

Multiculturalismo y ley natural

Ana Marta González
Universidad de Navarra

[Publicado en SCIO. Estudios y propuestas en ciencias sociales y humanidades, 2, 2008, pp. 97-130. ISSN: 1887-9853]

Al revisar la bibliografía existente sobre multiculturalismo no es fácil decidir si este término designa simplemente un hecho social o si, por el contrario, implica ya una evaluación positiva de dicho fenómeno. Es decir: ¿tiene el término multiculturalismo un carácter meramente descriptivo –con el que se apunta a un cierto contexto social marcado por la relevancia de diferencias culturales? ¿O es más bien un término cargado de contenido valorativo?

A la vista de esta ambigüedad, Bhikhu Parekh ha introducido una útil distinción. Parekh reserva el término “multicultural” para referirse al hecho de la diversidad cultural y el de “multiculturalismo”, para designar una posible respuesta normativa a tal hecho, opuesta a la de la asimilación¹. Ciertamente, la alternativa entre asimilación o multiculturalismo se plantea fundamentalmente en sociedades occidentales –lo cual sería por sí solo digno de consideración. En todo caso, distinguir entre multiculturalidad y multiculturalismo en el sentido de Parekh permite hablar de sociedades multiculturales –en las que de hecho viven gentes procedentes de distintas culturas– pero no multiculturalistas, porque no asumen la diversidad como algo definitorio de sí mismas, y, en consecuencia, promueven la asimilación de las minorías a la cultura dominante –un ejemplo cercano es la sociedad francesa. Frente a éstas, estarían las sociedades propiamente multiculturalistas, que acogen la diversidad cultural como parte de su propia definición. El ejemplo más claro es la sociedad australiana.

Al margen de la respuesta que adopte una sociedad determinada, lo cierto es que el multiculturalismo se presenta en la actualidad bajo la bandera del respeto a la diferencia cultural. Esta sensibilidad hacia la diferencia se puede interpretar como una reacción frente a la convicción moderna de que el Occidente europeo representaba el culmen de la civilización, y el modelo para cualquier otra cultura. La corrección de este punto de vista típicamente ilustrado comenzó ya con el romanticismo y en gran medida ha sido favorecido por el desarrollo de la antropología cultural en el siglo XX. Por lo demás, a lo largo del siglo pasado se ha ido tomando conciencia de la importancia que tiene la cultura en el desarrollo de la personalidad. Todo ello ha influido en la aceptación que, a fines del siglo XX, ha tenido la propuesta multiculturalista –gestada inicialmente en algunos círculos intelectuales norteamericanos. Ahora bien: al margen de los motivos que pueden justificar idealmente la creciente valoración positiva de la diferencia cultural, es claro también que el énfasis en las diferencias culturales puede constituir en ocasiones una fuente de marginación y conflicto social. Por eso,

¹ Bhiku Parekh, *Rethinking Multiculturalism. Cultural diversity and political theory*, Palgrave, 2000.

parece necesario buscar modos de conciliar el respeto a la diferencia con el fortalecimiento de un sentido ético común, compartido transversalmente en todos los grupos sociales culturalmente diferenciados.

Escribe Spaemann: “cultura es naturaleza humanizada, no naturaleza abolida”². Efectivamente, la cultura en el sentido vital y sustantivo implícito en cualquier referencia al multiculturalismo depende siempre de la naturaleza –que es asimismo un principio vital. Ciertamente, la naturaleza nunca se presenta al descubierto: como Heráclito dijo una vez, “la naturaleza gusta de ocultarse”, y de hecho, en el caso del hombre, se oculta en las distintas culturas. Precisamente por esto, las apelaciones abstractas a la ley natural suelen resultar poco persuasivas: su misma abstracción las despoja de todo aquello que, para bien o para mal, se ha convertido para nosotros en segunda naturaleza, definiendo los contornos de lo persuasivo.

Al mismo tiempo, se ha de tener en cuenta que hay persuasiones verdaderas y falsas; persuasiones que promueven o entorpecen el bien humano. En este sentido, en la apelación a la naturaleza se ha visto desde antiguo un criterio para distinguir entre unas y otras. Pues, más allá o más acá de las diversas formas culturales, ninguna cultura en sentido propio se edifica sobre la anulación de lo natural. Por eso las apelaciones a la ley natural conservan su sentido en la medida en que constituyen una invitación a reflexionar sobre la articulación práctica y consistente de ciertas intuiciones morales fundamentales, cuya evidencia nos asalta con frecuencia de manera inmediata, natural, con anterioridad a toda elaboración racional, y generalmente de forma negativa, como cuando ante determinadas acciones exclamamos: “esto no debe ser”. Sin duda, no hace falta una gran elaboración racional para considerar repugnante la acción de los que aprovechan la catástrofe del Tsunami para secuestrar niños y emplearlos en comercio sexual o mano de obra barata. No son precisos grandes razonamientos para condenar los tratos vejatorios a los prisioneros de guerra de Irak, o los maltratos infligidos a mujeres, de los que nos informan cotidianamente los medios. Los ejemplos podrían multiplicarse. Al margen de los problemas teóricos relativos a la articulación práctica de los derechos humanos, la contemporánea sensibilidad hacia lo que hoy conceptualizamos como “violaciones de derechos humanos” es una muestra más de la inmediatez con la que ciertos contenidos éticos se ofrecen a nuestra conciencia; una muestra de los juicios que nuestro entendimiento práctico formula de modo casi natural.

Sin embargo, esa inmediatez y evidencia, esa naturalidad, se pierde tan pronto hemos de enjuiciar situaciones más complejas, o tan pronto intentamos prolongar las intuiciones morales en argumentos. En esas ocasiones, no es raro encontrar que los mismos principios son invocados para defender una cosa y la contraria. Lo que esto sugiere no es tanto un déficit de principios como un déficit ya de juicio, ya de racionalidad práctica. Si lo primero es difícilmente subsanable – hay personas naturalmente mejor dotadas que otras para el juicio práctico-, lo

² Cf. Spaemann, R., *Felicidad y Benevolencia*, Rialp, Madrid, 1991, p. 245.

segundo –la racionalidad práctica- hace referencia a la mayor o menor consistencia en la articulación de los principios en cada acción particular.

En este contexto no debe extrañar que asistamos desde hace algunos años a un nuevo resurgir de la doctrina de la ley natural, entendida como doctrina que no sólo afirma la existencia de unos principios morales sino también la continuidad entre los principios y el razonamiento práctico. En este sentido, y como acertadamente sugiere el título de la conocida obra de Rommen, la doctrina de la ley natural es una doctrina destinada a retornar una vez y otra al centro de la reflexión moral³, especialmente en épocas de crisis⁴. Entre los factores que explican su periódico resurgimiento se cuenta, efectivamente el que parece prometer un criterio moral definido en un mundo afectado por ambigüedades morales. Que esa promesa esté fundada, y no sea, por el contrario, una vana ilusión de nuestra razón, o una apelación a la moral sin mayores consecuencias prácticas de orden jurídico y político, como sugiere Weinreb, es la cuestión que se trata de estudiar⁵.

Ahora bien: en nuestros días se presentan bajo el rótulo «ley natural» muchas teorías, y de signo muy distinto. Como ha señalado Robert P. George, las hay más liberales, las hay conservadoras, las hay procedurales, las hay sustantivas. Algunas de ellas se dejan enmarcar en la tradición aristotélico-tomista, mientras que otras se refieren a ella de un modo muy lejano. Entre los primeros, incluso, algunos afrontan la cuestión procurando detectar una serie de principios básicos, para deducir a partir de ellos las normas que deberían regir la actuación de los legisladores o de los jueces; otros, por el contrario, procuran guiar la interpretación y el razonamiento legal sobre la base de una aceptada conexión entre legalidad y moralidad⁶.

A la vista de semejante proliferación teórica parece conveniente comenzar distinguiendo la ley natural de las teorías de la ley natural. Pues, como bien observa Hittinger, de existir una ley natural, presumiblemente existe al margen de nuestras teorías acerca de ella⁷, y con independencia de nuestras tradiciones de pensamiento y de vida. Desde esta perspectiva, y más allá de sus indudables diferencias teóricas con la doctrina clásica de la ley natural, el discurso contemporáneo sobre los derechos humanos puede verse como una forma de presentar aquellas intuiciones básicas desde el marco definido por la cultura

³ Cf. Rommen, H., *Die ewige wiederkehr des Naturrechts*, Leipzig, Hegner, 1936.

⁴ «In moments of crisis, it is true, natural law flowers briefly. John Locke summoned natural law in defence of Whig interests against the claims of monarchy. So also did the American revolutionaries in their struggle against the crown. After World War II natural law emerged as a response to the encounter with appalling human evil, carried out with the matter-of-fact directness of the commonplace». Weinreb, L., «The Moral point of view», en *Natural Law, Liberalism, and Morality*, ed. Robert P. George, Clarendon Press, Oxford, 1996, pp. 195-212, p. 195.

⁵ Cf. Weinreb, L., *Natural Law and Justice*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, London, England, 1987. Cf. Weinreb, L., «The Moral point of view», en *Natural Law, Liberalism, and Morality*, ed. Robert P. George, Clarendon Press, Oxford, 1996, pp. 195-212.

⁶ Cf. George, Robert P., *Natural Law Theory. Contemporary Essays*, Clarendon Press, Oxford, 1994.

⁷ Cf. Hittinger, R., «Natural Law and Virtue», en *Natural Law Theory*, ed. R. P. George, Clarendon Press, Oxford, 1994, p. 65.

moderna, que es una cultura marcada por el énfasis en el sujeto. Esta interpretación es posible con independencia de que la articulación práctica de aquellas intuiciones permanezca pendiente de un hilo.

Al mismo tiempo, no se ha de olvidar el efecto cultural que los distintos desarrollos teóricos de ley natural o el énfasis contemporáneo en los derechos subjetivos han tenido en nuestra misma actitud ante la ley natural. Por esta razón en lo que sigue he procurado un acercamiento a la ley natural en parte sistemático y en parte histórico. Con lo primero procuro responder a las objeciones habituales con las que se enfrenta la apelación a la ley natural, reconsiderando algunos de sus aspectos básicos, para lo cual tomaré como punto de referencia la visión tomista de la ley natural, a la que de un modo u otro remiten las elaboraciones posteriores; a estas elaboraciones y su impacto en la ética contemporánea me referiré en la segunda parte de mi exposición.

1. Ley moral natural y leyes naturales físicas

Como he dicho hace un momento, si la ley natural existe, su legalidad se hará notar de alguna manera, incluso aunque *de facto* sea conculcada muchas veces. Lo cual, por otra parte, es un indicio claro de que la legalidad esperable de la ley natural no es una legalidad física, sino una legalidad moral. Efectivamente, al menos en la mente del hombre moderno, la apelación a la ley natural ha de salvar antes que nada un equívoco elemental: pensar en la ley moral natural como si fuera una de las leyes naturales de la ciencia moderna. Lejos de esto, la diferencia entre ambas es patente: mientras que las leyes físicas sólo se pueden formular sobre la base de regularidades empíricas, de tal manera que si se comprueba una excepción ya no puede propiamente hablarse de ley, las leyes morales a menudo son conculcadas en la práctica y no por ello desaparecen. Así, la ley de la gravedad se cuestionaría, o se limitaría su esfera de aplicación, si encontráramos algún caso en el que los graves no cayeran hacia abajo. En cambio, del hecho de que los hombres roben, incluso con cierta frecuencia, no se sigue que la ley moral que prohíbe el robo haya perdido su validez⁸.

⁸ Realmente, lo único que tienen en común ambos tipos de leyes –las morales y las físicas– es la mera mención de la palabra ley, que en ambos casos supone la referencia a un conocimiento universal y necesario. Pero incluso esto último acontece de modo diverso en el ámbito de la física moderna y en el ámbito moral. La precisión sobre la física moderna no es gratuita, pues se ha de distinguir el concepto de necesidad natural manejado por la física moderna del de la antigua. En efecto: mientras que la antigua física filosófica trabajaba con un concepto finalista de naturaleza, de acuerdo con el cual era posible hablar de “necesidad hipotética”, o necesidad derivada del fin –del tipo: “supuesto tal fin es necesario que se dé tal proceso”, aunque su realización efectiva requiere de la concurrencia de muchos otros factores contingentes–, la moderna física matemática abstrae de la finalidad y, por consiguiente, del concepto de necesidad hipotética, para quedarse únicamente con una necesidad formal, como la que se expresa en determinadas fórmulas matemáticas, que se refiere a la relación entre determinados accidentes. De acuerdo con ello, la necesidad física de los antiguos se refería a fenómenos que se daban *ut in pluribus* –la mayor parte de las veces–, pero podían no darse *per accidens*. En cambio, la necesidad física de los modernos se debe dar siempre y en toda circunstancia, pues es una necesidad formal o matemática. Pues bien, la necesidad moral, también llamada obligación, se asemeja más a la de la antigua física en el sentido de que también es por un fin: si quieres realizar una buena acción, tienes que introducir orden en tus actos y deseos. Sin embargo, se distingue de la necesidad física antigua –y se asemeja a la moderna– en que designa una necesidad absoluta, por cuanto deriva de la razón.

Así pues, la ley moral natural no es una ley que enuncie necesidades de tipo físico, ni siquiera regularidades morales –pues, de hecho, pueden darse corrupciones parciales de la ley natural. Según Santo Tomás esto tiene lugar en ocasiones, “debido a que algunos tienen la razón oscurecida por una pasión, por una mala costumbre o por una torcida disposición natural. Y así cuenta Julio César en VI *De bello gallico* que entre los germanos no se consideraba ilícito el robo, a pesar de que es expresamente contrario a la ley natural”⁹. En otro lugar precisa que “la ley natural –en lo tocante a los preceptos secundarios- puede ser borrada del corazón de los hombres por malas persuasiones, a la manera en que también ocurren errores en las conclusiones necesarias del orden especulativo, o por costumbres depravadas y hábitos corrompidos, como en el caso de aquellos que no consideraban pecado el robo ni siquiera los vicios contra la naturaleza, como también dice el Apóstol en *Rom 1. 24*”¹⁰.

Ahora bien, el hecho de que pueda borrarse a causa de *persuasiones* falsas es un indicio de que la ley natural es algo de la razón –no, ciertamente, de la razón en su uso especulativo, pero sí de la razón en su uso práctico, esto es, de la razón en cuanto directiva de la acción. Por ejemplo, uno puede aceptar con toda rotundidad –como algo natural- que no se debe matar seres humanos y al mismo tiempo considerar que se pueden matar embriones, simplemente porque está persuadido de que no son seres humanos. En este caso, nos encontramos ante una conclusión errónea, derivada de una premisa errónea. Ciertamente, en la medida en que tal premisa sea dudosa, tampoco permitiría actuar con buena conciencia: matar lo que podría ser un ser humano es, cuando menos, una conducta irresponsable.

Pero, además de por persuasiones falsas, el conocimiento de algunas implicaciones de la ley natural puede también borrarse a causa de *costumbres* depravadas y hábitos corrompidos, porque el conocimiento práctico, a diferencia del conocimiento especulativo, se ve afectado por el placer y el dolor consiguiente a las acciones –en donde se ve que implica algo de naturaleza. A eso se refiere en ocasiones Aristóteles cuando dice que “el vicio corrompe el principio”¹¹. Ciertamente, como apunta Santo Tomás, los “principios” de los que ahí habla Aristóteles no son los principios universales de la ley natural, sino de los

⁹ S.th1-2, q. 94, a. 4, sol.

¹⁰ S.th, 1-2, q. 94, a. 6, sol.

¹¹ “La recta conformación de este ojo del alma no se produce sin virtud, como hemos dicho y es evidente, ya que los razonamientos de orden práctico tienen un principio, por ejemplo, ‘puesto que el fin es éste’, o ‘puesto que lo mejor es esto’, sea cual fuere... y este fin no aparece claro sino al bueno, porque la maldad nos pervierte y hace que nos engañemos en cuanto a los principios de la acción”. Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, VI, 12, 1144 a 30-34; “La virtud y el vicio preservan y destruyen, respectivamente, el principio, y en las acciones el fin es el principio, así como en matemáticas las hipótesis; ni allí es la razón la que enseña los principios ni aquí; es la virtud, ya natural, ya producida por el hábito la que hace pensar bien sobre el principio. Un hombre así, pues, es morigerado, y su contrario, licencioso. Pero hay quien, por causa de una pasión, está fuera de sí y obra contra la recta razón; a éste lo domina la pasión, en cuanto al no obrar según la recta razón, pero no lo domina hasta el punto de que su propia índole le haga estar persuadido de que tales placeres deben perseguirse sin freno; éste es el incontinente, que es mejor que el licencioso y no es malo absolutamente hablando, puesto que en él se salva lo mejor, el principio”. EN, VII, 8

principios particulares de la acción¹². De acuerdo con ello, lo que vicio propiamente impide es reconocer los principios universales en dicho acto particular, es decir: enjuiciar este acto particular a la luz de un principio universal. Tal cosa podría también ocurrir a causa de la pasión. Es cosa sabida que la pasión puede cegar para el juicio moral. Así, el Rey David, cegado por su pasión por Betsabé, pudo enviar a Urías al frente y propiciar de ese modo que lo mataran, sin sentir remordimiento por ello. No es que David careciera del conocimiento universal de los principios: cuando el profeta Natán le cuenta la historia de un hombre rico que tenía muchas ovejas y sin embargo robó la única oveja de un hombre pobre, monta en cólera, airado contra la injusticia que se le refiere. Sin embargo, a causa de la pasión no advertía con lucidez que él no ha cometido una injusticia menor. Es preciso que Natán le haga ver que él es ese hombre rico para que entienda, a la luz de esa historia genérica, que su acción, de la que no se había arrepentido, estaba mal.

El ejemplo anterior es instructivo desde muchos puntos de vista. Muestra, por ejemplo, que no sólo las corrupciones sino también los remedios de nuestras deficiencias prácticas dependen de asumir realmente que somos seres sociales. Sin embargo, para mi propósito aquí lo que importa es destacar que, al hablar de ley natural estamos hablando, ante todo, del *conocimiento práctico* por el que nos sabemos instados, movidos –si se quiere, obligados, a buscar y realizar el bien y a evitar el mal en cualquiera de sus formas. De acuerdo con ello, la falta de vigencia práctica de la ley natural obedece no tanto a que dicha ley desaparezca, sino a que es obstaculizada por pasiones o hábitos viciosos. Por el contrario, su vigencia comporta la realización del bien práctico, y, en consecuencia, la acción conforme a la virtud, pues, según Aristóteles, es la virtud lo que perfecciona al agente y a su obra¹³. De ahí también la respuesta positiva de Santo Tomás a la pregunta de si los actos de las virtudes son todos de ley natural. Así escribe: “Si consideramos los actos de las virtudes en tanto actos virtuosos, todos caen bajo la ley natural... puesto que a cada uno la propia razón le impulsa por naturaleza a obrar virtuosamente”.

Sin embargo la obra virtuosa no es algo inmediato, sino que resulta de articular en la práctica aquellos principios que se nos presentan con toda inmediatez a la conciencia. Desde esta perspectiva, se entiende otra acepción, más común de ley natural, que también recoge Santo Tomás en el texto anterior: “Si, en cambio, consideramos los actos virtuosos en sí mismos o según su especie, no todos ellos son de ley natural. Porque hay muchas acciones virtuosas que no

¹² “Aquél que tiene el hábito de algún vicio está ciertamente corrupto acerca de los principios operables, pero no en universal, sino en lo particular operable, en cuanto que por el hábito vicioso se deprime la razón, de tal modo que, al elegir, no aplica el juicio universal a lo particular operable”. Santo Tomás, *De Veritate*, q. 16, a. 3 ad 3. Vid también ad 1: “algunos pecadores están privados enteramente de la luz de la razón en cuanto al acto de la elección, en el que el error de la razón tiene lugar porque esta es absorbida por alguna pasión o deprimida por algún hábito, de tal modo que, al elegir, no se sigue la luz de la *sindéresis*”.

¹³ “Toda virtud perfecciona la condición de aquello de lo cual es virtud y hace que ejecute bien su operación; por ejemplo, la excelencia del ojo hace bueno al ojo y su función (pues vemos bien por la excelencia del ojo); asimismo la excelencia del caballo hace bueno al caballo y lo capacita para correr, para llevar al jinete y afrontar a los enemigos. Si esto es así en todos los casos, la virtud el hombre será también el hábito por el cual el hombre se hace bueno y por el cual ejecuta bien su función propia”. Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, II, 6, 1106 a 14-22.

responden de manera inmediata a una inclinación natural, sino que son el resultado del proceso racional por el que los hombres buscan lo más útil para vivir bien”. (Sth 1-2, q. 94, a. 3).

De acuerdo con este texto, pues, hay una acepción más restringida de la ley natural: aquella que se refiere a los actos que, *además* de ser imperados por la razón, y por tanto virtuosos, responden de manera inmediata a alguna otra inclinación natural. Entiéndase bien: no se trata de que haya actos virtuosos al margen del orden que la razón introduce en las inclinaciones o disposiciones naturales, sino que hay actos virtuosos que, por decirlo así, son de ley natural por partida doble: no sólo porque son *secundum rationem* –esto se da por supuesto– sino porque su ser *secundum rationem*, discurre entreverado con una inclinación natural, que responde de manera casi inmediata a la captación intelectual de un bien práctico. Para advertir que esto no supone naturalismo de ningún tipo es preciso entender, con Santo Tomás, que, en el caso del hombre, el conocimiento sensible del que dependen nuestras inclinaciones, no está clausurado sobre sí mismo, sino que es simultáneamente vehículo del conocimiento intelectual –de conceptos y juicios universales, tanto en el plano teórico como práctico– y, por tanto, de principios morales: por ejemplo, que no se debe infligir daño a las personas, o que se debe dar de comer al hambriento.

En relación con estas últimas consideraciones, puede ser de utilidad un texto de S. Juan Crisóstomo en el que usa la expresión “ley de la naturaleza” en el segundo sentido apuntado por Santo Tomás:

“Como no es posible navegar por el mar si no hay puertos y fondeaderos, así tampoco es posible que tenga consistencia la vida presente, si de ella se elimina la compasión, el perdón y la caridad. De ahí que Dios no encomendó esas virtudes a la sola razón, sino que mucha parte de ellas las imprimió en la ley misma de la naturaleza...” (S. Juan Crisóstomo, Homilía sobre S. Mateo, 52, 4, 5).

Lo interesante de este texto es, por una parte, la distinción entre “la sola razón” y la “ley misma de la naturaleza”, para afirmar no tanto una contraposición entre ambas dimensiones cuanto una *complementariedad* entre ellas. Pues lo cierto es que ni la compasión, ni el perdón ni la caridad son tampoco un puro fruto de la naturaleza. Desde luego no lo es la caridad –ni posiblemente el perdón, pero tampoco la compasión, si es que ha de ser virtud –y no mero sentimiento. Más bien la virtud moral comparece cuando la razón introduce orden en la disposición natural, que en este caso constituye una ayuda para realizar el bien, pero que, eventualmente, podría no serlo. En efecto: reconocer esta última posibilidad –implícita en la referencia al *fomes*¹⁴, es importante para comprender que, ante

¹⁴ Así la interpreta Santo Tomás: “La ley del hombre, derivada de la ordenación que Dios imprime en él según propia condición, consiste en obrar de acuerdo con la razón. Esta ley era tan firme en el primer estado del hombre, que ningún acto podía escapársele al margen o en contra de la razón. Mas desde que se apartó de Dios decayó hasta dejarse arrastrar por los impulsos de la sensualidad, y esto le ocurre a cada individuo en mayor grado cuanto más se desvía de la razón, tanto que así viene a hacerse en cierto modo semejante a las bestias, que se rigen por los impulsos sensuales... En definitiva, la inclinación de la sensualidad, a la que llamamos *fomes*, en los demás animales tiene, sin más, razón de ley, aunque sólo sea en la medida en que cabe en ellos la

todo, la ley natural es la ley que nos prescribe actuar conforme a la razón; una ley, por tanto, derivada de nuestra naturaleza específica de seres racionales.

Este es el sentido primario que la ley natural tiene en Santo Tomás. El Aquinate sin embargo es consciente de que en el lenguaje popular la apelación a la ley natural, y, en general, a la naturaleza, reviste acepciones más concretas, por ejemplo, cuando reserva la calificación de “contrario a la naturaleza” para aquellos comportamientos que contradicen no ya la naturaleza *específica* del hombre –su ser racional- sino su naturaleza *genérica* –la que tiene en común con los demás animales¹⁵. Respetuoso con los usos habituales, Santo Tomás no deja de recoger esa acepción popular¹⁶, para la cual los actos *contra naturam* se identifican principalmente con los actos sexuales contrarios a la complementariedad de los sexos. Con todo, para Santo Tomás tiene siempre primacía la consideración específica, no genérica, de la naturaleza humana como naturaleza racional. De acuerdo con esto, todo pecado es contrario a la naturaleza, porque es contrario a la razón.

Ahora bien, al subrayar esto último –es contrario a la naturaleza humana lo contrario a la razón-, es preciso tener presente que en la sola caracterización del ser humano como ser *racional* Santo Tomás incluye ya la naturaleza con todas sus inclinaciones. En efecto: el término “razón”, a diferencia del término “intelecto” connota ya la naturaleza física con todas sus inclinaciones. El hecho de que el intelecto humano –a diferencia del intelecto angélico, entre en contacto con una naturaleza física explica que nuestro conocimiento no sea puramente intuitivo, sino que proceda discursivamente, pues es la materia la que introduce la temporalidad y el discurso en nuestro modo de conocer. Por eso lo específico del hombre no es ser puramente intelectual, sino ser *racional*, y por eso también en la diferencia específica “racional” va incluida la referencia a nuestra naturaleza sensible, que, por lo mismo, tampoco es puramente sensible, sino abierta a una continuación racional. De ahí que el hombre no posea propiamente instintos, sino inclinaciones y tendencias.

Esto último es crucial, pues, a diferencia de los instintos, las inclinaciones no sólo están abiertas sino que reclaman una dirección racional, la cual, según Santo Tomás, redundará no sólo en el bien moral del individuo, sino también en el bien común de la naturaleza. En efecto: en el mismo artículo en el que se pregunta si los actos de las virtudes son todos de ley natural, Santo Tomás plantea la

ley de acuerdo con sus inclinaciones directas. Para los hombres, en cambio, no es ley en este sentido, puesto que más bien entraña una desviación de la ley de la razón. Pero desde el momento en que, por obra de la justicia divina, el hombre ha sido destituido de la justicia original y del vigor de la razón, el ímpetu mismo de la sensualidad, bajo cuyo impulso cae, adquiere para él carácter de ley, de una ley penal y consiguiente a la ley divina por la que fue destituido de su dignidad propia”. S. Th. 1-2, q. 91, a. 6

¹⁵ Así escribe: “Por naturaleza humana podemos entender, o bien aquella que es específica del hombre, y en este sentido todos los pecados, al ser contrarios a la razón, están también contra la naturaleza, según expone San Juan Damasceno en el libro 2º; o bien aquella que es común al hombre y a los demás animales. Y en este sentido hay algunos pecados que se dicen especialmente contrarios a la naturaleza. Tal sucede, por ejemplo, con la sodomía, que, por ser contraria al intercambio entre macho y hembra común a todos los animales, recibe especialmente el nombre de vicio contra la naturaleza”. (Sth1-2, q.94 a.3 ad 3).

¹⁶ Cf. también Comentario a Rm 1, 26-7, Lectio VIII. N. 149.

siguiente objeción: “como ya vimos, la ley se ordena esencialmente al bien común. Pero los actos de algunas virtudes, como se ve particularmente en los de la templanza, se ordenan al bien particular del individuo. Luego no todos los actos de las virtudes caen bajo la ley natural”. A la cual responde diciendo: “La templanza versa sobre las concupiscencias naturales relativas a la comida, la bebida y el sexo; y éstas se ordenan al bien común de la naturaleza, como las demás materias legales se ordenan al bien común moral”. (Sth1-2, q. 94, a. 3 ad 1).

Santo Tomás considera que los actos de las virtudes, en la medida en que son virtuosos, caen todos bajo la ley natural. Al mismo tiempo considera que la ley natural realiza la definición genérica de ley, esto es: “disposición racional ordenada al bien común y promulgada por quien tiene a su cargo la comunidad”¹⁷. Por consiguiente, tiene que argumentar que actos aparentemente tan individuales o “privados” como los de la virtud de la templanza, redundan sin embargo en el bien común. Lo interesante es que su argumento a favor de considerar los actos de templanza como de ley natural no incide simplemente en que pertenece al bien común de la sociedad el tener individuos moralmente bien dispuestos, sino que consiste en subrayar de que pertenece al bien común *de la naturaleza* el que cada hombre ordene *conforme a la razón* las inclinaciones de su naturaleza individual¹⁸. No es aventurado reconocer en esta reflexión el eco de la idea estoica que propone como norma moral la “vida según la naturaleza”. Lo implícito es que los seres humanos, en razón de nuestra naturaleza corporal, pertenecemos realmente a la naturaleza, de tal manera que al vivir conforme a la naturaleza –lo cual en nuestro caso equivale a vivir conforme a la razón, redundando de un modo que no alcanzamos a precisar, no sólo en nuestro propio bien, sino en el bien del entero universo físico.

2. Naturaleza y razón

Sin embargo, la mención de una ley natural se enfrenta hoy a otras objeciones, que proceden de olvidar la antedicha conexión entre razón y naturaleza, no ya en sus impenetrables efectos cósmicos, sino incluso en sus efectos más modestos sobre la propia vida individual, que son los más directamente relevantes para la ética. Estas objeciones –que recogen no obstante una profunda verdad, se refieren al posible papel de la naturaleza en lo que se supone es una norma moral. Como acabamos de decir, la naturaleza es precisamente lo que, en el caso del hombre, necesita dirección y dirección racional. Sin embargo, como incluso decía Aristóteles, la razón misma, a diferencia de la naturaleza es una potencia abierta a contrarios¹⁹: *natura ad unum*,

¹⁷ Cf. S.th1-2, q. 90, a. 4.

¹⁸ También lo apunta en el texto siguiente: “La inclinación de la sensualidad tal como se da en los demás animales está ordenada al bien común, es decir, a la conservación de la naturaleza en al especie o en el individuo. Y esto vale también para el hombre cuando su sensualidad se somete a la razón. Pero la sensualidad es llamada fomes en cuanto se sale del orden de la razón”. S.th.1-2, q. 91, a. 6, ad 3.

¹⁹ Aristóteles, *Metafísica*, IX, 5.

ratio ad opposita, rezaba el adagio medieval. Algo que lleva a Santo Tomás a afirmar que la raíz de la libertad esté en la razón: *radix libertatis est in ratio*²⁰.

Pero si la razón es la que ha de introducir orden, y la razón misma está abierta a opuestos, ¿qué sentido tiene hablar de ley natural? O también: ¿existe tal vez algún sentido en el que quepa calificar el comportamiento moralmente recto de natural? En esta línea, como sabemos, se mueven las clásicas objeciones de Hume²¹. ¿Puede acaso la libertad guiarse en algún sentido por la naturaleza a la hora de discriminar entre el bien y el mal? ¿Acaso no encontramos en la naturaleza ejemplos de una cosa y de la contraria? Por ahí discurren también parte de los irónicos comentarios de Moore, acerca de las lecciones morales que eventualmente podemos obtener de la atenta observación de las vacas²². Pues, ¿no exige la moralidad, más bien, levantarse por encima de los impulsos meramente naturales, para guiarse por la razón? Esto precisamente condujo a Stuart Mill a considerar la referencia a la naturaleza como una invitación a la inmoralidad. Mill, además, consideraba que tal referencia era en último término incompatible con la creatividad humana²³ –un argumento también implícito en la crítica de Dewey, para quien la referencia a la naturaleza supone un obstáculo al cambio social²⁴.

a) *Sindéresis o intelecto práctico*

Sin duda, alguien podría objetar que, en estas preguntas subyace, por un lado, una concepción de la naturaleza como instancia empírica, básicamente constituida por instintos e inclinaciones, y una concepción de la razón y la libertad como una instancia desligada de la naturaleza, y que no puede reconocer en ella ninguna pauta de conducta. Ahora bien: al margen del dualismo que pueda haber en semejante planteamiento, lo cierto es que en esa crítica se recoge algo profundamente verdadero: la naturaleza como tal, esto es, considerada al margen de la razón, no constituye norma de la praxis moral. Ella no puede guiar a la razón, pues la naturaleza no nos dice nada si la razón no se toma la molestia de interpretarla. Pero, como hemos dicho, la razón está abierta a opuestos. La cuestión, por tanto, es si la razón cuenta con algo que le permita sustraerse a la indeterminación *ad opposita* que le es esencial, de modo que pueda orientarnos a la hora de interpretar los requerimientos de nuestra naturaleza e inclinaciones. Y esto es, precisamente, lo que Aristóteles llama intelecto, del cual dice en el que “es siempre recto”,²⁵ y que “viene de fuera”²⁶. Pues bien, a este intelecto es a lo que, en

²⁰ “La raíz de la libertad es la voluntad como sujeto, pero, como causa, es la razón”. S.th.1-2, q. 17, a. 1.

²¹ Cf. Hume, D., *A Treatise of Human Nature*, III, I, Oxford, Clarendon Press, 1967, p. 475.

²² Cf. Moore, G. E., *Principia Ethica*, § 28.

²³ Cf. Stuart Mill, J., «Nature», en *Three Essays on Ethics, Religion and Society* (1874), ed. J. M. Robson, University of Toronto Press, Routledge & Kegan Paul, 1969, pp. 401-402.

²⁴ Cf. Dewey, J., «Contrary to human nature», *The later works*, vol.14, Southern Illinois University Press, Carbondale and Edwardsville, pp. 258-261.

²⁵ Aristóteles, *De Anima*, III, 10, 433 a 26.

²⁶ Aristóteles, *De gen. An.*, 736 b 23-29. En otro lugar, Aristóteles recuerda que Anaxágoras afirmaba que el intelecto es separado, a fin de que pueda mandar. Cf. *De Anima*, III, 4, 429 a 18.

el ámbito práctico Tomás de Aquino –siguiendo una larga tradición, denomina “sindéresis”.

La referencia al intelecto práctico o sindéresis es decisiva para entender en sus justos términos el planteamiento tomista de la ley natural. Si la razón es *ad opposita*, ha de haber algo que la sustraiga a su intrínseca indeterminación, y ese algo es el hábito de los primeros principios prácticos, por el cual nuestra razón queda ilustrada con un principio muy elemental: “el bien ha de hacerse y proseguirse: el mal ha de evitarse”²⁷. Por supuesto, el bien del que se habla aquí es el bien práctico, el bien moral. Insisto en este punto con el único propósito de subrayar que toda acción humana se sitúa desde el principio en un contexto moral, y reclama por ello una regulación moral conforme a aquel principio. Así, los distintos preceptos de la ley natural, no son otra cosa que las conclusiones, unas más próximas, otras más remotas, que la razón va extrayendo de aquel único principio, a medida que, en los distintos contextos de acción, va captando distintos aspectos del bien humano.

b) *Genus moris y genus naturae*

La insistencia en este punto viene motivada por la necesidad de evitar toda forma de naturalismo en la concepción de la ley natural. Llamo “naturalismo” a una aproximación a la acción humana que rompe la unidad moral de la acción humana mediante una artificial división de los actos en premorales y morales. Frente a esta postura es preciso subrayar que tratándose de actos humanos, esto es, principiaados en la razón y la libertad, no cabe considerar lo moral como algo sobreañadido a un acto que podría ser consistente desde otro punto de vista, puramente natural. Todo acto humano es esencialmente moral. Aunque ciertamente muchos actos humanos son susceptibles de una consideración puramente natural, desde el momento en que aquellos actos son proyectados y realizados libremente, ya son actos morales. Considerarlos desde el punto de vista natural sigue siendo posible, pero supone abstraer de lo que en realidad constituye su esencia, que es propiamente moral. A esto responde la distinción tomista entre el *genus moris* y el *genus naturae*.

Así, por ejemplo, no es sólo ni principalmente la consideración física lo que otorga calificación moral a un acto en el que se da muerte a un hombre. Ya cuando, como primera medida, rechazamos el dar muerte a un hombre porque interpretamos la tendencia a la vida como expresión de un bien, incluso el más básico, de la persona, nos estamos situando en una perspectiva moral: nuestro rechazo es un rechazo moral. Eso no impide que reconozcamos una diferencia, también moral, entre la muerte infligida a un inocente y la muerte infligida a un agresor, entre la muerte infligida en tiempo de guerra o en tiempo de paz, entre la

²⁷ En este sentido, escribe Santo Tomás: “la potencia racional, que de suyo se abre a los opuestos, por el hábito se determina ad unum; y de modo máximo si el hábito es completo. Sin embargo, la sindéresis no designa a la potencia racional absolutamente, sino a la potencia racional perfeccionada por un hábito certísimo”. De Ver, q.16, a.2 ad 4.

que es fruto de la venganza privada ante una injusticia o la que resulta de un castigo ejecutado por las autoridades civiles en cumplimiento de una legislación – que en determinadas circunstancias históricas ha podido estar justificada, atendiendo al bien común de la sociedad. Como puede verse, en todos estos casos, el bien moral de la vida física es reinterpretado en un contexto más amplio, esencialmente definido por relaciones de justicia. De ahí que lo que el precepto “no matarás” excluye absolutamente es el dar muerte a un inocente, pues sólo el inocente se sustrae absolutamente a consideraciones de justicia: no hay razón alguna que pueda justificar la muerte de un inocente. Podría haberlas para justificar la muerte de un culpable –aunque juzgar eso no compete a ningún particular. Las hay cuando uno es agredido, con el único fin de defenderse, y podría haberlas cuando la autoridad legítima juzga que hay causa justa de guerra. Asimismo, es la consideración de las relaciones de justicia, y aún de caridad, en las que nos encontramos implicados por el sólo hecho de vivir en sociedad, lo que, en determinadas circunstancias, explica la diferencia entre el suicidio y la muerte heroica o el martirio.

Otro ejemplo, al que Santo Tomás acude con cierta frecuencia para distinguir el *genus moris* del *genus naturae* es el del adulterio, el cual, desde el punto de vista físico no se distingue del acto conyugal y, sin embargo, desde el punto de vista moral recibe una calificación bien diversa: negativa en un caso, positiva en otro. La razón que aporta Santo Tomás es que en el primer caso la satisfacción del deseo se realiza fuera del orden de la razón –la cual, interpretando la tendencia y su potencial fecundidad, prescribe realizar el acto en un contexto de fidelidad recíproca intencionalmente abierto a la eventual aparición del hijo y que asegure su educación adecuada. Al mismo tiempo, sin embargo, Santo Tomás considera que la ordenación de la sexualidad en el matrimonio no es una ordenación puramente externa, convencional, porque tampoco lo es el matrimonio, en la medida en que supone el consentimiento mutuo de los cónyuges a un tipo de convivencia definido en los términos anteriores. Por eso, en un pasaje del *Comentario a las Sentencias* observa que si uno tomara al propio cónyuge como simple medio para satisfacer una tendencia, hasta el extremo de que dé igual que se trate del propio cónyuge u otro cualquiera, estaría haciendo un uso desordenado de la sexualidad, porque estaría perdiendo de vista la singularidad de la persona del cónyuge, para reducirlo a un ejemplar de la especie²⁸. Precisamente el matrimonio excluye esa consideración puramente instrumental del otro.

Como vemos, una consideración puramente física o natural de los actos humanos no permite apreciar su distinta cualidad moral. Al contrario: es preciso situarse desde el principio en la perspectiva del agente y preguntar cuál es el objeto moral de su acción. Y entonces la respuesta ante las mismas apariencias naturales, puede ser moralmente bien diversa: mientras defenderse del agresor es moral, asesinarle –incluso aunque sea con la intención ulterior de defenderse- es inmoral.

²⁸ “Et ideo dicendum, quod si delectatio quaeretur ultra honestatem matrimonii, ut scilicet quia aliquis in conjugem non attendat quod conjux est, sed solum quod mulier est, idem paratus facere cum ea etsi non esset conjux, est peccatum mortale”. In IV Sent, d. 31, q. 2, ad 1.

De todos modos, juzgar correctamente acerca de la acción concreta es un asunto de sabiduría práctica, es decir, de poner en relación la acción en cuestión con sus principios. Como apuntaba más arriba –y en esto coinciden Aristóteles²⁹ y Kant³⁰– el juicio es, en gran parte, un don natural: hay personas mejor dotadas que otras para el juicio práctico que otras. En todo caso, según observa Santo Tomás, el juicio puede tener lugar de dos maneras distintas: por connaturalidad o por conocimiento.

En efecto: “como hay dos modos de juzgar, dice Santo Tomás, la sabiduría debe ser entendida de dos modos también. Uno de los modos es si el que juzga tiene tendencia a algo. Por ejemplo, el virtuoso juzgará rectamente todo lo que se refiere a lo virtuoso, pues él tiende a ello... Otro modo de juzgar es juzgar por el conocimiento. Así, por ejemplo, el especialista en moral podrá juzgar los actos de tal o cual virtud, aunque él no la tenga”. (S. Th. 1, q. 1, a. 6 ad 3). En cualquiera de los dos casos, sin embargo, el juicio supone la *reditio* o reflexión de la razón en la que se conoce el acto y su principio.

c) *Autonomía y verdad práctica*

En un conocido artículo, Germain Grisez ha llamado la atención sobre el hecho de que Santo Tomás habitualmente formula este principio en modo gerundivo, y no en modo imperativo³¹. Esta distinción no sería de por sí importante, puesto que el propio Santo Tomás toma ambas formas –*fac hoc* (haz esto) y *hoc est tibi faciendum* (esto debe ser hecho por ti)- como equivalentes en su discusión de la naturaleza del *imperium*. Sin embargo, sí es importante la

²⁹ Aristóteles distingue entre *synesis* –entendimiento- y *gnome* –comprensión; entre prudencia e inteligencia. Aunque son disposiciones distintas, “convergen lógicamente a lo mismo. En efecto: al hablar de comprensión, entendimiento, prudencia e inteligencia, atribuimos a las mismas personas el tener comprensión o inteligencia, así como el ser prudentes o tener entendimiento; porque todas estas facultades tienen por objeto lo extremo e individual... El entendimiento y la comprensión versan también sobre las cosas prácticas, que son extremos. La intuición tiene también por objeto lo extremo en las dos direcciones, porque tanto de los límites primeros como de los últimos hay intuición y no razonamiento; la intuición que se ejercita en las demostraciones tiene por objeto los límites inmóviles y primeros; y la de las cosas prácticas, lo extremo, lo contingente y la segunda premisa. Estos son, en efecto, los principios del fin, ya que es partiendo de lo individual como se llega a lo universal; de estas cosas, pues, hay que tener percepción sensible, y ésta es la intuición. *Esta es la razón también de que parezca que estas disposiciones son naturales, y que, si bien nadie es sabio por naturaleza, sí se tiene por naturaleza comprensión, entendimiento e intuición.* Señal de ello es que creemos que también son consecuencia de la edad, y que tal edad tiene intuición y comprensión, como si la naturaleza fuera la causa de ellas... De modo que no se debe hacer menos caso de los dichos y opiniones de los experimentados, ancianos y prudentes, que de las demostraciones, pues la experiencia les ha dado vista, y por eso ven rectamente”. *Ética a Nicómaco*, VI, 11, 1143 a 35 – 1143 b13.

³⁰ “Si bien el entendimiento puede ser enseñado y equipado con reglas, el Juicio es un talento peculiar que sólo puede ser ejercitado, no enseñado. Por ello constituye el factor específico del llamado ingenio natural, cuya carencia no puede ser suplida por educación alguna. En efecto, ésta puede ofrecer a un entendimiento corto reglas a montones e inoculárselas, por así decirlo, tomándolas de otra inteligencia, pero la capacidad para emplearlas correctamente tiene que hallarse en el aprendiz mismo. Ninguna de las reglas que se impongan a éste con tal propósito se halla exenta del riesgo de ser usada inadecuadamente, si falta dicha disposición natural...”. Kant, I., KrV A133 B 172.

³¹ Grisez, G., “The first principle of *practical reason: A Commentary on the Summa Theologiae I-II q. 94 a. 2*”, en *Aquinas: A Collection of Critical Essays*, ed. Kenny, A., Macmillan, London, Melbourne, 1969, pp. 340-383.

caracterización del *imperium* como un acto de la razón práctica, y no un acto de la voluntad. Ciertamente, el imperio presupone un acto de la voluntad, pero como tal es un acto de la razón práctica³². Esta precisión –que se pierde en otras teorías de la ley natural, aparta a Santo Tomás de una visión voluntarista y heterónoma de la ley moral, al tiempo que permite poner su doctrina de la ley natural en conexión con la doctrina aristotélica de la verdad práctica.

En efecto: la doctrina tomista de la ley natural no implica heteronomía pues el acto voluntario que está detrás del primer principio de la razón práctica no es otro que voluntad del bien universal que acompaña a todo ser racional³³, es decir, un acto del propio agente. Simplemente ocurre que, por ser racionales, estamos abiertos al bien universal, pero también a una pluralidad de bienes particulares. Ninguno de estos bienes particulares tiene de por sí el poder de determinar nuestra voluntad. Si podemos quererlos en general es sólo porque los consideramos *sub ratio boni*, pero su misma particularidad hace posible que los consideremos bajo otro aspecto y entonces no los queramos. Todo ello introduce complejidad en nuestra vida práctica, y precisamente la ley natural viene a orientarnos en medio de tal complejidad. Desde la perspectiva de Santo Tomás, por tanto, la ley natural no es un imperativo irracional, sino un principio que ilustra nuestra razón, a fin de querer esos bienes particulares correctamente, es decir, de un modo en última instancia compatible con nuestra apertura al bien universal y perfectivo de nuestra naturaleza.

Dicho primer principio o precepto práctico es formulado por nuestra razón tan pronto ella advierte el bien como algo apetecible, de un modo similar a como el primer principio especulativo es formulado tan pronto se capta la razón de ente³⁴. En efecto: se ha de tener en cuenta que el conocimiento de la razón de bueno es solidario con el conocimiento de nuestra condición de seres deseantes; y que esta condición nuestra no es simple, pues, aunque por estar dotados de inteligencia queremos el bien universal, por el hecho de ser corpóreos no tenemos un único deseo sino muchos. En suma, somos seres racionales, solicitados por una multiplicidad de bienes particulares, en los cuales podemos poner efectivamente o no nuestra voluntad. En todo caso, forma parte de nuestra condición racional el introducir orden en tales actos voluntarios, a fin de que se integren adecuadamente

³² S.th.1-2, q. 17, a. 1, sol.

³³ “A lo que tiende por naturaleza la voluntad, lo mismo que cualquier potencia a su objeto, es al bien en común, y también al fin último, que se comporta en lo apetecible como los primeros principios de las demostraciones en lo inteligible; y, en general, a todo lo que conviene a quien tiene voluntad según su naturaleza. Pues, mediante la voluntad, deseamos no sólo lo que pertenece a la potencia de la voluntad, sino también lo perteneciente a cada una de las potencias y a todo el hombre. Por tanto, el hombre naturalmente quiere no sólo el objeto de la voluntad, sino también lo que conviene a las otras potencias: como el conocimiento de lo verdadero, que corresponde al entendimiento; o el ser, el vivir y otras cosas semejantes, que se refieren a la consistencia natural. Todas estas cosas están comprendidas en el objeto de la voluntad como bienes particulares”. S.th.1-2, q. 10, a. 1.

³⁴ “Así como el ente es la noción absolutamente primera del conocimiento, así el bien es lo primero que se alcanza por la aprehensión de la razón práctica, ordenada a la operación; porque todo agente obra por un fin, y el fin tiene razón de bien. De ahí que el primer principio de la razón práctica es el que se funda sobre la noción de bien, y se formula así: ‘el bien ha de hacerse y buscarse; el mal ha de evitarse’. Y sobre éste se dundan todos los demás preceptos de la ley natural, de suerte que cuanto se ha de hacer o evitar caerá bajo los preceptos de esta ley en la medida en que la razón práctica lo capte naturalmente como bien humano”. S.th.1-2, q.94, a.2, sol.

en nuestra voluntad del bien universal. Y ese orden es lo constitutivo del bien humano propiamente dicho, que por eso mismo es un bien práctico.

Ése es el bien que prescribe el primer principio de la razón práctica, o de la ley natural, en lo cual se pone de manifiesto nuevamente la continuidad existente entre la ley natural y la virtud. De ahí que Santo Tomás designe reiteradamente a la *sindéresis* como “semillero de virtudes”³⁵. “Semillero”, porque lo único que hace la *sindéresis* es prescribir que el bien ha de hacerse, pero no el *modo* en que ha de hacerse, pues éste depende ya de la virtud moral, que es una disposición relativa a la elección y, por tanto, lo que en última instancia asegura la realización de una acción prácticamente verdadera³⁶. De ahí la precisión de Santo Tomás según la cual “el modo de la virtud no cae bajo el precepto de la ley sino que es precisamente el fin al que la ley conduce”³⁷.

Cabría decir, por tanto, que para Santo Tomás, el esfuerzo moral es sobre todo un esfuerzo por concretar aquel primer principio en el que ya se nos prescribe la práctica del bien *sub ratio boni*, esto es, universalmente, aunque, de hecho, tal bien sólo puede darse particularizado en unas circunstancias concretas. Georg Simmel, en polémica con Kant, apunta una idea semejante cuando señala que “lo universal del individuo no está a modo de abstracción por encima de sus acciones, sino a modo de raíz por debajo de ellas”³⁸. Precisamente en esta indicación no sólo va implícita la referencia a la virtud, sino, más en general, la apertura a modos cultural e históricamente diversos de realizar la única ley natural. Con ello tocamos otra de las objeciones sugeridas más arriba, acerca de la incompatibilidad de la ley natural con el cambio histórico.

3. Ley natural y cambio histórico

Lejos de oponerse al cambio histórico, la ley natural exige tener muy presente las circunstancias particulares en las que se ha de concretar el bien práctico. Por esto no tiene inconveniente alguno en considerar de derecho y ley natural cosas que, resultan sólo de la interacción social entre los hombres³⁹. Esto se advierte en el papel decisivo que le concede a la razón, a la hora de determinar qué es lo útil para el bien común⁴⁰.

³⁵ Cf. S.th.1-2, q. 51, a. 1, sol.

³⁶ Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, VI, 2, 1139 a 26.

³⁷ S.th1-2, q.96, a. 3 ad 2. Lo dice en un artículo dedicado a la ley humana, pero el argumento se refiere a la ley en general.

³⁸ Simmel, G., “La ley individual”, en *Intuición de la vida*. Cuatro capítulos de *Metafísica*, Editorial Nova, Buenos Aires, 1950, p. 188.

³⁹ Es lo mismo a lo que apunta San Pablo en un famoso pasaje de la Carta a los Romanos, donde observa que si los gentiles, aun careciendo de ley (la ley mosaica, se entiende), cumplen naturalmente lo que pertenece a la ley, son ley para sí mismos, para añadir a continuación que los gentiles demuestran tener la ley escrita en sus corazones, por el testimonio de su propia conciencia y –esto es lo importante– “por los argumentos con los que se acusan y defienden unos a otros”.

⁴⁰ Ciertamente, la disposición de Santo Tomás a considerar de ley natural algunas instituciones que en un determinado momento histórico se demuestran útiles para la vida social no siempre se corresponde con nuestras expectativas modernas. Tal es el caso de la servidumbre, que en alguna ocasión, Santo Tomás parece considerar de derecho natural en pie de igualdad con la propiedad privada –como de derecho natural en segunda instancia,

Que un cambio en ese sentido es últimamente posible se sigue de las palabras del Aquinate en otro lugar: “parece natural a la razón humana avanzar gradualmente de lo imperfecto a lo perfecto. Y así vemos, en las ciencias especulativas, que los primeros investigadores sólo lograron hallazgos imperfectos que luego fueron perfeccionados por sus sucesores. Esto es lo que sucede también en el orden práctico. Pues los primeros que intentaron descubrir algo útil para la constitución de la sociedad humana, no pudiendo por sí solos tenerlo todo en cuenta, establecieron normas imperfectas y llenas de lagunas, que luego fueron modificadas y sustituidas por otras con menos deficiencias en el servicio del bien común”. (Sth 1-2, a. 97, a. 1)

Lo que en todo caso persiste como principio inmutable de ley natural es la referencia al bien común, quedando a la prudencia del legislador y del político la valoración de las medidas más apropiadas para preservarlo y promoverlo en cada caso. Es esta misma prudencia lo que, en determinadas circunstancias, podría aconsejar incluso la tolerancia de ciertos males, para evitar males mayores. Tolerar, en todo caso, es distinto de promover activamente, pues, lo que la ley natural prohíbe es realizar el mal, incluso aunque se prevea que de eso podrían resultar otros bienes.

a) Actos intrínsecamente malos

Ahora bien, ¿existen acaso acciones que puedan ser catalogadas como malas al margen de los fines que persigan? La pregunta es equívoca en la medida en que sugiere que hay acciones sin fin. Esto es obviamente imposible, puesto que una acción es por definición una entidad intencional. Con todo, es importante subrayar que la intencionalidad de las acciones que son objeto de nuestra elección, no se identifica pura y simplemente con la intención subjetiva que se propone el agente, sino que obedece también a una serie de circunstancias derivadas de la situación concreta en la que se materializa la acción.

En general no pasa nada por conducir un coche rojo por el campo con el benéfico fin de pasear a un ancianito aburrido. Pero la cosa cambia si el coche rojo pertenece a otra persona con la cual no me une un vínculo particular, y de la que no puedo presumir me lo prestaría sin más. La pequeña “circunstancia” de que el coche es ajeno resulta no ser una circunstancia más, sino un factor que cambia definitiva y esencialmente la calificación moral de mi acción. De ser una acción

por decirlo así. Sin embargo hay una diferencia importante entre ambas instituciones, y es que, según Santo Tomás, la servidumbre, a diferencia de la propiedad, es una consecuencia directa de un hecho histórico, el pecado original. En efecto: para él la naturaleza humana es una naturaleza marcada *históricamente* por este hecho, y tal circunstancia se encuentra en la raíz del daño de la naturaleza que hace posible la institución de la servidumbre. Ahora bien: cabe suponer que, tan pronto como Santo Tomás identifica cierta servidumbre natural como una consecuencia histórica del pecado la está valorando negativamente, y la considera implícitamente como algo a erradicar, tanto al menos como cualquier otra consecuencia del pecado, como por ejemplo el dolor, aunque esto no siempre sea posible *de hecho*, dadas las condiciones fácticas en las que se desenvuelve la vida de los hombres

benéfica pasa a ser un robo, realizado, tal vez, con fines benéficos. Pero, según apunta la sabiduría moral de todos los tiempos –al margen de su corrupción eventual en determinadas circunstancias, el fin no justifica los medios. Obviamente, lo que llamamos “medios”, aquí, no son “cosas”, sino “actos”: lo que tradicionalmente se ha llamado “actos intrínsecamente malos”.

Al hablar de “actos intrínsecamente malos”, en efecto, nos referimos a tipos de acción que se definen como universal y necesariamente incompatibles con nuestra condición o naturaleza humana. Ahora bien: fuera de los actos que comportan una violación del derecho, o una clara instrumentalización de las personas, el único criterio del que disponemos –aparte de la referencia a la ley divino-positiva-, para advertir el potencial efecto destructor de un acto o de un sentimiento aislado es proyectarlo en una visión del carácter que resultaría de su elección reiterada.

Por eso mismo, la respuesta a la pregunta por la realidad de los actos intrínsecamente malos depende, en primer término, de si somos capaces o no de reconocer una esencia común a ciertas acciones individuales, de tal manera que tenga algún sentido calificarlas de acciones *de cierto tipo*, de cierta especie, de cierta naturaleza –bien entendido que aquí no hablamos de una naturaleza física sino moral, que atiende no a la satisfacción o no de determinadas inclinaciones, sino a la ordenación de nuestros actos y apetitos conforme a la razón. Sin embargo, esto no es más que admitir que, al margen de que toda acción se efectúe en circunstancias bien concretas, los modos de acción conforme a los cuales se puede perfeccionar o deteriorar la naturaleza humana siguen pautas bien definidas, en última instancia reconducibles a las distintas virtudes o vicios.

b) Naturaleza y persona

Esta aproximación –que en lo esencial es aristotélica, adquiere una profundización ulterior en el pensamiento cristiano, que detrás de las distintas virtudes advierte los distintos modos en los que se puede y se debe concretar la caridad, no sólo con Dios, sino también con el prójimo, en quien se reconoce a Dios. “Veritatem facientes in charitate”, es el modo en que lo expresa San Pablo. Pues bien: este pensamiento no es sólo importante para la profundización cristiana en la ley natural, sino que también lo es para dotar de contenido a una de las fórmulas más celebres del imperativo categórico kantiano: “obra de tal modo que uses la humanidad, tanto en tu persona como en la persona de cualquier otro, siempre como un fin al mismo tiempo y nunca solamente como un medio”. (GMS, 4: 429).

Aunque la interpretación que el propio Kant ofrece de esta fórmula no está exenta de ambigüedades, se trata de una fórmula feliz, en la medida en que

“humanidad” es otro nombre para “naturaleza racional”⁴¹. Pues entonces, la fórmula se constituye en una invitación a reconocer que la naturaleza, con todas sus inclinaciones, es la naturaleza *de una persona* que es imagen del Absoluto, o, como diría Kant, un “fin en sí misma”⁴², que no debe ser tratada nunca como puro medio. En el contexto de una metafísica creacionista, Santo Tomás había recogido la misma intuición al señalar que “las sustancias intelectuales... son queridas por sí mismas”⁴³. Ser querida por sí misma y no en función de otra cosa, es, en efecto, lo específico de la persona, y la fuente de su dignidad peculiar.

El contrapunto de esta caracterización, lo constituye la conocida definición aristotélica del esclavo como “instrumento animado, en función de la vida de su amo”⁴⁴, una caracterización que desgraciadamente vuelve a estar de actualidad siempre que se afronta la producción de un ser humano con el fin de satisfacer un deseo particular de sus padres, o, incluso, la curación de una enfermedad de otra persona. En situaciones como estas, no debería ser difícil advertir hasta qué punto la consideración del ser humano como un fin en sí mismo, depende de que su ingreso en el mundo de los hombres tenga lugar no por la voluntad de éste o de aquél, sino simple y llanamente, por naturaleza. Pues “por naturaleza”, aquí, es otro modo de decir, “por derecho propio”, el derecho que le corresponde por su naturaleza racional, incluso aunque la racionalidad en cuestión necesite de tiempo para manifestarse plenamente, o incluso aunque, por cualquier circunstancia de enfermedad o accidente, dicha manifestación no llegue a tener lugar jamás.

Más en general, la naturaleza de la persona puede representárenos como una instancia normativa en un sentido preciso: porque reconocemos en sus inclinaciones otras tantas pautas que, una vez interpretadas, nos permiten distinguir en términos generales las acciones que constituyen un daño de las que constituyen una ayuda. Así, dar de comer al que tiene hambre es por lo general una forma elemental de ayuda. Igual que negarle la comida en la misma situación es una forma de daño. Ciertamente, eso no quiere decir que hayamos de proporcionar alimento a una persona siempre que tenga apetito, o que si desea comer tierra, deba proporcionársele el objeto de su deseo. Pues, en el primer caso la oportunidad de proporcionarle alimento dependerá de otras circunstancias, y, en el segundo caso, nos encontramos ante una tendencia claramente morbosa⁴⁵. Salvando las distancias, algo similar ocurriría si nos pidieran “arsénico por compasión”. Aunque

⁴¹ Kant interpreta la naturaleza racional como “capacidad de ponerse fines a uno mismo” (GMS, 4:437). Aunque tal definición está sujeta a ambigüedades –especialmente porque el propio Kant distingue otras veces entre *natura rationabile* y *natura rationalis*- contiene una intuición profundamente verdadera, que no se pierde por el hecho de acogerla, como lo hacemos aquí, en el seno de una antropología no dualista.

⁴² Kant, GMS, 4 :436.

⁴³ “Quae igitur semper sunt in intibus, sunt propter se a Deo volita: quae non autem semper, non propter se, sed propter aliud. Substantiae autem intellectuales maxime accedunt ad hoc quod sint semper, quia sunt incorruptibiles (...) ergo substantiae intellectuales gubernatur quasi propter se, alia vero propter ipsas”. Santo Tomás, *Contra Gentes*, III, c. 112, n. 2862.

⁴⁴ Cf. Aristóteles, *Política*, I, 4

⁴⁵ De ahí que a la vista de una tendencia semejante tendamos naturalmente a considerar que estamos ante una disposición morbosa, ante una enfermedad. Algo similar ocurriría si nos encontráramos con que, de manera general, no tenemos hambre. En tales circunstancias también interpretamos, de forma bastante espontánea, que nos encontramos enfermos, y tomamos medidas –por ejemplo, vamos al médico.

la compasión presente la acción bajo el prisma de la ayuda, la interpretación que atiende a la naturaleza y dota de contenido a las palabras “ayuda” y “daño”, puede constituirse para nosotros en un criterio racional para discernir el bien real del bien aparente. Al fin y al cabo, de eso trata la ética filosófica.

Por lo demás, la reflexión anterior también explica en parte la asimetría existente entre acciones buenas y malas. Pues para la bondad de una acción se precisa la confluencia de muchos factores: no basta con realizar un acto que, en abstracto, nos representamos como bueno, sino que la bondad real de la acción depende de que el acto en cuestión esté informado por una intención recta y realizado en circunstancias oportunas. En cambio, para que un acto sea malo, basta con que su elección materialice una intención no virtuosa.

Tal asimetría explica también la diferencia entre preceptos positivos de la ley natural, que, según Santo Tomás, tienen vigencia “semper sed non ad semper” –siempre pero no en toda circunstancia, y los preceptos negativos, que tienen vigencia “semper et ad semper”, siempre y en toda circunstancia, pues mientras que los preceptos positivos apuntan a la realización de actos buenos en general, pero que sólo serán buenos en la práctica dependiendo de otras circunstancias, para enunciar una prohibición universal basta con apuntar a actos malos *ex genere suo*: los mismos que, según Aristóteles, no admiten el término medio de la virtud porque su mero nombre implica maldad, entre los cuales menciona el robo, el adulterio o el homicidio⁴⁶.

4. Constructivismo y autonomía.

Si hubiéramos de enjuiciar la doctrina tomista de la ley natural a la luz de los desarrollos posteriores de la ética filosófica, tendríamos que reconocer que su planteamiento contiene todavía un elemento problemático para la mentalidad moderna, a saber, el recurso al intelecto práctico o *sindéresis*. En efecto: a pesar de que en el planteamiento tomista el intelecto constituye una única potencia con la razón, el recurso al intelecto constituye para la filosofía moderna un salto hacia lo irracional, en el sentido de que no puede ser racionalmente contrastado –lo cual quiere decir, en general, racionalmente reconstruido. Desde esta perspectiva, la doctrina tomista de la ley natural no está en la misma línea de los intentos modernos de fundamentar racionalmente la ética. Sin ser intuicionista en el sentido de Moore, tampoco es constructivista en el sentido de Kant.

Por otra parte, en la medida en que –como apuntaba Aristóteles, el intelecto “viene de fuera”, su introducción en una doctrina de la ley natural sugiere la imposibilidad de una ética absolutamente autónoma, y dotada de un fundamento puramente intramundano, como la que en general se ha perseguido en la filosofía moderna. En efecto: lo que en Aristóteles es sólo una referencia aislada al intelecto agente, para Santo Tomás constituye también un indicio de

⁴⁶ Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, II, 6, 1107 a 9.

nuestra participación de la luz divina, y una ocasión para enlazar su doctrina de la ley natural con su personal interpretación del Salmo 4: “Muchos dicen: ¿quién nos mostrará el bien? Y responde: La luz de tu rostro, Señor, ha quedado impresa en nuestras mentes, como diciendo que la luz de la razón natural, por la que discernimos entre lo bueno y lo malo –que tal es el cometido de la ley-, no es otra cosa que la impresión de la luz divina en nosotros”. (Sth 1-2, q. 91, a.2).

Aunque la doctrina de la participación es una doctrina filosófica, este modo de enlazar la ley natural con lo divino, no se cuenta entre las facetas mejor recibidas de la versión tomista de la ley natural. Ciertamente, la definición que nos ofrece de la ley natural como una participación de la ley eterna en la criatura racional no excluye el reconocimiento de una cierta autonomía práctica del ser humano –y, en esa medida, el desarrollo de una ética propiamente dicha. Como ha destacado Rhonheimer⁴⁷, al hablar de la participación del hombre en la ley eterna, Santo Tomás distingue dos tipos de participación: una pasiva, que tiene en común con todos los seres naturales, y otra activa, que es exclusiva suya, por cuanto sólo él ha recibido la luz de la razón, con la que puede *ser providente para sí mismo, y para las demás de cosas*⁴⁸.

Pero incluso esta distinción puede no resultar suficiente cuando lo que se persigue es una ética absolutamente desligada de toda referencia a Dios. Esto, obviamente, no lo ofrece Tomás de Aquino, no sólo por razones teológicas sino también por razones filosóficas –como las implícitas en la referencia al intelecto y a la participación.

En este sentido, no carece de interés advertir cómo en la gestación de las éticas autónomas modernas, también han desempeñado una función relevante ciertas variaciones sobre el tema de la ley natural. Aún a riesgo de ser muy superficial, me parece conveniente resaltar algunos puntos de esta historia.

5. Variaciones modernas sobre la ley natural

Como sabemos, la ley natural conoció en la edad moderna una elaboración sin precedentes en el marco de la Escolástica Española. Concretamente, la obra de Suárez (1548-1617) se difundió por toda Europa llegando a influir decisivamente en la obra de moralistas ingleses y alemanes. A pesar de haber favorecido una visión más legalista de la ley natural que la presente en el propio Aquinate, y –según algunos, de avanzar una visión contractualista de la sociedad, la de Suárez era en lo fundamental una interpretación fiel al pensamiento de Santo Tomás. Sin embargo, tras la Reforma, el mundo protestante procuró desarrollar interpretaciones propias de la ley natural, y lo hizo preferentemente de la mano de

⁴⁷ Rhonheimer, M., *Natur als Grundlage der Moral. Die personale Struktur des Naturgesetzes bei Thomas von Aquin: Eine Auseinandersetzung mit autonomer und teleologischer Ethik*, Innsbruck/Wien, Tyrolia Verlag, 1987, p. 74.

⁴⁸ Cf. S.th.1-2, q. 91, a. 1, sol.

Grocio (*De iure belli ac pacis*, 1625) y Pufendorf (*De iure naturae et gentium*, 1672)⁴⁹.

La de Grocio fue la primera versión protestante de la ley natural, y su conocida tesis central, dirigida contra los escépticos de su tiempo –Montaigne especialmente, consistió en afirmar la posibilidad de un conocimiento de la ley natural incluso prescindiendo de la existencia de Dios. Su teoría fue utilizada ampliamente por los pensadores *whig* que en Inglaterra se oponían a posiciones absolutistas⁵⁰, antes de que irrumpiera en escena la doctrina de Locke. Sin embargo, en puntos esenciales, la ley natural de Grocio se encontraba todavía bajo la estela del realismo moral de Suárez. Este inconveniente fue afrontado por Pufendorf en Alemania, y su propuesta –así como la de su discípulo Thomasius– tuvo asimismo una enorme repercusión por toda Europa⁵¹.

En Pufendorf, la raíz de la moral es la voluntad de Dios, que se manifiesta en el hecho de que ha creado la naturaleza humana tal como es, es decir, social. A partir de aquí, la moral se verá sobre todo como una creación humana –social, que se estructura en torno a los deberes, para lo cual le han sido dados al hombre una serie de poderes físicos y morales⁵². En este sentido existen importantes paralelismos entre la teoría de Pufendorf y Locke⁵³, que cabe reconocer sobre todo en los *Seis ensayos sobre la ley natural* –que Locke no publicó en vida; pero también en el *Segundo Ensayo sobre el gobierno civil*. Al igual que Pufendorf, Locke considera los derechos naturales como poderes morales que nos permiten cumplir los deberes fundamentales de la ley natural. Pero, sobre todo, en Locke se reconoce con particular claridad la deriva contractualista de esta nueva doctrina de la ley natural. Como ha observado Haakonssen, a partir de este momento empieza a ser posible que “individuos diferentes y, especialmente, grupos de individuos puedan hacer diferentes construcciones y tener diferentes lenguajes morales”⁵⁴.

Sin embargo, la doctrina de la ley natural de Pufendorf estaba aquejada de una ambigüedad de principio. Por una parte, parecía apoyarse en una antropología hobbesiana, según la cual el principal motivo de acción no es otro que la tendencia

⁴⁹ Escribe M. Zuckert: “El pensamiento político protestante fue inicialmente teología política. Grocio desarrolló paralelamente el logro de Tomás, proponiendo una versión protestante de la ley natural...”. Zuckert, M., *Natural Rights and the New Republicanism*, Princeton, 1994, p. 119.

⁵⁰ Cf. M Zuckert, *Natural Rights and the New Republicanism*, 1994.

⁵¹ “Pufendorf took his stand against the Lutherans of his day by insisting on Luther’s own assertion of the rational and moral gulf between God and man. However, whereas the reformer was led from this to a suspicion and neglect of natural law, the natural lawyer saw the possibility of developing it as a complete ‘science of morals’, sharply separate from moral theology and analogous to the new deductive science. These insistence on the scientific character of natural law, inspired by cartesianism and by Hobbes, was a renewal of Grotius’s ambition to use mathematics as the guiding ideal for natural law, an ideal mostly submerged by his humanist learning”. Haakonssen, *Natural Law and moral philosophers. From Grotius to the Scottish Enlightenment*, Cambridge University Press, 1996, p. 37.

⁵² Cf. Haakonssen, o. c., p. 38, p. 41.

⁵³ “Like Pufendorf, Locke argues, as part of his criticism of innate ideas, that moral phenomena are created by moral agents and imposed upon nature, which, in abstraction from such activity, is value-neutral. Moral ideas are ‘mixed modes’, that is complex ideas deliberately put together from simple ideas so as to order our understanding of particular events for practical and, in particular, social purposes and thus facilitate our behaviour in the world”. K. Haakonssen, o. c., p. 52.

⁵⁴ Cf. Haakonssen, o. c., p. 52.

de todo individuo a conservar la propia vida. Pero, por otra, se apoyaba en la idea de Grocio y en general escolástica, de la sociabilidad natural del hombre. Sobre la base de esta ambigüedad, el énfasis en la auto-conservación conduce a reducir la obligación moral a un interés; en cambio, el énfasis en la sociabilidad natural plantea una nueva alternativa: pues si se entiende la sociabilidad como algo dado por la naturaleza, cabría prescindir de Dios en adelante: la moral sería una empresa puramente humana, aunque sería difícil explicar en qué medida sería una ley moral y no un mero *factum* convencional. Pero si se considera que la sociabilidad es un mandato de Dios, entonces se sigue planteando la cuestión de nuestra obligación hacia Dios⁵⁵.

Los ecos de esta problemática se advierten en la filosofía moral de Hume, que pasa por el primer sistema moral puramente “secular”, en el que se abandona definitivamente la referencia a un Dios legislador. Como muchos otros moralistas de su tiempo, Hume aspiraba a convertirse en el “Newton de la moral”, es decir, convertir la moral en una ciencia similar a la física moderna y, por tanto, independiente de presupuestos metafísicos –aunque, como sabemos, Newton mismo no había escondido su interés por la teología.

De este modo, Hume se enfrenta a los asuntos humanos adoptando una perspectiva empirista en la que se conjuga la referencia al interés con una visión naturalista de la moral, que hace depender esta última del sentimiento. Esta articulación de interés y sentimiento moral se refleja en su referencia a un doble sentido de obligación: “obligación natural” y “obligación moral”. Para él, la obligación moral refiere inmediatamente a la conciencia y adquiere la forma de un sentimiento –sentido moral o del deber⁵⁶. En cambio, la obligación natural remite al interés y no se descubre sin un cierto razonamiento. Este tipo de obligación es la que se encuentra en la base de la justicia, que Hume considera una virtud artificial, por pensar que el sentimiento de aprobación que suscita no depende tanto de su adecuación a un sentimiento natural, como de su contribución al sostenimiento de un artificio del que depende el interés común de la sociedad⁵⁷.

Precisamente por esto no debe extrañarnos que Hume hable de la ley natural como de algo convencional, creado para sostener la virtud artificial de la justicia.⁵⁸ Asumiendo que la especie humana es una especie inventiva deduce que,

⁵⁵ Cf. Haakonssen, o. c., p. 42-3.

⁵⁶ Aunque, a juicio de Hume, este sentido moral se basa a su vez, ya en un sentimiento generado a partir de una reflexión previa sobre la utilidad de algo (así por ejemplo habla de la natural obligation of interest que da lugar a la moral obligation of duty, p. 568), ya en un sentimiento distinto, más natural e inmediato, que sigue a las pasiones: “Our sense of duty always follows the common and natural course of our passions”, p. 484.

⁵⁷ “I have already hinted, that our sense of every kind of virtue is not natural; but that there are some virtues, that produce pleasure and approbation by means of an artifice or contrivance, which arises from the circumstances and necessities of mankind. Of this kind I assert justice to be”. Book III, Part II, Section I, p. 477.

⁵⁸ Según Hume, en efecto, el interés de la sociedad descansa en una serie de convenciones a las que no vacila en llamar “leyes naturales” y que, en su sistema, se reducen a tres (propiedad, transferencia de propiedad y promesas). Estas leyes habrían sido inventadas por los hombres “when they observ’d the necessity of society to their mutual subsistence, and found, that ‘twas impossible to maintain any correspondence together, without some restraint on their natural appetites” (p. 543).

cuando un invento es obvio y necesario se puede llamar natural⁵⁹. Ahora bien, para Hume las convenciones se hacen necesarias por dos razones: de un lado, porque los sentimientos naturales de los hombres, de los que dependen las virtudes naturales –en particular la benevolencia, no alcanzan a un objeto tan amplio como la humanidad en general y, por otro, porque los hombres tienen una grave tendencia a buscar su propio interés particular. Desde esta perspectiva, las convenciones aseguran un sistema o mecanismo de conducta por el que se garantiza cierto equilibrio social, incluso al margen de la virtud. Según Hume, todos los individuos pueden estar interesados en dicho mecanismo, porque aunque en un primer momento puede coartar su libertad, a medio y largo plazo es lo que mejor la garantiza. Tal mecanismo descansa, pues, en una serie de convenciones que Hume resume en tres leyes naturales, inflexibles y universales, encargadas de regular las promesas, la propiedad y su transferencia. De ellas depende esencialmente el mantenimiento de la sociedad, y en su cumplimiento consiste la virtud (artificial) de la justicia. Para Hume el Gobierno sólo aparece posteriormente, precisamente *to constrain men to observe the laws of nature*⁶⁰.

En la visión de Hume, por tanto, la expresión “ley natural” se refiere únicamente a las convenciones sociales que constituyen el marco en el cual se ejercita la virtud de la justicia, de la cual se tiene, asimismo, una visión muy limitada: lo justo para garantizar el desarrollo de la sociedad comercial. Sin embargo, la ética propiamente dicha tiene otra fuente, el sentimiento moral. De ahí que Hume proponga una ética de los buenos sentimientos o de las pasiones tranquilas. Todo ello porque, para Hume, la razón no es práctica en absoluto. No puede movernos a actuar. En el ámbito práctico, la función de la razón sería solamente instrumental: ella es –según su célebre expresión, “la esclava de las pasiones”, las cuales sí tendrían fuerza motora⁶¹.

Como sabemos, Kant reaccionó enérgicamente contra el escepticismo implícito en esta visión. Y su reacción dio lugar al otro gran sistema moral moderno en el que se resalta la autonomía de la ética frente a toda instancia metafísica. A diferencia de Hume, Kant no quiso renunciar a la universalidad y obligatoriedad de las leyes morales, y en este sentido rehabilitó la noción de razón práctica. Concretamente, la lectura de Rousseau le sugirió la idea de una ley de la libertad paralela a la ley de la naturaleza, consistente en la posibilidad de darse leyes a uno mismo, o autonomía. Éste es, en efecto, el núcleo del imperativo categórico kantiano. Sin embargo, Kant siempre tuvo problemas con la fundamentación del imperativo moral. Así, tras haber sugerido en la

⁵⁹ “Mankind is an inventive species; and where an invention is obvious and absolutely necessary, it may as properly be said to be natural as any thing that proceeds immediately from original principles”, Book III, Part II, Section I, p. 484.

⁶⁰ Hume, Treatise, p. 543.

⁶¹ Contrátese con el siguiente texto de Santo Tomás, para quien, a diferencia de Hume, el bien intelectualmente conocido mueve nuestra voluntad: “la voluntad no sólo se mueve por el bien universal aprehendido mediante la razón, sino también por el bien aprehendido mediante los sentidos. Y, por tanto, puede moverse hacia un bien particular sin pasión del apetito sensitivo. Realmente queremos y hacemos muchas cosas sin pasión, sólo por elección, como queda bien claro en aquellas cosas en las que la razón se opone a la pasión”. S. Th.1-2, q. 10, a. 3, ad 3.

Fundamentación la posibilidad de su deducción trascendental, renunció a ella en la *Crítica de la Razón Práctica*, para introducir en su lugar la noción de un hecho de la razón⁶². La idea es que por el solo hecho de tener razón estamos llamados a actuar de acuerdo con el imperativo categórico.

De este modo quedaría zanjada la cuestión del fundamento de la moral. No hay necesidad de recurrir al intelecto o *sindéresis* porque asumimos la moralidad como un hecho: ciertamente no como un hecho empírico, pero sí como un hecho racional. Ahora bien: si este es el punto final de la investigación moderna sobre el fundamento de la moral, no puede decirse que hayamos ganado mucho respecto al recurso tomista al intelecto –al menos especulativamente hablando. Ciertamente, la ganancia especulativa no era lo que Kant se proponía al escribir la *Segunda Crítica*. Lo que le interesaba, más bien, era proporcionar a la moral un fundamento seguro, al amparo de posiciones escépticas. ¿Consiguió su objetivo? Al margen de la respuesta que demos a esta cuestión, el imperativo kantiano se presta a una crítica más directamente relevante para nuestro tema actual, y que tiene que ver con el carácter formal del imperativo categórico.

En efecto: de las tres principales formulaciones del imperativo ofrecidas por Kant, la más básica dice “obra sólo según una máxima tal que puedas querer al mismo tiempo que se torne ley universal”. Una versión de ésta fórmula incluye la referencia a la naturaleza: “obra como si la máxima de tu acción debiera tornarse, por tu voluntad, ley universal de la naturaleza” (GMS, 4 :421). Ha habido una gran controversia acerca del significado exacto de esta mención de la naturaleza⁶³, pero una cosa es segura: Kant no está en absoluto remitiendo a ninguna ley natural en el sentido tradicional, sino que está trazando un paralelismo entre las leyes universales de la naturaleza, vigentes en el ámbito físico, y las leyes universales de la libertad, vigentes en el ámbito moral. Así, tal y como se desprende de su propia discusión en la “Típica del Juicio” en la *Segunda Crítica*⁶⁴, el elemento clave en este paralelismo es sencillamente el carácter universal del imperativo⁶⁵.

El sentido y las implicaciones de esto último se puede apreciar mejor si recordamos el lugar paralelo en Tomás de Aquino, que no es otro que el primer principio de la ley natural. Como hemos visto antes, para Santo Tomás el principio moral es también un precepto universal. Sin embargo, incluye ya una referencia al bien, y, por tanto, a algún tipo de contenido. En consecuencia, el primer principio

⁶² Este fue un movimiento extraño. Aunque hablar del hecho moral en el ámbito práctico se corresponde con el las categorías como hechos teóricos en el ámbito del entendimiento, las categorías sí habían podido ser objeto de deducción. En cambio, el *Faktum der Vernunft* no podía serlo. Es sólo un hecho, aunque el hecho mismo de la razón.

⁶³ Cf. Korsgaard, C., *Creating the Kingdom of Ends*, Cambridge University Press, 1996.

⁶⁴ Cf. KpV, 5: 67-72.

⁶⁵ En este punto cabría distinguir con Korsgaard entre el imperativo categórico y la ley moral, en el sentido de que mientras el primero es puramente formal, el segundo incorpora ya algún contenido –el presente en la máxima. Esta distinción puede ser útil a fin de descartar algunas objeciones habituales a la razón práctica kantiana. Sin embargo, lo que resulta relevante, en mi opinión, es que el propio imperativo moral, que está en la base de la ley moral con todos sus eventuales preceptos, es él mismo puramente formal.

en Santo Tomás no es formal⁶⁶. Significa esto que, a diferencia de lo que ocurre en Kant, el bien moral al que apunta el imperativo no se puede explicar como el resultado de universalizar el contenido de una máxima dada. Más bien hay que explicarlo como el resultado de concretar, en unas circunstancias dadas, el único bien que ya de entrada nos prescribe la ley.

Tengo para mí que esta última aproximación permite dar mejor cuenta no sólo de la diversidad histórica de las formas culturales sino también de la diversidad que el bien adopta en la vida de cada individuo singular⁶⁷. En efecto: lo que el primer principio práctico o primer principio de la ley natural prescribe es hacer el bien y evitar el mal. Pero ¿qué es lo que cuenta como “hacer el bien y evitar el mal” en este contexto? Precisamente actuar de tal modo que se perfeccione, y no se deteriore nuestra naturaleza humana. En última instancia, esto viene a subrayar la continuidad entre ley natural y virtud. Pues es la virtud, lo que, según Aristóteles, perfecciona al agente y hace perfecta su obra⁶⁸.

Ciertamente, la naturaleza humana, que la virtud viene a perfeccionar, se manifiesta de modos diversos, dependiendo de la historia y la cultura. Sin embargo, tal diversidad cultural no contradice de suyo la universalidad del bien humano: constituye únicamente modos diversos en el que dicho bien puede concretarse, dependiendo de muchos factores contingentes. En última instancia, también el bien de cada individuo depende del modo en que gestione factores igualmente contingentes, derivados algunos de su propia constitución biopsíquica, dependientes otros del contexto social y político en el que se desenvuelve. Pues si lo primero condiciona el ejercicio de virtudes morales como la templanza y la fortaleza, lo segundo condiciona específicamente la concreción de los actos de justicia. En todo caso, como observa Aristóteles, el hombre virtuoso es ley para sí mismo. Desde este punto de vista, por tanto, hay tantas concreciones de la ley natural como personas ejercitadas en la virtud.

Sin embargo, podríamos preguntarnos: ¿No hay acaso preceptos intermedios entre aquel primer principio práctico y el precepto de la prudencia individual que nos lleva a realizar esta buena acción aquí y ahora? Santo Tomás considera que sí. Considera que, además de aquel primer precepto, y como derivados de él, podemos enunciar otros preceptos universales. Para ello no hace falta más que concretar el bien –y, correlativamente, el mal, al que se hace mención en dicho principio.

⁶⁶ Además, como ha observado Germain Grisez, este principio no se formula en modo imperativo, sino en modo gerundivo. Esta distinción no sería de por sí importante, puesto que el propio Santo Tomás toma ambas formas como equivalentes en su discusión de la naturaleza del *imperium*. Sin embargo, sí es importante el hecho de que considera el *imperium* un acto de la razón práctica, y no un acto de la voluntad. Según esto, el principio moral no dice simplemente “*fac hoc*” (“haz esto”), sino más bien “*hoc est tibi faciendum*” (“esto debe ser hecho por ti”). Ahora bien, una importante virtualidad de la fórmula en gerundivo es que permite hablar de verdad o falsedad práctica. Efectivamente: mientras que resulta extraño decir “es verdad que haz esto”, no lo es decir “es verdad que esto debe ser hecho por ti”.

⁶⁷ A esto precisamente se refiere la crítica de Simmel cuando opone al universalismo de la ley kantiana la propuesta de una ley individual.

⁶⁸ Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, II, 6, 1106 a 15.

6. Algunos preceptos de la ley natural

Interrogado acerca de si la ley natural contiene algunos preceptos, Santo Tomás contesta afirmativamente, aunque da la impresión de que no tiene mucho interés en determinar cuáles –probablemente porque tiene en mente la continuidad entre *sindéresis* y razón práctica de la que venimos hablando, lo cual supone que los preceptos de la prudencia mediante los cuales imperamos actos virtuosos podrían considerarse otros tantos preceptos de ley natural-. No obstante, Santo Tomás no evita esta cuestión y, como decimos, responde positivamente a la pregunta de si la ley natural comprende muchos preceptos. Bajo el término “precepto”, aquí, se ha de entender no tanto los preceptos singulares de la prudencia –relativos a la realización de un acto pertinente en unas circunstancias concretas-, cuanto preceptos más universales, destinados a orientar la acción en términos universales, señalando bienes que siempre deben ser protegidos y males que siempre deben ser evitados.

En este contexto, Santo Tomás recurre a las inclinaciones naturales, que toma como pautas indicadoras de algunos preceptos que se revelan necesarios para mantenerse en los límites dentro de los cuales puede prosperar el bien humano. La referencia a las inclinaciones naturales no ha de tomarse en clave naturalista, como si consultara a la naturaleza extrahumana para obtener una norma moral. Lejos de esto, dicha referencia viene motivada por una reflexión acerca de la naturaleza misma del bien. Según Aristóteles, bueno es lo que todas las cosas apetecen⁶⁹. Con eso no se quiere afirmar que todo lo que apetecemos sea, sin más, bueno en sentido absoluto (es decir, bueno sin restricción para el ser que desea tal cosa). Se quiere decir tan sólo que el criterio del que disponemos para reconocer algo como bueno es que despierta algún tipo de apetito. Por eso, allí donde detectamos alguna inclinación tenemos motivos para pensar que nos hallamos ante algún bien, o que hay alguna *razón de bien* en eso que apetecemos.

Alguien podría objetar: ¿pero es este realmente un criterio fiable a la hora de orientarnos acerca de lo que es moralmente bueno, es decir, lo que es realmente bueno o perfectivo del hombre, considerado en su totalidad? ¿acaso no hay inclinaciones a una cosa y a la contraria? Sin duda. Por eso Santo Tomás no se refiere a cualquier inclinación, sino a determinadas inclinaciones naturales, donde el término “natural” no designa pura y simplemente “lo biológicamente espontáneo” –lo que es “por naturaleza”- sino, más bien lo consiguiente a nuestra naturaleza específica, que es una naturaleza racional. A este sentido de natural se refiere Aristóteles cuando observa que la virtud moral “no es por naturaleza ni contraria a la naturaleza, sino que hay en nosotros una *aptitud natural* para recibirla y perfeccionarla mediante la costumbre”⁷⁰. Esto significa que incluso las inclinaciones que a primera vista el hombre tiene en común con otros seres están

⁶⁹ Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, I, 1, 1094 a

⁷⁰ Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, II, 1, 1103 a 26.

marcadas por la referencia a la razón, abiertas a ella, de tal manera que sólo podrán llamarse propiamente humanas si efectivamente discurren *secundum rationem*.

Así pues, el hecho de que Santo Tomás enuncie escalonadamente las inclinaciones naturales –refiriéndose primero a la inclinación a la existencia, que el hombre comparte con todos los seres, luego a la inclinación sexual, que comparte con los animales, y finalmente a la inclinación racional, que es específicamente suya⁷¹ - no debe confundirnos, como si las primeras fueran ajenas a la razón y sólo la última fuera propiamente humana. Lejos de ser ajenas a la razón, en el ser humano las dos primeras inclinaciones reclaman interpretación y dirección racional. Pues el bien racional –el *bonum rationis*- no es sólo el bien de la parte racional de nuestra alma: es también el bien del alma sensible, que es irracional, pero capaz de obedecer a la razón⁷².

En consecuencia, la comunísima inclinación a mantenerse en el ser –o, en nuestro caso, a mantenernos con vida (pues, como dice Aristóteles en el *De Anima*, “para los vivientes, vivir es ser”⁷³) es interpretada por Santo Tomás como una indicación de que la vida es efectivamente un bien. Un bien natural, sin duda, pero nunca puramente físico o “pre-moral”, pues desde el principio es tácitamente querido *bajo la razón* de bien, susceptible de constituirse, en cualquier momento, en objeto de intención y elección, y por tanto bien moral. Y precisamente la protección de dicho bien constituye el objeto de algunos preceptos de la ley natural. A partir de aquí se podría afirmar que, en principio, las acciones orientadas a preservar la vida son moralmente buenas. La cualificación “en principio” viene motivada porque, como ya se ha dicho, a diferencia de los preceptos universales negativos –que rigen siempre y en toda circunstancia-, los preceptos universales positivos rigen siempre, pero no en toda circunstancia. Así, para que una acción concreta sea realmente buena no basta que se ordene a proteger un bien cualquiera: además se han de cumplir otras condiciones que no cabe determinar *a priori*. Sin embargo, lo contrario no es cierto: cualquier acción que atente deliberadamente contra la vida jamás podrá ser considerada buena.

Algo análogo ocurre con la inclinación sexual, que el hombre comparte con otros animales, pero que en su forma humana es portadora de exigencias específicas, derivadas de nuestra naturaleza racional. De lo contrario, no se comprendería que Santo Tomás considere como de ley natural, una serie de preceptos que protegen los bienes del matrimonio. Lo que podría parecer un salto mortal argumentativo –de la simple inclinación sexual al matrimonio- se comprende si tenemos presente que la inclinación sexual, en el hombre, no es un mero instinto, sino precisamente una inclinación que puede y debe discurrir dentro del orden de la razón. Esto tiene lugar en la medida en que el bien al que de suyo apunta la tendencia –la generación de un nuevo ser humano, con todo lo que esto supone, es intelectualmente asumido como parte integrante del *significado pleno* de dicha tendencia. Con otras palabras: la sexualidad humana no es plenamente

⁷¹ Santo Tomás, S.Th.II.II.q.94, a.2.

⁷² Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, I, 13, 1102 b 31 y ss.

⁷³ Aristóteles, *Acerca del Alma*, II, 4, 415 b 13.

significativa a menos que se asuma, como parte integrante suya, su potencial fecundidad, por la que puede dar lugar no a cualquier vida, sino a una vida *humana*, es decir, la vida de un ser que es un fin en sí mismo. En consecuencia, cualquier uso de la sexualidad del que directa y deliberadamente se excluya esta dimensión y se cierre a este horizonte, es un uso que no está a la altura de nuestra naturaleza de seres racionales, con independencia de que, en ocasiones pueda también ser potencialmente homicida.

Y a la inversa, precisamente porque un uso moral de la sexualidad requiere, como primera medida, la apertura intencional a la generación de un ser humano, tal uso ha de discurrir en las condiciones adecuadas para la generación de un nuevo ser humano, de modo que se aseguren los derechos que todo hombre tiene por naturaleza, es decir, por el sólo hecho de entrar en la existencia. A todo ello se encamina la institución llamada “matrimonio”, que precisamente por eso no es una institución meramente convencional, sino justamente natural. Por matrimonio en efecto, se entiende el acto racional y libre por el cual un varón y una mujer se entregan recíprocamente, en un tipo de unión sexual esencialmente definida por su apertura intencional a la generación y educación de los hijos, en previsión de lo cual, aquella unión ha de reunir de antemano una serie de condiciones morales y jurídicas, entre las que se cuenta, esencialmente, la indisolubilidad.

Como apuntaba hace un momento, Santo Tomás entiende que cualquier otro uso de la sexualidad es contrario a la razón y opuesto en última instancia al bien significado por la tendencia. Pues dicho bien no es nunca puramente subjetivo –por ejemplo, el placer asociado a la unión sexual-, como tampoco es puramente objetivo en el sentido de efectivo o físico –por ejemplo, la pura reproducción biológica-, sino precisamente “natural” –donde el término natural connota la fusión de lo subjetivo y lo objetivo en una unidad de sentido que va más allá de la mera generación física, ya que apunta también a la educación del ser humano y el fortalecimiento de los lazos familiares. Salvando las distancias –enormes-, ocurre algo análogo con el acto, tan humano, y natural, de comer. Pues en dicho acto se funden dimensiones subjetivas –el placer de la comida- y objetivas –la función nutritiva del alimento- de tal manera que lo que llamamos “comer” –tan esencial en cualquier cultura- propiamente, dejaría de existir si lográramos satisfacer las primeras mediante sustancias sabrosas pero no alimenticias, y las segundas mediante píldoras nutritivas pero insípidas⁷⁴. Análogamente, el uso de la sexualidad humana no es nunca un puro acontecimiento biológico, arbitrariamente modificable, sino que es un acto moral, sujeto a ordenación racional, y, dentro de esta ordenación, potencial generador de cultura. Cultura es naturaleza humanizada, no naturaleza abolida. Y la humanización de la sexualidad humana se llama, precisamente, matrimonio.

De cualquier forma, los preceptos de ley natural encaminados a proteger el bien de la vida y los bienes del matrimonio, de modo que discurren conforme a nuestra naturaleza racional, no son los únicos a los que se refiere Santo Tomás. Al

⁷⁴ Cf. Spaemann, R., *Felicidad y Benevolencia*, p. 244-5.

lado de esos preceptos, que inferimos tan pronto consideramos intelectualmente los bienes significados en aquellas tendencias, Santo Tomás menciona otros preceptos dirigidos a proteger los bienes incoados por una tendencia específicamente humana, como es la tendencia de nuestra razón a buscar la verdad y vivir en sociedad. En este contexto, Santo Tomás habla genéricamente de preceptos orientados “a evitar la ignorancia y respetar a los conciudadanos”, pero menciona expresamente la tendencia a buscar la verdad sobre Dios. Este énfasis se explica, creo yo, por dos razones: en primer lugar, porque Dios constituye lo más alto a lo que puede aspirar nuestro conocimiento: no conviene olvidar lo que Aristóteles mismo se permite anotar en la *Ética a Nicómaco*, a saber, que “sería absurdo considerar la política, o la prudencia, como la ciencia más excelente, si el hombre no es lo mejor del mundo”⁷⁵. Al contrario, sabemos que para Aristóteles lo más alto es la sabiduría, y la metafísica, y esta trata de Dios. Pero, en segundo lugar, el conocimiento de Dios es también especialmente relevante para la práctica, en la medida en que una indagación acerca del fin de la vida humana, nos abre a la consideración de Dios como fin absoluto, y esto, obviamente está lleno de consecuencias para la dirección general de la vida.

Genéricamente hablando, los bienes apuntados en la inclinación racional son los bienes relacionados con la búsqueda de la verdad –en particular la verdad sobre Dios- y el mantenimiento de la justicia. Ciertamente, el modo particular de concretar la protección de dichos bienes dependerá de diversas circunstancias históricas y culturales. Con todo, la dirección básica –la que define la estructura del bien humano- está marcada. Dentro de esos límites discurre el crecimiento moral propiamente dicho, es decir, el crecimiento en virtud. Como he insistido repetidamente, es en la acción virtuosa donde propiamente se realiza el fin de la ley natural: no sólo hacer el bien, sino hacerlo bien.

7. Vigencia de la ley natural en nuestra situación

El hecho de que distingamos, al menos universalmente, el bien del mal, es un indicio de que la ley natural es operativa. La precisión “al menos universalmente” viene motivada porque, como indicaba al comienzo, en la práctica la vigencia de la ley natural puede verse impedida por muchos inconvenientes –me refería entonces al vicio, que, según Aristóteles, corrompe el principio de la acción, y también las malas persuasiones. En la medida en que la argumentación ética da por sentados los principios, no puede plantearse como una discusión con los viciosos. Como tampoco con aquellos que se dejan llevar por los sentimientos. Observa Aristóteles, en efecto, que “para tales personas el conocimiento resulta inútil, como para los intemperantes”, ya que dirigen su vida conforme a la pasión, y no conforme a la razón. Sólo para estos últimos la indagación en los principios morales puede ser de algún provecho⁷⁶.

⁷⁵ Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, VI, 7, 1141 a 20-22.

⁷⁶ Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, I, 3, 1095 a 10.

En distinta situación, sin embargo, se encuentran aquellos que, sin particular mala voluntad, sencillamente por efecto de la cultura dominante, se han dejado persuadir por opiniones falsas, que luego incorporan a su razonamiento ordinario sobre asuntos prácticos. Una persuasión falsa, que casi sin querer contamina el razonamiento práctico del occidental contemporáneo, es la que lleva a operar sobre una errónea concepción de la libertad humana, como si ésta fuera una instancia puramente autónoma, como si no requiriese, para su buen ejercicio, de una norma moral, orientadora acerca del bien y del mal. Otra persuasión falsa es la de los que –por efecto de una civilización tecnológica- pueden experimentar cierta inclinación a enfocar los asuntos humanos como si fueran asuntos puramente técnicos, y, en esa línea, llegar a considerar que, supuesto un buen fin, cualesquiera medios son aptos para alcanzarlo. En estos casos se olvida que los medios, en ética, no se comportan con respecto al fin del mismo modo que lo hacen en la técnica. En la técnica, los medios se olvidan tan pronto llegamos al fin: eran puros medios. En ética, los medios son parte integrante del fin. Lo que importa no es sólo llegar, sino cómo llegamos. Por eso, también, una buena acción no es sólo, ni necesariamente, la que rinde un efecto positivo, sino la que discurre de cierta manera: por de pronto, respetando la dignidad de la persona, no tratando la humanidad como puro medio.

Se trata de dos opiniones falsas que hasta cierto punto acompañan a nuestra cultura, como desviaciones prácticas de dos aspectos en sí mismos positivos, y a los que debemos buena parte de los logros de nuestra civilización –la técnica y la libertad. Lo preocupante no es la técnica, ni la libertad, sino el deslumbramiento –y la ceguera consiguiente- que la exaltación de la una y de la otra proyecta sobre la totalidad de nuestra vida práctica, hasta el extremo de que quedamos incapacitados para apreciar –como no sea de forma reactiva- otros valores humanos. A una reacción semejante, en efecto, se debe buena parte del sentimentalismo contemporáneo, el cual puede ciertamente verse como una forma de compensación inconsciente, ante la frialdad de una vida tecnificada, o ante la enajenación derivada de una visión puramente autónoma de la libertad.

Sin embargo ni el objetivismo de la técnica ni el subjetivismo del sentimiento son sustituto adecuado de la naturaleza. Asimismo, la naturaleza, en el sentido que aquí hemos dado a este término, no es tampoco una instancia dialécticamente enfrentada a la libertad. Es, sí, una instancia necesitada de interpretación racional, pero es también una instancia en la que el intelecto reconoce significados ciertos bienes: precisamente aquellos de cuyo respeto depende el respeto a la dignidad humana. Si nos hemos hecho torpes para reconocer esos bienes naturales, quiere decir que nos hemos hecho torpes para reconocer la naturaleza humana. Y, entonces, probablemente ha llegado el momento de abrírnos a otras culturas en las que, tal vez sin tanto desarrollo técnico, tal vez sin un énfasis tan excesivo la libertad, e incluso en medio de muchos otros atentados a la dignidad, sin embargo se preserva todavía intacto el sentido de lo humano. Quizá la convivencia multicultural constituya una ocasión para que cada uno nos libremos de nuestras cegueras particulares.