámbitos eclesíásticos católicos, y ni aún en todos estos. Aunque hoy todos los interlocutores concernidos reconocen que el deseo y la búsqueda de unas bases morales compartidas por unos y por otros, más allá de las propias creencias y convicciones, es decir lo que une a los seres humanos, garantizar y puede promover una convivencia justa, la cuestión sigue siendo muy relevante, y hasta urgente. El concepto de “ley natural”, al que se refirió un importante documento de la Comisión teológica internacional de hace seis años, titulado precisamente “En busca de una ética universal”, permite a los autores del estudio adentrarse en la discusión de uno de los fundamentos de la Moral social de inspiración cristiana, que reviste gran importancia para integrar las problemáticas más actuales: mundialización e interdependencia, cambios culturales y tecnológicos y diálogo interreligioso. El de ley natural es un concepto de gran riqueza, aunque con no pocos elementos ajenos a su lógica que lo han ido debilitando y complejizando, casi diríamos “desnaturalizando”. No estamos ya tan sólo frente a la tensión entre universalidad y particularidad, sino ante otra tensión. Los consensos fundamentales y las novedades emergentes. Caminar en la búsqueda de principios y valores compartidos sigue siendo urgente y necesario, pero este camino sólo tendrá éxito si parte de un sólido acuerdo y un lenguaje ético común, no sólo abierto al diálogo, sino al cambio ante la alteridad complementaria de otros interlocutores. El estudio resume la historia de la ley natural, así como su sitio en el magisterio moral católico (apartados tercero y cuarto), para adentrarse en los siguientes apartados en la relación conceptual entre razón universal y ley natural (apartado quinto) y en la cuestión de la conversión de los principios en preceptos

¹ Profesores de Moral social y Pensamiento Social Cristiano. Universidad Pontificia Comillas, Madrid. jclopez@comillas.edu y juliommm@teo.upcomillas.es

normativos (apartado sexto). En el apartado séptimo los autores tratan de la cuestión insoslayable del diálogo intercultural e interreligioso, para concluir en el siguiente apartado con una reflexión sobre la ley natural y la referencia a la verdad que ayude a determinar los preceptos de la ley natural..

Palabras Clave: *Consenso ético, diálogo intercultural e interreligioso, ética universal, ley natural, particularidad, universalidad.*

Fecha de recepción: 3 de febrero de 2015.

Fecha de admisión definitiva: 16 de septiembre de 2015.

**Natural law and universal ethics.
Approach to the document of the International Theological Commission**

Abstract: At the same time that talk of “global ethics” or universal ethics it is frequent, and even at times seems obvious, the traditional reference to natural law has declined to almost its disuse, except in limited circles, especially the Catholic ecclesiastical areas, and even in all these. Although today all stakeholders concerned recognize that the desire and the search for a moral basis shared by some and by others, beyond beliefs and convictions, i.e. what unites human beings, ensure and can promote a fair coexistence, the question is still very relevant, and even urgent. The concept of “natural law”, which referred to an important document of the international theological Commission from six years ago, entitled precisely “in search of a universal ethics”, allows the authors of the study to delve into the discussion of one of the foundations of the social morality of Christian inspiration, which is of great importance to integrate the most current problems: globalization and interdependence, technological and cultural changes and interreligious

La loi naturelle et de l'éthique universelle.

Approche au document de la Commission théologique internationale

Résumé: En même temps que parler de «l'éthique mondiale» ou éthique universelle, elle est fréquente et parfois même semble évidente, la référence traditionnelle à la loi naturelle, même si celle-ci a diminué presque sa désuétude, sauf dans des milieux limités, en particulier ecclésiastiques catholiques et même pas dans tous ceux-ci. Même si aujourd'hui tous les acteurs concernés reconnaissent que le désir et la recherche d'une base morale partagée par les uns et par les autres, au-delà des croyances et des convictions, c'est-à-dire ce qui unit les êtres humains pour assurer et promouvoir une coexistence juste, est accepté, la question est toujours très pertinent et même urgent. Le concept de «loi naturelle», qui faisait référence à un important document de la Commission théologique internationale de six ans, intitulé précisément “À la recherche d'une éthique universelle”, permet aux auteurs de l'étude de se plonger dans la discussion de l'un des fondements de la morale sociale d'inspiration

dialogue. Natural law is a rich concept, although with quite a few non-logic elements that have been weakening it and analyzing it, we could almost say "denaturing". We aren't already just face the tension between universality and particularity, but another strain. The fundamental consensus and emerging developments. Walking in search of shared principles and values is still urgent and necessary, but this way will succeed only if part of a solid agreement and a common ethical language, not only open to dialogue, but to change to the complementary otherness of others. The study summarizes the history of the law of nature, as well as your website in the Catholic moral teaching (paragraphs third and fourth), to enter in the following sections regarding the conceptual between universal reason and natural law (fifth paragraph) and on the question of the conversion principles in normative precepts (sixth paragraph). In the seventh paragraph the authors address the unavoidable question of intercultural and inter-religious dialogue, to conclude in the next section with a reflection on the reference to the truth that will help determine the precepts of natural law and natural law..

Key words: *Ethical consensus, intercultural and interfaith dialogue, universal ethics, natural law, particularity, universality.*

chrétienne, qui a une très grande importance pour intégrer les problèmes plus récents: mondialisation et interdépendance, changements technologiques et culturelles et dialogue interreligieux. Celle de loi naturelle est une notion riche, mais avec certains éléments moins rationnels qui affaiblissent et même arrivent à sa presque « dénaturation ». Nous ne sommes pas déjà face à la tension entre l'universalité et la particularité, mais dans une autre souche. Le consensus fondamental exige des nouveaux développements. La marche en quête de valeurs et de principes communs est toujours urgente et nécessaire, mais ça va réussir seulement si une partie d'un accord solide et un langage commun d'éthique se fait jour, non seulement ouvert au dialogue, mais à l'altérité complémentaire des autres. L'étude résume l'histoire de la Loi naturelle, ainsi que sa place dans l'enseignement morale catholique (paragraphes troisième et quatrième), pour entrer dans le rapport conceptuel concernant le lien entre raison universelle et loi naturelle (alinéa 5) et sur la question de la conversion des principes aux préceptes normatifs (sixième alinéa). Dans le septième alinéa, les auteurs abordent la question inévitable du dialogue interculturel et interreligieux, pour conclure dans la section suivante avec une réflexion sur la référence à la vérité qui aidera à déterminer les préceptes de la loi naturelle..

Mots clé: *Consensus éthique, dialogue interculturel, dialogue interreligieux, éthique universelle, loi naturelle, particularité, universalité.*

I. Introducción

Hace años que hablar de «ética mundial», «ética global» o «ética universal» es un lugar común entre los estudiosos de la filosofía y de la teología moral. Pero lo que realmente convierte este lugar común en tarea ineludible no es ya solo su mero interés teórico, sino sobre todo su repercusión práctica, especialmente por las graves consecuencias que se derivan de unas acciones que ya no tienen únicamente una dimensión local, sino que afectan al conjunto de la humanidad y pueden poner en riesgo el futuro de muchas culturas, pueblos e incluso de la totalidad de nuestro mundo. Por ello, y pesar de todas las discrepancias que genera, sigue siendo importante caminar hacia la búsqueda de unas bases morales comunes que todos podamos compartir y que sean la garantía de un orden social justo y de una convivencia pacífica de las diversas culturas y religiones del mundo.

Ahora bien, la búsqueda de esas bases comunes nunca ha sido fácil, y menos aún cuando nos encontramos en sociedades marcadas por un pluralismo en donde deben convivir sistemas morales y religiosos diferentes, algunos de ellos además caracterizados por el fanatismo y la intransigencia, y que con frecuencia ocultan otros intereses no manifiestos que, sin embargo, determinan su expresión pública. Pero precisamente eso es lo que hace tan necesario y urgente seguir buscando referencias morales que todos podamos compartir y que estén en la base de cualquier sistema político e ideológico, es decir, bases que a pesar de las diferencias puedan garantizar una convivencia pacífica y justa. De ahí las cuestiones que debemos plantearnos: ¿existe una ética universal común para todos los seres humanos? ¿Existen valores morales objetivos válidos en todo tiempo y lugar? ¿Cuáles son? ¿Cómo podemos conocerlos? Se trata de cuestiones importantes porque, en el fondo, buscan aquello que une a los seres humanos a pesar de la multiplicidad de registros culturales y códigos morales, y que, como decíamos, forma parte de la construcción de una sociedad en paz y bienestar, la búsqueda de elementos que estén en la base de la convivencia y que todos podamos aceptar. Y es precisamente a esa base común a lo que la Iglesia Católica se refiere con el concepto de «ley natural»².

El concepto de ley natural tiene una larga historia marcada por la coexistencia de circunstancias positivas y negativas, ya que sobre él se vertieron no pocos elementos que con frecuencia no eran sino fruto de concepciones derivadas de un orden social

² Hemos desarrollado esta cuestión en J. L. MARTÍNEZ – J. M. CAAMAÑO (2004) *Moral fundamental. Bases teológicas del discernimiento ético*, Santander, 353–375; cf. K. DEMMER (2011) *Introducción a la teología moral*, Estella (Navarra), 69–80.

no siempre justo. Joseph Ratzinger afirmaba hace años que bajo ese concepto se han colado por la puerta falsa ideas ajenas al propio cristianismo, es decir, que

*aparecen elementos que podríamos denominar "ideológicos", [...] procesos que solo de modo aparente se presentan como de Derecho Natural o teológicos, pero que en realidad proceden de una estructura social considerada como natural y que se establecen, por tanto, en concepto de normas*³.

Pero al mismo tiempo se trata de un concepto que posee una gran riqueza y que constituye un lugar adecuado para fundamentar y garantizar derechos y deberes básicos de todas las personas, y de ahí la necesidad de un análisis depurado y renovado de su sentido último y concreto que además tenga en cuenta la globalidad de las dimensiones de lo humano en referencia continua al bien moral. En efecto, a pesar de los problemas que generalmente acarrea, el concepto de la ley natural constituye una excelente oportunidad para la elaboración de una ética universal que asuma las diferencias culturales y religiosas existentes en el mundo sin quedar atrapada y bloqueada por ellas. De ahí que sea un concepto importante en la fundamentación de la moral cristiana. Así lo ha estimado la propia Comisión Teológica Internacional (CTI) al dedicar algunas de sus sesiones al estudio de esta categoría, fruto de las cuales nació el documento publicado en 2009 con el título *En busca de una ética universal: nueva perspectiva sobre la ley natural*⁴.

2. Ley natural y ética universal

En el ritmo acelerado –casi vertiginoso– de las transformaciones históricas en las que nos encontramos, aparecen algunos factores cruciales que nos sirven para enmarcar la necesidad de tratar esta cuestión de la ley natural y la ética universal⁵:
1) La formación de una sociedad mundial e interdependiente en la que los poderes

³ J. RATZINGER (1969) "Derecho natural, Evangelio e Ideología en la Doctrina Social Católica. Consideraciones católicas sobre este tema" en K. VON BISMARCK – W. DIRKS (dirs.) *Fe cristiana e ideología*, Alcoy (Alicante), 38.

⁴ COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL (2009) *En busca de una ética universal: nueva perspectiva sobre la ley natural*, Madrid, 63–148, cf. el análisis de A. VICINI (2010) "La búsqueda de una ética universal: el documento sobre la ley natural de 2009 de la Comisión Teológica Internacional": *Concilium* 46, 145–154; T. TRIGO (ed.) (2011), *En busca de una ética universal: un nuevo modo de ver la ley natural*, Pamplona.

⁵ Seguimos a J. RATZINGER, "Lo que cohesiona el mundo. Las bases morales prepolíticas del Estado liberal" en: J. RATZINGER – J. HABERMAS (2006) *Dialéctica de la secularización*, Madrid, Encuentro, 51–68 (aquí p. 51–52).

políticos, económicos y culturales se ven cada vez más remitidos recíprocamente unos a otros y se tocan y se complementan mutuamente en sus respectivos ámbitos; 2) el desarrollo de posibilidades del ser humano tanto para hacer como para destruir, que, más allá de lo que hasta ahora era habitual, plantean la cuestión del control legal y ético del poder; 3) el encuentro de culturas (y de religiones, como más tarde aclararemos) como matriz de un *ethos* universal: en el proceso de encuentro y compenetración de las culturas se han quebrado y, por cierto, bastante profundamente, certezas éticas que hasta ahora se consideraban básicas. Y así se convierte en una cuestión de gran urgencia la de cómo las culturas que se encuentran, pueden hallar fundamentos éticos que puedan conducir su convivencia por el camino correcto y permitan construir una forma de domar y ordenar ese poder.

En realidad, este análisis que tan certeramente hizo J. Ratzinger en aquel debate con su compatriota J. Habermas que ha quedado como un lugar de referencia casi obligada, plantea la aguda cuestión de cómo en una sociedad mundial con sus mecanismos de poder y sus fuerzas desatadas, así como con sus muy distintas visiones acerca de qué es el derecho y la moral, podrá encontrarse una evidencia ética efectiva que tenga la suficiente fuerza de motivación y la suficiente capacidad de imponerse, como para poder responder a los desafíos señalados y ayuden a hacerles frente. Estamos frente a la dialéctica que se le plantea siempre a toda reflexión ética: la de la *universalidad* y la *particularidad*, hoy agudizada a consecuencia de la globalización; una dialéctica que nos pone tanto ante la búsqueda de la universalidad como ante el diálogo intercultural e interreligioso. La pregunta es si la ley natural, tan querida dentro de la tradición católica, puede seguir desempeñando un papel constructivo y aportar utilidad, sobre todo en este momento en que dicho concepto se ha vuelto tan problemático al ser discutible el presupuesto tradicional de la racionalidad de la propia naturaleza⁶.

El documento de la CTI entra de lleno en las implicaciones que supone la toma de conciencia de la universalidad e interdependencia de los problemas y de los acontecimientos que vivimos, con sus consiguientes llamadas a la unidad del género humano y a la responsabilidad común. Así ocurre con la ecología, la escasez de recursos, el clima, la economía, el terrorismo, el crimen organizado, la violencia, la tecnología, los medicamentos, etc.⁷. Todo ello haría ver la importancia de caminar en la búsqueda de valores comunes que puedan ser compartidos por todos los seres humanos en las diferentes culturas. En ese sentido se destacan los esfuerzos

⁶ Cf. J. RATZINGER (2006) cit., 61.

⁷ *En busca de una ética universal*, cit. 65ss.

realizados por muchas personas en todos los ámbitos como la cultura, el arte, la religión, la política o el voluntariado. Ahora bien, se trata de esfuerzos que brotan de buenas intenciones pero que solo tendrán éxito si se apoyan en un sólido acuerdo sobre bienes y valores que representen las aspiraciones más profundas de las personas, y por eso es necesario buscar un lenguaje ético común estando dispuestos al diálogo y a la conversión, es decir, a bajar las defensas para dejarse afectar por el otro. De hecho, tenemos ejemplos concretos de estos intentos durante el último siglo, sobre todo después de la Segunda Guerra Mundial, tales como la *Declaración de derechos humanos* de 1948 o las éticas dialógicas.

Tal vez uno de los intentos recientes más loables y conocidos es la denominada «ética mundial», fruto de los trabajos realizados por el Parlamento de las Religiones del mundo en 1993 en Chicago bajo el liderazgo de Hans Küng, que entre sus frutos ha dado la publicación de la *Declaración de una ética mundial*⁸. Su empeño es el de buscar aquellos valores comunes a las culturas y tradiciones religiosas mediante el consenso en principios básicos, a saber: 1) No puede haber un nuevo orden mundial sin una nueva ética mundial. 2) Toda persona debe ser tratada humanamente (dignidad de la persona). 3) Directrices morales: no violencia y respeto por la vida, solidaridad, tolerancia y verdad, igualdad entre hombre y mujer. 4) Cambiar mentalidades para tomar conciencia de la responsabilidad y transmitirla a las futuras generaciones. Sin duda el proyecto de una ética mundial representa un intento significativo de buscar valores compartidos, pero a juicio de la CTI tiene el problema de reducir los valores a formas de consenso inductivo, es decir, que al no afirmar nada absoluto puede derivar en un excesivo relativismo de los valores cuya validez puede ser muy variable y dependiente en exceso de las culturas, algo que aquí no vamos a discutir.

Esto es importante porque afecta también a los fundamentos del derecho y la política, pues si los valores morales no son más que fruto del consenso o de las mayorías, acaba por negarse o cuestionarse la existencia de una verdad objetiva universal, que sería, para algunos, fuente de intolerancia y violencia. Dicho de otra manera: en nombre del pluralismo y de la democracia se abriría la puerta al relativismo y al positivismo jurídico, rechazando así toda referencia a criterios objetivos y ontológicos, de modo que la ley sería justa por ser fruto de la voluntad del legislador, algo a todas luces peligroso (aun dentro del orden democrático) porque también el legislador debe actuar dentro de unos límites y no al margen de lo humano ni de una ley moral superior. Así de claro lo decía también Ratzinger:

⁸ H. KÜNG (1995) *Proyecto de una ética mundial*, Madrid, Trotta.

también las mayorías pueden ser ciegas o injustas. La historia da buena prueba de ello. ¿Se puede seguir hablando de justicia y de derecho cuando, por ejemplo, una mayoría, incluso grande, aplasta con leyes opresivas a una minoría religiosa o racial?.

Y precisamente aquí se sitúa la importancia de la ley natural como forma de evitar los riesgos y peligros en que caen las teorías éticas que prescinden de una fundamentación última de sus afirmaciones morales. Eso sí, a juicio de la CTI necesitamos una visión de la ley natural renovada cuya sustancia está en la afirmación de que

las personas y las comunidades humanas son capaces, a la luz de la razón, de discernir las orientaciones fundamentales de un actuar moral conforme a la misma naturaleza del sujeto humano y de expresarlas de manera normativa en forma de preceptos o mandamientos (n. 9).

Se trataría de preceptos objetivos y universales, previos a cualquier determinación positiva del derecho y no exclusivos del cristianismo, que además constituirían el fundamento de la vida social.

3. Apunte histórico sobre la ley natural

Lo primero que hay que decir es que el concepto de ley natural no es de origen cristiano, aunque sí fue asumido por el cristianismo desde fechas muy tempranas y con algunas peculiaridades que no siempre tuvieron un carácter positivo¹⁰. Aún así, e incluso antes de la elaboración de una teoría concreta, todas las grandes tradiciones sapienciales religiosas y filosóficas han tenido elementos comunes que posteriormente se han calificado de ley natural, tal como ocurre con la Regla de Oro: «no hagas al otro lo que no quieras para ti»¹¹. En el fondo todas coinciden en el reconocimiento de una especie de sabiduría inherente a la realidad con un

⁹ J. RATZINGER (2006) cit., 54.

¹⁰ Para visiones generales de la historia de la ley natural cf. CH. E. CURRAN (1977) "Natural Law" en Id., *Themes in fundamental moral theology*, Londres, 27-80; D. LAFRANCONI (1972) "La legge naturale: linee di uno sviluppo storico e problema attuali": *Rivista di Teologia Morale* 4, 393-437; F. GÓMEZ CAMACHO (1985) "Cumplimiento y desarrollo de la ley natural": *Miscelánea Comillas* 43, 437-463; A. VAN MELSEN (1967) "Ley natural y evolución": *Concilium* 3(2), 388-399; J.-M. AUBERT (1967), "Le droit naturel, ses avatars historiques et son avenir": *Le supplément* 81, 282-324; A. ARNTZ (1965) "La ley natural y su historia": *Concilium* 1(2), 41-61; Y. R. SIMON (1968) *La tradición de la ley natural*, Madrid; E. CHIAVACCI, "Ley natural" en: NDTM, 1013-1028.

¹¹ Cf. *En busca de una ética universal*, cit., 75ss.

mensaje moral válido para todos los individuos y pueblos y que el ser humano es capaz de conocer, descifrar y respetar.

Pero la idea concreta de ley natural procede del ámbito político, aunque ya en el mundo griego adopta una significación moral, tal y como se refleja en la *Antígona* de Sófocles cuando la protagonista se rebela contra la norma establecida que le impedía enterrar a su hermano y contra la que reclama su derecho a hacerlo invocando la existencia de «leyes no escritas, inmutables, de los dioses: su vigencia no es de hoy ni de ayer, sino de siempre»¹². En la misma línea, Platón y Aristóteles distinguen entre leyes que tienen su origen en acuerdos (justicia legal) y leyes que tienen valor por naturaleza (justicia natural), de manera que mientras las primeras ni son eternas ni obligan a todos, las segundas obligan siempre y en todas partes¹³, con lo cual la moralidad adquiere ya su base en un orden metafísico.

Con todo, aunque la ley natural está en el trasfondo de gran parte de la concepción griega de la realidad e incluso en la base de la filosofía de la naturaleza procedente del mundo jónico, su primera teorización se realiza en el marco del Estoicismo y posteriormente en el Derecho romano, que la convierten en algo inmanente y objetivo con consecuencias normativas para el ser humano y como base de una ética universalista. Zenón, por ejemplo, afirma la existencia de un *Logos* divino que preside, rige y conserva la naturaleza; un *Logos* inmanente a la realidad que siembra sus semillas sobre los elementos materiales, algo de lo cual participa el ser humano y que, por tanto, debe ocupar el puesto que el *Logos* le ha asignado en ese orden natural¹⁴. Y Cicerón, recogiendo el pensamiento estoico, dirá que «la naturaleza es, pues, un elemento que, abarcando al mundo y protegiéndolo, lo hace sin duda con sentimiento y razón»¹⁵, en la línea de lo que también afirmará Séneca. En el fondo la naturaleza tiene un orden racional del cual el ser humano participa, y de ahí que la ley natural es vivir según la propia

¹² SÓFOCLES, *Antígona*.

¹³ Cf. ARISTÓTELES, *Retórica*, I, XIII, 2 (1373b); *Ética a Nicómaco*, 1134b. Hay que decir que algunos sofistas han interpretado la ley natural como la ley de los más fuertes, algo que no sostenían ni Platón ni Aristóteles (cf. PLATÓN, *Gorgias*, 483c-484b). De hecho, para autores como Protágoras el justo natural sería un injusto social, de modo que ahí reside la importancia de las leyes positivas.

¹⁴ Cf. el detallado análisis de E. ELORDUY (1972) *El Estoicismo*, Madrid (aquí, pp. 121 ss).

¹⁵ *Ib.*, 108, 110. Refiriéndose a la ley natural afirma Cicerón que «existe una ley verdadera, que es la recta razón, conforme con la naturaleza, universal, inmutable, eterna, que llama con sus imperativos al cumplimiento del deber» (*De republica*, III).

naturaleza vivificada por las semillas del *Logos*. Esto es lo que posteriormente se llamaría «iusnaturalismo» y que ha sido asumido también por autores latinos, que introducen sus matices y gradaciones.

De alguna manera el judaísmo comparte en alguna medida esta visión en los numerosos preceptos que aparecen a lo largo del Antiguo Testamento, pero además el cristianismo –que también asume esta concepción de la ley natural cuya primera formulación neotestamentaria se encuentra en la Regla de Oro (Mt 7, 12; Lc 6, 31)– la interioriza: «Porque cuando los gentiles que no tienen ley, hacen por naturaleza lo que es de la ley, éstos, aunque no tengan ley, son ley para sí mismos, mostrando la obra de la ley escrita en sus corazones, dando testimonio su conciencia, y acusándoles o defendiéndoles sus razonamientos» (Rom 2, 14–15)¹⁶. Aún así se puede decir que la evolución posterior en la interpretación de la ley natural por parte de los autores cristianos asume la visión estoica pero cristianizándola, es decir, que el *Logos* que gobierna la realidad es el Dios creador cuya voz se hace perceptible a la conciencia humana en virtud de su razón, con lo cual la ley natural no es sino la expresión de la ley eterna de Dios impresa en el orden de la creación. Con ligeras variantes ésta es la concepción que ha recorrido todo el pensamiento de la Patrística.

Pero, sin duda, el gran sistematizador de la ley natural es santo Tomás de Aquino en la Escolástica¹⁷, que la define como «la participación de la ley eterna en la criatura racional»¹⁸. En realidad, tanto la ley eterna como la natural no son sino dos modos de ser de una misma ley, eterna en cuanto está en Dios, y natural en cuanto es participada y conocida por las criaturas con su razón. Además sus preceptos son evidentes, el primero de los cuales es «haz el bien y evita el mal»¹⁹. De aquí se derivan los demás preceptos, tanto los primarios como los secundarios. Lo primarios responden a inclinaciones naturales como la conservación, la procreación y la perfección, mientras los secundarios derivan de éstos. Serían, por ejemplo, el Decálogo o el llamado Derecho de gentes²⁰. Incluso habría algunos preceptos

¹⁶ Cf. C. H. DODD (1967) *El Evangelio y la ley de Cristo*, San Sebastián, 103–121.

¹⁷ Cf. S. J. POPE (2010) «Tradición e innovación en la ley natural: una interpretación tomista»: *Concilium* 46, 21–32.

¹⁸ *STh.*, I-II, c.91, a.3.

¹⁹ *Ib.*, I-II, c.94, a.2.

²⁰ *Ib.*, I-II, c.94, a.2; c.100, a.1.3.; II-II, c.57, a.3.

lejanos que solo los sabios son capaces de conocer. En cuanto a las propiedades de la ley natural, Tomás de Aquino menciona cuatro: la primera es la unidad²¹, en cuanto proviene y se orienta a un mismo fin (Dios, la bienaventuranza); la segunda es la universalidad, en cuanto que es idéntica y cognoscible por todos en todo tiempo y lugar; la tercera la inmutabilidad, en cuanto que no cambia nunca dado que proviene de la perfección e inmovilidad de la razón divina; y la última la indelebilidad, pues ya que está impresa en la propia naturaleza no tiene necesidad de ponerse por escrito, es indeleble de por sí. De esta manera quedaba sistematizada la concepción de la ley natural que mayor influencia tendría posteriormente a pesar las disputas entre el voluntarismo y el intelectualismo e incluso a pesar también de las críticas realizadas a lo largo de la modernidad.

De hecho, a partir del Renacimiento y especialmente de los nuevos derroteros de la filosofía postcartesiana, la ley natural pasa por un período de secularización dando lugar al nacimiento de un nuevo iusnaturalismo que ha estado en la base de la construcción de los estados actuales y de las teorías del contrato social, algo que queda bien reflejado en la clásica fórmula de Hugo Grocio al afirmar la existencia de normas que obligan «*etsi Deus non daretur*». Esto no impidió, sin embargo, la aparición de numerosas críticas al concepto de ley natural y que la han llevado a ser una categoría con connotaciones frecuentemente negativas, especialmente por la concepción de la naturaleza presente en algunas corrientes de pensamiento a las que se le ha acusado de una visión excesivamente biologicista y estática que no responde a una concepción global, personalista y pluridimensional del ser humano. Evidentemente no podemos aquí detenernos en ello, pero de ahí la importancia de una reinterpretación de la ley natural que asuma también el carácter dinámico e histórico de la persona sin tener que renunciar a la defensa de un sustrato común que garantice la unidad y la igualdad más allá de la variabilidad o el cambio de circunstancias, un sustrato que, en el fondo, sea la garantía de la justicia social y la base de cualquier forma de consenso.

4. La ley natural en el magisterio moral de la Iglesia

La ley natural ha estado muy presente en la reflexión moral de la Iglesia²². Sobre todo hasta el siglo XIII era básicamente asimilada a la ley evangélica. A partir de ahí empieza una reflexión que aún considerando la ley natural como fruto de un

²¹ Ib., I-II. c.94, a.2, ad.1.2. Las demás propiedades las explica en los artículos 4, 5 y 6.

²² El protestantismo generalmente ha tenido hacia la ley natural una actitud de rechazo.

orden natural derivado de la ley divina, la interpreta también de una manera más universalista y secular, utilizándola de punto de unión de todos los seres humanos y base de las actuaciones de la autoridad civil, algo que se hace cada vez más claramente a partir de la encíclica *Libertas praestantissimum* publicada por León XIII en 1888. A partir de entonces la ley natural se utiliza como referente para la defensa de la propiedad privada, para fundamentar los derechos humanos contra el relativismo, para garantizar el carácter objetivo de algunas normas de la vida social, para fundamentar la democracia o para defender la libertad frente al totalitarismo o el bien común frente al positivismo jurídico. Además, tal como afirma el documento de la CTI, «la ley natural es de por sí accesible a la razón humana común a creyentes y no creyentes y la Iglesia no tiene su exclusiva, pero, como la Revelación asume las exigencias de la ley natural, el magisterio de la Iglesia ha sido constituido su garante e intérprete»²³. En cualquier caso la ley natural se ha ido consolidando como una categoría nuclear en el conjunto de la fundamentación de la moral católica hasta nuestros días, aunque no le han faltado tampoco dificultades y críticas, sobre todo tras el Concilio Vaticano II.

De hecho los documentos del concilio apenas la utilizan (GS 74, 79) y tampoco le conceden una reflexión pausada. Es cierto que en las décadas posteriores, en particular en el largo pontificado de Juan Pablo II, fue recuperando una presencia cada vez mayor en toda la fundamentación moral del magisterio, tanto en el ámbito de la moral social como especialmente en el de la moral sexual, en donde ha sido objeto de numerosas críticas por sostener una interpretación excesivamente biologicista actualizando la falacia naturalista (*is-ought pasaje*) esbozada siglos atrás por David Hume²⁴, descubierta por Henry Sidwick y denominada así por George Eduard Moore en su libro *Principia Ethica* de 1903. Esta falacia denuncia el paso ilegítimo en virtud del que saca una deducción de comportamientos humanos a partir del análisis metafísico de la naturaleza individual y social del hombre, es decir, que la conducta normativa se formula después de un razonamiento por silogismos deducidos de la naturaleza. Dicho de otra forma: del «es» (por naturaleza) se deduce el «deber ser» (por moralidad)²⁵. Sin entrar a valorar lo acertado o no de tales críticas sí merece la pena señalar, antes de seguir, las afirmaciones centrales del magisterio en este sentido para poder valorar adecuadamente su aportación.

²³ En busca de una ética universal, cit., n. 34.

²⁴ D. HUME (1981) *Tratado de la naturaleza humana* [1739–1740], II, Madrid, 689–690.

²⁵ A. KOSNIK (dir.) (21978) *La sexualidad humana. Nuevas perspectivas del pensamiento católico*, Madrid, Cristiandad, 75.

Como ya dijimos, la Iglesia ha recurrido a la ley natural con frecuencia y en diferentes ámbitos para fundamentar la existencia de un orden moral objetivo del que extraer determinaciones morales concretas. Ahora bien, desde la publicación de la encíclica *Humanae vitae* de 1968 y de la declaración *Persona humana* de 1975, se habla de la ley natural como una ley que responde a la naturaleza del hombre, es decir, de una ley que se expresa de modo humano y que es la expresión interior de un conjunto de impulsos vitales racionales²⁶, algo que en realidad tampoco es nada nuevo. Dice en el número 4 de *Persona humana* que se trata de leyes «inscritas en los elementos constitutivos de la naturaleza humana; leyes que se revelan idénticas en todos los seres dotados de razón». Lo que se nos está dando a entender es que, de la inmensa variedad de situaciones y experiencias, emergen módulos de comportamiento generalmente admitidos y «dictámenes o imperativos que atestiguan la connatural formulación interior –a nivel de inteligencia y de conciencia– de principios teoréticos y prácticos»²⁷, dictámenes de la naturaleza que se desplegarían –siguiendo a Tomás de Aquino– en tres direcciones: en el ser, en la reproducción y en el conocimiento, que son los llamados preceptos primarios de la ley natural. Ellos responden a la verdadera naturaleza del ser humano, de modo que «no puede haber auténtica promoción de la dignidad del hombre sino en el respeto del orden esencial de su naturaleza» (*Persona humana*, n. 3). Desde aquí se califican de inmorales en diversos documentos, por ejemplo, las prácticas anticonceptivas artificiales o las técnicas de reproducción humana asistida así como las relaciones homosexuales, dado que no responden a la naturaleza de la persona ni a su fin esencial. Evidentemente a este juicio hay que añadir otros elementos que tienen que ver con la concepción global de la sexualidad que está en el fondo de la doctrina moral católica al lado de la ley natural.

Con todo, desde el plano de la fundamentación de la moral cristiana, destaca la aportación de la encíclica *Veritatis splendor* (VS) de Juan Pablo II, en donde la

²⁶ R. SPIAZZI – J. VISSER (1976) *Comentarios y polémicas sobre la declaración "Persona humana"* en: AAVV, *Algunas cuestiones de ética sexual*, Madrid, 159–197. Hay que reconocer también que en la *Humanae vitae* Pablo VI está abierto a las nuevas aportaciones de las teorías psicológicas como la «teoría de la forma» o el behaviorismo en cuando a la consideración bio-psíquica del hombre, aunque según algunos hace un uso excesivo de las leyes biológicas (cf. B. HÄRING (1970) *La crisis de la Humanae vitae*, Madrid, 101–119).

²⁷ R. SPIAZZI – J. VISSER, o.c., 169: «son precisamente las leyes naturales del pensamiento (principio de contradicción, identidad, causalidad, finalidad, razón suficiente) y de la acción consciente dirigida por el pensamiento (finalismo del bien humano que hay que practicar y, por tanto, distinción entre el bien y el mal y, consiguientemente, imperativo interior, anterior a su formulación exterior positiva, en el plano religioso o civil, de hacer el bien y evitar el mal en los distintos campos de acción)».

ley natural ocupa un lugar muy destacado al situarse como punto de solución al conflicto entre la libertad y la verdad presente en muchas comprensiones actuales de la moral cristiana²⁸. De hecho, en el número 4 empieza denunciando las teorías que rechazan «la doctrina tradicional sobre la ley natural y sobre la universalidad y permanente validez de sus preceptos». Por eso Juan Pablo II la considera algo irrenunciable de la moral cristiana, para lo cual asume la concepción procedente de Tomás de Aquino según la cual la ley natural es la «participación de la ley eterna en la criatura racional» (VS 43), con lo cual en el fondo es la misma y única ley. Ahora bien, no se trata de una simple ley causal de la naturaleza, sino que es la «luz de la inteligencia infundida en nosotros por Dios» (VS 12, 40) y por la cual podemos conocer lo que se debe hacer y evitar, discernir entre el bien y el mal, es decir, que está intrínsecamente unida a la razón humana, y por eso se llama ley natural, «no por relación a la naturaleza de los seres irracionales, sino porque la razón que la promulga es propia de la naturaleza humana» (VS 42).

Al mismo tiempo VS rechaza las críticas que algunos autores han hecho a la propuesta del magisterio de la Iglesia –especialmente en el ámbito de la moral sexual y matrimonial– calificándola de «fiscicismo, biologicismo o naturalismo» y desde la que «se condenarían como moralmente inadmisibles la contracepción, la esterilización directa, el autoerotismo, las relaciones prematrimoniales, las relaciones homosexuales, así como la fecundación artificial» (VS 47). Según la exposición de VS tales autores sostienen que, en el fondo, el magisterio no tendría en cuenta ni el carácter racional y libre del hombre ni los condicionamientos culturales de las normas morales, contra lo cual afirman que tanto los mecanismos de comportamiento como las inclinaciones naturales pueden ofrecer orientaciones generales, pero no determinar la valoración moral de los actos humanos, lo cual correspondería a la libertad en sus condicionamientos corpóreos e históricos.

Por el contrario, VS defiende que la visión magisterial de la ley natural supera la confrontación entre la libertad y la naturaleza desde una visión integral de la persona que da al cuerpo humano su valor real: «*la persona –incluido el cuerpo– está confiada enteramente a sí misma, y es en la unidad de alma y cuerpo donde ella es el sujeto de sus propios actos morales*» (n. 58). De ahí que la ley natural, conocida a través de la razón, se refiere a la naturaleza de la persona en su unidad, «en la unidad de sus inclinaciones de orden espiritual y biológico, así como de todas las demás características específicas, necesarias para alcanzar su fin»

²⁸ Cf. el análisis de N. BLÁZQUEZ, “Ley natural” en G. DEL POZO ABEJÓN (dir.) (2002) *Comentarios a la Veritatis splendor*, Madrid, 593–618. Una visión más crítica es la de M. VIDAL (1994) *La propuesta moral de Juan Pablo II*, Madrid, 82ss.

(n. 50). Desde aquí se pueden extraer finalidades, derechos y deberes fundados en la naturaleza corporal y espiritual, es decir, desde una normatividad que no es sólo biológica sino sobre todo racional. Por eso las inclinaciones naturales tienen significación moral en cuanto se refieren a la persona y a su realización auténtica, algo que se verifica en la naturaleza humana²⁹.

5. Naturaleza y razón en la ley natural

La ley natural es, por tanto, un concepto clave de la fundamentación de la moral católica no exenta de problemas. En el fondo se parte de la idea de la existencia de una naturaleza que trasciende las diferencias culturales e históricas de manera que es «la medida de la cultura y es la condición para que el hombre no sea prisionero de ninguna de sus culturas» (VS 53). Precisamente el significado de lo que sea la naturaleza humana es uno de los problemas que está en el fondo de las críticas al concepto de ley natural, sobre todo cuando desde ahí se extraen los contenidos normativos para la moral, los cuales tampoco pueden ser ajenos a la historicidad que caracteriza al ser humano.

El concepto de naturaleza como tal proviene del griego *physis* y aparece probablemente por primera vez en la *Odisea*, aunque lo encontramos también en otros autores como Herodoto, Tucídides o Isócrates³⁰. No es extraño que existan ya tratados *Perí physeos* desde principios del siglo VI a.C. Además existen muchas otras palabras relacionadas con esta y que confluyen en el mismo sentido del verbo *phyo* con el significado de «producir», «hacer» o «nacer». En todos estos términos aparece la raíz *phy* («nacer»), que proviene de la indoeuropea *bhu*, y cuya significación primaria está emparentada con un verbo esencial de todas las lenguas como es el verbo *ser*. De hecho, esa raíz se conserva en el inglés actual (*to be*), en alemán (*Ich bin*), y en ciertas formas verbales latinas, indias, sánscritas o zendas. Es de esta raíz desde la cual surge *Physis* con la significación tanto de «nacimiento» y «generación» como de «ser» y «devenir», polaridad que se refiere tanto a lo esencial y estático de algo como a su dinamismo y movilidad.

²⁹ A continuación VS señala las características de la ley natural, su universalidad y su inmutabilidad (nn. 51–53).

³⁰ Cf. R. PANIKKAR (1972) *El concepto de naturaleza. Análisis histórico y metafísico de un concepto*, Madrid, 55ss.

Al igual que ocurre con otros términos, al traducirlo al latín hubo que echar mano de un vocablo inconexo con el griego que fue el de *natura*, con lo que conceptualmente son lo mismo. Pero *natura* proviene de *gnatus*, cuya raíz *gena* (en indoeuropeo *g'n*) da formas nominales y verbales en casi todas las lenguas con el significado de «engendrar» o «poner en este mundo». No es extraño que Pablo de Tarso llegue a decir, refiriéndose a la filiación divina del ser humano, que «somos de su género», de su *génos* (Hch 17, 29). Incluso la tradición lo ha entendido como el ser del género de aquello de lo cual hemos nacido, con lo cual se va interpretando en relación con el vocablo griego de *physis*. La *natura* llega a ser considerada como el origen de los seres, algo ya presente en el significado de *génesis* desde la Grecia primitiva: el acto que produce las cosas y la realidad de donde emergen, unidos al conjunto de todos los nacimientos, formarían un todo dinámico que es la *natura*.

En definitiva, de este cruce entre *physis* en el sentido dinámico de «ser», y *natura* en el sentido más estático de proceder, tenemos el concepto de «naturaleza» que mantiene la polaridad entre lo que efectivamente es de modo necesario y lo que por azar o libertad se pueda producir en la evolución histórica de la realidad material, algo cuanto menos fundamental al añadirle el predicado de «humano», que engloba datos biológicos pero tampoco se reduce a ellos. De hecho, y aunque siempre la antropología cristiana tuvo una visión global del ser humano al comprenderlo como «imagen y semejanza de Dios» (a pesar de las controversias existentes), durante la modernidad y especialmente a partir del siglo XX parece imponerse el hecho de que la naturaleza ya no puede pensarse de forma unívoca ni en el espacio ni en el tiempo, sobre todo porque incluso las nuevas investigaciones científicas han provocado que la ciencia moderna tuviera que contar con múltiples restricciones en su campo³¹, ya no sólo por la intrínseca variabilidad y mutación constante de la naturaleza, sino también porque desde las aportaciones de las geometrías no euclidianas, la teoría de la relatividad restringida einsteniana, el principio de indeterminación de Heisenberg o los avances de la mecánica cuántica, han problematizado la validez del conocimiento objetivo y, por tanto, se ha hecho muy difícil sostener que ese conocimiento de la naturaleza sea un dato puro, objetivo y estable totalmente exterior al sujeto, algo que en algunas comprensiones parecía indiscutible. Esto no significa negar la existencia de una naturaleza humana como tal, sino comprenderla en su carácter dinámico e histórico cuya interpretación está mediada por la razón: es una naturaleza racional, de modo que sin dejar de ser un material enigmático y matematizable en cuanto a los elementos que componen

³¹ E. CHIAVACCI (1996) "Hacia una reinterpretación del concepto de naturaleza" en: D. MIETH (ed.) *La teología moral ¿en fuera de juego? Una respuesta a la encíclica 'Veritatis splendor'*, Barcelona, 125-145.

su estructura, posee también una dimensión psíquica y espiritual³², con capacidad para abrirse al mundo, de resistir a los impulsos modelando libremente su vida y –en palabras de Zubiri– ejecutando su mismidad a lo largo del tiempo³³.

La naturaleza humana está situada –atendiendo a las propias dimensiones etimológicas del propio concepto– entre lo dado y lo por adquirir, con capacidad proyectiva mediante la que puede hacer suya o no la realidad de los sentimientos y noticias que de sí mismo o del mundo exterior recibe, es realidad abierta, «intimidad y acción en el mundo, amor y odio, creación artística y creación individual, religiosidad e irreligiosidad, heroísmo y cobardía, alegría y dolor, socialidad e historia...»³⁴. Por eso la naturaleza humana, más que normativa, es *fente de normatividad abierta*, que vive y realiza su historicidad en una determinada realidad concreta en la cual la razón tiene un papel fundamental.

En este sentido se puede entender la crítica de Josef Fuchs a algunas comprensiones de la ley natural que, de alguna manera, supondrían o un positivismo divino o una deriva hacia la falacia naturalista. Por eso rechaza que se puedan extraer contenidos concretos de la ley natural desde la naturaleza humana de forma directa, aunque no niega que ésta funcione heurísticamente determinando una concepción general del bien o incluso ofreciendo parámetros generales que se deben tener en cuenta. En efecto, la naturaleza como tal no es normativa ni, por tanto, podemos deducir de constataciones biológicas conclusiones morales detalladas, es decir, la moral no puede ser deducida de categorías ontológicas naturalistas³⁵. Por el contrario afirma Fuchs que la ley natural está escrita en la naturaleza del hombre pero en el sentido de que es el hombre mismo, en la justa realización de su esencia físico–espiritual, quien descubre, encuentra y reconoce qué actitudes de vida y comportamiento corresponden a la persona en su concreto ser humano³⁶. Y ahí es

³² M. SCHELER (1971) *El puesto del hombre en el cosmos*, Buenos Aires, 53–61.

³³ Citado por P. LAÍN ENTRALGO (1991) *Cuerpo y alma. Estructura dinámica del cuerpo humano*, Madrid, 155.

³⁴ *Ib.*, 308.

³⁵ Cf. sobre esta cuestión J. FUCHS (1988) “Diritto naturale o fallacia naturalistica?": *Rassegna di teologia* 29, 313–337. Existe una síntesis en español: “¿Derecho natural o falacia naturalista?": *Selecciones de teología* 116 (1990), 281–292; cf. también J. FUCHS (1996) “El acto moral: lo intrínsecamente malo” en: D. MIETH (dir.), *La teología moral ¿en fuera de juego?*, 199–217. Para más detalles cf. el estudio de M. E. GRAHAM (2002) *Josef Fuchs on Natural Law*, Washington.

³⁶ J. FUCHS, *¿Existe una morale cristiana?*, 38. Seguimos el estudio de M. E. GRAHAM, o.c. (especialmente

en donde reside el papel tan importante que Fuchs concede a la razón, que es la que tiene que interpretar y asesorar en situaciones concretas evaluando el potencial de los cursos de acción y juzgando las exigencias de la ley natural. Por eso «la razón es el vínculo crítico entre lo dado de la naturaleza humana y las decisiones morales prácticas que concretizan los contenidos de la ley natural»³⁷. Se puede decir que «recta razón» y «ley natural» son conceptos sinónimos e inseparables, algo que estaba presente también en Tomás de Aquino y en la propuesta de VS.

Ahora bien, con las afirmaciones precedentes Fuchs tampoco quiere insinuar que la ley natural sea simplemente un producto de la razón ni que ésta por sí sola pueda generar contenidos morales sin tener en cuenta lo dado por la naturaleza humana. Lo único que a su juicio significa es que tal naturaleza es una fuente indispensable pero insuficiente para el análisis de la ley moral natural³⁸, de modo que ésta se determina no a través de los dictados universales de la naturaleza o de la naturaleza humana, sino de lo que constituya el concreto e integral florecimiento humano, dado que «Dios ha creado al hombre completo con la posibilidad de su desarrollo y de su autodesarrollo»³⁹.

Por todo ello es importante notar que también la CTI en el documento sobre la ley natural pretende realizar una interpretación renovada que evite tanto la sumisión de la moral a leyes físicas como la heteronomía de la conciencia por someterla a datos externos⁴⁰. Además es consciente de que incluso a veces la propia teología ha

los capítulos 4 y 5: "Theological Anthropology and Natural Law" y "The Core of Fuchs's Mature Natural Law: *Recta Ratio* as the Proximate Norm of Morality").

³⁷ M. E. GRAHAM, o.c., 126.

³⁸ Lo sintetiza muy bien la expresión de Fuchs que dice que el ser humano es "*person and nature in one*" (cit. por M. E. GRAHAM, o.c., 133). En cuanto naturaleza posee características e inclinaciones invariables y universales, y en cuanto personalidad tiene individualidad, particularidad, historicidad, desarrollo y concreción.

³⁹ Cit. por ib., 129: «God has created man complete with the possibility of his development, and indeed of self-development». De ahí también la importancia que Fuchs otorga a la interdisciplinariedad en el descubrimiento de las exigencias de la ley natural. Cf. también otras visiones de la ley natural complementarias con la de Fuchs en J. L. MARTÍNEZ MARTÍNEZ (2002) *Consensus público y moral. Las relaciones entre catolicismo y liberalismo en la obra de John Courtney Murray, S.J.*, Madrid, 278-341 y J. M. CAAMAÑO LÓPEZ (2007) "Necesidad y libertad. La ley natural en la obra de Ángel Amor Ruibal": *Estudios Eclesiásticos* 320, 39-83. También de interés es la aportación de A. TORRES QUEIRUGA, "Ley natural y teología en contexto secular": *Concilium* 46, 33-45.

⁴⁰ Cf. *En busca de una ética universal*, cit., 72-73.

hecho un uso erróneo de la ley natural y la ha extendido en exceso hasta preceptos que forman parte necesaria de la cultura y de los contextos. Por eso no se puede hablar de ley natural sin tener en cuenta la dimensión personal y existencial de la vida moral humana y sin evitar la caída en una antropología reduccionista, es decir, sin vincular la naturaleza y la razón en su sentido más global y dinámico.

6. Determinación de valores comunes: preceptos de ley natural

La cuestión que se plantea a continuación es, por tanto, ¿cuáles son los contenidos de la ley natural no reducida exclusivamente a determinaciones físicas o biológicas? ¿Cómo concretarlos si no es base de consensos o mayorías? Se trata de una pregunta que nunca ha sido nada fácil de responder, pero que sin embargo es fundamental porque nos enfrenta con un problema de capital importancia para la moral que reside en la determinación del bien y del mal. Es una pregunta que como decíamos más arriba hoy ha adquirido una resonancia enorme para pensar la posibilidad de la ética universal ante la potencia de los procesos de encuentro y compenetración de las culturas.

A este respecto la CTI afirma que las grandes tradiciones sapienciales siempre han dado muestra de comportamientos humanos que expresan la propia excelencia humana: actos de valentía, compasión, amor, moderación, responsabilidad, etc., comportamientos y valores que definen de alguna manera una vida «según la naturaleza», es decir, moralmente conformes con el ser más profundo del sujeto humano. Al mismo tiempo también se han reconocido otros comportamientos como moralmente reprobables como sucede con el asesinato, el robo o la mentira, atentados contra la persona y la sociedad⁴¹. Se puede decir que, en el fondo, existe la conciencia de algo que pertenece a la naturaleza humana, a pesar de que cada cultura lo entiende desde su propia visión y marco explicativo, lo que en ocasiones dificulta el entendimiento y la fundamentación última de valores humanos, dado que cada uno los determina desde su propia experiencia vital en medio de sus condicionamientos sociales. Aún así, a pesar de que el contexto y la cultura tengan un papel muy relevante, es necesario trascender las particularidades para poder llegar a la búsqueda de valores compartidos. En el apartado séptimo de este artículo mostraremos modos y actitudes para que el diálogo intercultural e interreligioso pueda contribuir a la ética universal, y diremos que algo así como la ley natural es condiciones de que podamos entendernos, colaborar y construir éticamente.

⁴¹ Ib., 75ss.

De hecho, se torna muy difícil negar que todas las culturas coinciden en un precepto básico que es la llamada al bien: «hay que hacer el bien y evitar el mal». Se trata de un principio, que al igual que con el de no contradicción, resulta evidente para todos, es decir, se impone al ser humano como una exigencia de la propia naturaleza, como respuesta al deseo de perfección, dado que no se va uno haciendo más perfecto sin ser al mismo tiempo bueno⁴². Esto es importante porque sobre este precepto se apoyan todos los demás formando parte de este dinamismo interno hacia la propia realización y que los cristianos interpretamos como voluntad de Dios sobre nosotros, pero como algo no impuesto sino nacido del corazón.

¿Y cómo se produce el conocimiento de las leyes naturales concretas que deben dirigir el comportamiento? Ciertamente la captación de esos valores y normas no siempre es fácil ni clara, dado que es fruto de la experiencia y de la observación de todas las dimensiones humanas; se hace a través del actuar concreto de las personas, por lo que es imprescindible observar adecuadamente al ser humano y los bienes hacia los cuales tiende. Aquí reside la importante que tiene la razón, que siempre ha de ser recta razón. En este sentido la CTI indica que tradicionalmente se han señalado tres grandes grupos de dinamismos naturales que actúan en la persona y que constituyen los *preceptos primarios* de la ley natural, a saber: 1) la inclinación a conservar la vida o la existencia (común a todos los seres); 2) la inclinación a perpetuarse o reproducirse (también común a otros seres); 3) y la inclinación a conocer la verdad acerca de Dios (el sentido de la vida) y a vivir en sociedad (propio de los seres racionales). Se trata de preceptos generales que constituyen la base de todo lo que se debe hacer y evitar. Ahora bien, tales preceptos tienen que ser concretados para iluminar situaciones concretas, algo que sólo es posible a través del uso de la razón discursiva. Es entonces cuando se pueden formular los denominados *preceptos segundos* de la ley natural, aquellos que la razón práctica descubre y que ya no tienen un carácter espontáneo, dado que forman parte de la realidad concreta de las personas. Aquí se situarían, por ejemplo, el deber de no matar, la apertura a la vida, la protección del medio ambiente, etc. Además se trata de preceptos que son universales (válidos para toda la humanidad) e inmutables (brotan de una naturaleza con componentes esenciales que permanecen idénticos), con lo cual no dependen de la variabilidad histórica y cultural, a pesar de que no siempre son fáciles de percibir y de que, por eso mismo, conviene ser cautos a la hora de invocar la evidencia de los mismos, ya que en ocasiones se reclama como de ley natural algo que en realidad no lo es.

⁴² De hecho tradicionalmente se atribuía el conocimiento de este primer principio a una disposición intelectual humana e innata llamada *sindéresis* (cf. *ib.*, 101-104).

Al mismo tiempo hay que decir que el hecho de que los preceptos de ley natural sean universales e inmutables no significa negar que su determinación y concreción tenga un carácter histórico. De hecho, como ya hemos explicado, necesitan ser concretados para iluminar situaciones particulares, algo que no siempre es fácil porque cuanto más concretamos más difícil resulta establecer preceptos claros debido a la variabilidad y a la incertidumbre. Por eso incluso los preceptos de ley natural han ido adquiriendo formas diferentes dependiendo de las épocas y lugares. Así se explica la variación en la valoración moral de la esclavitud, del préstamo con interés o de la pena de muerte, es decir, que existe una evolución en la comprensión moral porque, en el fondo, la moral se ocupa de cosas contingentes que pueden evolucionar con el tiempo y en donde la propia razón es limitada.

Dicho de otra manera: la ley natural tiene una dimensión histórica cuyas aplicaciones pueden variar con el tiempo. Por eso es tan necesario el diálogo, la deliberación y la discusión, la experiencia y la interdisciplinariedad. Pero también la actitud en la búsqueda de lo bueno –el discernimiento moral–, la disposición de las personas para estar abiertas a la conversión y a la adquisición de virtudes para la realización de lo mejor. De hecho la CTI llega a decir que «la moral no se puede contentar con producir normas», sino que tiene que «favorecer la formación del sujeto para que se implique en su acción y sea capaz de adaptar los preceptos universales de la ley natural a las condiciones concretas de la existencia en contextos culturales diversos»⁴³, es decir, que la moral debe cambiar corazones para connaturalizar bienes humanos. Es significativo el párrafo conclusivo:

*la ley natural no debería ser presentada como un conjunto ya constituido de reglas que se imponen a priori al sujeto moral, sino que es más bien una fuente de inspiración objetiva para su proceso, eminentemente personal, de toma de decisión*⁴⁴.

En este sentido también conviene ser cautos en las críticas a los sistemas basados en consensos, de los que en realidad tampoco se puede decir que reduzcan la verdad moral a la confluencia de mayorías, algo extensible a los legisladores y gobernantes. Su papel no es determinar el bien o la verdad, sino proteger aquellos valores que garanticen una convivencia ordenada, justa y pacífica en sociedades laicas y plurales. Esto es importante incluso para las tradiciones religiosas, que no solo deben encontrar su lugar en el debate público, sino también ser capaces de un sincero diálogo entre ellas para servir mejor a las personas y al conjunto de la sociedad.

⁴³ Ib., 112.

⁴⁴ Ib., 114.

7. La ley natural y el diálogo intercultural e interreligioso

Decíamos que el documento de la CTI hace un llamamiento claro al diálogo intercultural e interreligioso para la búsqueda de esas bases morales que se englobarían bajo el concepto de ley natural. También el papa Francisco lo ha pedido en su exhortación apostólica *Evangelii Gaudium* al decir que tal diálogo «es una condición necesaria para la paz en el mundo, y por lo tanto es un deber para los cristianos, así como para otras comunidades religiosas» (EG 50), pero debe tratarse de un diálogo «amable y cordial» (EG 51), evitando las tentaciones sincretistas y con una actitud de apertura constante a la verdad. Desde aquí se entiende también que el propio papa afirme que

los creyentes nos sentimos cerca también de quienes, no reconociéndose parte de alguna tradición religiosa, buscan sinceramente la verdad, la bondad y la belleza, que para nosotros tienen su máxima expresión y su fuente en Dios. Los percibimos como preciosos aliados en el empeño por la defensa de la dignidad humana, en la construcción de una convivencia pacífica entre los pueblos y en la custodia de lo creado. Un espacio peculiar es el de los llamados nuevos Areópagos, como el "Atrio de los Gentiles", donde "creyentes y no creyentes pueden dialogar sobre los temas fundamentales de la ética, del arte y de la ciencia, y sobre la búsqueda de la trascendencia". Éste también es un camino de paz para nuestro mundo herido (EG 257).

De hecho, ya el documento de la CTI señalaba que en todas las tradiciones sapienciales, culturales y religiosas se encuentran elementos, más o menos explícitos, que caracterizan una vida conforme a la naturaleza humana, algo que también Benedicto XVI ha expresado con claridad en su encíclica *Caritas in veritate*:

en todas las culturas se dan singulares y múltiples convergencias éticas, expresiones de una misma naturaleza humana, querida por el Creador, y que la sabiduría ética de la humanidad llama ley natural. Dicha ley moral universal es fundamento sólido de todo diálogo cultural, religioso y político, ayudando al pluralismo multiforme de las diversas culturas a que no se alejen de la búsqueda común de la verdad, del bien y de Dios. Por tanto, la adhesión a esa ley escrita en los corazones es la base de toda colaboración social constructiva (n. 59).

7.1. La ley natural como base de colaboración constructiva entre culturas y religiones

Todas las culturas expresan, a su manera, lo que nosotros denominamos como ley natural o valores fundamentales de la naturaleza humana encarnados en una determinada cultura, de manera que ésta se convierte en la condición de posibilidad para entablar cualquier diálogo. Por ello la interculturalidad aparece como dimensión imprescindible de la discusión en torno a los fundamentos del ser

humano, una discusión que la Iglesia católica sabe que hoy no puede efectuarse de forma enteramente interna al cristianismo, ni tampoco puede desarrollarse solo dentro de las tradiciones de la razón occidental moderna. Para ambos grandes componentes de la cultura occidental es importante ponerse a escuchar a esas otras culturas, es decir, entablar una verdadera correlacionalidad con esas otras culturas. Es importante implicarlas en la tentativa de

una correlación polifónica, en la que se abran a la esencial relación complementaria de razón y fe, de modo que pueda crecer un proceso universal de purificación en el que al final puedan resplandecer de nuevo los valores y normas que en cierto modo todos los hombres conocen o intuyen, y así pueda adquirir nueva fuerza efectiva entre los hombres lo que mantiene cohesionado el mundo⁴⁵.

Para que ese diálogo polifónico sea posible no se puede separar –como pide el *ethos* liberal asumido por los laicismos– la cultura de la religión, dándole la bienvenida a la primera en toda su diversidad y presencia pública y relegando a la segunda como enemiga de la convivencia plural. Afirmaba Benedicto XVI en su discurso de 2006 en la Universidad de Ratisbona que «una razón que es sorda a lo divino y que relega la religión al espectro de las subculturas es incapaz de entrar en diálogo con las culturas». Ese pensamiento es coherente con los mejores empeños por relacionar cultura y religión, y no separarlas privatizando la religión y desalojándola así de la plaza pública. Mucho mejor orientado nos parece el pensamiento de Paul Tillich al considerar que «la religión es la sustancia de la cultura» o el de autores como Jacques Dupuis o Raimon Panikkar cuando han explicado que al representar la religión el elemento transcendente de la cultura «es difícilmente separable de ella». La cultura es –decía Arrupe– «ciencia y arte, amor y acción, técnica y vida política; es también adoración y plegaria, infinita aspiración religiosa y religión determinada». Desde una comprensión así, no elitista sino antropológica de cultura, que enfatiza la integración de elementos, es desde la cual la Iglesia pudo volver a hablar de diálogo entre culturas y de su relación con la ética universal⁴⁶.

A esta orientación son un excelente complemento las ideas de las últimas obras de Habermas, en las que ahora el filósofo alemán considera a las religiones –tal

⁴⁵ J. RATZINGER (2006) cit., 68.

⁴⁶ Es obvio que entendemos aquí por cultura el sentido antropológico de ésta, tal como la presenta la UNESCO: «cultura significa la manera en la que un grupo de personas vive, piensa, siente, se organiza, celebra y comparte la vida. En toda cultura subyace un sistema de valores, de significados y de visiones del mundo que se expresan al exterior en el lenguaje, los gestos, los símbolos, los ritos y los estilos de vida».

como hizo Hegel— «pertenecientes a la historia de la razón». Se ha dado en el que probablemente es en la actualidad el filósofo más influyente de Europa un proceso claro y muy notable evolución hacia la estima de las religiones⁴⁷, evolución de la que no creemos que sean ajenos, sino todo lo contrario, sus diálogos intelectuales con su compatriota Ratzinger⁴⁸.

En su libro de 2005, *Entre el naturalismo y la religión*, Habermas dice que, en el conflicto que caracteriza la situación del espíritu del tiempo presente, a saber, el conflicto entre la expansión de las cosmovisiones naturalistas y el creciente influjo político de ortodoxias religiosas, defiende que

el pensamiento postmetafísico no puede comprenderse a sí mismo si no incluye en la propia genealogía las tradiciones religiosas al lado de la metafísica. Si se acepta esta premisa, no sería racional dejar de lado aquellas tradiciones “fuertes”, como si se tratase en cierto modo de restos arcaicos, en lugar de ilustrar la conexión interna que las vincula a las formas modernas de pensamiento. Las tradiciones religiosas proporcionan hasta hoy la articulación de la conciencia de lo que falta. Mantienen despierta una sensibilidad para lo fallido. Preservan del olvido de esas dimensiones de nuestra convivencia social y personal en las que los progresos de la modernización cultural y social han causado destrucciones abismales. ¿Por qué no habrían de contener aún hoy ciertos potenciales semánticos cifrados que podrían desplegar su fuerza de inspiración con tal de que se los transforme en lenguaje argumentativo y se les extrajese su contenido de verdad profana?⁴⁹.

Si por un momento miramos a los derechos humanos como expresión importante de la ética universal⁵⁰ (eso sí: no única ni totalmente abarcante de ella), topamos de nuevo con la importancia capital del diálogo entre tradiciones diversas para la ética y con la ley natural inscrita en el corazón humano presente en las diferentes culturas como condición de posibilidad de los mismos derechos e incluso del diálogo mismo. Así lo recordó el papa Benedicto XVI en un discurso en la ONU del

⁴⁷ Cf. E. MENÉNDEZ UREÑA (2008) *La teoría crítica de la sociedad de Habermas. La crisis de la sociedad industrializada*, Madrid (una síntesis excelente de la evolución de Habermas en el “Epílogo a la tercera edición”).

⁴⁸ Para un tratamiento extenso Cf. J. L. MARTÍNEZ MARTÍNEZ (2012) *Religión en público. Debate con los liberales*, Madrid, cap. 9º: “Religión, política y verdad. Debate entre Ratzinger, Habermas y Rawls”.

⁴⁹ J. HABERMAS (2005) *Zwischen Naturalismos und Religion*, Fráncfort del Meno, 7 (*Entre el naturalismo y la religión*, Barcelona 2006, 14). La traducción española de la obra dice: «se los desprendiese de su contenido de verdad profana», y tendría que decir: «se les extrajese su contenido de verdad profana».

⁵⁰ La universalidad, la indivisibilidad y la interdependencia de los derechos humanos sirven como garantía para la salvaguardia de la dignidad humana.

18 de abril de 2008, del que merece la pena señalar dos aspectos que atañen directamente al núcleo de nuestra búsqueda.

Por un lado, afirmaba él, la *Declaración* fue el resultado de «una convergencia de tradiciones religiosas y culturales, todas ellas motivadas por el deseo común de poner a la persona humana en el corazón de las instituciones, leyes y actuaciones de la sociedad, y de considerar a la persona humana esencial para el mundo de la cultura, de la religión y de la ciencia». Por otro, y de modo concomitante, los derechos «se basan en la ley natural inscrita en el corazón del hombre y presente en las diferentes culturas y civilizaciones». Privar a los derechos humanos de su base supondría empobrecerlos por despojarlos de su fundamento, y

ceder a una concepción relativista, según la cual el sentido y la interpretación de los derechos podrían variar, negando su universalidad en nombre de los diferentes contextos culturales, políticos, sociales e incluso religiosos. Así pues, no se debe permitir que esta vasta variedad de puntos de vista oscurezca no sólo el hecho de que los derechos son universales, sino que también lo es la persona humana, sujeto de estos derechos.

7.2. La actitud de la Iglesia hacia las otras tradiciones religiosas: buena praxis en el diálogo⁵¹

Como en otros temas, también en éste el Concilio Vaticano II marca un hito con la declaración *Nostra Aetate*, exhortando a los católicos al diálogo para guardar y promover los valores espirituales y morales existentes en otras religiones en orden a colaborar con ellas en la búsqueda de la paz, la libertad y la justicia. Y es recomendado positivamente en la conclusión de GS. Tanto la declaración como el número citado de la Constitución GS habían recibido un decidido impulso de la encíclica *Ecclesiam suam* que Pablo VI publicó en el interregno del Concilio, en 1964, pero el diálogo interreligioso todavía no era afirmado como perteneciente a la misión de la Iglesia. Habrá que esperar a otros documentos postconciliares para encontrar como parte constitutiva de su misión tanto la promoción y liberación humanas (la justicia que brota de la fe) como el diálogo interreligioso.

Pablo VI escribía en esa su primera encíclica que la Iglesia estaba destinada a prolongar el diálogo de salvación que Dios ha mantenido con la humanidad a través de los siglos. El Papa describía en círculos concéntricos ese diálogo: el primero el mundo, con especial atención a los no creyentes, el segundo los creyentes

⁵¹ Estas cuestiones las hemos tratado más extensamente en: J. L. MARTÍNEZ MARTÍNEZ (2009) *Libertad religiosa y dignidad humana*, Madrid, cap. 6°.

de las religiones no cristianas y, a continuación, el tercero, los cristianos de las Iglesias y comunidades separadas. Desde ahí se llegaba al diálogo dentro de la misma Iglesia católica.

El largo pontificado de Juan Pablo II también fue prolífico en documentos y gestos en el terreno del diálogo interreligioso. En su encíclica sobre la dimensión misionera de la Iglesia, frente a cualquier tentación de concebir el diálogo como estrategia para conseguir conversiones, el Papa Wojtyła definió el diálogo como «actividad con motivaciones, exigencias y dignidad propias»⁵². Acaso el gesto más impactante sea el Encuentro de Asís de 1986: las religiones por la paz. Y el documento más interesante sea *Diálogo y anuncio* (1991), del Consejo Pontificio para el Diálogo Interreligioso⁵³. Ahí se distingue entre: «diálogo de vida» en el que las personas se esfuerzan por vivir en un espíritu de apertura y de buena vecindad, compartiendo sus alegrías y penas, sus problemas y preocupaciones; «diálogo de acción», en el que los cristianos y las restantes personas colaboran con vistas al desarrollo integral y la libertad de la gente; «diálogo de experiencia religiosa», en el que las personas, enraizadas en sus propias tradiciones religiosas, comparten sus riquezas espirituales, por ejemplo en lo que se refiere a la oración y la contemplación, la fe y las vías de búsqueda de Dios y del Absoluto; y «diálogo de intercambio teológico», (reservado a expertos) por el que se trata de entender más profundamente sus respectivas herencias religiosas y apreciar sus respectivos valores espirituales.

Benedicto XVI es un convencido de que la investigación y el diálogo interreligioso e intercultural no son una opción, sino una necesidad vital para el mundo actual. Las tres religiones monoteístas, a saber, el judaísmo, el cristianismo y el Islam, tienen el compromiso de buscar «el mensaje más esencial y más auténtico que pueden dirigir al mundo del siglo XXI», que se contiene en sus tres libros sagrados, la Torá, la Biblia y el Corán, y en sus tradiciones sapienciales. El Papa advierte que los hombres de hoy esperan de nosotros (y con todo derecho) un mensaje de concordia y de serenidad, y la manifestación concreta de nuestra voluntad común de ayudarles a realizar su aspiración legítima a vivir en la justicia y en la paz.

En octubre de 2007, decía el Papa en Nápoles⁵⁴ que en el respeto de las diferencias de las diferentes religiones, todos estamos llamados a trabajar por la paz y

⁵² JUAN PABLO II (1990) *Redemptoris Missio* 56.

⁵³ CONSEJO PONTIFICIO PARA EL DIÁLOGO INTERRELIGIOSO (1991) *Diálogo y anuncio*.

⁵⁴ Del discurso de Benedicto XVI en Nápoles en el Encuentro Internacional por la Paz (21–23 de octubre 2007).

a vivir el compromiso concreto por promover la reconciliación entre los pueblos. Este es el auténtico «espíritu de Asís», que se opone a toda forma de violencia y al abuso de la religión como pretexto para la violencia. Una de las cosas en que más ha insistido el Papa emérito es en que «la violencia está en contraposición con la naturaleza de Dios y la naturaleza del alma» y que, por consiguiente, la religión debe ir unida a la razón y nunca a la violencia; nunca se puede llegar a justificar el mal y la violencia invocando el nombre de Dios. No actuar «según el *logos*» es contrario a la naturaleza de Dios, llegó a decir en su discurso ya mencionado en la Universidad de Ratisbona, algo que con otras palabras de no menor contundencia también ha señalado el papa Francisco tras los atentados al semanario francés *Charlie Hebdo*. Por el contrario, las religiones pueden y tienen que ofrecer preciosos recursos para construir una humanidad pacífica, pues hablan de paz al corazón del hombre. Tarea de la Iglesia y de la fe es contribuir «a la sanidad de la *ratio* y por medio de una justa educación del hombre conservar a esa razón del hombre la capacidad de ver y de percibir»⁵⁵.

Respecto a la cuestión de qué actitudes y pautas son las más adecuadas para orientar correctamente el diálogo entre religiones encontramos en los escritos del Papa emérito una interesante riqueza de matices⁵⁶. Lo primero que destaca, según hemos dicho, es que ve el diálogo interreligioso íntimamente conectado al diálogo entre culturas y como algo obviamente no sencillo, aunque inaplazable. Podríamos decir que la honestidad y sinceridad del diálogo exige que los participantes se comprometan en él con toda la integridad de su fe, que no es negociable en el diálogo religioso de la misma manera que no lo es en la vida personal. Si la sinceridad en el diálogo no autoriza poner la propia fe entre paréntesis, tampoco se compadece con el sincretismo que, buscando un terreno común, intenta sobrepasar las contradicciones entre la fe de las distintas tradiciones, ni con el eclecticismo que, buscando un denominador común entre ellas, escoge de entre ellas elementos dispersos y los combina en una amalgama informe e incoherente. Ratzinger lo dice sin rodeos: «el que quiera tender a la unificación de religiones como resultado del diálogo interreligioso solo puede quedar decepcionado»⁵⁷.

⁵⁵ J. RATZINGER (1999) "La crisis del derecho".

⁵⁶ Sobre esta temática se puede ver: P. RODRÍGUEZ PANIZO (2009) "El cristianismo y las religiones según Joseph Ratzinger", en S. MADRIGAL (ed.) *El pensamiento de J. Ratzinger, teólogo y papa*, Madrid.

⁵⁷ J. RATZINGER (2007) *La Iglesia, Israel y las demás religiones*, Madrid, 100.

Para no correr fuera del camino, Benedicto XVI hacía tres observaciones que no tienen desperdicio⁵⁸: en primer lugar, el encuentro entre las religiones no debe hacerse renunciando a la verdad, sino profundizando en ella: «renunciar a la verdad no eleva al hombre, sino que lo entrega al cálculo de lo útil y lo despoja de su grandeza». Sí hay que «animar el respeto profundo a la fe del otro y la disponibilidad para buscar, en lo que nos parece extraño, la verdad que nos concierne, que puede corregirnos y hacernos progresar». Y también fomentar la disponibilidad a «abandonar la estrechez de nuestro modo de entender la verdad», con

la certeza de que no estamos en plena posesión de la verdad sobre Dios y de que siempre estamos ante ella como aprendices, peregrinos en busca de la verdad por un camino que no termina nunca.

En segundo lugar, la religión puede y debe llevar a la verdad, pero también puede desviar al hombre de ella; puede enfermar y convertirse en un fenómeno destructivo. Para impedir que esto suceda, está la apertura a la crítica de nuestra propia religión.

En tercer lugar, no se trata de renunciar a la misión de anuncio, sino de incorporar en él el proceso de diálogo, puesto que el que anuncia no solo da, sino que también recibe, y además «al otro no se le dice algo totalmente desconocido, sino que se le descubre la profundidad oculta de lo que ya ha experimentado su fe». Por ello, termina diciendo que

en el diálogo religioso debería suceder lo que Nicolás de Cusa expresó como deseo y esperanza en su visión del concilio celestial: el diálogo entre las religiones debería convertirse cada vez más en escucha del Logos, que nos muestra la unidad en medio de nuestras divisiones y contradicciones.

Por eso mismo también el papa Francisco decía que en el diálogo interreligioso no debe olvidarse el vínculo esencial entre diálogo y anuncio (EG 251).

Así se puede proceder a conjugar la integridad de la fe personal y la apertura a la fe del otro en su diferencia. Esto requiere sobrepasar los conceptos en los cuales la experiencia se expresa para alcanzar, en la medida en que sea posible, esa misma experiencia: encontrar al otro, la experiencia que él vive y su propia cosmovisión. Las experiencias de sufrimiento acaso son privilegiados lugares de encuentro entre personas de diferentes culturas.

⁵⁸ Por la importancia que tienen las citamos extensamente: *ib.*, 100–104.

La conclusión fundamental es, pues, que un diálogo auténtico no debe disimular o atenuar artificialmente las diferencias, sino admitirlas donde existan y enfrentarse a ellas paciente y responsablemente. Caer en esas prácticas de disimulo sería hacer trampa y privaría al diálogo de su objetivo. Ahora bien, de la misma manera que la seriedad del diálogo prohíbe atenuar las convicciones profundas, también exige no absolutizar, por incompreensión o por intransigencia, lo que es relativo. Y ese es un peligro muy real en toda fe religiosa como la historia atestigua y el presente desgraciadamente muestra en ocasiones con virulencia.

8. Ley natural y verdad: fundamento

Antes de terminar tenemos que referirnos a algo que, aunque ya ha salido en ocasiones, resulta fundamental al hablar de la ley natural, que es el problema de su fundamento teórico. Y lo primero que se puede decir es que la experiencia humana es el punto de partida de la captación de valores fundamentales expresados en la ley natural, es decir, que la práctica de sus orientaciones no está condicionada por el reconocimiento de sus fundamentos filosóficos o teológicos, sino que es algo previo, aunque la razón tiene que realizar un esfuerzo de verificación posterior.

Y es aquí en donde la CTI señala dos niveles de coherencia y profundidad: por un lado la ley natural se justifica desde la observación de las constantes antropológicas que caracterizan la humanización de la persona y una vida social organizada, algo en lo que las ciencias aportan datos de gran relevancia que no sólo dan cuenta de los condicionantes de las capacidades humanas sino que también constituyen una ayuda para extraer ideas sobre lo que se considera una vida virtuosa según la naturaleza. Pero, por otro lado, la ley natural se justifica también desde una dimensión metafísica que permite comprender que el mundo no tiene en sí mismo su razón de ser, sino en algo que lo trasciende, en Dios. Él es el creador y la fuente de la cual los seres reciben su existencia. Por eso la realidad es fruto de la sabiduría creadora, de ese Logos personal que se manifiesta en la creación y en donde Dios imprime su sello. En el fondo, según la CTI, el mundo tiene un dinamismo interno que procede de la ley eterna, pero que está grabado en la propia naturaleza humana y constituye una llamada a su realización, es decir, el ser humano tiene interiorizados los dinamismos como normas de su actuación, dinamismos que conocemos como ley natural. Por eso se ha definido como participación de la ley eterna en la criatura racional y por eso se puede hablar también de «teonomía participada». Al mismo tiempo tales dinamismos no pueden ser entendidos de forma reduccionista, sino desde una comprensión

integral del ser humano y respetando la alteridad de la relación entre éste y Dios. Por eso el documento de la CTI afirma que es preciso articular adecuadamente la causalidad divina y la actividad humana libre, tomar en serio la profundidad inteligible del mundo y la metafísica de la creación superando el dualismo que no atribuye a la naturaleza ninguna significación moral, evitar el fisicismo buscando el equilibrio entre los dinamismos naturales y no absolutizar la ley natural como en la *deep ecology*⁵⁹.

Resulta significativa la definición que tras todo el análisis ofrece la CTI:

*Llamamos ley natural al fundamento de una ética universal que tratamos de obtener a partir de la observación y de la reflexión acerca de nuestra común condición humana. Es la ley moral inscrita en el corazón de los hombres y de la cual la humanidad toma conciencia cada vez más a medida que avanza en la historia. Esta ley natural no tiene nada de estático en su expresión. No consiste en una lista de preceptos definitivos e inmutables. Es una fuente de inspiración que siempre mana al buscar un fundamento objetivo a una ética universal*⁶⁰.

En definitiva, la ley natural no es sino la búsqueda de valores compartidos y comunes a todos los seres humanos y constituye un paso importante para elaborar una ética universal que esté en la base de todo el derecho positivo respetando la igualdad y la justicia, sencillamente porque no todo puede estar sujeto al arbitrio de las mayorías. De ahí la importancia de profundizar en el conocimiento de la propia identidad y especificidad religiosa y cultural, algo necesario para dialogar con lo diferente sin caer en un simple sincretismo⁶¹.

En este sentido cobran relieve también las palabras que el Papa Francisco dirigía al director del periódico italiano *La Repubblica* el 11 de septiembre de 2013 y que transcribimos como conclusión:

yo no hablaría, ni siquiera para quien cree, de una verdad "absoluta", en el sentido de que absoluto es aquello que está desatado, es decir, sin ningún tipo de relación. Ahora, la verdad, según la fe cristiana, es el amor de Dios hacia nosotros en Cristo Jesús. Por lo tanto, ¡la verdad es una relación! A tal punto que cada uno de nosotros la toma, la verdad, y la expresa a partir de sí mismo: de su historia y cultura, de la situación en la que vive, etc. Esto no quiere decir que la verdad sea subjetiva y variable, ni mucho

⁵⁹ Ib., 125-128.

⁶⁰ Ib., 147.

⁶¹ Cf. el sugerente análisis de P. RICOEUR (1955) *Histoire et vérité*, París (especialmente el capítulo dedicado al diálogo intercultural).

menos. Pero sí significa que se nos da siempre y únicamente como un camino y una vida. ¿No lo dijo acaso el mismo Jesús: "Yo soy el camino, la verdad y la vida"? En otras palabras, la verdad es en definitiva todo un uno con el amor, requiere la humildad y la apertura para ser encontrada, acogida y expresada. Por lo tanto, hay que entender bien las condiciones y, quizás, para salir de los confines de una contraposición... absoluta, replantear en profundidad el tema. Creo que esto es hoy una necesidad imperiosa para entablar aquel diálogo pacífico y constructivo⁶².

Evidentemente la ley natural no deja de ser un concepto problemático, sobre todo cuando se aplica a problemáticas concretas en el ámbito de la moral personal, sexual y bioética, pero aún así pensamos que tanto el documento de la CTI como las claves que da el Papa Francisco son muy valiosas para seguir pensando en torno a esta *magna questio* de la ley natural a fin de orientar adecuadamente el carácter universal de la ética y el diálogo entre culturas y religiones, más aún en este momento tan interesante y difícil de la historia que atravesamos.

⁶² *La Repubblica*, 11 de septiembre de 2013. También son significativas las palabras de Benedicto XVI en su discurso al Bundestag en Berlín el 22 de septiembre de 2011: «en las decisiones de un político democrático no es tan evidente la cuestión sobre lo que ahora corresponde a la ley de la verdad, lo que es verdaderamente justo y puede transformarse en ley. Hoy no es de modo alguno evidente de por sí lo que es justo respecto a las cuestiones antropológicas fundamentales y pueda convertirse en derecho vigente. A la pregunta de cómo se puede reconocer lo que es verdaderamente justo, y servir así a la justicia en la legislación, nunca ha sido fácil encontrar la respuesta y hoy, con la abundancia de nuestros conocimientos y de nuestras capacidades, dicha cuestión se ha hecho todavía más difícil», cfr. *Revista de Fomento Social* 66 (2011) 545–550 (aquí 547).