

EXAMEN CRÍTICO DE «A LA BUSCA DE UNA ÉTICA UNIVERSAL: NUEVA MIRADA SOBRE LA LEY NATURAL»

POR

JUAN FERNANDO SEGOVIA

1. La llamada del mundo

1. El documento de 2009 de la Comisión Teológica Internacional *A la recherche d'une éthique universelle: nouveau regard sur la loi naturelle*, encierra una gran actualidad y su sólo título es motivo de alegría para los católicos (1). Mas no debería importar mayor novedad. Pues para los católicos no debiera haber discusión sobre si la ley natural es fundamento de una ética universal, desde que ella es la ley ética universal. En cambio, para los no católicos y en la perspectiva hodierna de un diálogo ecuménico acerca de una cultura y una ética adecuadas a un mundo globalizado, interdependiente, la cuestión de una ética universal se ha vuelto una demanda permanente que requería una respuesta de la Iglesia Católica.

El hito de mayor repercusión fue el documento del Parlamento de la Religiones del Mundo en 1993, llamado *Hacia una ética mundial: una declaración inicial* (2), al que han seguido manifestaciones y textos de toda índole (de grupos humanistas, líderes

(1) Todas las citas del documento de la CTI están tomadas del texto en francés publicado en el sitio web del Vaticano (www.vatican.va); las traducciones me pertenecen.

(2) Cfr. Hans KÜNG, "Historia, sentido y método de la Declaración en pro de una ética mundial", *Isegoría*, n.º 10 (1994), págs. 22-42. En la misma revista, págs. 7-21 se reproduce la declaración.

religiosos, del Consejo ecuménico de iglesias, de la ONU, etc.) en el mismo sentido (3): construir un consenso que permita, en un mundo pluralista y multiconfesional, relativista y pluricultural, alcanzar valores globales para un orden mundial, es decir, sobre presupuestos laicistas, no dogmáticos, al menos en el sentido de no confesionales, a los que adhiera el orbe con independencia de las creencias particulares (4).

2. La Iglesia Católica responde

2. Permanecía la duda de si la Iglesia Católica sería lo suficientemente audaz para sumarse a tal proyecto; duda no en cuanto a que ella pudiera hacer su aporte sino si suscribiría documentos ecuménicos y globales como el mencionado. Sin que esa adhesión expresamente se hubiera hecho, los líderes ecuménicos confiaron en que, tras algunos signos de Juan Pablo II, los católicos se aproximarían cada día más a participar del conciliábulo, encontrando en su rica tradición puntos de contacto que hicieran posible el consenso (5).

Pues bien, la Iglesia Católica ha finalmente respondido y esa respuesta es el motivo del examen del documento de la CTI.

(3) La cuestión ha trascendido de lo estrictamente práctico. La norteamericana Universidad George Mason posee su *Center for Global Ethics*; otras universidades han imitado su ejemplo (Yale, Manitoba, Stanford, etc.) y existen centros o comités no académicos. La casa editorial Routledge, de Londres, publica desde 2005 un *Journal of Global Ethics*, que tiene actualmente como editor en jefe a Christien van den Anker, de la University of the West of England.

(4) Cfr. los artículos compilados por Karl-Josef KUSCHEL y Dietmar MIETH (ed.), "En busca de valores universales", *Concilium*, n.º 292 (setiembre 2001); y Victorino PÉREZ PRIETO, "A globalización, a antiglobalización, a utopía necesaria e unha ética global", *Criterios. Res publica fulget*, n.º 6 (mayo, 2006), págs. 15-32.

(5) JUAN PABLO II, "Discurso a la Academia Pontificia de Ciencias Sociales", 27 de abril de 2001, *Concilium*, n.º 292 (setiembre 2001), págs. 13-16. Cfr. Lisa Sowle CAHILL, "Theological ethics, the churches, and global politics", *Journal of Religious Ethics*, v. 35, n.º 3 (2007), págs. 377-399; y "Towards a global ethics", *Theological studies*, v. 63, n.º 2 (2002), págs. 324-244. Cahill apoya una ética convergente, un encuentro ético de todas las religiones y filosofías morales en torno a los problemas contemporáneos (medio ambiente, género, discriminación racial, democratización global, etc.).

Partiendo del presupuesto de que vivimos en “una sola comunidad mundial”, que cada día ganamos mayor “conciencia de una solidaridad global” fundada en “la unidad del género humano”, que tales fenómenos actuales convocan a la Iglesia a una “responsabilidad planetaria”, la CTI nos propone dar una respuesta a la necesaria “reflexión ética y política de amplitud universal” (n.º 1) (6).

3. El marco de la reflexión, definido por la CTI, no es otro que el arriba apuntado y en él se encuadra el examen de la ley natural como fundamento de una ética planetaria, global (7). Reconoce la Comisión el aporte de los representantes de las diversas religiones; la contribución de las variadas tradiciones espirituales y culturales; recuerda el proyecto de una ética mundial de 1993; y, sin embargo, niega la posibilidad de un consenso, alcanzado sobre bases inductivas, que pueda fundamentar absolutamente la ética. La idea de una ética mínima, sostiene la CTI, relativiza las “exigencias éticas fuertes” de las religiones y/o las sabidurías particulares (n.º 6). El problema de tales proyectos, afirma la Comisión, está en sus fundamentos: son positivistas y,

(6) Lo había pedido el Papa en su última encíclica. Cf. BENEDICTO XVI, encíclica *Caritas in veritate*, 2009, n.º 59: “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. En todas las culturas hay costras que limpiar y sombras que despejar. La fe cristiana, que se encarna en las culturas trascendiéndolas, puede ayudarlas a crecer en la convivencia y en la solidaridad universal, en beneficio del desarrollo comunitario y planetario”.

(7) Un estudio colectivo publicado no hace mucho, muestra diferentes valoraciones en torno a la posibilidad de edificar una ética global basada en la ley natural. Cf. Mark J. CHERRY (ed.), *Natural law and the possibility of a global ethics*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht, 2004. Lo mismo cabe decir de los artículos recogidos, más recientemente, por Lisa Sowle CAHILL, Hille HAKER y Eloi Messi METOGO (ed.), “Naturaleza humana y ley natural”, *Concilium*, n.º 336 (junio 2010). En la mayoría de los casos se plantea que –para dar respuesta a los problemas éticos hodiernos– debe cambiarse el concepto de ley natural, porque a los desafíos de la ecología, del género, del multiculturalismo, de la bioética, de las nuevas formas de sexualidad, etc., los esquemas conocidos (iuscatólicos o iusracionaistas) no son adecuados.

necesariamente, relativistas. “Con el pretexto de que cualquier pretensión de una verdad objetiva y universal sería fuente de intolerancia y de violencia y de que sólo el relativismo podría salvaguardar el pluralismo de los valores y la democracia, se hace la apología del positivismo jurídico que rechaza referirse a un criterio objetivo, ontológico, de lo que es justo” (n.º 7).

Ninguna ética positivista, incluso las puramente formales –como la ética de la discusión o deliberativa, tan en boga– puede dar un fundamento último a los bienes morales; únicamente puede hacerlo la doctrina de la ley natural, que la CTI busca exponer de un modo renovado. La ley natural, afirmada en la misma naturaleza humana, determina normas objetivas y suscita conductas virtuosas, lejos de los vaivenes de las modas ideológicas. “Ésta [la ley natural] afirma sustancialmente que las personas y la comunidad humana son capaces, a la luz de la razón, de discernir las orientaciones fundamentales de un actuar moral conforme a la naturaleza misma del sujeto humano y de expresarlo de modo normativo bajo la forma de preceptos o mandamientos. Tales preceptos fundamentales, objetivos y universales, están llamados a fundamentar y a inspirar el conjunto de las determinaciones morales, jurídicas y políticas que regulan la vida de los hombres y de la sociedad. Ellos constituyen una instancia crítica permanente y aseguran la dignidad de la persona humana ante la fluctuación de las ideologías” (n.º 9).

3. ¿Por qué renovar la enseñanza de la ley natural?

4. Ahora bien, si como siempre ha dicho la Iglesia Católica, la ley natural que está inscrita en la naturaleza humana misma, es el orden de la objetividad moral y de la rectitud personal y social; ¿por qué la Iglesia ha de renovar la enseñanza de la ley natural? El P. Bonino, miembro de la CTI y uno de los principales redactores del texto, responde que “para proponer la ley natural en el contexto actual, debe liberarse previamente de presentaciones caricaturescas que la han vuelto incomprensible a los ojos de muchos de

nuestros contemporáneos, y aprovechar los últimos elementos innovadores de teología moral católica” (8).

La autorizada voz del P. Bonino plantea un doble orden de dificultades que reaparecen en el texto de la CTI. La primera, descifrar cuáles son esas caricaturas de la ley natural que dificultan su comprensión en estos días y, más claramente, señalar si tales exageraciones o ridiculizaciones provienen de la enseñanza católica. La segunda, descubrir cuáles son las innovaciones de la teología moral que últimamente pueden complementar la doctrina de la ley natural. Esta última cuestión parece más fácil de verificar que la anterior, pues no hay pista alguna que nos señale esas parodias de la ley natural mientras que sí hay elementos que pueden indicarnos de qué novedad teológica se ha valido la Comisión en su reexamen.

Ahora bien, las palabras del P. Bonino, vertidas en el texto de la Comisión, aparecen arriesgadas también en un doble sentido. Por injustas, como cuando se dice que en el pasado la teología cristiana ha justificado posiciones antropológicas que con el correr del tiempo se apreciaron desacertadas o anticuadas (9); y por contradictorias, en la medida que se plantea como necesidad el “proponer la doctrina tradicional de la ley natural en términos que manifiesten mejor la dimensión personal y existencial de la vida moral” (n.º 10), exigencia correlativa a la de adoptar “un mensaje ético universal inmanente a la naturaleza de las cosas y que los hombres son capaces de descifrar”, porque sólo así será posible que el catolicismo converja con las sabidurías y religiones del mundo (n.º 11).

5. Se comete una injusticia cuando la crítica de la CTI no viene avalada por ningún caso concreto ni expone ejemplo algu-

(8) Serge-Thomas BONINO, “Etica e legge naturale s’incontrano in una Parola”, *L’Osservatore Romano*, 10 de junio de 2009.

(9) “A veces, presentada como un dato objetivo que se impondría desde fuera a la conciencia personal, independientemente del trabajo de la razón y de la subjetividad, se hace sospechosa de introducir una forma de heteronomía insoportable para la dignidad de la persona humana libre. En otras ocasiones, en el curso de su historia, la teología cristiana ha justificado demasiado fácilmente, con la ley natural, posiciones antropológicas que, con el paso del tiempo, se ha visto que estaban condicionadas por el contexto histórico y cultural” (n.º 10).

no de posiciones católicas antropológicas anticuadas. Es, según me parece, una afirmación que ni siquiera puede rebatirse ante la ausencia de pruebas; por lo mismo, gratuita e infundada. Salvo que el dicho contenga implícitamente una referencia a la segunda cuestión, es decir, a la aparición de nueva teología moral (en el caso, la del personalismo), que vendría a superar la de la escolástica tradicional.

La contradicción, en cambio –y en consecuencia–, es evidente, porque parece poco posible fundar la ley moral en los aspectos histórico-existenciales personales de la vida moral [la nueva teología moral de la que hablara Bonino (10)] al mismo tiempo que en la naturaleza de las cosas; no se puede conciliar la filosofía de Juan Pablo II con la metafísica de Santo Tomás de Aquino sin ser infiel a uno o a ambos. Porque si, como quería el Papa Wojtyła, el fundamento de la moral ha de buscarse en la experiencia de la persona como sujeto capaz de autodeterminación, necesariamente habrá que admitir el condicionamiento cultural de los valores morales (n.º 10). En cambio, si el saber acerca de los bienes morales parte de la naturaleza de las cosas (11), no se puede alegar que la conciencia personal es libre frente a ésta y tampoco concebir la experiencia moral como autodeterminación de la persona.

(10) Y que fuera sugerida, con base en el Concilio Vaticano II, entre otros, por Servais PINKAERS, “Renovación de la moral y ley natural” en Autores Varios, *Ética y teología ante la crisis contemporánea: I Simposio Internacional de Teología de la Universidad de Navarra*, Eunsa, Pamplona, 1980, págs. 161-169. El autor ha publicado luego un libro que no he podido consultar, *Las fuentes de la moral cristiana. Su método, su contenido, su historia*, EUNSA, Pamplona, 2000. Ya algunos especialistas se habían pronunciado (a raíz de *Veritatis splendor* de Juan Pablo II) acerca de la necesaria renovación de la ley moral aproximándola al personalismo, el existencialismo y la fenomenología. La bibliografía es abultada, pero últimamente véase: Carlo CASALONE, “La legge morale naturale. Oltre l’opposizione natura-cultura”, *Aggiornamenti Sociali*, n.º 2 (2008), págs. 97-103. Un intento de interpretación más conservador, Ángel RODRÍGUEZ LUÑO, “Universalidad e inmutabilidad de los preceptos de la ley natural: la existencia de una moralidad intrínseca absoluta”, en AA.VV., *Teología moral. Actas del Congreso Internacional de Teología Moral*, Universidad Católica San Antonio, Murcia, 2004, págs. 215-229.

(11) Así, la CTI, al final del párrafo dedicado al estoicismo, sintetiza lo mejor de la tradición católica de la ley natural: “Naturaleza y razón constituyen las dos fuentes de nuestro conocimiento de la ley ética fundamental, que es de origen divino” (n.º 21).

El punto es capital, es la llave de la mentada renovación de la enseñanza de la ley natural y merece que nos detengamos brevemente en él. Intentaré mostrar que esta “renovación” de la doctrina católica de la ley natural lleva a un galimatías en el que la ley natural se dice, a la vez, de la ley de la naturaleza [humana] y de la ley de la conciencia o autoconciencia [personal].

4. Entre tomismo y personalismo

6. Sostengo que la renovación de la doctrina de la ley natural emprendida por la CTI conduce a confundir la ley de la naturaleza humana con la ley de la conciencia personal. Esta última postura está formalmente expresada por la Comisión: si la ley moral es la ley de la conciencia personal (12), entonces la persona, a partir de la experiencia progresiva de los valores morales, es capaz “de darse a sí misma los preceptos que deben guiar su actuar”; que este aprendizaje está sujeto al contexto socio cultural y sus condicionamientos, mas no en desmedro de su libertad, que se acrece en tanto tales condicionamientos le permiten incrementar su experiencia moral (n.º 38) (13).

En este pasaje está asumida con bastante claridad la posición personalista, en evidente confrontación (aparentemente inadverti-

(12) “Ciertamente el diálogo y el debate son siempre necesarios para obtener un acuerdo factible sobre la aplicación concreta de las normas morales en una situación dada, pero no pueden dejar de lado la conciencia moral. Un verdadero debate no sustituye las convicciones morales personales sino que las supone y las enriquece” (n.º 8). Este pasaje encierra toda una definición de la moralidad como fruto de la conciencia personal, no como proveniente de la naturaleza de las cosas.

(13) Este pasaje no puede pasar inadvertido: “El contexto social y cultural ejerce, por tanto, un papel decisivo en la educación orientada hacia los valores morales. Sin embargo, tales condicionamientos no se pueden considerar como opuestos a la libertad humana. Más bien la hacen posible, porque, a través de ellos, la persona puede acceder a la experiencia moral, que eventualmente le permitirá revisar algunas de las ‘evidencias’ que había interiorizado en el curso de su aprendizaje moral. Por otra parte, en el contexto de la globalización actual, las sociedades y las culturas mismas deben inevitablemente practicar un diálogo y un intercambio sinceros, fundados sobre la corresponsabilidad de todos frente al bien común del planeta: deben dejar de lado los intereses particulares para acceder a los valores morales que todas están llamadas a compartir” (n.º 38).

da) con la doctrina de Santo Tomás, para la que es inadmisibile que la persona se dé a sí misma los preceptos morales de su conducta en tanto que la conciencia no es libre frente al bien (o los “valores” como dice la CTI). Para Santo Tomás, la rectitud de la voluntad humana no se escruta por su mayor o menor libertad, sino por su concordancia con la voluntad divina al mismo tiempo que en su acuerdo con la razón (14). Y tampoco puede decirse que el Aquinate sostenga que esos valores morales estén condicionados por el contexto socio-cultural, porque el bien no cambia aunque su realización varíe prudencialmente. Pero el personalismo de Wojtyła (15), cincelado en la fenomenología existencialista de Scheler, Husserl e Ingarden, sí que afirma la autonomía –en un primer momento– de la conciencia frente al bien, que se vuelve meta de las acciones cuando es libremente elegido, porque ser persona significa ser dueño de uno mismo (autoposeción) y elegir libremente los fines de la acción (autoteología) (16).

El “yo” de Wojtyła, es punto de llegada y punto de partida del acto voluntario; el “yo” se autodirige y se autogobierna en la medida que se autoposee. La autoteología está impuesta como imperativo ético porque la persona no es un objeto sino que es “fin y confín” para sí misma. Reléase el texto transcrito en la últi-

(14) *S. Th.*, I-II, q. 71, a. 6. Cf. Étienne GILSON, *L'esprit de la philosophie médiévale*, 1932, que cito de la traducción española, *El espíritu de la filosofía medieval*, Rialp, Madrid, 2004, pág. 300.

(15) Cf. Juan Manuel BURGOS, *El personalismo*, 2.ª ed., Ed. Palabra, Madrid, 2003, c. 4, págs. 104 y sigs.; A. DELOGU, “La phénoménologie de l'agir moral selon Karol Wojtyła”, *Nouvelle Revue Théologique*, n.º 130 (2008), págs. 573-593; Avery Cardinal DULLES, “John Paul II and the renewal of Thomism”, *Nova et Vetera*, v. 3, n.º 3 (2005), págs. 443-458; Jaroslaw MERECKI, “La visione etica di Karol Wojtyła”, *Doctor Communis*, n.º 1-2 (2007), págs. 129-141; etc.

(16) Según Wojtyła, acto voluntario es aquel por el que la persona se determina a sí misma, y sólo la persona (“el sujeto”) es capaz de auto-determinarse. La intencionalidad del querer ya no es decisiva en el acto voluntario, sino que lo esencial es “la estructura personal de la autodeterminación”. Más claramente: la voluntariedad (la moralidad) no está en el acto intencional de querer ciertos valores, “sino en el ‘yo’ subjetivo que, a través del acto de voluntad quiere cualquier valor y la elección contenida en él, y dispone, al mismo tiempo, de sí mismo y quiere y se escoge a sí mismo en cierto modo”. Cf. Karol WOJTYŁA, “Trascendencia de la persona en el obrar y autoteología del hombre” [1976], en *El hombre y su destino. Ensayos de antropología*, 4.ª ed., Palabra, Madrid, 2005, págs. 141-142.

ma nota: el sujeto es un fin para sí mismo en el sentido de que “constituye continuamente una tarea para sí mismo: es norma para sí mismo y siempre se le da de nuevo a sí mismo como tarea en cada acción, volición, elección y decisión” (17). Es decir, el hombre es un hacerse cotidiano porque su tarea es siempre estar haciéndose, dado que su fin es él mismo. Esto significa que en el acto moral, en el acto voluntario, el “yo” se coloca como objeto de sí mismo, como objeto de la voluntad de autodeterminación.

7. La causa de la incompatibilidad está en el concepto de persona que, en Santo Tomás y en Wojtyła, es diverso y no solamente diferente (18), diversidad que se puede explicar por la distancia que media –según los expertos– entre el objetivismo y el subjetivismo filosóficos (19). Quiero decir que, mientras el concepto de persona en Santo Tomás parte del ser, de la realidad, el de Wojtyła parte del sujeto, de la subjetividad. Para Wojtyła, “conciencia” (y “autoconciencia”) y “acto” definen la persona; para el Aquinate, la persona es “sustancia individual de naturaleza racional”.

El mismo Wojtyła es quien ha criticado a Santo Tomás (20), de manera que no creo necesario explayarme más al respecto. Se

(17) WOJTYŁA, “Trascendencia de la persona en el obrar y autoteología del hombre”, cit., págs. 142-143 y 147.

(18) SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Suma contra gentiles*, I, XVII.

(19) Jove Jim S. AGUAS, “The notions of human persons and human dignity in Aquinas and Wojtyła”, *Kritike*, v. 3, n.º 1 (junio 2009), págs. 40-60.; y Juan Manuel BURGOS VELASCO, “Una cuestión de método: el uso de la analogía en el personalismo y el tomismo”, *Diálogo filosófico*, n.º 68 (2007), págs. 251-268.

(20) Afirma Wojtyła que “la concepción de la persona que encontramos en Santo Tomás es objetivista. Casi da la impresión de que en ella no hay lugar para el análisis de la conciencia y de la autoconciencia como síntomas verdaderamente específicos de la persona-sujeto. Para Santo Tomás, la persona es obviamente un sujeto, un sujeto particularísimo de la existencia y de la acción, ya que posee subsistencia en la naturaleza racional y es capaz de conciencia y de autoconciencia. En cambio, parece que no hay lugar en su visión objetivista de la realidad para el análisis de la conciencia y de la autoconciencia, de las que sobre todo, se ocupan la filosofía y la psicología modernas”. En consecuencia, la metafísica tomista es insatisfactoria, porque “en Santo Tomás vemos muy bien la persona en su existencia y acción objetivas, pero es difícil vislumbrar allí las experiencias vividas de la persona”. Karol WOJTYŁA, “El personalismo tomista”, en Karol WOJTYŁA, *Mi visión del hombre. Hacia una nueva ética*, Palabra, Madrid, 2006, págs. 311-312.

entiende ahora cuán extraño es a la metafísica tomista un concepto central de la fenomenología existencialista de Wojtyła: la auto-determinación. En Santo Tomás de Aquino la primacía del ser indica una precedencia sobre el obrar (“el obrar sigue al ser”), por tanto la moralidad del acto consiste en seguir (obrar) la ley del ser humano, que le propone y le manda ciertos bienes que se corresponden a sus tendencias naturales. En Wojtyła la moralidad depende de la estructura interna del sujeto que obra con independencia del fin, esto es en el «yo» subjetivo que, por un acto voluntario “quiere cualquier valor”, acto de la voluntad que consiste en una elección y en una disposición “de sí mismo”, por lo que puede decirse que, en el acto moral, el yo “quiere y se escoge a sí mismo en cierto modo” (21).

Por lo mismo, en la medida que el personalismo de Wojtyła quiere afirmar la autonomía de la moral y no su heteronomía, la afirma hasta el extremo de alegar que hay libertad de fines o valores (casi una indiferencia del fin), reduciendo la moralidad prácticamente a la voluntariedad. Conclusión que está bastante lejana de la filosofía perenne, porque la libertad de elección, la autodeterminación o la autonomía, no implican ningún elemento de moralidad, aunque sin libertad de elección no haya moral (22).

8. Cuando la CTI explica la experiencia moral, comienza siguiendo a Santo Tomás con bastante rectitud (n.º 39 a 41) para girar luego hacia el personalismo (23). La evidencia del cambio me parece innegable desde el momento que la Comisión afirma que la dignidad humana está en la capacidad de conocer el bien moral antes que en el obrar bueno o virtuoso, supuesto fundamental de la autonomía del hombre y de las realidades humanas. “Al subrayar la natural disposición de la persona para conocer el bien moral que debe cumplir, realza la eminente dignidad de cada

(21) WOJTYŁA, “Trascendencia de la persona en el obrar y autoteología del hombre”, cit., págs. 141-142.

(22) GILSON, *El espíritu de la filosofía medieval*, cit., pág. 287.

(23) Sobre los intentos de conciliar la metafísica de la persona en Santo Tomás con las filosofías modernas, véase la publicación de la Pontificia Academia Santo Tomás de Aquino *Doctor Communis*, n.º 1-2 (2004), titulado *Essere e persona. Being and person*.

persona humana. Como cada criatura, la persona humana se define por un abanico de dinamismos y finalidades que es anterior a las libres elecciones de la voluntad. Pero, a diferencia de los seres que no están dotados de razón, la persona humana es capaz de conocer e interiorizar tales finalidades y, por tanto, de evaluar, en función de ellas, lo que, para ella, es bueno o malo”. De donde se extrae la siguiente conclusión: “Esta insistencia sobre la dignidad del sujeto moral y sobre su relativa autonomía, se basa en el reconocimiento de la autonomía de las realidades creadas, y coincide con un rasgo fundamental de la cultura contemporánea” (n.º 42).

La CTI se propone asimilar la ley natural a la cultura contemporánea, de manera que aquélla no se muestre como una imposición heterónoma sino como la ley de la propia persona, la ley que cada uno se da en virtud de una exigencia interna del espíritu (n.º 43) (24). No son pocos los católicos, lamentablemente, que adoptan esta posición acríticamente, como si ella fuera correcta, sin advertir el riesgo de relativismo moral que encierra. Por ejemplo, el P. Bonino escribe que la ley natural, así comprendida, es sobre todo “un principio de inspiración interior, permanente y normativo, al servicio de la maduración de la persona humana” (25). Y los redactores de *La Civiltà Cattolica* afirman este subjetivismo personalista más categóricamente: “El bien moral corresponde al

(24) “La obligación moral que el sujeto reconoce no proviene de una ley externa (pura heteronomía), sino que se afirma a partir del propio sujeto. [...] Esta ley es normativa en virtud de una exigencia interna del espíritu. Nace del corazón mismo de nuestro ser como una invitación a la realización y a la superación de sí mismo. No se trata, por tanto, de someterse a la ley de otro, sino de acoger la ley del propio ser”. (n.º 43) La cuestión que inquieta a la CTI es el de la modernidad y, más concretamente, el del liberalismo: la afirmación de la autonomía contra toda heteronomía. En Santo Tomás de Aquino no existía esta dificultad por el doble juego entre la naturaleza humana y el orden divino; es el protestantismo el que plantea la heteronomía de la moral (el Decálogo) que se resuelve en autonomía a través de la libre conciencia. Aquí emerge el conflicto de la modernidad, especialmente en los ilustrados. Pero no ha sido nunca una cuestión inquietante para la filosofía y la teología moral católicas.

(25) BONINO, “Ética e legge naturale s’incontrano in una Parola”, cit. Desde otro punto de vista, se dice que la validez universal de la ley moral tiene carácter “nacional” frente a la variedad de las “interpretaciones conceptuales” que el sujeto realiza en cada circunstancia, esto es: se relativizan los preceptos de la ley natural en atención al contexto cultural. Cf. Andrés TORRES QUEIRUGA, “Ley natural y teología en contexto secular”, *Concilium*, n.º 336 (junio 2010), págs. 396-399.

deseo profundo de la persona humana que espontáneamente tiene hacia aquello que plenamente la realiza. [...] Conciérne a la razón del sujeto examinar si estos bienes particulares pueden integrarse en la realización auténtica de la persona: en tal caso serán juzgados moralmente buenos” (26).

9. El peligro está a la vista, pues una cosa es decir que el acto moral depende del juicio práctico de la razón —esclarecida por los principios de la ley moral— en el juzgamiento de lo bueno concreto aquí y ahora, y otra muy distinta es afirmar la libre soledad de la conciencia (autonomía) en el juicio de lo bueno y lo malo. Creo necesaria una breve aclaración en torno a la libertad de conciencia.

En sentido específicamente moral, la conciencia no es libre porque está apegada al orden que conoce y a su Autor; la conciencia moral es expresión de la razón legisladora divina que prescribe cierta conducta como una obligación moral (y no como mera expresión de la razón humana que autoimpone deberes) (27). La conciencia está inserta en la totalidad de lo real y lo reconoce; está ordenada, además, no sólo a uno mismo, sino a Dios y al prójimo; es como el espíritu corrector y pedagógico del hombre, que indica lo justo y lo injusto, es decir, la *sindéresis*; o bien es la advertencia de la bondad o la malicia moral de un acto concreto. La conciencia moderna (28), en cambio, supone la autonomía moral del sujeto que se comporta moralmente en nombre de “su” conciencia, es decir, de su opinión. Si tradicionalmente la conciencia presupone la primacía de orden moral objetivo; la conciencia moderna, en cambio, implica la autonomía del individuo, de su experiencia o juicio, tanto en materia moral como en dere-

(26) Editoriale, “Alla ricerca di un’etica universale”, *La Civiltà Cattolica*, n.º 3816 (20 giugno 2009), págs. 537-538.

(27) En Santo Tomás, la ley moral no se equipara a la ley de la conciencia; pues en el Aquinate la conciencia no es “la” ley sino el juicio práctico sobre lo bueno de acuerdo a la ley y conforme a las circunstancias, es decir, a través de la colaboración de la virtud de la *sindéresis* con la ciencia moral. Cf. *S. Th.*, I, q. 79, aa. 12, 13; y los comentarios de GILSON, *El espíritu de la filosofía medieval*, cit., págs. 320 y sigs.

(28) Condenada por GREGORIO XVI, Encíclica *Mirari vos*, 1832, n.º 10; por PÍO IX, Encíclica *Quanta cura*, 1864, n.º 3; LEÓN XIII, Encíclica *Libertas praestantissimum*, 1888, n.º 12-21; por PÍO X, Carta *Notre charge apostolique*, 1910, n.º 25; etc.

cho, porque lo bueno y lo justo dependen de la libertad de la conciencia y de pensamiento (29).

Luego, en lo que toca a esta cuestión, los teólogos de la Comisión debieron haber tenido mayor cuidado, para que no quedase dudoso lo que proponían; debieron haber sido más precisos conceptualmente, para que pudiera entenderse en qué sentido se usaban las palabras y los conceptos. Pero no lo fueron.

10. Volviendo al texto de la CTI, cierta ortodoxia tomista campea en la descripción de los preceptos de la ley natural (primarios y secundarios) en tanto que anclados en las tendencias e inclinaciones de la naturaleza humana, de modo que existe una correlatividad entre aquéllos y éstas (n.º 44 a 52). Sin embargo, la preferencia por la vía práctica de acceso a la ley natural, en desmedro de la vía teológica –ambas están en Santo Tomás, la primera subordinada a la segunda (30)–, lleva inevitablemente a una suerte de racionalismo católico orientado a sostener el diálogo ético intercultural e interreligioso (n.º 42), o a una fenomenología de la experiencia moral (n.º 44) (31), siempre en consonancia con la hermenéutica personalista de la ley natural que camina en pos de una ética del diálogo (que antes se ha criticado, n.º 8), siempre que los preceptos de la ley natural no se establezcan como condición inamovible de una ética universal.

En un pasaje que recuerda la opinión de Maritain acerca de la

(29) Cf. Julio ALVEAR TÉLLEZ, “La libertad moderna de conciencia y de religión y la construcción del Estado. Una apelación a nuestro presente histórico”, *Verbo*, n.º 489-490 (noviembre-diciembre 2010), págs. 773-809; y Juan Fernando SEGOVIA, “La libertad de conciencia como fundamento del constitucionalismo”, en Miguel AYUSO (ed.), *Estado, ley y conciencia*, Marcial Pons, Madrid, 2010, págs. 146-151.

(30) Para una crítica de esta conclusión –hoy vulgar incluso entre ciertos tomistas–, véase Juan Fernando SEGOVIA, “Crítica de la teoría del acceso práctico a la ley natural desde la perspectiva de Santo Tomás de Aquino”, *Verbo*, n.º 477-478 (agosto-septiembre-octubre 2009), págs. 563-588.

(31) “La percepción de los bienes morales fundamentales es inmediata, vital, fundada en la connaturalidad de lo espiritual con los valores, y compromete tanto la afectividad como la inteligencia, tanto el corazón como el espíritu. Es una adquisición a menudo imperfecta, todavía oscura y crepuscular, pero que tiene la profundidad de la inmediatez. Se trata de datos de la experiencia más simple y más común, que están implícitos en la actuación concreta de las personas” (n.º 44).

declaración universal de los derechos del hombre, la CTI afirma: “En una sociedad pluralista, en la que es difícil entenderse sobre los fundamentos filosóficos, este diálogo es absolutamente necesario. La doctrina de la ley natural puede aportar su contribución a ese diálogo”. (n.º 52) Abruja conclusión que pasa del terreno metafísico al político; pues si metafísicamente la ley natural cierra el diálogo (en el sentido de que lo “contiene”), en la arena política el argumento de la ley natural pasa a ser uno más. Y pierde su obligatoriedad, en contra de la tradición católica, porque no cabe duda, según santo Tomás, que finalmente la ley moral obliga a la razón (y ésta la reconoce como obligatoria) por su causa primera, la ley divina (32).

11. Ahora bien, si de la experiencia (“percepción”) de los valores morales venimos a su fundamentación filosófica, la Comisión, tras un pórtico de afirmaciones ortodoxas tomadas de Santo Tomás, recalca en el problema de la persona, en el que mezcla —se ha visto ya— la doctrina del Doctor Angélico con la del personalismo (33). Así ocurre en este texto: “En la tradición teológica cristiana, la persona presenta dos aspectos complementarios. Por una parte, según la definición de Boecio, retomada por la teología escolástica, la persona es una “sustancia (subsistente) indivi-

(32) *S. Th.*, I-II, q. 19, a. 4, resp.: “En todas las causas ordenadas, el efecto depende más de la causa primera que de la causa segunda, porque la causa segunda sólo actúa en virtud de la causa primera. Ahora bien, que la razón humana sea la regla de la voluntad humana, a partir de la cual se mide su bondad, se debe a la ley eterna, que es la razón divina. Por eso se dice en Sal 4,6-7: *Muchos dicen: ‘¿Quién nos mostrará el bien? Sobre nosotros ha sido impresa como un sello la luz de tu rostro, Señor’*. Como si dijera: ‘La luz de la razón que hay en nosotros puede mostrarnos el bien y regular nuestra voluntad, en la medida que es la luz de tu rostro, esto es, procedente de tu rostro’. Por consiguiente, es claro que la bondad de la voluntad humana depende mucho más de la ley eterna que de la razón humana, y, cuando falla la razón humana, se debe recurrir a la ley eterna”.

(33) Luc-Thomas SOMME, “A propos du document *A la recherche d’une éthique universelle, Nouveau regard sur la loi naturelle*”, *Revue Thomiste*, t. CIX, n.º 4 (octubre-diciembre 2009), pág. 643, lo ha destacado: “El documento explica la necesidad de una presentación de la doctrina clásica con una mirada más personalista y existencial”. También Giannino PIANNA, “La legge naturale e l’etica universale”, *Aggiornamenti Sociali*, n.º 12 (2009), págs. 755-756, quien apunta que esta renovación va enderezada contra el objetivismo moral.

dual de naturaleza racional'. Esta definición nos remite 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 el libre dominio 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" (n.º 67).

La primera definición, clásica, vierte la doctrina patrística en las odres de la escolástica y ha sido la que tradicionalmente aceptó la Iglesia (34); la segunda, en cambio, es la versión personalista, posiblemente la de Karol Wojtyła (35), que pone el acento en la autonomía, el autodomínio, la dignidad ontológica y la relationalidad. Juzgado desde la doctrina tradicional católica, el personalismo merece algunas objeciones. En cuanto a la dignidad, no sólo hay que contemplar la dimensión estática (ontológica) sino también la dinámica (moral) (36), e incluso, ambas, en clave teológica y sobrenatural, atendiendo a la Redención, según el juicio de San León Magno: "Conoce, cristiano, tu dignidad y, hecho partícipe de la divina naturaleza, no quieras volver a la vileza de tu antigua condición" (37). Además, la autonomía no puede entenderse, en sentido tradicional, sino como señorío de sí, nunca como conciencia de sí (autoposesión) ni tampoco como libre

(34) Cf. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *S. Th.*, Iª, q. 29, a. 1.

(35) Aclaro que infiero la influencia de Wojtyła en el documento porque se lo cita en nueve ocasiones (en texto y notas) y porque ciertos conceptos empleados por la Comisión tienen el olor de su personalismo. Pero bien podría aducirse la impronta de Romano Guardini (al que se menciona solamente una vez), para quien la persona se define por la autoposesión, por el pertenecerse a sí propio, que en su interior posee la libertad, libertad que se experimenta como creatividad en la acción. Se sabe que Guardini fue maestro de Ratzinger, hoy Benedicto XVI. Cf. Romano GUARDINI, *Le monde et la personne*, París, Éditions du Seuil, 1959, que tomo de la versión en castellano: *Mundo y persona. Ensayos para una teoría cristiana del hombre*, Encuentro, Madrid, 2000, págs. 103 y sigs. Véase también Danilo CASTELLANO, *L'ordine politico-giuridico "modulare" del personalismo contemporaneo*, Ed. Scientifiche Italiane, Nápoles, 2007, págs. 48-52.

(36) José Miguel GAMBRA, "La notion classique de dignité et les droits de l'homme", *Catholica*, n.º 107 (2010), págs. 31-47; más extensamente en "La noción clásica de dignidad y los derechos humanos", *Anales de la Fundación Francisco Elías de Tejada*, XVI (2010), págs. 31-53.

(37) *Serm.* 21 c.3.

dominio o determinación (autodominio y autoteleología). Y la relacionalidad que acarrea la concepción intersubjetiva de lo social en modo alguno puede equipararse al concepto tradicional de una naturaleza humana social y política.

12. El problema, no bastante advertido, es que el personalismo desustancializa la persona y la convierte en proyecto, en accidente (38). La CTI no ha podido salir del todo indemne de sus entrecruzadas tendencias. Afirma, en primer término, correctamente, que la persona no es una yuxtaposición de inclinaciones contradictorias, sino una unidad, es decir, un todo sustancial; mas, seguidamente, vuelve sobre sus pasos, y sostiene que a cada uno corresponde “la elaboración del proyecto global de la persona” (n.º 79). ¿Qué significa que cada uno elabora su propio proyecto global como persona? La Comisión no lo explica. Intentaré hacerlo.

El concepto de proyecto, aplicado a la persona, es opuesto al de unidad sustancial, en la medida que “proyecto” dice de un hacerse libre y autodeterminado de algo o alguien que no está determinado, en tanto que “unidad sustancial” menta una realidad individual ya existente, que “es” y no se está haciendo. Desde mi punto de vista es evidente la contradicción, aunque concedo que nos movemos entre textos muchas veces equívocos, otras tantas oscuros e imprecisos, en los que el descuido (¿voluntario?) de la Comisión por la definición y las afirmaciones precisas atenta contra su inteligencia.

Así, por ejemplo, sin alejarnos del asunto, es habitual en algunos documentos vaticanos repetir que el hombre siendo libre, imagen de Dios, ha de buscar el verdadero bien, y haciéndolo “el hombre se genera a sí mismo, es padre de su propio ser y construye el orden social” (39). Esta idea de la “autogeneración” está en

(38) CASTELLANO, *L'ordine politico-giuridico «modulare» del personalismo contemporaneo*, cit., c. I.

(39) Pontificio Consejo Justicia y Paz, *Compendio de la Doctrina Social de la Iglesia*, Conferencia Episcopal Argentina, Buenos Aires, 2005, n.º 135: “Somos en cierta manera nuestros padres: nos generamos a nosotros mismos de acuerdo con lo que queremos ser. Mediante el libre albedrío nos adaptamos al modelo que escogemos:

el personalismo de Wojtyła, empero es una equivocación que no puede admitirse siquiera analógicamente. El texto de San Gregorio en el que se apoya está referido a la posesión de las virtudes que orientan a la persona hacia el verdadero fin, ser dueño de sus actos en el sentido de que el impulso hacia el fin viene de una vida íntegra, pues el ser virtuoso califica moralmente a la persona. Lo que en San Gregorio es metafórico, sólo en razón de semejanza, en el personalismo se ha convertido en algo más que metáfora o semejanza: es la expresión de la propia realidad de la persona, de su esencia, como un sujeto capaz de hacerse a sí mismo, de auto-determinarse a través de sus decisiones (40).

Como se ve, una lectura personalista de un texto patrístico impone una distorsión que, a oídos inexpertos, es la misma música original; en cambio, la sola confrontación con el sentido primario nos alerta del equívoco.

13. La Comisión, por el infundado temor de que las inclinaciones naturales –enseñadas por el Aquinate– se absoluticen y fragmenten en partes desintegradas de ese núcleo unitivo que es la persona, deja abierta la senda para que ésta, de sustancial (o “todo orgánico” como se lee en el n.º 79), se pueda entender como contingente, materia o proyecto disponible a la libre determinación de cada cual según el fin que cada uno desee (41).

varón o mujer, virtud o vicio”. El pasaje está también en JUAN PABLO II, encíclica *Veritatis splendor*, 1993, n.º 71, y algo diferente, pero sin cambiar el sentido, en *Catecismo de la Iglesia Católica*, Librería Juan Pablo II, Santo Domingo, 1992, n.º 1749.

(40) “Este planteamiento del Niseno es coincidente con las reflexiones modernas sobre el concepto de ‘autodeterminación’, como una de las dimensiones de la libertad humana. Y ha sido particularmente K. Wojtyła quien lo ha explicado: en la idea de autodeterminación hay dos aspectos: el primero es la ‘autoposesión’ o ‘autodominio’, es decir que en toda acción libre soy *yo* el que decide o determina; el segundo es la ‘objetividad de la persona o ‘autoreferencialidad’, es decir, decido o determino *sobre mí mismo*, modificado o forjo mi ser moral, mi ‘*ethos*’. Por ello es lógico que Juan Pablo II en la *Veritatis Splendor* traiga la cita nisena de que ‘en cierto modo somos padres de nosotros mismos’, cuando quiere destacar que los actos morales no sólo tienen repercusiones externas, sino que califican moralmente a la persona y determinan su fisonomía moral”. José Luis MORENO MARTÍNEZ, “Padres de nosotros mismos”. La autodeterminación según San Gregorio de Nisa”, en Augusto SARMIENTO et al. (dir.), *El primado de la persona en la moral contemporánea*, Universidad de Navarra, Pamplona, 1997, págs. 247-248.

(41) Que es en lo que recalca, finalmente, el personalismo de Wojtyła. Escribe uno

Hasta aquí no veo sino establecido mi juicio inicial: la combinación de tomismo y personalismo, lejos de enriquecer la doctrina de la ley natural, la polariza y la quiebra, enfrentando la ética del bien y la de los valores, la ética de los principios y la de la conciencia, la ética de la libertad como cumplimiento de lo que ordena el ser y de la libertad como autorrealización o proyecto personal de vida. La CTI afirma: “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 la noción de persona en el debido puesto dentro del discurso filosófico, de manera que tiene una influencia decisiva sobre las doctrinas éticas” (n.º 67). Es decir, finalmente, la persona es libertad (42).

5. El catolicismo, la crisis actual de la ley natural y el camino hacia una reconciliación

14. Si dejamos por ahora de lado estas disputas que afean la indagación de la CTI y embrollan su actualización de la ley natural, cabe preguntarse si es posible reconciliar las posiciones en una doctrina por todos admitida más allá de los fundamentos filosófico-teológicos. Al parecer, la Comisión así lo cree pues su breve paseo a través de la historia de la ley natural le obliga a detenerse en su momento estelar.

La época madura de la ley natural es el Medioevo. En éste se dan cuatro elementos característicos del iusnaturalismo católico. Primero: la doctrina escolástica de la ley natural se elabora como síntesis de todos los aportes de las religiones y las sabidurías precedentes, paganas o cristianas. Segundo: la ley natural se define

de sus discípulos, Tadeus STYCZEN, “Karol Wojtyła: filósofo-moralista”, en WOJTYLA, *Mi visión del hombre. Hacia una nueva ética*, cit., pág. 131: “A ti está prescrita la autorrealización, y sólo tú mismo eres tu autor. De ti mismo dependes, a ti mismo-te situas, a ti mismo-te dominas, a ti mismo-te posees”...

(42) En realidad, lo dicho es cuestionable –salvo, claro está, para las enseñanzas posconciliares–, porque el mensaje evangélico (y aún bíblico) se expresa mejor en términos de “siervo” para el hombre y de “servidumbre” para la relación del hombre con Dios, como de “servicio” para las relaciones humanas.

como la participación de la razón humana en la ley divina, “gracias a la cual entra [la creatura] en los designios de la Providencia de modo consciente y libre”. Tercera “la doctrina escolástica de la ley natural considera el orden ético y político como un orden racional, obra de la inteligencia humana. Define para la inteligencia un espacio de autonomía, una distinción sin separación respecto del ámbito de la revelación religiosa”. Cuarto, la ley natural es el criterio de legitimidad con el que se valoran la ley positiva y las costumbres humanas (n.º 27).

Así, la ley natural se convirtió en la piedra de toque de la moralidad humana. Sin embargo, en la síntesis, no todas las notas son correctas. Un error de la Comisión se advierte, especialmente, en la tercera nota. En efecto, la ley natural cristiana tiene por entonces el carácter de una síntesis singular que toma lo mejor de las filosofías anteriores (43); ella es, según la clásica definición de Santo Tomás de Aquino, la participación de la creatura racional en la ley divina y el orden de la creación perteneciente al hombre (44); y, por lo mismo, ella confiere juridicidad a la ley positiva, no solamente porque la ley injusta no es ley (45), sino también porque toda regla humana deriva de la ley natural (46).

Pero no es cierto que, al definir el orden ético-político como natural y racional, se sostenga su autonomía; es más, el texto del Aquinate citado por la CTI no dice lo que la Comisión cree que dice (47); bien leído, nada afirma de la autonomía de la razón

(43) Aunque habría que agregar que la síntesis tomasiana goza de una singularidad que en modo alguno se explica en tanto que sola síntesis; es una verdadera elaboración nueva sobre la base de un saber de más de quince siglos, que el Aquinate supo depurar, pulir y perfeccionar.

(44) SANTO TOMÁS DE AQUINO, *S. Th.*, Ia-IIae, q. 91, a. 2 resp.; q. 94, a. 2.

(45) SANTO TOMÁS DE AQUINO, *S. Th.*, Ia-IIae, q. 92, a. 1, ad. 4; q. 95, a. 2.

(46) SANTO TOMÁS DE AQUINO, *S. Th.*, Ia-IIae, q. 95, a. 2, c. Cf. Giuseppe GRANERIS, *Contributi tomistici alla filosofia del diritto*, 1949, que se toma en la versión española: *Contribución tomista a la filosofía del derecho*, Eudeba, Buenos Aires, 1973, especialmente c. V.

(47) La CTI cita el siguiente pasaje de Santo TOMÁS DE AQUINO, *Quaestiones disputatae de veritate*, q. 12, a. 3, ad 11: “la sociedad humana, en tanto se ordena a la vida eterna como fin, no puede mantenerse sino a través de la justicia divina, cuyo principio es la profecía, y por eso se dice en *Proverbios XXIX*, 18: ‘sin profecía el pueblo va desenfrenado’. Pero como aquel fin es sobrenatural así como la justicia ordenada a tal

humana –que participa de la razón divina por la que conoce el orden de la creación–, como tampoco que la distinción entre lo natural y lo sobrenatural implica la racionalidad (autonomía) de lo humano, por cuanto el fin de estas realidades importa la apertura al Bien pleno y trascendente de los hombres. De lo contrario, se entraría en contradicción con la segunda nota señalada por la CTI, que sostiene que la ley natural es participación de la ley divina de la que depende.

15. No me parece que esta subrepticia referencia a la autonomía de lo natural/racional haya sido un descuido de la CTI, antes bien responde a los propósitos de ésta de acomodar la enseñanza de la ley natural de modo que sirva a “la elaboración de una ética universal en una sociedad secularizada y pluralista como la nuestra” (n.º 33). En efecto, una lectura del n.º 35, que nos revela cuándo esgrime la Iglesia Católica la ley natural, desvela también ese propósito.

Primero, la ley natural es un remedio contra la racionalidad positivista y el relativismo moral, confirmando que es natural al hombre captar racionalmente el mensaje ético inscrito en su ser, que es lo que corresponde a su dignidad. “La ley natural responde así a la exigencia de fundamentar sobre la razón los derechos del hombre (48) y hace posible un diálogo intercultural e interre-

fin, también la profecía que es su principio será sobrenatural. Pero la justicia, según la cual se gobiernan las sociedades humanas se ordena al bien civil, y puede ser alcanzada suficientemente a través de los principios del derecho natural ínsito en el hombre, y por eso, no es necesario que la profecía sea natural”. Es Santo Tomás mismo quien dice que si la justicia ordena –como debe– al fin sobrenatural, basta con ella, es decir, con el derecho natural, porque Dios allegará la gracia para elevar la naturaleza de lo natural a lo sobrenatural. El problema es cuando la justicia no se ordena al fin sobrenatural, tal como ocurre con las sociedades democráticas actuales.

(48) BENEDICTO XVI, *Discurso del 18 abril 2008 ante la Asamblea general de la ONU*, en AAS 100 (2008): “Estos derechos [los derechos del hombre] se basan en la ley natural inscrita en el corazón del hombre y presente en diferentes culturas y civilizaciones. Arrancar los derechos humanos de este contexto significaría limitar su alcance y ceder a una concepción relativista, según la cual el sentido y la interpretación de los derechos podrían variar, y su universalidad podría ser negada en nombre de las diversas concepciones culturales, políticas, sociales e incluso religiosas”. [La nota es de la CTI. De mi parte agregó que una cosa es decir que la ley natural consagra los derechos humanos y otra muy diferente es que esta interpretación sea la de Santo Tomás].

ligioso capaz de favorecer la paz universal y de evitar el ‘choque de civilizaciones’” (n.º 35). Quiérase o no, la CTI afirma –con la escuela racionalista, ilustrada, de raíz protestante– que la ley natural es la ley de los derechos humanos; y, con las éticas positivistas, que antes ha criticado, impele a los católicos a participar del diálogo ecuménico, porque la ley natural habilita tal diálogo.

En segundo término, la ley natural es invocada por la Iglesia Católica para prevenir contra el relativismo convencionalista socio-político, recordando que “la forma democrática de gobierno está intrínsecamente ligada a valores éticos estables, que tienen su fuente en las exigencias de la ley natural y, por tanto, no dependen de las fluctuaciones del consenso de una mayoría aritmética” (n.º 35). Lo que no pasa de ser una expresión de deseos, porque es claro que la democracia realmente existente no se sostiene en la ley natural sino en una ética pragmática, consensual, con independencia de las doctrinas comprensivas de los participantes, como sostuvo John Rawls y repite Jürgen Habermas, y con estos el coro seudo filosófico hodierno (49). Contra lo que la CTI quiere, la democracia es cuna y tumba del relativismo moral.

16. En tercer lugar, como reacción ante el laicismo agresivo, la Iglesia pregona que los católicos participan en la vida pública, no en tanto como católicos, sino en virtud de la obligación de atender al bien común que impone la ley natural; lo que es cierto relativamente, y “relativamente” por un doble motivo: porque para el católico su fe constituye la dimensión constitutiva de su ser más importante, de modo que participa de la vida pública también y principalmente porque es católico, además de ciudadano; luego porque el bien común posee una dimensión temporal que se ordena a la sobrenatural (Dios como bien honesto por excelencia), por lo que el católico no busca los bienes temporales sólo por ellos mismos sino en cuanto sirven al Reinado social y transhistórico, temporal y atemporal, de Nuestro Señor Jesucristo, según estableció claramente el magisterio pontificio con la encíclica *Quas primas* de Pío XI.

(49) Cfr. Juan Fernando SEGOVIA, “La crise de la justice politique dans la société post-libérale”, *Catholica*, n.º 106 (invierno 2009), págs. 29-42.

Finalmente, según la CTI la Iglesia Católica recurre a la ley natural contra el abuso del poder, oponiendo a la ley injusta el deber de desobediencia en nombre de la ley divina y la objeción de conciencia. Lo que es cierto pero contiene ya una desviación, porque mientras la ley injusta ha de resistirse –prudentemente– según la doctrina tradicional (50), el argumento de la libertad de conciencia ha sido extraño a la enseñanza católica hasta las últimas décadas (51) y tiene un origen protestante.

La moderna objeción conciencia no es más que la afirmación de la libertad fundamental del sujeto para concebir, querer y actuar, esto es, para ser él el autor del orden moral y socio-político. La autonomía moral del sujeto lleva a la libre autodeterminación personal y gregaria, pues una vez que se sostiene que el carácter elemental de la sociedad es “la personalidad individual”, que “el individuo es auténtico para sí mismo”, se ha de concluir que la libertad es la “positiva autodeterminación de la voluntad” (52). No hay conciencia libre sino cuando ésta se autodetermina, cuando ella pone su dirección y acepta sus límites. De aquí la necesaria crítica: “No reconociendo un orden objetivo del ser, que controle la razón humana, es ésta la que mide sus propios actos –sostiene Rommen–, y así el vínculo, la conexión entre *ens, bonum y verum*, se rompe en dos pedazos. La autonomía moral del puro *ego* se fundamenta en cuanto está sujeto únicamente a su propia ley” (53).

17. Lo anterior nos retrotrae a los problemas del personalismo, ya vistos, como fundamento de la ley natural. Sin embargo, hay un atajo, aparente, que resulta ser a la postre un callejón sin salida. Porque, como reconoce la CTI, en la sociedad contemporánea argumentar en sede moral con base en la ley natural se ha

(50) Cfr. Norman KRETZMANN, “*Lex iniusta non est lex*: laws on trial in Aquinas’s court of conscience”, *American Journal of Jurisprudence*, n.º 33 (1988), págs. 99-122.

(51) Cfr. Danilo CASTELLANO, “Obiezione di coscienza e pensiero cattolico”, en *La razionalità della politica*, Ed. Scientifiche Italiane, Napoli, 1993, cap. I.

(52) Harold LASKI, *Liberty in the modern State* [1930], que tomo de la traducción castellana: *La libertad en el mundo moderno*, 2.ª ed., Ed. Abril, Buenos Aires, 1946, págs. 25, 27, 29.

(53) Heinrich A. ROMMEN, *Der Staat in der katolischen Gedankenwelt* [1935], que cito de la versión española: *El Estado en el pensamiento católico*, IEP, Madrid, 1956, pág. 206.

vuelto imposible. Al quebrarse la armonía que la metafísica escolástica descubrió entre Dios, el hombre y la naturaleza (el universo), la naturaleza de las cosas deja de ser ley para el hombre; la analogía del ser es desplazada por la univocidad y el nominalismo, de donde vienen el voluntarismo y la exaltación de la subjetividad, que separan al hombre de Dios y de la naturaleza (n.º 69 a 72). Tal vez sean éstas las más agudas páginas del texto ofrecido por la Comisión, análisis profundo y realista del que no puede concluirse sino que, para la ética, las consecuencias son catastróficas. “En efecto, el bien es separado del ser y de la verdad. La ética es separada de la metafísica” (n.º 73).

El diagnóstico de la CTI es acertado y también la propuesta de reconciliación: volver a la idea de creación como participación, restableciendo la unidad análoga del ser (54). Sólo así se podrá conciliar la causalidad divina con la libertad moral del hombre, superar el dualismo gnóstico entre naturaleza y moral, y afirmar la unidad sustancial de la persona (n.º 77 a 79).

Si bien la unidad de la persona se ve desdibujada por el argumento personalista de la persona como proyecto, al que ya me referí, es sin embargo destacable que la CTI rectifique ahora el concepto de libertad y lo ordene a la participación del supremo bien honesto y deseable, Dios. “En efecto, la libertad supone que la voluntad humana sea ‘puesta en tensión’ por el deseo natural de bien y del fin último. El libre arbitrio se ejercita entonces en la elección de los objetos finitos que permiten alcanzar ese fin. En la relación con estos bienes, que ejercen sobre ella una atracción que no es determinante, la persona conserva el dominio de la propia elección en virtud de su apertura innata al Bien absoluto. La libertad no es, por tanto, un absoluto auto-creador de sí mismo, sino una propiedad eminente de todo sujeto humano”. (n.º 77) Purgada de desviaciones personalistas, ahora sí la libertad recobra su justo lugar en el obrar virtuoso; ella está referida a los medios (a los “objetos finitos”) y no al fin.

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

Los últimos pasos de la Comisión permiten augurar un restablecimiento de la ley natural en la vida política, esto es, una rectificación de la comunidad política conforme a la ley ética universal. Sin embargo, en su lugar, rebrota una vieja polémica que el Concilio y la enseñanza posconciliar han querido zanjar remozando el individualismo en los términos del personalismo.

6. Ley natural y régimen político: el fantasma de Jacques Maritain

18. La Iglesia ha afirmado tradicionalmente la doctrina de que la ley suprema de la vida política es el bien común; en este terreno no ha habido disputa hasta hace medio siglo. Porque desde el Vaticano II esa ley suprema es la persona misma, y así lo dice la CTI (n.º 84) siguiendo la *Gaudium et spes*, lo que importa la abolición doctrinal del bien común, confundido con el bien de la persona: “Si la persona es un fin en sí misma, la sociedad tiene el fin de promover, consolidar y desarrollar su bien común”. (n.º 85) Por ello, en un primer nivel, el bien común hace referencia al conjunto de condiciones que permiten el crecimiento y desarrollo de la persona, “el conjunto de las condiciones que permiten a la persona ser cada vez más persona humana (55)”; mas como posee una dimensión comunitaria, el bien común se ajusta a las exigencias de cada sociedad y evoluciona con ella, “en función de las concepciones de la persona, de la justicia y del papel del poder público” (n.º 85).

Afirmación doblemente inexacta, pues, para comenzar, se reitera el error de reducir el bien común al bien personal, equívoco que la repetición no subsana (56); además de adoptar un concep-

(55) Cfr. JUAN XXIII, Encíclica *Mater et Magistra*, n.º 65; Concilio Vaticano II, Constitución pastoral *Gaudium et spes*, n.º 26 § 1; Declaración *Dignitatis humanae*, n.º 6 [La nota es de la CTI].

(56) La Constitución *Gaudium et spes*, 1965, n.º 26, dice: “El orden social, pues, y su progresivo desarrollo deben en todo momento subordinarse al bien de la persona, ya que el orden real debe someterse al orden personal, y no al contrario”. BENEDICTO XVI, Encíclica *Caritas in veritate*, 2009, n.º 7, afirma: “Es el bien de ese ‘todos nosotros’, formado por individuos, familias y grupos intermedios que se unen en comunidad social. No es un bien que se busca por sí mismo, sino para las personas que forman parte de la

to historicista y relativista del mismo bien. Porque es evidente que una cosa es sostener que el bien común se acomoda prudencialmente a las exigencias de la praxis y otra muy distinta decir que evoluciona según cambian el concepto de persona, de justicia y la función del gobierno. Como si el concepto de bien común variase con los tiempos y las doctrinas, cuando lo que varía es su concreción.

No enmienda el error personalista sobre el bien común la referencia a la “relacionalidad” de la persona (n.º 67), a la capacidad del hombre para entrar en relación, entendida ésta como “intersubjetividad”. Porque esto es propio del personalismo que plantea la cuestión a partir la primacía de la persona frente a la intersubjetividad (57), como si ésta fuese una relación entre mónadas. Y porque tal es la concepción personalista se explica, en consecuencia, la disolución del bien común en los bienes personales. En la concepción tradicional de la Iglesia, la sociedad dice de un sujeto ontológico con un bien común que es superior y diferente (no diverso) a los bienes particulares; mientras que la relación como intersubjetividad solamente dice de personas singulares con bienes también singulares.

19. ¿Qué papel juega entonces la ley moral en sentido católico? La ley natural, en cuanto al bien común, es como su horizonte normativo que determina los “valores humanizadores” de la sociedad, valores que “no pueden ser ya de naturaleza privada, ideológica o confesional, sino que se refieren a todos los ciudadanos” (n.º 86). Pero, aunque parezca decir que la religión corresponde al ámbito de lo común, en verdad se repliega a lo privado (58),

comunidad social, y que sólo en ella pueden conseguir su bien realmente y de modo más eficaz”.

(57) “Sin categorías como las de ‘la autoposesión’ y ‘el autodomínio’, jamás podríamos entender en la adecuada proporción a la persona en su relación con las otras personas”. Karol WOJTYLA, *Persona y acción*, BAC, Madrid, 1982, pág. 342. La Comisión no usa conceptos caros a la enseñanza de la Iglesia, como sociabilidad o politicidad naturales, cuyo abolengo tomista viene de Aristóteles.

(58) La CTI afirma que Dios como bien honesto, fin último del hombre, y la religión quedan fuera de la órbita política y se circunscriben a la libertad personal de búsqueda y elección. Veamos los textos: “El Estado no puede erigirse, por tanto, e n

aun cuando, con Santo Tomás, la Comisión haya dicho antes que la sociedad ha de responder a las tendencias innatas del hombre como ser social, lo que importa necesariamente la aceptación de Dios como fin al que se ordena toda realidad (59), incluso la política y temporal.

Alcanzamos aquí el punto crítico, el elemento central que suscita mi disconformidad y fundamenta mi crítica al documento de la CTI: la libertad de conciencia y de religión, que se menciona por lo menos en cuatro oportunidades (n.º 35, 87, 92, 96) y que sirve de punto de apoyo para el diálogo Iglesia/mundo y de soporte de los derechos humanos (60). Porque es en nombre de esa libertad religiosa que hoy se separa el orden sobrenatural del natural, se propicia la laicidad como bien que la Iglesia obsequia a los hombres, y se propende a privar a la comunidad política de toda

poseedor del sentido último. No puede imponer una ideología global, ni una religión (aunque sea laica), ni un pensamiento único. El ámbito del sentido último, en la sociedad civil, es asumido por las organizaciones religiosas, por las filosofías y por las espiritualidades; estas deben contribuir al bien común, reforzar el vínculo social y promover los valores universales que fundamentan el orden político mismo. El orden político no tiene el objetivo de transportar a la tierra el reino de Dios que vendrá. Lo puede anticipar con sus progresos en el ámbito de la justicia, de la solidaridad y de la paz. No puede querer instaurarlo por la coerción” (n.º 95). “La ciudad debe así procurar a las personas que la componen aquello que es necesario para la plena realización de su vida humana, lo que incluye algunos valores espirituales y religiosos, así como la libertad para los ciudadanos de decidir con respecto al Absoluto y a los bienes supremos. Pero la ciudad, cuyo bien común es de naturaleza temporal, no puede procurar los bienes sobrenaturales, que son de otro orden” (n.º 96).

(59) SANTO TOMÁS DE AQUINO, *S. Th.*, I, q. 6, a. 3 c: “Deus ad nihil aliud ordinatur sicut ad finem: sed ipse est ultimus finis omnium rerum”.

(60) El *Compendio de Doctrina social de la Iglesia*, cit., n.º 97, recuerda que la declaración *Dignitatis humanae*, n.º 2, del Concilio Vaticano II “afirma que el derecho a la libertad religiosa se fundamenta en la dignidad de la persona humana”, de donde resulta que: “Fuente y síntesis de estos derechos [los humanos] es, en cierto sentido, la libertad religiosa, entendida como derecho a vivir en la verdad de la propia fe y en conformidad con la dignidad trascendente de la persona humana”. *Ibidem*, n.º 156. Las referencias se amplían a JUAN PABLO II, encíclica *Centesimus annus*, 1991, n.º 47; y su *Discurso a la Asamblea General de las Naciones Unidas*, 2 de octubre de 1979, n.º 13. Desde una perspectiva no católica, véase, entre otros, Dennis de JONG, “Freedom of religion and belief in the light of recent challenges: needs, clashes and solutions”, en Nazila GHANEA, Alan STEPHENS y Raphael WALDEN (ed.), *Does God believe in human rights?*, Martinus Nijhoff Publishers, Leiden & Boston, 2007, págs. 181-205.

finalidad no temporal, es decir, religiosa. En suma, el principio de la autonomía de lo humano proclamado por el Concilio (61).

Es cierto que la ley natural es la ley que rige el orden de toda sociedad humana, pero esto no es sino una parte de la enseñanza tradicional sobre el orden de las sociedades humanas. El orden de lo “natural” es perfeccionado por el orden “sobrenatural”, lo naturalmente humano es elevado por la gracia. Ambos órdenes no pueden separarse porque, si se lo hiciera, la sociedad cristiana sería idéntica a una sociedad pagana. Por tal motivo, la corona de la ley natural es el Reinado social y temporal de Nuestro Señor Jesucristo. La institución de la Festividad de Cristo Rey, afirma Pío XI, “recordará también a los Estados que el deber del culto público y de la obediencia a Cristo no se limita a los particulares, sino que se extiende también a las autoridades públicas y a los gobernantes. [...] Porque la realeza de Cristo exige que todo el Estado se ajuste a los mandamientos divinos y a los principios cristianos en la labor legislativa, en la administración de justicia y, finalmente, en la formación de las almas juveniles en la sana doctrina y en la rectitud de las costumbres” (62).

La CTI invierte el argumento cuando afirma que ha quedado abolido ese “mito” político, porque “la regla de la racionalidad y el reconocimiento de la trascendencia del Dios del amor [...] prohíbe adorar el orden político instaurado en la tierra” (n.º 100). Está claro que la Comisión provoca una confusión, pues los deberes de la sociedad política para con Dios no comportan la adoración de aquélla sino su sujeción a Dios mismo. ¡Solamente eso!

20. Excluida la religión del bien común, los valores que están inscritos en las inclinaciones humanas son la libertad, la verdad, la justicia y la solidaridad (n.º 87). Y esto no es nada nuevo para quien esté familiarizado con la constitución *Gaudium et spes* y/o con el *Compendio de doctrina social*.

(61) Cf. *Gaudium et spes*, n.º 36. TORRES QUEIRUGA, “Ley natural y teología en contexto secular”, cit., pág. 399 colige de este texto que, declarada la autonomía de la creación, se ha de seguir la autonomía de lo humano y, en consecuencia, la autonomía de la moral. Hay que decir, empero, que la Comisión no llega tan lejos en sus expresiones.

(62) PÍO XI, encíclica *Quas primas*, 1925, n.º 20.

En el afán de separar la religión de la esfera pública, la CTI separa el orden político del orden “escatológico”, como se empeña en llamar al orden sobrenatural; pues, razonan los miembros de la Comisión, si el Evangelio ha desacralizado el poder no puede quedar oscurecida la distinción esencial entre los ámbitos religioso y político (63). Ahora bien, más acá de ciertas nimiedades aparentes (como, por caso, que “desacralizar” no es idéntico a “laicizar”) la CTI olvida que, siendo órdenes distintos, están unidos por el fin último, de modo tal que el orden temporal está ordenado (subordinado) al sobrenatural. Es cierto que el Estado no posee el sentido último de la vida y que, como dice San Agustín, el orden de la ciudad no es el orden escatológico; sin embargo, no pueden conservarse separados porque ello importaría anular el bien común trascendental –Dios– al que debe tender toda realidad humana, *omnium rerum*.

Olvidan estos teólogos que la *Civitas Dei* es el modelo de la *Civitas hominis*. Pero si ambas se separan e incomunican, ¿cómo debe entenderse, entonces, la idea del P. Bonino, según la cual “la ley natural no ha sido abolida, sino elevada a su culminación por la ley del amor” (64)? Pues será un amor puramente humano, una amorosa sociedad sin gracia santificante que la sobrepuje y eleve hacia Dios como su fin último, una desgraciada civilización del amor que entroniza el reino del hombre en lugar del Reino social de Nuestro Señor Jesucristo. Porque, para la Comisión de teólogos, Cristo no vino a reinar, tampoco a instituirlo todo en Él, sino que se hizo hombre para revelar “al hombre a sí mismo” (no a revelar el Padre a los hombres) y a restituir “el hombre a sí mismo” (no a restituirlo a Dios) (n.º 105) (65).

21. Cuando la CTI sostiene que “el orden político no tiene el objetivo de transportar a la tierra el reino de Dios que vendrá. Lo

(63) “Pero la Biblia ha desacralizado el poder humano, aunque varios siglos de ósmosis teocrática, también en ambientes cristianos, han oscurecido la distinción esencial entre orden político y orden religioso” (n.º 93).

(64) BONINO, “Etica e legge naturale s’incontrano in una Parola”, cit.

(65) No me detengo en el tema, pero remito a la aguda crítica del P. Álvaro CALDERÓN, *Prometeo. La religión del hombre. Ensayo de una hermenéutica del Concilio Vaticano II*, ed. del autor, Moreno: Buenos Aires, 2010.

puede anticipar con sus progresos en el ámbito de la justicia, de la solidaridad y de la paz. No puede querer instaurarlo por la coerción” (n.º 95), está repitiendo el eterno argumento del liberalismo, que Habermas reprodujera en su debate con Ratzinger, esto es, que la religión no funda ni sostiene ningún régimen o cultura políticos, pero sin embargo debe contribuir a sostenerlos a partir de lo que en común tiene con ellos. ¿Y no es ésta, también, la tesis de Maritain sobre la democracia moderna? ¿Y no contradice la enseñanza ancestral de la Iglesia, recogida por Pío XI en la encíclica *Quas primas*? ¿No es una franca bancarrota de la misión que la Iglesia Católica ha de asumir por mandato divino en orden a la salvación de las almas? (66).

Es cierto que, de inmediato, el documento afirma que el orden político debe estar abierto a la búsqueda de Dios, de la verdad y de la justicia, pero en el marco de “legítima y sana laicidad del Estado” (n.º 96) que se basa en la distinción entre el orden sobrenatural y el orden político (67). De manera que la ciudad no

66 En efecto, tradicionalmente se ha afirmado que la Guardiania del fin es también Custodia de los medios. Un autor, nada sospecho de tradicionalista, enseña que “si la Iglesia es competente para anunciar y conocer este fin último que está propuesto al hombre, también lo es para conocer y determinar los medios que hay que poner en marcha de cara a la realización de dicho fin, y cuyo conjunto constituye una gran parte de la moralidad natural y secular. Si el fin sobrenatural para el cual la Iglesia tiene competencia es la transfiguración de una vida humana natural, tiene la Iglesia, ciertamente, algún derecho para decir qué contenido ético tiene que tener dicha vida para poder lograr ese fin. Por tanto, en todo acto ético, desde el momento que el hombre compromete lo mejor de sí mismo, su pensamiento, su voluntad y su libertad, su salvación queda asimismo comprometida, y con ella la competencia de la Iglesia, signo en el mundo de esa única salvación”. Jean-Marie AUBERT, “La objetividad de la moral cristiana y la filosofía del ser”, en José Luis ILLANES (dir.), *Ética y teología ante la crisis contemporánea*, EUNSA, Pamplona, 1980, págs. 159-160.

(67) Cf. Rino FISICHELLA, “Laicità: il contributo della religione”, *Aggiornamenti Sociali*, n. 60, n.º 2 (febrero 2009), págs. 91-99. La CTI cita canónicamente en este punto a Pío XII, *Discorso ai marchigiani residenti in Roma*, 23 marzo 1958. Pero el párrafo se cercena, porque –como ya es habitual– suele omitirse lo que a continuación decía el Santo Padre, esto es, que forma parte de la tradición de la Iglesia “el esfuerzo continuo por mantener distintos, pero también, siempre de acuerdo a los rectos principios, unidos los dos poderes, como si, en lugar de ello, la mezcla entre sagrado y profano, no fuese la más fuertemente comprobada en la historia, cuando una porción de los fieles se ha separado de la Iglesia”. Luego, para Pío XII la “sana laicidad” no comporta la separación de Iglesia y Estado, ni de lo sobrenatural y lo natural; tampoco

está ligada al orden de la gracia sino al ámbito de la “ética humana universal” (n.º 96), aunque al afirmarlo se contradiga. Pues si la ética universal se basa en la ley natural y ésta no es más que la participación de las creaturas racionales en la ley divina, ¿cómo legitimar una ética universal, puramente civil, que no posea un ulterior fundamento en la ley eterna?, ¿cómo afirmar el cumplimiento de la ley natural en la ley del amor, si éste es solamente humano y no se sostiene —como manda el Evangelio— en la amistad con Dios, que es el verdadero Amor?

22. La confusión y las contradicciones de la CTI vienen, a mi juicio, de aceptar implícitamente la distinción infundada de Maritain entre persona e individuo, porque así puede decirse que la persona es para Dios, el individuo para el Estado y el Estado para la persona, que podrá buscar a Dios por medio de la libertad religiosa (68). La insospechada presencia de Maritain se hace evidente en este pasaje que ya he recordado: “La ciudad debe así procurar a las personas que la componen aquello que es necesario para la plena realización de su vida humana, lo que incluye algunos valores espirituales y religiosos, así como la libertad para los ciudadanos de decidir con respecto al Absoluto y a los bienes supremos. Pero la ciudad, cuyo bien común es de naturaleza temporal, no puede procurar los bienes sobrenaturales, que son de otro orden” (n.º 96).

Notable es el equívoco de la CTI al relacionar la ley natural con el derecho natural, pues la oscuridad de las nociones da a entender que aquélla, la ley natural, permanece en un mundo abstracto, meramente conceptual, mientras que éste, el derecho natural, gana presencia y vigencia en la vida social. ¿Cómo entender, si no, la idea según la cual “el paso de la persona a la sociedad ilumina la distinción esencial entre ley natural y derecho natural”

supone fines políticos puramente terrenales desentendidos del fin último de los hombres que no es de este mundo.

(68) “El Dios de la Biblia ha querido el orden de la creación para que todos los hombres, conformándose a la ley que les es inherente, puedan buscarlo libremente y, después de haberlo encontrado, proyecten libremente sobre el mundo la luz de la gracia que es su plenitud” (n.º 100).

(n.º 83)? Cuando el documento se refiere al derecho natural no lo hace a la *ipsa res justa* que mentaba Santo Tomás, sino al derecho que la sociedad y la ley humana deben respetar, porque ese derecho se define como “la medida inherente al acuerdo entre los miembros de la sociedad. Es la regla y la medida inmanente de las relaciones humanas interpersonales y sociales” (n.º 88). ¿No hay en este pasaje una reiteración de la vieja tesis personalista de Maritain, que al distinguir individuo de persona, pone a ésta en el universo ético bajo la ley natural y aquél en el mundo social sujeto al derecho? (69) ¿No se advierte, además, un cierto sabor positivista que acaba depositando en la ley positiva el tesoro de la ley natural?

Esta impresión está corroborada más adelante. La CTI reitera que no es el derecho el que determina lo justo (que viene ya fijado por la ley natural), de modo que el derecho natural es como un puente entre la ley natural y el derecho humano (n.º 89), idea equívoca que se entiende a partir de Maritain: la justicia es lo propio de la ley (que corresponde al plano de lo *personal*, de la vida virtuosa) y no del derecho (porque el *individuo* es para la ciudad), de modo que la ley natural ampara una zona de reserva ética para la persona. Si es así, el derecho natural ha de traducirse en derechos naturales de la persona humana, como orden objetivo tomado de la ley natural que la sociedad debe respetar. Afirma la CTI: “Los derechos naturales son medidas de las relaciones humanas anteriores a la voluntad del legislador. Ellos existen porque los hombres viven en sociedad. El derecho natural es aquello que es naturalmente justo antes de toda formulación legal. Se expresa particularmente en los derechos subjetivos de la persona” (n.º 92).

23. En síntesis, podría decirse que la ley natural que rige para la persona y determina lo justo, penetra en la sociedad por medio del derecho natural que convierte “lo justo” en “los derechos humanos” que han de reconocerse a todo individuo. Y para que

(69) Como dice el P. Somme, “el documento se sitúa aproximadamente en la estela de un Jacques Maritain, que, misteriosamente, no ha sido sin embargo citado”. SOMME, “A propos du document *A la recherche d'une éthique universelle, Nouveau regard sur la loi naturelle*”, cit., pág. 643.

nadie pueda dudar de que es esto lo que se persigue, la CTI concluye con el siguiente llamamiento: “Para poder ser reconocidas por todos los hombres, en todas las culturas, las normas del comportamiento en sociedad deben tener su fuente en la misma persona humana, en sus necesidades, en sus inclinaciones. Tales normas elaboradas por la reflexión y sostenidas por el derecho, pueden entonces ser interiorizadas por todos. Después de la segunda guerra mundial, las naciones de todo el mundo han sabido darse una *Declaración universal de los derechos del hombre* que sugiere implícitamente que la fuente de los derechos humanos inalienables se encuentra en la dignidad de toda persona humana. La presente contribución no tiene otra finalidad que ayudar a reflexionar sobre esta fuente de la moralidad personal y colectiva”. (n.º 115) (70).

Que tales ideas –laicidad del Estado, separación del orden natural del orden sobrenatural, reducción del derecho natural a los derechos humanos– evoquen las viejas tesis de Jacques Maritain, no es un antojo ni un empecinamiento de mi parte. Es lo que es: la Comisión de teólogos ha reproducido las ideas centrales de Maritain sin haberlo citado, ha recurrido a sus pensamientos para apoyar sus propias opiniones en torno a la ciudad y la ley natural. No creo que esto merezca mayores probanzas desde que la enseñanza de la Iglesia ha sido influenciada por Maritain, especialmente en los últimos cincuenta años.

7. Conclusión

24. No cabe duda que el documento de la CTI es del agrado del Papa Benedicto XVI, como lo ha hecho saber expresamente (71).

(70) El homenaje de la CTI a la declaración de la ONU de 1948 abre el texto (n.º 5).

(71) BENEDICTO XVI, *Discurso a los participantes en la sesión plenaria de la Comisión Teológica Internacional*, 5 de diciembre de 2008. Al recibir el texto que hemos comentado, dijo el Papa: “Como ya he recordado en ocasiones anteriores, reafirmo la necesidad y la urgencia, en el contexto actual, de crear en la cultura y en la sociedad civil y política las condiciones indispensables para una conciencia plena del valor irrenunciable de la ley moral natural. También gracias al estudio que vosotros habéis emprendido sobre este tema fundamental, resultará claro que la ley natural constituye

Como era de esperar, además, ha sido acogido con aplausos por diversos sectores de la Iglesia que apenas han hurgado en el texto (72); y muy pocos han sido los que señalaron deficiencias y aportaron críticas, si bien generalmente con tintes modernistas y progresistas (73). Fuera de la Iglesia no ha tenido el eco deseado.

De mi parte, tras varias lecturas serenas del extenso documento, lo he analizado a la luz misma de las intenciones de los autores, tal como las expusiera el P. Bonino y las ratificara el escrito de la Comisión, confrontándolo con la doctrina perenne del Aquinate acerca de la ley natural. A la hora del balance final, vuelvo a hacer la pregunta inicial: la actualización de la ley natural, con lenguaje y en conceptos personalistas, ¿la rehabilita como la ley ética universal?

25. En principio, diría que sí. Sí, hay un intento de actualización de la doctrina de la ley natural, aunque exclusivamente en un nivel racional, que nada sufre —en cuanto intento— si es desgajado

la verdadera garantía ofrecida a cada uno para vivir libre y respetado en su dignidad de persona, y para sentirse defendido de cualquier manipulación ideológica y de cualquier atropello perpetrado apoyándose en la ley del más fuerte”.

(72) Sobreabundan las lecturas acrílicas y condescendientes, entre otras: Tulio Alberto ÁLVAREZ, “La ley natural como patrón del orden justo”, *Frónesis*, v. 16, n.º 3 (2009), págs. 467-486; Ana Marta GONZÁLEZ, “A la búsqueda de una ética universal”, *Aceprensa*, 24 de junio de 2009; el reportaje al prof. Tomás TRIGO, en *Zenit*, viernes 4 de febrero de 2011, que anuncia la aparición de un libro que estudia el documento de la CTI, editado por la Universidad de Navarra; etc.

(73) Cf. Martin BLAIS, *Réflexions inspirées par le rapport de la Commission théologique internationale: «À la recherche d'une éthique universelle: nouveau regard sur la loi naturelle»*, texte inédit, édition électronique, Chicoutimi, 2009; estudio crítico, basado en una interpretación singular de Santo Tomás, a veces muy fiel, pero que se resiente de progresismo ético-político. De otro lado, PIANNA, “La legge naturale e l'etica universale”, cit., págs. 757-759, lamenta que la aproximación personalista sea casi fenomenológica y echa de menos de menos una ontología de la persona como relacionalidad (la de Ricoeur o Levinas, sugiere) que, acentuando el aspecto de la alteridad señale la discontinuidad de la naturaleza humana (y, por lo tanto, de la ley natural) para superar definitivamente la visión objetivista de la eticidad (y así revisar la posición de la Iglesia en materia de género, por ejemplo). Andrea VICINI, “La búsqueda de una ética universal: el documento sobre la ley natural de 2009 de la Comisión Teológica Internacional”, *Concilium*, n.º 336 (junio 2010), págs. 145-154, en cambio, critica el documento por los temas no abordados o tocados sólo de soslayo, así como por el uso de una terminología en la que no alcanza a engarzar lo teórico con lo práctico.

del orden divino. Me atrevería a decir más: la renovación de la doctrina católica de la ley natural ha sido concebida en términos semejantes a los de la escuela del iusnaturalismo racionalista (74), no del católico (75); y apropiada para nuestras democracias. Y mi conclusión la confirma la propia Comisión de teólogos: “El concepto de ley natural es, por tanto, antes que nada, filosófico y, como tal, permite un diálogo que, en el respeto de las convicciones religiosas de cada uno, apela a aquello que hay de universalmente humano en cada ser humano. Un intercambio en el plano de la razón es posible cuando se trata de experimentar y de decir lo que es común a todos los hombres dotados de razón y de establecer las exigencias de la vida en sociedad” (n.º 114).

El pasaje es claro: la racionalidad de la ley natural no se afina en el plano cognitivo solamente; ella permite que los hombres interpretemos y establezcamos esas “exigencias de la vida en sociedad”. Pues, en el propósito de fundar una ética universal, la razón es el principal instrumento y la ley natural no hace más que empujar “a una continua purificación de la razón” (n.º 99). La ley natural está cómoda en los actuales sistemas democráticos porque ella misma contiene la idea del Estado de derecho, que permite a todos los hombres “un debate racional abierto a la trascendencia” (n.º 98).

26. Es cierto, además, que el texto se resiente de mezcolanza de escuelas (particularmente, del tomismo y del personalismo)

(74) Geneviève MEDEVIELLE, “La loi naturelle selon Benoît XVI”, *Etudes*, n.º 4103 (mars 2009), págs. 356-357, señala precisamente que esta tendencia racionalista se encuentra en las enseñanzas de Benedicto XVI, para quien la ley natural, según la autora, es “la expresión racional de los valores fundamentales necesarios para la vida de las personas en sociedad”; es decir, una ley moral racional capaz de descifrar lo propio de lo humano, aquello que significa existir humanamente según su naturaleza, su dignidad y su vocación. Cf. Leopoldo PRIETO LÓPEZ, “La ley natural, fundamento del orden político en John Locke: a propósito de una sugerencia de Benedicto XVI”, *Toletana: cuestiones de teología e historia*, n.º 18 (2008), págs. 289-300.

(75) ¿No es ésta, por otro lado, la postura protestante que la CTI había criticado por secularizada? “Se viene así a querer fundar la unidad política de las comunidades humanas poniendo entre paréntesis la confesión religiosa. En adelante, la doctrina de la ley natural hace abstracción de toda revelación religiosa particular, y por lo tanto de toda teología confesional. Pretende fundarse sobre las solas luces de la razón común a todos los hombres y se presenta como la norma última en el campo secular” (n.º 31).

que apareja la consecuencia de un lenguaje equívoco en el que los conceptos tiene dos o más interpretaciones posibles (así ocurre, según se vio, con “persona”, “libertad”, “conciencia”, “autonomía”, “bien común”, “derecho natural”, etc.) Pero también es evidente que, como ha sucedido con el magisterio conciliar y posconciliar, este documento está más preocupado por la recepción mundana que por la rectitud doctrinaria; de ahí también las imprecisiones terminológicas, las afirmaciones contradictorias, los pasajes oscuros, el olvido del magisterio preconiliar, etc.

Lejos ya de Santo Tomás, la ley natural que nos ofrece la Comisión es la estrella polar que guía la vida virtuosa de la persona al tiempo que el decálogo de los derechos inalienables que establece la razón y que la democracia reconoce a los individuos. Que es lo que, en suma, se pretende. “Sus valores [los de la ley natural] pueden, por ejemplo, garantizar los derechos del hombre sobre una base más sólida que el frágil positivismo jurídico”, afirma el P. Bonino (76).

Lejos de la tradición de la Iglesia, guardiana permanente de la ley natural, es evidente que ésta ha devenido, más que ley permanente de la moral cristiana, en un punto racional de convergencia entre las diferentes culturas y sabidurías humanas (77), la *règle d'or*—como afirma con insistencia la CTI en el capítulo primero (78)—; es decir, la regla de un diálogo ético (n.º 4), aunque disociada de la ley divina y sujeta al pluralismo intercultural e interreligioso (79).

(76) BONINO, “Etica e legge naturale s’incontrano in una Parola”, cit. Sobre el particular hay ya abundante literatura, sin embargo véase, entre otros, Battista MONDIN, “Cultura e valori per una società globalizzata”, *Doctor Communis*, n.º 1-2 (2007), págs. 216-244; y Martin RHONHEIMER, “Secularidad cristiana y cultura de los derechos humanos”, en *Cristianismo y laicidad*, Rialp, Madrid, 2009, págs. 181-200.

(77) “La ética mundial muestra la suma de los valores fundamentales obligatorios que desde siglos fundan el tesoro de la experiencia humana, que se encuentra en todas las grandes tradiciones filosóficas y religiosas”. *La Civiltà Cattolica*, “Alla ricerca di un’etica universale”, cit., pág. 534.

(78) Deliberadamente he omitido el estudio histórico que se expone en la primera parte del documento de la CTI, pues su sola revisión merecería un estudio aparte.

(79) Es también la tesis de PIANNA, “La legge naturale e l’etica universale”, cit., págs. 758-759.

Y es este solamente el comienzo de una gran revisión pues la Comisión de teólogos tiene ahora en estudio nada más y nada menos que la integración de la doctrina social de la Iglesia en el contexto más amplio de la doctrina cristiana (80). Es decir, se viene toda una renovación de la doctrina social católica –aunque ya buena parte de la tarea ha sido cumplida por el *Compendio*– a la luz de las novedades teológicas conciliares y posconciliares. En atención a los productos que la CTI nos ha ofrecido habrá que prepararse, porque al árbol se lo conoce por los frutos.

(80) Según informa la agencia AICA el 25 de Noviembre de 2010.