

El fundamento de la ley natural

Comentario al capítulo III del Documento de la CTI “En busca de una ética universal: nueva mirada sobre la ley natural”

Ana Marta González

[Publicado en: Trigo, T. (ed.), *En busca de una ética universal: un nuevo modo de ver la ley natural. Documento de la Comisión Teológica Internacional y comentarios*, Eunsa, Pamplona, 2010, pp.147-166. ISBN: [978-84-313-2736-1](https://doi.org/10.1007/978-84-313-2736-1)]

El documento de la CTI abre su capítulo tercero insistiendo en la diferencia entre la ley natural –cuya vigencia práctica cabe reconocer en la adhesión espontánea a los valores morales– y la cuestión de su fundamento: “El sujeto moral puede llevar a cabo en la práctica las orientaciones de la ley natural, sin ser capaz, por motivos de particulares condicionamientos intelectuales, de comprender explícitamente sus fundamentos teóricos últimos” (60).

A la vista de esas palabras, y, sobre todo, a la vista de las dificultades que puede plantear el acceso intelectual al fundamento teórico de la ley natural parecería razonable preguntar ¿por qué no conformarse con la vigencia *práctica* de la ley natural?

1. ¿Por qué ocuparse de la cuestión del fundamento de la ley natural?

En alguna medida, la respuesta a esta pregunta se encuentra apuntada en el solo hecho de plantearla: los seres humanos, en tanto seres reflexivos, no nos conformamos con saber cómo actuar, sino que nos preguntamos también por las razones, y las razones últimas, del obrar así y no de otro modo. Si bien de ordinario no necesitamos hacer explícitas las razones últimas de nuestro comportamiento, en algunas ocasiones la exigencia de sentido –de sentido último– puede presentarse de manera particularmente acuciante: sobre todo cuando obrar del modo que consideramos correcto supone enfrentarse a dificultades especialmente graves, que aparentemente podrían justificar obrar de otra manera menos costosa.

Como sabemos, esa cuestión –la cuestión normativa– adquirió una forma y relieve particular en la filosofía moral moderna¹, en un momento en el que había entrado en crisis el recurso medieval a un orden sagrado legitimador del orden existente; en un momento, también, en el que, ante los avances de la ciencia nueva, había caído en descrédito la metafísica aristotélica, de la que se nutrían las grandes síntesis escolásticas que daban razón del comportamiento moral del hombre a la luz de un orden metafísico.

Ahora bien: en la medida en que se ponía entre paréntesis dicho orden, se sentaban también las bases para que filosofía moral y metafísica empezaran a discurrir por caminos diferentes. Por lo que respecta a la filosofía moral, ello significaba que la

¹ Cf. Korsgaard, C.M., *The sources of normativity*, Cambridge University Press, 1996.

experiencia humana del valor pasaba a primer plano, y disociada de la consideración del orden de la naturaleza, que ahora se disputaban filosofía natural y física matemática.

Esta división del trabajo, entre filosofía moral y filosofía natural², anunciaba en el plano de la reflexión filosófica la progresiva división del terreno del saber, entre ciencias humanas y sociales, por un lado, y ciencias de la naturaleza, por otro, que ocupó al siglo XIX y buena parte del XX. Y es esta división también lo que explica la progresiva *incomprensión* de la ley natural como la ley del obrar humano, esto es, como ley moral³, a lo largo, sobre todo, del último siglo: precisamente porque la naturaleza, en otro tiempo concebida como instancia inteligible a la luz de un orden teleológico metafísico, al cual cabía remitir el sentido último de nuestro obrar, se concibe ahora restrictivamente como una instancia fáctica, no poseedora de más inteligibilidad que la proyectada trabajosamente sobre ella por la misma razón humana.

En los nn. 71-75, el documento de la CTI ofrece una posible síntesis de la secuencia de ideas que, desde la alta edad media hasta nuestros días habría ido socavando los presupuestos necesarios para acceder al fundamento de la ley natural de un modo que tal noción adquiriera “plenitud de sentido”, haciendo notar indirectamente las ideas, o mejor, el tipo de pensamiento, que sería preciso rehabilitar a fin de advertir en toda su profundidad el sentido del obrar moral.

Concretamente, según el documento, “para dar todo su sentido y toda su fuerza a la noción de ley natural como fundamento de una ética universal, es preciso volver la mirada a la sabiduría, de orden propiamente metafísico, capaz de abrazar simultáneamente a Dios, al cosmos y a la persona humana para reconciliarlos en la unidad analógica del ser, gracias a la idea de creación como participación” (71).

De estas palabras se desprende que, si bien, la incomprensión del fundamento de la ley natural no supone su completa neutralización en la práctica, el desfonde de la razón teórica, implícito en esa incomprensión, afecta tarde o temprano a la proyección y fuerza normativa de esa misma razón práctica. Pues la profundización en el fundamento de la ley natural tiene la virtualidad de ampliar el horizonte de sentido en el cual se enmarca el obrar moral del hombre, el cual no actúa ni responde de su acción sólo ante sí mismo, ni siquiera sólo ante los demás hombres, o la naturaleza, sino –como pone de relieve la clásica definición tomista de ley natural como “participación de la ley eterna en al criatura racional”- también y fundamentalmente ante Dios, autor de la naturaleza y de los hombres. En este sentido, conformarse con una simple afirmación práctica de la ley natural, renunciando a pensar su fundamento, entraña recortar el horizonte de sentido sobre el que opera la razón práctica, y la priva de reconocer su último fundamento en la inteligencia y la voluntad de un Dios personal.

Por esa razón, recordar que la ley natural, como ley de nuestra razón práctica, tiene vigencia al margen de las reflexiones teóricas destinadas a explicitar su último fundamento, no constituye una excusa para abandonar esta última tarea. Al contrario: precisamente en un momento cultural en el que el mismo concepto de ley natural se

² Es Kant quien habla de división de trabajo en este sentido, en el prólogo de la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*.

³ A esta separación de ética y metafísica se refiere el documento explícitamente en el n. 73, poniéndola directamente en relación con las consabidas críticas al concepto normativo de naturaleza que se remontan a Hume y, de otro modo, a G. E. Moore.

presta a muchos equívocos, reviste especial interés todo empeño dirigido a clarificar mejor sus términos, en particular, la mención a lo natural y a la naturaleza.

2. El concepto de naturaleza

Efectivamente el documento de la CTI relaciona directamente la ley natural con la naturaleza, cuando afirma rotundamente con la mayor sencillez posible, que “el concepto de ley natural supone la idea de que la naturaleza es para el hombre portadora de un mensaje ético, y constituye una norma moral implícita, que la razón humana actualiza” (69).

Afirmando que la naturaleza es portadora de un mensaje ético, el documento emplea el término naturaleza en un sentido muy básico, que si bien todavía está presente en algunas de nuestras expresiones ordinarias, contrasta también con muchas ideas corrientes de la naturaleza, heredadas del pensamiento y la ciencia moderna.

Así, para muchos hablar de naturaleza no es más que hablar del conjunto de las realidades naturales, que no deben su origen a la mano del hombre, y que –todavía bajo el influjo de la separación moderna de naturaleza y sociedad- consideran, bajo distintas perspectivas, objeto de ciencias tales como la física o la biología. Ahora bien: desde esta óptica, tal vez cabría entender el lenguaje de “leyes naturales” en plural (que incluiría leyes físicas tales como la ley de la inercia, la gravedad, el principio de indeterminación de Heisenberg, o leyes biológicas como la ley de la herencia, de la diferenciación funcional, de la evolución etc), por referencia a las cuales, la mención de “la” ley natural resultaría demasiado imprecisa.

Es cierto que, entretanto, la tajante división moderna de naturaleza y sociedad ha llegado a cuestionarse de diferentes maneras, en parte a causa de ciertos desarrollos perversos de la misma civilización tecnológica. Como argumentó en su día Ulrich Beck⁴, muchos de los “riesgos” a los que se enfrenta la sociedad tardomoderna ya no permiten una neta diferenciación entre procesos naturales y sociales. La posibilidad de desastres ecológicos derivados del progreso incontrolado de la técnica (paradigmáticamente los desastres nucleares), así como la aparición de algunas enfermedades a consecuencia de determinadas acciones sobre la naturaleza (pensemos en la enfermedad de las vacas locas, o la gripe A), nos han llevado a advertir que la naturaleza ya no es algo que está más allá de la sociedad, sino algo que se infiltra en las rendijas de nuestra misma vida social, a veces generando verdaderas alarmas sociales.

Si bien estos últimos desarrollos parecerían ofrecer un argumento a favor de las llamadas “éticas ecológicas”, en las que se contiene frecuentemente una invitación a considerarnos una parte más de la naturaleza⁵, conviene recordar que no es tampoco en este sentido como debemos interpretar la apelación a la ley natural como norma ética, es decir, como norma del obrar humano.

En efecto: aunque la apelación a la ley natural puede incorporar una reflexión encaminada a considerar en qué sentido el hombre es *también* parte de la naturaleza, así como las responsabilidades éticas que de ello se derivan, lo cierto es que de este modo

⁴ Cf. Beck, U., La sociedad del riesgo, Paidós, Barcelona, 1998.

⁵ Cf. González, A. M., “Éticas sin moral”, inédito.

sólo alcanzaríamos a dar cuenta de una parte muy pequeña de las implicaciones normativas presentes en la noción clásica de ley natural, las cuales en modo alguno se reducen a resaltar la incidencia negativa de la actividad humana en el cuidado del medio ambiente, sino que también hacen referencia al modo en que se relaciona libremente – esto es, en cuanto persona-, con su propia naturaleza, con los demás hombres y con Dios. De ahí que, hacia el final de este capítulo III, el documento de la CTI considere necesario subrayar que “no se puede dar una respuesta adecuada a los interrogantes complejos de la ecología, si no es dentro del cuadro de una comprensión más profunda de la ley natural, que dé valor a la ligazón entre la persona humana, la sociedad, la cultura y el equilibrio de la esfera bio-física en la cual se encarna la persona humana” (82).

En todo caso, al resumir lo esencial del concepto de ley natural en “la idea de que la naturaleza es para el hombre portadora de un mensaje ético, y constituye una norma moral implícita, que la razón humana actualiza” (69), el documento ofrece una síntesis acertada de los elementos que conviene resaltar para rescatar una comprensión ajustada de la ley natural. Pues en esas palabras se da a entender que lo normativo no es la naturaleza sin más, sino un “mensaje” del que ella sería portadora. Ahora bien: ¿De qué clase es ese mensaje? ¿Qué quiere decir que tal mensaje es implícito, y en qué consiste su actualización por parte de la razón?

3. El mensaje de la naturaleza

Para comprender correctamente lo contenido en esas palabras, lo primero es advertir la necesidad de sustraerse a toda interpretación naturalista de la naturaleza. Con otras palabras: no es la naturaleza reducida a sus dimensiones empíricas, ni tampoco la naturaleza objetivada conforme a una teoría cualquiera (en último término diseñada por nosotros) la que es portadora de un mensaje ético⁶.

La pura empiria no es portadora de mensaje alguno. Tampoco cualquier objetivación o conceptualización científica de la naturaleza es portadora de un mensaje distinto del que hayamos introducido en ella previamente, con nuestro mismo modo de conceptualizarla⁷.

Sin embargo, descartar que la naturaleza sea portadora de un mensaje susceptible de objetivación científica y verificación empírica no significa renunciar a la realidad de dicho “mensaje”, ni dejarlo por completo a merced de cualesquiera interpretaciones subjetivas. Pues la naturaleza es portadora de un mensaje ético precisamente en la medida en que constituye una instancia anterior a esas distinciones entre lo objetivo y lo subjetivo, entre la empiria y la interpretación. Tales distinciones epistemológicas son producto de nuestra mente. Ahora bien: no es en cuanto producto de nuestra mente, sino en cuanto instancia metafísica, anterior a nuestras abstracciones y objetivaciones mentales, como la naturaleza puede ofrecer un mensaje realmente abarcante del obrar

⁶ A modo de ilustración, podemos pensar en la clase de “mensaje ético” que cabría extraer si la naturaleza en su integridad fuera interpretada simplemente desde una óptica evolutiva, de tal manera que la ley natural no fuera otra cosa que la ley de la supervivencia del más apto.

⁷ Cf. Whitehead, A. N., *El concepto de naturaleza*, Gredos, Madrid, 1968. p. 13, 15. Cf. Heidegger, M., “Vom Wesen und Begriff der physis”, en *Wegmarken*, Gesamtausgabe. I Abteilung: Veröffentlichte Schriften 1914-1970, Band 9, 239-301.

humano (que incluya la misma actividad de pensar), un mensaje relativo al sentido último de nuestras acciones, es decir, un mensaje ético.

La naturaleza así entendida –y con ella el mensaje ético del que es portadora- se pone especialmente de manifiesto en la inmediatez, no mediada por reflexión, con la que rechazamos determinados comportamientos como indignos o reprobables, con independencia de que la forma de expresar nuestro rechazo esté inevitablemente mediada por la cultura –por ejemplo, cuando ante determinadas actuaciones decimos, casi sin pensar, “¡no hay derecho!”, estamos obviamente empleando el lenguaje de los derechos, pero lo que tratamos de indicar con ello es algo inmediato.

Ciertamente la manifestación operativa de la ley natural en nuestra experiencia moral ordinaria no se reduce a tales reacciones negativas: la ley natural está obviamente presente siempre que, en una determinada situación, nos vemos urgidos a obrar el bien, bajo cualquiera de sus formas; sin embargo las expresiones negativas de la ley natural –del tipo “no hagas esto”- son tal vez especialmente significativas en cuanto reveladoras de un orden que nos precede, precisamente ese orden según el cual todas nuestras acciones reclaman una orientación al bien, y nos defraudan cuando se apartan de él.

Ese orden al bien, que antecede a nuestras acciones y por referencia al cual todas ellas adquieren definitivamente un sentido positivo o negativo –son definitivamente buenas o malas-, es un orden metafísico, que no se identifica con ningún horizonte hermenéutico particular, con ningún orden social instituido, aunque asuma las determinaciones que de éste se derivan. Que no se identifique sin residuos con un horizonte hermenéutico particular u orden social particular quiere decir solamente que no es un orden derivado de nuestras particulares experiencias, ideas o deseos, sino anterior a todos ellos, y en el que todos ellos encuentran finalmente su última verdad.

En lo anterior va implícito, obviamente, que hay una verdad última de nuestras acciones, la cual no puede medirse examinando simplemente su adecuación a nuestras particulares experiencias, ideas o deseos, ni tampoco a las pautas de conducta socialmente instituidas, en último término por motivos de funcionalidad social. Más bien, la existencia de esa verdad última de nuestras acciones quiere decir que nuestras experiencias, ideas y deseos adquieren valor normativo *únicamente* en la medida en que incorporan y responden a un criterio anterior que se hace cargo de lo que conviene realmente al hombre en cuanto ser con una determinada naturaleza, un criterio de índole metafísica, y, por eso mismo, *metacultural*. Por lo demás, esa dimensión metafísica –metacultural- de nuestra naturaleza se abre paso en nuestra experiencia moral ordinaria, cada vez que advertimos la irreductibilidad del bien moral a la simple experiencia de lo agradable o de lo útil.

En efecto: el orden moral tiene una dimensión metafísica que está más acá (o más allá, según se mire) de la unidad o la diversidad cultural, y que se abre paso en la experiencia del bien honesto, como algo diverso del bien útil o deleitable. En la noción de “bien honesto”, esto es, de bien en sí mismo, se recoge la idea de que hay acciones (las acciones conforme a virtud) que son en sí mismas un fin, con independencia de que, además, sean medio –medio constitutivo, no medio simplemente instrumental- de una vida plena y lograda. De este modo, la vida ordinaria acoge una dimensión de la acción –la dimensión moral- que se sustrae a consideraciones puramente pragmáticas o instrumentales, precisamente porque enlaza con lo que hace del hombre un “fin en sí

mismo” (como diría Kant) o un ser “querido por sí mismo” (como diría Tomás de Aquino⁸), es decir, una persona⁹.

En efecto: la naturaleza a la que apelamos cuando queremos resaltar la existencia de unos principios morales comunes a todos los hombres no es cualquier fragmento o aspecto de la naturaleza –por lo demás legítimo objeto de estudio de distintas ciencias positivas-, sino un principio dinámico de operaciones¹⁰, que tienen al bien, o a lo que se nos presenta como bueno, por móvil y por objeto, un principio de operaciones que el hombre es dueño de actualizar, conforme a verdad, en sus elecciones.

Según esto, la naturaleza a la que apelamos en contextos morales no es una naturaleza “moralmente neutra”, sino la misma naturaleza humana en cuanto portadora de principios o significados morales, esto es, relativos a la verdad última de nuestras acciones, que el hombre mediante su razón debe actualizar en la práctica. Precisamente en esto –en actualizar esos principios morales en las acciones concretas- consiste el deber moral, expresivo de la ley natural.

4. Ley natural e inclinaciones naturales

Así pues, lo que llamamos ley natural se alimenta de aquellos principios o significados morales, que encontramos en nuestra misma naturaleza racional, y que Tomás de Aquino, recogiendo una aportación de la tradición estoica, no duda designar con frecuencia como “principios del derecho” o “semillero de virtudes”. Esos principios – que según él mismo afirma constituyen el contenido del hábito llamado *sindéresis*-, dan razón de la ley natural entendida como un conjunto de preceptos universales: tales preceptos se formulan a la luz de aquellos principios y tomando en consideración los distintos bienes que entran en juego en el obrar humano, en primer término los bienes que son el fin-objeto de las inclinaciones naturales.

Cuando hablamos de “inclinaciones naturales” en este contexto nos referimos a principios dinámicos que operan en un plano muy anterior al de los apetitos sensibles y sus movimientos propios –las pasiones-. Así, Tomás de Aquino menciona expresamente la inclinación natural perseverar en la existencia –que en los seres vivos es la inclinación a la vida-, o la inclinación natural a perpetuarse en otro ser semejante –que en los seres sexuados se traduce en la inclinación sexual; habla también, como específica de la naturaleza racional, de una inclinación natural de la razón a la verdad (inclinación racional). Estos tres géneros de inclinaciones preceden a nuestra reflexión sobre ellas y son, en este sentido, naturales. Ellas, o mejor, los bienes a los que ellas apuntan, con anterioridad a los actos de los apetitos sensible y racional, proporcionan a nuestro entendimiento la “materia” más básica sobre la que versa la ley natural, en la que nuestro entendimiento es capaz de descubrir un sentido que va mucho más lejos de la mera funcionalidad de la tendencia.

⁸ Santo Tomás afirma que la sustancia racional es “per se volita”. Vid comentario en. González, A. M., “Naturaleza y dignidad personal en el pensamiento de Robert Spaemann”, en Augusto Sarmiento, Enrique Molina, Antonio Quirós, Jorge Peñacoba, José Enériz (eds), *El primado de la persona en la moral contemporánea*, Servicio de publicaciones de la universidad de Navarra, Pamplona, 1997,215-224.

⁹ Tanto la expresión kantiana –la persona como fin en sí mismo-, como la tomista –la sustancia racional, querida por sí misma- hacen referencia implícita a otro tipo de realidades que no son fines sino medios, o que no son queridas por sí mismas sino en función de otra cosa. Advertir la profundidad de ese contraste, en torno al cual se estructura el obrar humano, no es tarea que podamos acometer en estas páginas.

¹⁰ Cf. nn.64-65.

Aunque la doctrina de las inclinaciones naturales, tal y como aquí la emplea Tomás, es de procedencia estoica, para comprender su sentido puede resultar ilustrativo el modo en que Aristóteles, en un pasaje de claras reminiscencias platónicas, interpreta la generación, ya en el nivel de las plantas: “para todos los vivientes que son perfectos –es decir, los que ni son incompletos ni tienen generación espontánea- la más natural de las obras consiste en hacer otro viviente semejante a sí mismos –si se trata de un animal, otro animal, y si se trata de una planta, otra planta- con el fin de participar de lo eterno y lo divino en la medida en que les es posible: todos los seres, desde luego, aspiran a ello y con tal fin realizan cuantas acciones realizan naturalmente –la palabra ‘fin’, por lo demás, tiene dos sentidos: objetivo y subjetivo-. Ahora bien, puesto que les resulta imposible participar de lo eterno y divino a través de una existencia ininterrumpida, ya que ningún ser sometido a corrupción puede permanecer siendo el mismo en su individualidad, cada uno participa en la medida en que le es posible, unos más y otros menos; y lo que pervive no es él mismo, sino otro individuo semejante a él, uno no en número, sino en especie”. (De an, II, 415 a 26-415b7).

El texto citado pone muy bien de relieve el alcance de una aproximación metafísica a la naturaleza, en la que se dan cita la teoría platónica de la participación y la teleología típicamente aristotélica. Según Aristóteles, en efecto, ya en el nivel de las operaciones vegetativas los seres vivos exhiben una finalidad objetiva, que es preciso distinguir de los fines que eventualmente persiguen en tanto sujetos individuales. Y, tal y como acabamos de leer, esa finalidad objetiva consistiría nada menos que en “participar de lo eterno y lo divino” en la medida en que les es posible.

Semejante afirmación nos resulta sorprendente: acostumbrados como estamos a reducir la noción de finalidad a la de funcionalidad, tendemos a olvidar que la pregunta por el sentido trasciende con mucho la pregunta por la función¹¹. Para dar razón última de un proceso natural no basta con hacer explícita su función, pues siempre cabe preguntar: ¿y cuál es el sentido de cumplir tal función? A esta clase de pregunta es a la que trata de responder Aristóteles cuando afirma que la generación de los seres vivos representa un modo de perpetuarse, imitando, en lo posible, a lo eterno y divino. Indudablemente, esa clase de respuesta excede lo que puede ser objeto de verificación empírica. Pero también, por eso mismo, lo que puede ser objeto de falsación empírica. Sencillamente trasciende el orden de lo empírico, porque se sitúa enteramente en otro plano, no menos real: el plano del sentido.

Quien rechaza esta clase de aproximación a la naturaleza por considerarla un caso de antropomorfismo –proyección de categorías humanas en la naturaleza no humana- da a entender que para él la naturaleza no es más que empiria y funcionalidad, y que está en última instancia vacía de sentido, de tal manera que nosotros, en lo que tenemos de naturaleza, no somos tampoco otra cosa que empiria y funcionalidad. Pero entonces, ¿qué diremos del sentido? ¿Lo consideraremos una prestación exclusivamente humana? ¿En razón de qué? ¿De los intereses de nuestra razón, como diría Kant? ¿Pero no son tales intereses una forma de naturaleza, una “razón naturalizada”? ¿Qué ganamos despojando a la naturaleza, la nuestra incluida, de un sentido, reduciéndola a mera funcionalidad, para a continuación naturalizar nuestra razón, subordinándola a sus propios intereses? Por lo demás, ¿no es uno de ellos el interés por la verdad? ¿Y no

¹¹ Cf. Spaemann, R. & Löw, R., *Die Frage Wozu? Geschichte und Wiederentdeckung des teleologischen Denkens*, München, Piper, 1981.

encierra el interés por la verdad una llamada a trascender los límites de nuestra razón, hasta colmar su exigencia de sentido?

Dejemos abiertos estos interrogantes, con los que únicamente quiero hacer notar el alcance de la doctrina platónica de la participación, cuya fuerza reside en reconocer que nuestra limitada razón es una razón participada, una razón que participa de una inteligencia absoluta, a la cual ha de remitirse la cuestión del sentido. De un modo u otro, la alternativa a este pensamiento no es sino alguna forma de reduccionismo naturalista, para la cual no es el *logos* el que explica a la materia, sino la materia, su composición, su evolución, la que explica el *logos*. Que este monismo epistemológico resulta insuficiente para dar cuenta hasta de los más elementales fenómenos de la vida ordinaria se aprecia en la imposibilidad de renunciar al doble lenguaje de intenciones y causas en el análisis de la acción. Advertir que este mismo doble lenguaje, de fines y causas, es aplicable también al ámbito de la naturaleza, y, a partir de ahí, advertir de nuevo en qué sentido la naturaleza participa del *logos* es uno de aspectos de los que depende una recuperación del sentido pleno de la ley natural.

5. La ley de la naturaleza racional

Por otra parte, si bien la ley natural hace referencia al mensaje implícito en nuestra naturaleza, y lo que distingue a la naturaleza humana es su condición *racional*, conviene notar que en la misma referencia a la razón –concretamente en lo que tiene de instancia discursiva-, va implícita la referencia a la materia, a la corporalidad, en definitiva a nuestra condición de vivientes racionales, que participan de una inteligibilidad que no se han dado a sí mismos.

En relación con esto se encuentra una peculiaridad de la ley natural sobre la que he llamado la atención en otro lugar: por ser ley debiera ser un principio extrínseco; por ser natural, un principio intrínseco¹². El recurso a la doctrina de la participación, permite entender este doble carácter: pues la ley en sentido propio y principal sería la ley eterna, con la que Dios gobierna el universo; mientras que la ley natural sería la ley mediante la cual unas criaturas –las criaturas racionales- toman parte en aquélla. A su vez, este “tomar parte” significa que la ley eterna, ahora como ley natural, no es nunca algo puramente ajeno o extrínseco a la criatura racional, sino la ley de su propia naturaleza.

Este doble carácter de la ley natural –extrínseca e intrínseca-, da cuenta, por lo demás, de un rasgo muy notorio de la experiencia moral: el hecho de que, por un lado, es lo conveniente a nuestra naturaleza racional, y es, en ese sentido, natural, pero, por otro contrasta con otras inclinaciones que encontramos en nosotros. Efectivamente: para apreciar lo que la ley natural tiene de natural nos enfrentamos a una doble dificultad: el hecho de que en el hombre hay una pluralidad de inclinaciones, que es preciso armonizar en la práctica –en lo cual se introduce un elemento de tensión, que parecería quebrantar la “naturalidad” de la ley-, y, por otra, el aparente conflicto entre naturaleza sensible y naturaleza racional.

No obstante, a propósito de este conflicto entre apetitos sensibles y razón, es importante notar que no es tan profundo como pudieran sugerir ciertas experiencias. En términos de

¹² Cf. González, A. M., “Natural law as a limiting concept. A reading of Thomas Aquinas”, in *Contemporary perspectives on natural law*, Ashgate, 2008.

experiencias, a la del continente o el incontinente –que perciben el contraste entre lo que dicta la razón y a lo que le impulsa el deseo- siempre cabe oponer la del virtuoso –que ha integrado armónicamente inclinaciones y razón-. Según explica Aristóteles, “la virtud no es por naturaleza ni contraria a la naturaleza, sino que hay en nosotros cierta aptitud para recibirla y desarrollarla según costumbre”. (EN, II, 1). Esta aptitud arraiga en la misma apertura de nuestros apetitos sensibles a dirección por parte de la razón. Pero lo que en último término da razón de la posibilidad de armonizar apetitos y razón como lo hace el virtuoso, es el hecho de que, no obstante la diversidad de apetitos que encontramos en el ser humano, nos encontramos ante un único sujeto, que actúa conforme a un único principio, descrito atinadamente por Aristóteles como “inteligencia deseosa o deseo inteligente”. Precisamente la posibilidad de actuar bien reside en que vayan juntos un deseo recto y una inteligencia verdaderas. A su vez, se puede obrar mal bien porque la inclinación torcida vence a la razón (el caso del incontinente), o bien porque inclinación y razón vayan juntas pero en dirección equivocada (el vicio).

En todo caso, la posibilidad de distinguir el bien y el mal en estos términos reside en advertir que ciertos modos de obrar *realmente* son convenientes a nuestra naturaleza mientras que otros no lo son. Por ello, el documento de la CTI insiste en que “considerar a los seres como naturaleza significa reconocerles una consistencia propia y afirmar que son centros relativamente autónomos en el orden del ser y del obrar, y no simplemente ilusiones o construcciones de la conciencia” (66).

En efecto: como se indicaba más arriba, no hablamos aquí de un concepto u otro de naturaleza, sino de la naturaleza que se destaca frente a nuestra conciencia: de una realidad que nos precede, y nos impone una cierta medida de los actos. En este caso, la realidad que se impone a nuestra conciencia, midiéndola, es la *diferencia* entre actuar conforme a la recta razón o actuar contrariamente a ella, es decir, la diferencia entre el bien y el mal.

Los distintos bienes parciales, a los que apuntan nuestros apetitos encuentran su sentido último en su articulación racional al servicio del único bien humano. A esto se refiere el documento cuando afirma que “el sujeto humano no es una unión o una yuxtaposición de inclinaciones naturales diversas y autónomas, sino que es un todo sustancial y personal llamado a responder al amor de Dios y a unificarse mediante una orientación reconocida hacia un fin último, que jerarquiza los bienes parciales manifestados en las diversas tendencias naturales” (79)

De todos modos, volvemos a recordar que al hablar de “inclinaciones naturales” nos movemos en un nivel anterior al del apetito sensible. Para entendernos: si las pasiones son los actos del apetito sensible, las inclinaciones naturales serían los actos del apetito natural, con la particularidad de que, en el caso del ser racional, no hablamos ya de apetito natural, sino de *voluntas ut natura*, para significar de manera más profunda que incluso estas inclinaciones tan básicas, están guiadas por fines de los que, a diferencia de lo que ocurre con los seres irracionales, nos podemos hacer cargo¹³.

¹³ Como hace notar el documento, en esta posibilidad de hacernos cargo de los fines naturales o, por el contrario, negarlos, se basa la enseñanza tradicional sobre los pecados contra natura: “ciertamente, cada pecado es contra la naturaleza en cuanto que se opone a la recta razón y obstaculiza el desarrollo auténtico de la persona humana. Sin embargo, algunos comportamientos son considerados de modo especial pecados contra natura en la medida en que contradicen más directamente el sentido objetivo de los dinamismos naturales que la persona debe asumir en la unidad de su vida moral. Así, el suicidio deliberado y querido va contra la inclinación natural a conservar la propia

Así, incluso las inclinaciones naturales que, desde un punto de vista material, el hombre comparte con otros animales, tales como la inclinación a la vida o a la reproducción sexual, constituyen formalmente inclinaciones radicalmente distintas, precisamente porque podemos hacernos cargo intelectualmente de sus fines, e integrarlos en un comportamiento conforme a virtud¹⁴. De ahí que un comportamiento ético, en el caso del hombre, suponga, como bien señaló en su día Millán Puelles, “la libre afirmación de nuestro ser”¹⁵: libre no porque podamos modificar tales fines, sino porque, a la hora de actuar, podemos reconocerlos y afirmarlos, o, por el contrario, enfrentarnos a ellos y negarlos.

6. Dos aproximaciones a la ley natural

Por lo demás, en la medida en que llegamos a ver ese ser nuestro como el objeto de un acto creador de Dios, la libre afirmación de nuestro ser equivale a una respuesta al acto creador de Dios. Esta es una de las perspectivas que se nos abren apenas profundizamos en el fundamento de la ley natural.

En efecto: la apelación a la ley natural no debe ser una excusa para esquivar el recurso a Dios Creador, cuando se trata de decir la última palabra sobre el orden moral. Pues una cosa es identificar el sentido de las inclinaciones naturales, así como el modo en que deben razonablemente integrarse en una noción completa de bien humano, y otra advertir el sentido último del comportamiento moral, para lo cual es preciso verlo en relación con el resto de la naturaleza, a la luz del orden de la creación.

Más aún; en el presente contexto cultural profundizar en ese fundamento puede ayudarnos a comprender el modo de conciliar dos aproximaciones a la ley natural, distintas pero complementarias, y que se dan cita en el documento de la CTI: aquella que parte de la razón y subraya lo distintivo del hombre y el resto de la naturaleza –en atención a lo cual podríamos calificarla de “antropológica”- y aquella que atiende sobre todo a la comunidad de naturaleza entre el hombre y el resto de la creación y que, en esa medida, podríamos tal vez llamar “ecológica”-.

Ambas aproximaciones pueden legitimarse con sólo atender a la definición de ley natural como “participación en la ley eterna”, y atender, al mismo tiempo, al doble sentido en que cabe entender dicha participación: pasiva o activamente¹⁶. Mientras que todas las criaturas –incluido el hombre- participan pasivamente de la ley eterna, en el sentido de que poseen inclinaciones a sus fines-actos propios, sólo el hombre participa activamente en esa ley, en el sentido de que sólo a él le es dado ordenar activamente sus actos conforme a fines *debidos* (es decir, fines de virtud).

existencia. También algunas prácticas sexuales se oponen directamente a la finalidad inscrita en el cuerpo sexuado del hombre” (n. 80).

¹⁴ “Tal unificación de las tendencias naturales –sigue diciendo el documento- en función de los fines superiores del espíritu, esto es, tal humanización de los dinamismos inscritos en la naturaleza humana, no constituye de hecho una violencia hacia ellos. Al contrario, es la realización de una promesa ya inscrita en ellos. Por ejemplo, el alto valor espiritual que se manifiesta en el don de sí en el amor recíproco de los esposos, está ya inscrito en la naturaleza misma del cuerpo sexuado, que encuentra en esta realización espiritual su última razón de ser” (79).

¹⁵ Cf. Millán Puelles, A., *La libre afirmación de nuestro ser*, Rialp, Madrid, 1996.

¹⁶ Cf. S.Th.II.q.90, a. 2.

El documento alude a esta participación activa del hombre en la ley eterna cuando señala: “Cada criatura participa a su manera del Logos. El hombre, porque se define por la razón o logos, toma parte de modo eminente. En efecto, con la razón está en situación de interiorizar libremente las intenciones divinas manifestada en la naturaleza de las cosas. Él las formula para sí bajo la forma de una ley moral que inspira y orienta la propia acción. Desde esta perspectiva, el hombre no es ‘otro’ de la naturaleza. Al contrario, establece con el cosmos un vínculo de familiaridad, fundamentado sobre una común participación del Logos divino” (70).

Es a causa de este vínculo, en último término, originado en el acto creador de Dios, por lo que el hombre, como ser racional, encuentra un lugar peculiar en el conjunto del universo, desde el cual el documento de la CTI esboza el sentido de una ecología integral:

“Una ecología integral debe promover aquello que es específicamente humano, valorando al mismo tiempo el mundo de la naturaleza en su integridad física y biológica. En efecto, también el hombre como ser moral que busca la verdad y los bienes últimos, trasciende el propio ambiente inmediato, lo hace aceptando la misión especial de velar sobre el mundo natural y de vivir en armonía con él, de defender los valores vitales sin los cuales no pueden mantenerse ni la vida humana ni la biosfera de este planeta. Tal ecología integral interpela a todo ser humano y toda comunidad dividiendo una nueva responsabilidad” (82).

Empleando el calificativo “integral”, el documento quiere subrayar la necesidad de considerar la totalidad de la naturaleza sin dejar de atender a las diferencias entre el hombre y el resto de los seres naturales: precisamente a causa de su naturaleza racional, el hombre, como ser moral, se eleva por encima de los demás seres naturales, en el sentido de que puede hacerse cargo de sus fines. Esto –la posibilidad de distanciarse de sus propios fines inmediatos para hacerse cargo de los fines de otro- es una prerrogativa del ser racional, que justifica su lugar, aparentemente privilegiado, en toda ética auténticamente ecológica.

En efecto: aunque el ser humano es percibido a menudo como una amenaza al mundo natural, incluso hasta el punto de poner en peligro la supervivencia de futuras generaciones de hombres y mujeres, sería un error culparle a él o a su condición racional del posible desastre ecológico que pudiera seguirse de una actuación irresponsable por parte de los seres humanos. Porque la razón, como tal, no es sólo la causa de los comportamientos irresponsables de los hombres, sino también el remedio para ellos. El solo hecho de que seamos conscientes de problemas ecológicos presupone que estamos en una posición para ver la naturaleza como un todo. Y la misma posibilidad de adoptar la perspectiva del todo, por no hablar de la posibilidad de penetrar en su sentido, es un privilegio del ser racional.

En efecto: sólo porque tenemos razón podemos ponernos en el lugar de otros seres naturales y pensar qué significa ser uno de ellos¹⁷; es sólo porque somos racionales por lo que podemos ir más allá de los hechos presentes y conjeturar o anticipar qué clase de impacto pueden tener sobre la naturaleza determinados cursos de acción. Por supuesto,

¹⁷ Por ejemplo, que para un ser dotado de sensibilidad, pero no de racionalidad, la sensación presente –placentera o dolorosa- es todo lo que existe; de lo cual se sigue la diferente actitud que tomamos ante el sufrimiento animal y el humano.

en estas apreciaciones es muy posible que pasemos por alto detalles o que estemos equivocados acerca de algunas apreciaciones. Sin embargo, el solo hecho de que seamos capaces de proyectar nuestras acciones en el futuro, y, a la luz de tal futuro, deliberar sobre el presente, nos pone en una posición privilegiada para cuidar del resto de la naturaleza.

¿Pero cómo ejercer esta responsabilidad de cuidadores del cosmos? ¿Debería tal vez llevarnos a evitar cualquier interferencia en los procesos naturales? Aunque esta actitud podría parecer muy respetuosa con la naturaleza extra humana, desde luego no lo es con la naturaleza humana, en la medida en que deja intactas las posibilidades de la razón, naturalmente activa. En el fondo, esa actitud implica una contradicción, porque prohíbe la intervención en la naturaleza no tanto en nombre de la naturaleza cuanto más bien en nombre de una concepción humana de la naturaleza. Pues la divinización de la naturaleza –hacerla mero objeto de contemplación- es una aproximación tan humana a la naturaleza como el considerarla simple materia disponible para propósitos técnicos.

Según esto, una ecología integral requeriría, por una parte, reconocer la posición privilegiada del ser racional –de cada ser racional-, en el todo de la naturaleza, y, al mismo tiempo, hacerse cargo del sentido de los procesos naturales, con el fin de discernir cuáles de ellos, lejos de constituir una violencia a la naturaleza sintonizan con su orientación más profunda. Es patente, por ejemplo, que, en la medida en que consideramos la naturaleza como un todo, algunos procesos que desde la perspectiva del sujeto individual se nos antojan violentos, desde la perspectiva del todo son fácilmente asimilables y resultan naturales. Así, aunque el ser herido por el león es experimentado como violencia por parte del antílope, el proceso sigue siendo algo natural, tan pronto adoptamos la perspectiva de la naturaleza como un todo.

Llegados a este punto, es tentador pensar que algo parecido ocurre en el caso de ciertos comportamientos humanos: así, aunque cortar árboles para construir casas implica alguna “violencia” a los árboles, esta violencia puede ser absorbida por la naturaleza, siempre y cuando permanezca dentro de unos límites, y por eso todo el proceso –que en este caso incluye una modesta actividad económica- podría todavía ser llamado natural, y dotado de sentido. Sin embargo, en el caso de las intervenciones humanas en la naturaleza, el problema reside en determinar cuándo los procesos que incoan dejan de ser razonables, y empiezan a perder su sentido.

La dificultad estriba en que, en el caso de los seres humanos, el límite interno a su actividad económica ya no es natural en el sentido obviamente teleológico que reconocemos en la interacción entre el león y el antílope, cuando lo consideramos desde la perspectiva del todo. Si hay algo que en este contexto puede designarse como *límite natural* a una actividad racional será necesariamente un límite *interno* a nuestra razón, es decir, un límite moral, como el que permitía a Aristóteles distinguir la crematística natural de la no natural¹⁸, a saber, un límite que permite distinguir entre el deseo de vivir volcados en satisfacer necesidades materiales y el deseo de vivir bien¹⁹,

¹⁸ “Existe otra clase de arte adquisitivo, que precisamente llaman –y está justificado que así lo hagan- crematística, para el cual parece que no existe ninguno de riqueza y propiedad. Muchos consideran que existe uno sólo, y es el mismo que el ya mencionado a causa de su afinidad con él. Sin embargo, no es idéntico al dicho ni está lejos de él. Uno es por naturaleza y el otro no, sino que resulta más bien de una cierta experiencia y técnica”. Aristóteles, *Política*, I, 9, 1257 a.

¹⁹ “De la economía doméstica..., no de la crematística, hay un límite...” (Pol, I, 9, 1257b 14); “Ambas utilizan la propiedad; pero no de la misma manera, sino que ésta (la economía doméstica) atiende a otro fin, y el de aquélla es el

subordinando la satisfacción de esas necesidades a la persecución de fines propiamente humanos; un límite, en definitiva, que nos lleve a reconocer que en nuestras interacciones con la naturaleza, estamos sujetos a una ley que no nos hemos dado a nosotros mismos, y que nos exige promover el desarrollo humano, sin dejar de tener presente el cuidado del resto de la naturaleza.

Para advertir que promover el desarrollo humano y cuidar de la naturaleza no constituyen dos exigencias completamente independientes basta pensar que el bien humano es el bien de un ser dotado de una naturaleza, en buena parte deudora del resto de la naturaleza. Llegados a este punto, sin embargo, tal vez convenga señalar que esa naturaleza, cuyo destino está tan ligado al nuestro, no es pura y simple función instrumental de necesidades humanas. En efecto: aunque sería un desorden subordinar el bien del hombre a la preservación a cualquier precio de la naturaleza, para evitar tal desorden no hace falta tampoco reducir la naturaleza a pura materia disponible para cualesquiera necesidades o caprichos humanos²⁰, de tal modo que se vacíe de sentido la distinción entre el *uso* y el *abuso* de la naturaleza. Esta distinción, en efecto, supone que hay un uso de las cosas que está en conformidad con su naturaleza, y que se constituye en criterio objetivo para determinar la diferencia entre uso y abuso. Según esto, se abusa de algo cuando se usa violentando sus fines propios, bien porque se usa para fines contrarios, bien porque se usa para sus propios fines pero de manera excesiva. En este último caso se contiene una alusión a la virtud de la templanza por parte del sujeto que usa las cosas: una virtud que entonces se demuestra crucial para tratar bien la naturaleza.

En efecto: a la luz de esta última consideración no debería extrañarnos encontrar que, tal y como apunta Tomás de Aquino, los mismos actos de templanza –una virtud que en principio se ordena al bien del individuo- se ordenen en último término al bien común moral, precisamente en la medida en que asumen, ordenándolos, dinamisismos orientados al bien común natural²¹. Precisamente esa distinción, entre bien común natural y bien común moral, nos pone frente a una irrenunciable diferencia, a la que ya hemos aludido, pero sobre la que conviene insistir: el hombre es entre todos los seres naturales, el único dotado de razón, el único, por tanto, que se destaca frente a la totalidad de los procesos naturales, demostrándose capaz de hacerse cargo de los fines presentes en la naturaleza, así como del fin moral de la naturaleza en su conjunto; el único que puede estudiar de

incremento. De ahí que algunos creen que esa es la función de la economía doméstica, y acaban por pensar que hay que conservar o aumentar la riqueza monetaria indefinidamente. La causa de esta disposición es el afán de vivir, y no de vivir bien. Al ser, en efecto, aquel deseo sin límites, desean también sin límites los medios producidos. Incluso los que aspiran a vivir bien buscan lo que contribuye a los placeres corporales, y como eso parece que depende de la propiedad, toda su actividad la dedican al negocio; y por este motivo ha surgido el segundo tipo de crematística. Al residir el placer en el exceso buscan el arte que les produzca ese placer excesivo. Y si no pueden procurárselo por medio de la crematística, lo intentan por otro medio, sirviéndose de todas sus facultades no de un modo natural. Lo propio de la valentía no es producir dinero, sino confianza; ni tampoco es lo propio del arte militar ni de la medicina, sino la victoria y la salud, respectivamente. Sin embargo, algunos convierten todas las facultades en crematísticas, como si ese fuera su fin, y fuera necesario que todo respondiera a ese fin”. Pol. I, 9, 1257 b 15-1258 a 18.

²⁰ Desde una perspectiva bíblica, la naturaleza tiene una bondad, manifestativa de la gloria de Dios, que precede a su uso por parte de los hombres, aunque por otra parte sea sirviendo al bien humano, participando de una realidad específicamente moral, como la naturaleza da lo mejor de sí misma. Ahora bien, para determinar en qué consiste ese bien del hombre, en el que la naturaleza se supera a sí misma, resulta capital tener una idea ajustada de la naturaleza humana, y concretamente, del modo en que la razón, en tanto ordenada a la acción, incluye una referencia a unos dinamisismos naturales que la preceden, cuyos fines no toca a la razón cuestionar, sino antes bien articular, de forma que se ordenen al bien humano y, en definitiva, al bien común. Como hemos visto, en respetar esos fines, de tal manera que se ordenen al bien común consiste la ley natural.

²¹ “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”. S.th.II.q.94, a.4 ad 1.

qué modo todos los procesos naturales particulares se entrelazan en el gran todo de la naturaleza, y clarificar el modo en que cada uno de ellos, y en primer término su propia actividad, puede contribuir al bien común, entendido como realidad moral en la que los mismos seres naturales están llamados a tomar parte.

En este sentido, la misma referencia a la templanza, como virtud moral que introduce orden en nuestros apetitos naturales y sensibles, posibilitando el desarrollo del bien humano, nos ofrece una pauta para comprender de qué modo puede afrontar el hombre el cuidado de la naturaleza en su conjunto. Pues en la naturaleza cabe apreciar también dinamismos naturales y sensibles cuya compleja interrelación configura una especie de gran totalidad natural, a la que el hombre en parte pertenece, pero de la cual también se destaca como un auténtico microcosmos –como había sugerido ya el pensamiento estoico. En este sentido, la analogía está servida: del mismo modo que la templanza no contradice nuestros apetitos naturales y sensibles, sino que los asume y los encauza para mejor servir al bien humano, así tampoco el cuidado racional de la totalidad natural, contradice los apetitos naturales y sensibles que el hombre puede identificar en la naturaleza, sino que más bien los asume y encauza a la luz de un bien humano al que la naturaleza no resulta algo extraño, un bien humano en el que la naturaleza puede reconocerse y superarse a sí misma.