

## «Ley natural» y «virtud»: una relación necesaria para la inculturación de la moral

**Román Ángel Pardo Manrique**

Facultad de Teología, UPSA

*Resumen:* Durante bastante tiempo el pensamiento moral contemporáneo ha situado en un segundo plano las categorías clásicas de «ley natural» y «virtud». Frente a una ética caracterizada por el positivismo y el utilitarismo legal se reclama un estudio de la razón práctica en donde resurge con fuerza la «ley natural», al mismo tiempo, se defiende la necesidad de repensar una ética que promueva la responsabilidad personal, surgiendo de este modo una vuelta a los planteamientos de la clásica «ética de las virtudes». Las categorías a las que dedicamos este artículo sirven como punto de referencia que abre caminos a la resolución de conflictos morales, tanto dentro de cada cultura como los que surgen de la confrontación entre tradiciones diferentes. Nos adherimos a la propuesta del profesor Arregui de que sólo desde lo que pudiéramos llamar una posición *pluralista* recobra su lugar propio el concepto de «ley natural» con sus consabidos «absolutos morales», presentes en todas las culturas, así como que la existencia de estos mismos «absolutos», lejos de obstaculizar el pluralismo, lo hace posible.

*Summary:* For a long time the classical categories of «natural law» and «virtue» have been moved to the background by contemporary moral thinking. Faced with an ethic characterized by legal positivism and utilitarianism, we are calling for a study of practical reason with a strong revival of «natural law», while arguing for the need to rethink on an ethical code that promotes personal responsibility, thus emerging a return to the classical «virtue ethics» approaches. The categories to which we dedicate this article serve as a reference point that opens paths to the resolution of moral conflicts, within every culture as well as those arising from the confrontation between different traditions. We adhere to the proposal of Professor Arregui that only from what we might call a pluralist position the concept of «natural law» regains its proper place with its usual «moral absolutes», present in all cultures, and that the existence of these same «absolutes», far from hindering pluralism, makes it possible.

«En todas las culturas se dan singulares y múltiples convergencias éticas, expresiones de una misma naturaleza humana, querida por el Creador, y que la sabiduría ética de la humanidad llama ley natural. Dicha ley moral universal es fundamento sólido de todo diálogo cultural, religioso y político...» (Benedicto XVI, *Caritas in veritate*, 59).

## 1. PÓRTICO: EN LAS AGUAS REVUELTAS DE UN MAR ENCRESPADO

Han pasado más de tres décadas desde que el filósofo escocés Alasdair Charles MacIntyre describió la situación de la reflexión moral, tanto la de nivel académico como la propia del ciudadano corriente de nuestras *polis actuales*, con la imagen de una labor que pretende reconstruir la hechura de un impresionante buque naval del cual no nos quedan más que los restos procedentes de un naufragio nunca esperado, pero provocado por las negligencias del explorador de nuevos continentes que en su soberbia creía conocer la ruta que llevaba a nuevas costas. Ahora bien, tan magnífico capitán navegó, fiado de sus fuerzas, sin prever que sus intuiciones podían estar construidas en banales esperanzas de nuevos horizontes<sup>1</sup>.

Los que conozcan el comienzo de *After Virtue* pueden reprocharme que al inicio de estas páginas ya añada principios interpretativos a la imagen expresiva utilizada por su autor, pero creo que el dramatismo añadido conciencia de la reflexión que intentaremos desarrollar a lo largo de este trabajo.

En realidad, en el mundo contemporáneo nos encontramos ante un momento social en el que se usan conceptos conocidos por todos pero, al mismo tiempo, traicionados en su significado cotidiano por la mayoría.

En este artículo nos ocuparemos de dos categorías morales que son la «ley natural» y la «virtud». Al utilizar el calificativo de «morales» debiéramos comprender que estamos hablando en unos términos que tratan del hombre y de su actuar característico en cuanto hombre; en una palabra, del ejercicio de la libertad con todo lo que ello comporta, y no tanto de la humanidad. Es decir, estamos

<sup>1</sup> Cf. A. MacIntyre, *After Virtue, A Study in Moral Theory*, Notre Dame/Indiana 1984, 2 ed. Utilizamos la traducción española de esta segunda edición: *Tras la «virtud»*, Barcelona 1987, 13-18.

ocupándonos de lo humano y no de las abstracciones intelectuales procedentes de la racionalidad de los expertos académicos de sillón o laboratorio<sup>2</sup>.

Indudablemente, hay términos que dentro del ámbito académico se comprenden temática y sistemáticamente. Dichas nociones se discuten de un modo elevado dentro de los distintos sistemas filosóficos, llegando a producir los problemas de la inconmensurabilidad. Como ha señalado A. MacIntyre, parece que «el rasgo más chocante del lenguaje moral contemporáneo es que gran parte de él se usa para expresar desacuerdos; y el rasgo más sorprendente de los debates en que estos desacuerdos se expresan es su carácter interminable»<sup>3</sup>, dando la sensación de que es imposible afianzar y defender a partir de nuestras capacidades racionales unos principios morales universalmente aceptados. Sin embargo, en la comunidad humana tales conceptos están presentes en la mente y en el uso cotidiano del lenguaje, aunque su conocimiento preciso se manifieste como dudoso y difuminado.

Así ocurre con las dos categorías de «ley natural» y de «virtud», que son ciertamente cuestionadas pero nunca olvidadas; mostrándose, por otro lado, su ventaja al usarlas en el lenguaje ordinario, ya que todos los participantes en la comunidad lingüística intuimos y participamos acerca del contenido de su significado.

Términos como los que nos ocupan en estas páginas, «ley natural» y «virtud», son reconocidos por la gente normal de la calle pero con un conocimiento poco escrupuloso sobre sus limitaciones y significados; sin embargo, en el ámbito de los especialistas, el campo semántico de dichos conceptos puede ocupar «espacios» increíbles. Curiosamente esto suele ocurrir en torno a las cuestiones que tienen que ver con el mundo ético, fijémonos, por ejemplo, que del mismo modo que la pregunta radical por lo que significa «lo moral» o lo que se entiende por «la moral»<sup>4</sup> abarca respuestas y realidades ingentes, así mismo acontece con las categorías que nos ocupan. Y es que, obviamente, las cuestiones morales y éticas siguen preocupando y, por ello, se reflexiona sobre ellas a través de conceptos y categorías que durante la historia del pensamiento ético han sido formuladas y usadas para comprender en qué consiste el actuar humano y cómo

<sup>2</sup> Cf. *Ibidem*, 13.

<sup>3</sup> *Ibidem*, 19.

<sup>4</sup> Cf. J. R. Flecha, *Teología moral fundamental*, Madrid 1994, 5-11.

ese actuar corresponde mejor con lo que el mismo hombre es y con lo que se espera de él.

Por otro lado, ciertas categorías, como las aquí tratadas, después de haber vivido momentos de esplendor en el discurrir histórico de la reflexión moral, han pasado a ser cuestionadas o postergadas al olvido. Así, sobre la «ley natural» y la «virtud» ha caído la acusación de ser nociones procedentes de posturas de marcada raigambre naturalista, legalista y objetivista. Y si bien es verdad que el discurrir histórico de estas categorías facilita estos prejuicios, en esta aportación pretendo devolver a las categorías de «ley natural» y «virtud» el frescor inicial que creo que contienen en su contexto originario, así como resaltar la clarificación que durante muchos siglos estas nociones aportaron en vistas a qué es el actuar moral del ser humano. El paso del tiempo ha hecho de estos conceptos realidades más bien estáticas y se necesita que se vuelva a reflexionar sobre ellas rehabilitando sus contenidos<sup>5</sup>.

Numerosos autores han situado en la escolástica tardo-medieval el momento en que desde postulados nominalistas las categorías éticas de rica y larga raigambre se van esclerotizando en una casuística legalista que cada vez se va alejando más del ser humano concreto, conduciéndonos hacia una abstracción de lo que es el hombre a partir de la que se pretende deducir su actuar correcto, tanto a nivel teológico como filosófico<sup>6</sup>. Ahora bien, es con la Ilustración donde los conceptos de «ley natural» y «virtud» pierden su contacto con la ética clásica que los originó y que luego fue asumida y armonizada con la tradición judeo-cristiana en el pensamiento de Santo Tomás de Aquino. En ello nos detendremos en el apartado siguiente. Ahora simplemente constatamos que los avatares históricos, en la comprensión y exposición de las categorías que estamos tratando, nos hacen descubrir las causas y entender las razones por las que dichas categorías han entrado en crisis.

Ahora bien, si es cierto que los conceptos de «ley natural» y «virtud» han sido puestos en cuestión y que su pronunciación parece rememorar concepciones arcaicas y obsoletas en el modo de comprender la vida humana, no menos cierto es que la realidad que evo-

<sup>5</sup> Cf. R. P. George, *In Defense of Natural Law*, New York 1999.

<sup>6</sup> Cf. S. Pinckaers, *Las fuentes de la moral cristiana. Su método, su contenido, su historia*, Pamplona 1988; J. R. Flecha, *Teología moral fundamental*, 53-58. 243-254; E. Molina, *La moral entre la convicción y la utilidad. La evolución de la moral desde la manualística al proporcionalismo y al pensamiento de Grisez-Finnis*, Pamplona 1996, 56-67.

can, contienen y transmiten, es una realidad sustantiva a la que no podemos renunciar sin traicionar lo que somos. La «ley natural» nos recuerda que el hombre es responsable de sus actos, y la «virtud» nos indica que el hombre puede desarrollar con su obrar una vida buena y excelente. Dando un paso más, considero que una correcta relación entre las dos categorías pone de manifiesto que al ser humano le es posible conocer y realizar el bien, pero al mismo tiempo, que ese bien propio de la persona es bastante vulnerable, de modo que su consecución implica saber jerarquizar los distintos bienes que se presentan para la persona humana y su elección en, para y desde la libertad<sup>7</sup>. Por eso, el bien de la persona «exige que se le tome en serio, que se procure conocerlo cada vez más profundamente, que se esté atento a él y se busque su realización esforzadamente»<sup>8</sup>.

Al hilo de la exposición que vamos desarrollando podemos poner dos ejemplos plásticos, en vistas a revelar cómo los elementos que constituyen el contenido del significado de estas dos categorías pertenecen al común razonamiento de lo que es más propio del ser humano. Difícil sería argumentar en contra de la sentencia dictada al final de la conocida película «*Vencedores y vencidos*» –por el juez norteamericano Dan Haywood, interpretado por Spencer Tracy– y que narra uno de los juicios de Nuremberg contra jueces colaboradores con el régimen nazi. En el desarrollo de la sentencia podemos reconocer un sin fin de razones que forman parte de la definición clásica de «ley natural». Según el juez, tomar parte conscientemente en la consumación de una injusticia, con absoluto desprecio a los principios morales reconocidos en las naciones civilizadas como son la justicia, la verdad y el respeto por la dignidad de la persona humana, merece una sentencia condenatoria, y esto último en virtud de que los hombres son responsables de sus actos. Además son responsables porque lo hicieron conscientemente y porque los realizaron no seres perversos, ni monstruos, ni sádicos, ni maniacos, sino hombres normales en sus facultades de razón, voluntad y libertad; incluso hombres que brillaban por su inteligencia pero que, enga-

<sup>7</sup> La terminología usada de «bienes de la persona» y «bienes para la persona» está tomada de la Encíclica *Veritatis Splendor* números 13, 48-50. Como ha señalado Livio Melina con la distinción entre «bien de la persona» y «bienes para la persona» la Encíclica *Veritatis Splendor* propone una interpretación personalista de la doctrina de la «ley natural». (Cf. L. Melina, *Participar en las virtudes de Cristo*, Madrid 2004, 10-120).

<sup>8</sup> R. Guardini, *Ética. Lecciones en la universidad de Munich*, Madrid 2000, 242.

ñándose a sí mismos, cooperaron contra la barbarie de exterminar inocentes llegando incluso a traicionar la amistad y la confianza.

No suena a nueva la afirmación de que nuestra sociedad contemporánea se puede describir en el plano moral como el producto de una simbiosis entre el relativismo moral y el positivismo legal. La mezcla de ambos «ismos» tendría como resultado un aceptable equilibrio para proteger mínimamente tanto la convivencia civil como la autonomía de cada ciudadano. Se comprende que en este ambiente ético, la defensa de la «ley natural» y de la existencia de actos que por sí mismos deben calificarse como inmorales suene como un auténtico desafío.

Ahora bien, y retomando la película que estábamos evocando, dicho relativismo, en su negación de la existencia de «absolutos morales», queda «fuera de juego», si se me permite la expresión, en la última escena del largometraje. El juez Haywood se encuentra ante uno de los acusados, el juez y ministro Ernst Jannig, interpretado por Burt Lancaster, la sentencia ya se ha hecho pública y el condenado reconoce que es una sentencia justa. Acto seguido intenta excusarse declarando que nunca pensó que se pudiera llegar a tantos crímenes. La respuesta del juez Haywood no tiene desperdicio: en realidad se llegó a eso la primera vez que se condenó a muerte a un hombre sabiendo que era inocente, aunque se pensara que con ello se servía a la patria.

El segundo ejemplo plástico se refiere al concepto de «virtud». Si como señaló acertadamente Romano Guardini, al oír pronunciar la palabra «virtud» –en el contexto social actual– uno siente cierta incomodidad y protesta interna contra el orgullo moral y contra la apariencia farisaica de los que, utilizando este vocablo, se creen instalados en el bien y éticamente superiores, no menos cierto es que la práctica heroica y concreta de las virtudes sigue provocando admiración ante la excelencia moral que se realiza en los actos concretos de la virtudes. Pongamos por caso el asombro que producen páginas de obras literarias en donde se describen virtudes, como la amistad y la misericordia en la conocida obra de J. R. R. Tolkien «El señor de los anillos»; o la exquisitez con la que la novelista Jane Austen desarrolla en sus personajes virtudes como la constancia y el autoconocimiento; o cuando Miguel de Cervantes describe, por medio del Quijote, las virtudes de todo caballero andante: «Ha de ser casto en los pensamientos, honesto en las palabras, liberal en las obras, valiente en los hechos, sufrido en los trabajos, caritativo con los menesterosos, y finalmente, mantenedor de la verdad, aunque le cueste la vida defenderla».

Termino este punto declarando mi intención de reivindicar el uso de estas categorías como conceptos que acertadamente describen el actuar humano, así como su función de medios que nos posibilitarán una inculturación de la reflexión moral acorde con la naturaleza humana y su desarrollo. Son vetustas palabras pero si «se han ido repitiendo en todos los tiempos con una enorme piedad, es porque eran semejantes a esas nueces tan duras, tan irrompibles, que podemos llevar con nosotros toda la vida, sin partirlas con los dientes, hasta el momento de mayor peligro»<sup>9</sup>.

Para ello se deberá estar atento a la perspectiva más antropológica e histórica, que fue olvidada en el devenir histórico de su comprensión intelectual, provocando con ello la relegación de las categorías a las que estamos dedicando estas páginas. La apelación a la «ley natural» dentro de una «ética de las virtudes» como la que desarrolló Santo Tomás de Aquino posibilita, a mi entender, la construcción de una ética basada en la dignidad de la persona humana, dentro de un marco teológico que desarrolle las relaciones entre naturaleza y gracia y que nos introduzca dentro de la dinámica del crecimiento de la persona humana hacia su plenitud en la continuidad entre la *natura* y la *cultura*. No olvidemos que para Santo Tomás «los preceptos de la ley se dan acerca de los actos de las virtudes», y aunque el Santo se está refiriendo directamente a la ley divina, podemos –desde su concepción de continuidad y unidad de la economía de la creación y de la salvación y de lo sobrenatural y lo natural– afirmarlo para toda ley en general<sup>10</sup>. De este modo se comprende que en este dinamismo se termine por afirmar que todo acto de virtud es de «ley natural»<sup>11</sup>. Todo ello nos sitúa en una profundización y replanteamiento de esos conceptos; en línea con lo expresado en el Concilio Vaticano II, cuando prestando atención los signos de los tiempos afirma que:

«La humanidad pasa de una concepción más bien estática de la realidad a otra más dinámica y evolutiva, de donde surge un nuevo conjunto de problemas que exige nuevos análisis y nuevas síntesis»<sup>12</sup>.

<sup>9</sup> C. Campo, *Les Impardonnables*, Paris 1992, 264.

<sup>10</sup> *S. Th.* I. II. q. 107, a. 1ad. 2.

<sup>11</sup> *S. Th.* I. II. q. 10, a. 1.

<sup>12</sup> *Gaudium et Spes*, 5.

Por tanto, el camino a recorrer no pasa por romper con lo anterior sino en buscar cuáles son las raíces más genuinas de estos términos, por medio de un continuo proceso de reflexión e investigación consistente en contrastar nuestras convicciones iniciales con el devenir histórico. No es que lo que se había reflexionado sobre estos conceptos fuera falso, sino que se debe realizar una profundización y purificación de las categorías de las que estamos tratando. Más bien es, en consonancia con el intento de lograr una apropiada inculturación de la moral, que queda mucho por pensar y reflexionar y que lo que vamos descubriendo nos obliga a reordenar y reformular lo antiguo, obligándonos a nuevos planteamientos que nos permitan el diálogo dentro de la pluralidad de culturas y éticas racionales<sup>13</sup>.

## 2. DELIMITANDO Y CLARIFICANDO LOS CONCEPTOS DE «LEY NATURAL» Y «VIRTUD»

La filosofía del lenguaje anglosajona, con L. Wittgenstein a la cabeza, ha puesto de relieve la importancia de los diversos «juegos de lenguaje» que se crean alrededor de las distintas facetas y dimensiones de la vida humana. Como ha escrito recientemente el profesor J.M. García Gómez-Heras, para Wittgenstein:

«La ética, la estética y la religión constituyen mundos vividos muy diferentes de los sistemas de proposiciones abstractas. Son formas de vida construidas no con demostraciones racionales sino con testimonios de amor y expresividad estética. De ahí que el

<sup>13</sup> Cf. J. V. Arregui, *La pluralidad de la razón*, Madrid 2004; J. Choza, «Prólogo», en: H. Marín, *La invención de lo humano. La génesis sociohistórica del individuo*, Madrid 2007, 15-30. En este sentido es sugerente el documento sobre la ley natural del mes de junio del año 2009 publicado por la Comisión Teológica Internacional: Comisión Teológica Internacional, *En busca de la ética universal: Nueva perspectiva sobre la ley natural*, Madrid 2009. La actualidad del tema se puede comprobar por el estudio que sobre la «ley natural» ha realizado la XVI Asamblea Plenaria de la Pontificia Academia para la Vida en el año 2010, así como por la reciente publicación de la revista *Concilium*: L. Vicini-K. R. Himes-I. Gebara-H. Haker (eds.), «Naturaleza Humana y Ley Natural», *Concilium* 336 (2010); o por la publicación de comentarios colectivos al documento anteriormente citado de la Comisión Teológica Internacional: T. Trigo (ed.), *En busca de una ética universal: un nuevo modo de ver la ley natural. Documento de la Comisión Teológica Internacional y comentarios*, Pamplona 2010; o por la realización de congresos internacionales: J. J. Pérez Soba-J. de D. Larrú-J. Ballesteros (eds.), *Una ley de libertad para la vida del mundo. Actas del Congreso Internacional sobre la Ley Natural*, Madrid 2007.



Wittgenstein de las Investigaciones Filosóficas incoara un nuevo camino, más en consonancia con lo no escrito en el *Tractatus*. Se trata ahora de dilucidar el sentido y el significado del decir en relación con la pluralidad de juegos de lenguaje y de las formas de vida a las que corresponden. Los juegos de lenguaje están determinados por el uso que se hace de las proposiciones en una relación preestablecida entre los enunciados y una particular praxis en el mundo. Y ésta, la praxis en el mundo, viene dada como forma de vida. El alcance y significado de los enunciados lingüísticos depende, pues, del juego al que pertenecen y éste, a su vez, de la forma de vida que determina su uso. La forma de vida constituye el *a priori* que otorga el sentido y significado al lenguaje»<sup>14</sup>.

En resumen, la ética es una forma de vida que constituye los «juegos de lenguaje» correspondientes y el investigador debe percatarse de este contexto o realidad para posteriormente introducirse en ella y llevar a cabo su tarea de interpretación. Esta teoría de los «juegos de lenguaje» inmediatamente fue reconocida por estudiosos de la moral y de la teología como muy apropiada, por establecer ciertos principios que fundamentaban la autonomía del lenguaje moral y religioso. Al mismo tiempo, facilitaba la distinción que existe entre una «verdad» de tipo moral o religioso y la validez que se propugna, desde los postulados positivistas, de la verdad de las hipótesis científicas<sup>15</sup>.

En este sentido, siguiendo a su maestro L. Wittgenstein, la filósofa E. M. Anscombe afirmó que la gramática del lenguaje crea esencias<sup>16</sup>. Por eso, se presenta como muy conveniente detenernos, aunque sea

<sup>14</sup> J. M. García, *Ética y hermenéutica. Ensayo sobre la construcción moral del «mundo de la vida» de la vida cotidiana*, Madrid 2000, 475.

<sup>15</sup> Para profundizar en la influencia y los nuevos cauces que abrió esta teoría de los juegos de lenguaje en la teología: R. Schaeffler, «Filosofía y teología católica en el siglo XX», en: E. Coreth-W. M. Neidl-G. Pfligersdorffer (eds.), *Filosofía cristiana en el pensamiento católico de los siglos XIX y XX* (3), Madrid 1997, 46-72, aquí pp. 68-70. Es interesante el diálogo que se abrió, en el mundo filosófico, entre posturas creyentes y no creyentes ante la propuesta wittgensteniana, de lo que como muestra tenemos en castellano la siguiente recopilación: E. Romerales, *Creencia y racionalidad. Lecturas de filosofía de la Religión*, Madrid 1992. En el campo de la ética recogemos, por ejemplo, el trabajo de S. Lovidon, que mantiene la tesis según la cual sólo un estudio desde dentro de los sistemas normativos puede ser fructífero para acercarnos a la moralidad y su significado: *Realism and Imagination in Ethics*, Minneapolis 1983, 195ss.

<sup>16</sup> Cf. G. E. M. Anscombe, «Elementos y Esencias», en *Anuario Filosófico* 22 (1989) 9-16; «La esencia humana», en: R. Alvira (ed.), *Actas de las XXV reuniones filosóficas de la Universidad de Navarra. El hombre: Inmanencia y Trascendencia* (1), Universidad de Navarra, Pamplona 1991, 3-15.

un instante, para recordar que el modo en que se han entendido los conceptos de «ley natural» y «virtud» ha variado a lo largo de la historia, así como para hacer memoria, aunque sea de modo sucinto, de los avatares y usos con los que han sido tratados estos vocablos por los distintos sistemas filosóficos y teológicos.

Más arriba hemos anticipado que situábamos en la Ilustración el punto álgido en que las categorías de «ley natural» y «virtud» llegan a su máxima corrupción. La razón es que tanto el concepto de «ley natural» –con sus concreciones normativas– como el concepto de «virtud» hacen referencia al sujeto moral concreto. Y precisamente el modo en que se comprende al hombre es el que varía a partir de la nueva visión de la vida que propone la modernidad.

Pero vayamos por partes. En cuanto a la construcción de lo que se quiere decir con el término «ley natural» debemos comenzar por reconocer la complejidad de su misma construcción significativa. En la doctrina medieval de la «ley natural» convergen varias tradiciones, por un lado, la tradición jurista romana (hagamos mención a Ulpiano)<sup>17</sup> y por otro, la concepción cristiana de la «ley» basada, en gran parte, en las reflexiones agustinianas sobre la «ley eterna»<sup>18</sup>. Conviene recordar que el concepto de «ley natural» rememora las relaciones entre cosmos y naturaleza humana, esta última poseedora y orientada a una serie de bienes que el hombre debe conseguir y desarrollar. Conviene, así mismo, recordar la relación entre la normatividad humana ínsita en la misma realidad humana y su comprensión por parte de la razón en el discurrir histórico y en las diferentes culturas.

Santo Tomás de Aquino fue el que llegó a realizar una síntesis superadora de todas estas dimensiones, la mayor parte de las veces valiéndose de las categorías aristotélicas. Es aquí donde encontramos los fundamentos para su exposición de una ética de las virtudes, a modo como la había bosquejado el Estarigita. Como ha señalado el profesor M. Rhonheimer:

«Sólo después de decir en su *Summa Theologiae*, todo lo esencial sobre las acciones humanas, sobre su especificación y cualificación moral por la razón, sobre el *bien* y el *mal* en las acciones

<sup>17</sup> Cf. W. May, «The meaning and nature of the natural law in Thomas Aquinas», *American Journal of Jurisprudence* 22 (1977) 168-189.

<sup>18</sup> Cf. G. Abbà, *Lex et virtus. Studi sull'evoluzione della dottrina morale de san Tommaso d'Aquino*, Roma 1983.

humanas, sobre las pasiones y las virtudes morales, dirige santo Tomás su atención a la cuestión específicamente teológica de la ley»<sup>19</sup>.

En la línea clásica del pensamiento griego, representado de modo especial por Aristóteles, Santo Tomás elabora una «ética de la virtud» que se caracteriza por ser una realización de la *vida buena* tendente a la *felicidad* del hombre como plenitud de su ser, y, por tanto, centrada en lo que el hombre es y en lo que puede llegar a ser. En este andamiaje tomasiano las relaciones entre ley y virtud son evidentemente concretadas en el actuar del sujeto moral, configurándose así una moral en la que cada agente es protagonista de su plenificación personal, viniendo a desarrollarse lo que los especialistas han descrito como una ética de primera persona.

El concepto de «ley natural» propio de Santo Tomás de Aquino está muy lejos de ser concebido desde los meros postulados procedentes del estoicismo o del Derecho natural descrito por Ulpiano, los cuales han expuesto la «ley natural» desde modelos de corte «cosmocéntrico» y «biologicista», como acertadamente ha hecho notar el profesor J. R. Flecha<sup>20</sup>.

En cambio, la articulación entre la «ley natural», con sus correspondientes normas positivas, y la «virtud», dentro de la comprensión tomasiana de la vida moral, tiene un claro cariz antropológico. La definición que realiza Santo Tomás de la «ley natural» la relaciona intrínsecamente con la razón humana. Para el sabio dominico la «ley natural» no es otra cosa que la «ley eterna» ínsita en el hombre, es «la participación de la ley eterna en la criatura racional»<sup>21</sup>. Aquí descubrimos que el eje de coordenadas desde el que trabaja el Aquinate se define por ser teológico y antropológico.

Para Santo Tomás, «la ley natural humana no es otra cosa que el orden impuesto por la razón práctica en todo nuestro obrar»<sup>22</sup>. Por tanto, la doctrina de la «ley natural» genuinamente tomasiana no contrapone «naturaleza» y «hombre» sino que se debe entender como un concepto antropológico; pero sin olvidar que dicho concepto es también netamente teológico, ya que como ha señalado

<sup>19</sup> M. Rhonheimer, *La perspectiva de la moral. Fundamentos de la ética filosófica*, Madrid 2000, 273.

<sup>20</sup> Cf. J. R. Flecha, *Teología Moral fundamental...*, 244-246.

<sup>21</sup> *S. Th.* I-II. q. 94, a. 2.

<sup>22</sup> N. Blázquez, «Ley Natural», en: G. del Pozo (dir.), *Comentarios a la «Veritatis Splendor»*, Madrid 1994, 593-618, aquí p. 605.

A. MacIntyre, la explicación de en qué consiste la verdad para Santo Tomás es una propiedad compleja en la que la verdad sobre el hombre y el mundo no se comprende sin la estrecha vinculación de su pensamiento a la cosmovisión teológica:

«Una cosa natural, siendo constituida entre dos intelectos, es llamada verdadera con respecto a su adecuación a ambos; con respecto a su adecuación al intelecto divino es llamada verdadera en la medida en que cumpla aquello a lo que fue ordenado por el intelecto divino’, y Tomás de Aquino refiere a Anselmo y a Agustín y cita a Avicena. ‘Pero una cosa es llamada verdadera respecto a su adecuación al intelecto humano en la medida en que se genera una estimación de verdad referida a ella’, y Tomás cita a Aristóteles (*Questiones Disputatae De Veritate* I, 2). La complejidad de la visión de Tomás de Aquino es una consecuencia de haber integrado en una única explicación tesis tanto de Aristóteles y de los comentarios islámicos sobre Aristóteles como de Agustín y Anselmo. Pero la interacción es lo más importante. Cada uno de los diferentes tipos de predicación de la verdad recibió lo debido dentro de una teoría de la verdad verdaderamente unificada, en la cual la relación analógica de los diferentes tipos de predicación llega a ser clara»<sup>23</sup>.

Sólo cuando se pierde esta perspectiva teológica y antropológica al abordar la doctrina de la «ley natural» elaborada por el Aquinate, la noción de «ley natural» se vuelve problemática y se prioriza el concepto de «naturaleza» sobre el de «razón»<sup>24</sup>; y si –como ha señalado la filósofa E. Anscombe– se elimina de nuestro horizonte intelectual la idea de un Dios creador y bondadoso se termina buscando otros fundamentos<sup>25</sup>.

No se puede olvidar, que en cuanto que categoría teológica y antropológica, la «ley natural», en la doctrina de Santo Tomás, se encuentra además vinculada a la concepción ética de la «virtud» de corte aristotélico. Como nos recuerda el profesor M. Rhonheimer, en la obra anteriormente citada, J. Tonneau ha puesto de relieve que el modo en que Santo Tomás entiende e incorpora la categoría de «ley natural» en su sistema no hace otra cosa que resaltar la primacía de la persona humana, remitiéndonos a la confianza en

<sup>23</sup> A. MacIntyre, *Primeros principios, fines últimos y cuestiones filosóficas contemporáneas*, Madrid 2003, 36.

<sup>24</sup> Cf. M. Rhonheimer, *La perspectiva...*, 272-276.

<sup>25</sup> Cf. G. E. M. Anscombe, «Modern Moral Philosophy», *Philosophy. The Journal of the Royal Institute of Philosophy*, 33 (1958) 1-19.

la capacidad de la razón humana de ir desvelando la verdad del ser humano y de su actuar ético. Para este autor, la *lex naturalis* en Santo Tomás se integra en el marco de la doctrina de la razón práctica, en la reflexión sobre las acciones humanas, en la determinación del bien y del mal por la razón humana y todo ello referido a una antropología de la razón, la voluntad, las tendencias sensibles y la virtud moral<sup>26</sup>. Acorde, como se puede observar, con la afirmación del ser humano como primer liberto de la creación.

Por consiguiente, quedan lejos de Santo Tomás de Aquino las interpretaciones juristicistas y ontologicistas que sus posteriores comentaristas realizaron sobre su doctrina de la «ley natural». Para el pensador dominico, la ley natural, en cuanto acción de la razón práctica, es un acto propio de la inteligencia que capta los primeros principios universales y que capta con inmediatez todo lo que constituye el punto de partida y el fundamento para cualquier conocimiento práctico ulterior, pero no a modo de un silogismo teórico que partiendo de unas premisas llega a una conclusión unívoca, ni a modo de la racionalidad que delibera entre los medios para llegar a unos fines. Sino que la «ley natural», en cuanto que fundamentada en la «naturaleza racional del ser humano», es «una regulación de la razón práctica del hombre que establece los criterios pertinentes para guiar las tendencias y acciones humanas y para trazar la diferencia entre «bien» y «mal» en ellas, y por tanto es también el conjunto de los principios cognoscitivos de la virtud moral»<sup>27</sup>.

Para Santo Tomás se da una continuidad esencial entre «ley natural» y «virtud», no podía ser de otro modo, al igual que Aristóteles, el Aquinate afirma que el fin del hombre sólo se alcanza por el ejercicio de las virtudes que nos van llevando a la consumación de nuestro *telos*. Queda claro que nos encontramos dentro de una comprensión teleológica de la naturaleza humana, donde las virtudes nos capacitan para que partiendo de nuestra naturaleza específica, y por medio de la elección de nuestro bien específico, lleguemos a nuestro *fin* que para Tomás de Aquino es la vida buena. En definitiva, las virtudes son las cualidades que permiten al sujeto moral progresar hacia el logro de su *telos específicamente humano*, integrando inextricablemente –en ese fin– lo natural y lo sobrenatural<sup>28</sup>.

<sup>26</sup> Cf. J. Tonneau, *Absolu et obligation morale*, Montréal-Paris 1965, 89-91.

<sup>27</sup> M. Rhonheimer, *La perspectiva...*, 275.

<sup>28</sup> Cf. A. MacIntyre, *Tras la virtud...*, 185-251

Como se puede observar, hemos llegado a una comunión y continuidad entre «ley natural» y «virtud». Para Santo Tomás, los preceptos de la «ley natural» son correlativos a las inclinaciones naturales, a saber: el instinto de supervivencia, la inclinación sexual y la inclinación racional a la verdad y a la vida en sociedad<sup>29</sup>. En todas estas inclinaciones naturales descubrimos la tendencia al florecimiento personal conforme a la virtud, es decir, a lo que es propio del ser hombre en cuanto tal y en tendencia hacia lo que constituye su excelencia. Esto lleva a Santo Tomás a afirmar que todos los actos de virtud, en cuanto que virtuosos son de «ley natural»:

«Ya dijimos, en efecto, que pertenece a la ley natural todo aquello a lo que el hombre se siente inclinado por naturaleza. Mas todos los seres se sienten naturalmente inclinados a realizar las operaciones que les corresponden en consonancia con su forma; por ejemplo, el fuego se inclina por naturaleza a calentar. Y como la forma propia del hombre es el alma racional, todo hombre se siente naturalmente inclinado a obrar de acuerdo con la razón. Y esto es obrar virtuosamente. Por consiguiente, así considerados, todos los actos de las virtudes caen bajo la ley natural, puesto que a cada uno la propia razón le impulsa por naturaleza a obrar virtuosamente»<sup>30</sup>.

Pero obrar conforme a la virtud es en realidad obrar conforme a las virtudes; es decir, obrar virtuosamente se traduce, en la ética clásica, en una moral de primera persona en la que la acción moral del sujeto agente implica que la persona no es tanto que haga «lo bueno» sino que con su obrar se hace bueno, ya que para una «ética de la virtud», o si se quiere una «ética de las virtudes,» la norma es el hombre virtuoso<sup>31</sup>, siendo como dijimos anteriormente los preceptos de la ley dados en relación a los actos de las virtudes, es decir, conforme a lo que es bueno para el florecimiento de la «verdad del hombre». Rechazando el deontologismo podemos afirmar que una «ética de las virtudes» sitúa al borde del barranco a las éticas nacidas, de un modo u otro, a partir de las reflexiones nominalistas. El lema que podemos presentar es el siguiente: el hombre es responsable de sus actos, es capaz de discernir entre el bien y el mal y es responsable de las consecuencias malas de sus actos malos. Así mismo, lo mandado por la «ley natural» en los mandamientos negativos está pro-

<sup>29</sup> *S. Th.* I. II. q. 94, a. 2.

<sup>30</sup> *S. Th.* I. II. q. 94, a. 3.

<sup>31</sup> Aristóteles, *Ética a Nicómaco* III, cap. 6, 113<sup>a</sup>, 30-34.

hibido porque no está de acuerdo con el fin o bien específico del ser humano tendente a su plenitud. Dicho de otro modo, los deberes o mandamientos morales no son buenos por la mera condición de que estén mandados, sino porque se reconocen unos bienes y fines concretos que si se niegan o dañan hacen desaparecer el bien humano en cuanto tal, sus deberes y sus respectivos derechos.

Esto nos sitúa en el ámbito de lo particular y concreto. La ley natural, en cuanto que razón práctica, posibilita que el hombre sea principio de sus actos de acuerdo con lo que le corresponde según su propia verdad y su propio bien como ser humano. El hombre en el ejercicio activo de su racionalidad es el que ejecuta su autonomía, y lo es en cuanto que virtuoso, ya que efectivamente es el virtuoso al que le parece bueno lo que verdaderamente es bueno. Así se comprende que sea en el engarce entre las categorías de «ley natural» y «virtud» donde se armonicen conceptos que en los debates morales parecen enfrentados: objetividad y subjetividad, revelación de Dios y alteridad con las demás conciencias<sup>32</sup>. Siguiendo a Aristóteles, Santo Tomás afirma que los hombres virtuosos son «*ipsi ibi sunt lex*»<sup>33</sup>. Frente a como se suele comprender, la ley natural no es un tejido o sistema estructurado de reglas morales extrínsecas al hombre, formuladas a partir de una abstracción de la «naturaleza humana», frente a las cuales y a partir de las cuales el hombre deductivamente aplica su razón práctica para actuar conforme a ellas, calculando en cada situación los límites morales, a modo de código que se debe cumplir. Por tanto, no es completa ni totalmente acertada la imagen de la ley natural a modo de axiomas según los cuales uno puede ser juzgado, sin más, por una conciencia externa como el que ha transgido la norma. Ya que en una perspectiva propia de una «ética de virtudes», la cuestión se encuentra en la realización del bien que me corresponde, en cuanto mi verdad como hombre y en relación y reciprocidad con Dios, los otros hombres y el cosmos. «Bien» cuyo reconocimiento es el objetivo propio de la razón práctica<sup>34</sup>. Del siguiente modo se ha expresado la comisión Teológica internacional en el número 27 del documento titulado «En busca de una ética universal: Nueva perspectiva sobre la ley natural», al recordar la madurez que la doctrina sobre la ley natural

<sup>32</sup> Cf. J. Ratzinger, *La fe como camino. Contribución al Ethos cristiano en el mundo actual*, Madrid 2005.

<sup>33</sup> *Ad Rom.* lect. 3.

<sup>34</sup> Cf. M. Rhonheimer, *Ley natural y razón práctica. Una visión tomista de la autonomía moral*, Pamplona 2000, 171-178.

alcanza en el pensamiento escolástico medieval: «De acuerdo con la naturaleza sistemática del pensamiento escolástico [la Edad Media] sitúa la ley natural en un marco metafísico y teológico general. La ley natural se entiende como una participación de la criatura racional en la ley divina eterna, gracias a la cual entra de manera consciente y libre en los designios de la Providencia. No es un conjunto cerrado ni completo de normas morales sino una fuente de inspiración constante, presente y activa en las diferentes etapas de la economía de la salvación»<sup>35</sup>.

En esta perspectiva, el sentido de las normas cambia. Entonces, la «ley natural» en su expresión en el decálogo, o en otras normas particulares, es la formulación del obrar ordenado por la razón según el modo de la virtud, donde el sujeto agente no es simplemente que cumpla las normas realizando así lo lícito, ni tan siquiera que realice simplemente «lo bueno», sino que al hacer el «bien de la persona» se va haciendo él mismo «bueno», construyendo su propio carácter moral a partir de su temperamento recibido. Como se puede notar, estamos muy lejos de cualquier expresión extrínseca de la moral, y situamos de este modo –siguiendo el pensamiento de Santo Tomás– las nociones de «ley natural» y «virtud» en el meollo de una doctrina que se dirige a expresar, en su máxima expresión, una moral de *vida buena* en la que se consigue el florecimiento de la persona humana a partir de su propia autonomía y libertad, siendo la persona el analogado principal del origen y de la norma de sus actos<sup>36</sup>.

Así las cosas, la expresión de la «ley natural» en mandatos no es un fin en sí misma, sino en cuanto que manifestación del *bien de la persona*. En cuanto ley enunciada por la razón práctica, igual que cualquier norma, no da razón de sí misma, sino que necesita fundarse en el «bien». Por tanto, podemos afirmar con el profesor G. Abba que «la necesidad y el sentido de la ley se descubren cuando se desea un bien superior»<sup>37</sup>. De este modo, la virtud se comprende como alma de la norma y como dinamismo que tiende al *telos*, es el engarce entre el bien, el actuar y la plenificación de la persona. Podríamos decir que en lenguaje aristotélico la relación entre virtud y ley es la misma que se da entre forma y materia, ya que la fuerza «anímica» que produce la forma sobre la materia es la

<sup>35</sup> Comisión Teológica Internacional, *En busca de la ética universal...*, 27.

<sup>36</sup> Cf. D. W. Gill, *Becoming Good. Building Moral Character*, Illinois 2000.

<sup>37</sup> G. Abbà, *Felicidad, vida buena y virtud*, Barcelona 1992, 38.



correspondiente a la que supone la virtud sobre la norma, a modo del alma con respecto al cuerpo, aunque ciertamente el necesario principio de individualización corresponde a la materia y por tanto a la norma.

Nos situamos, en este paisaje que hemos descrito, lejos del planteamiento ilustrado que pretendía una objetividad y universalidad de la ley entendida de modo cuasimecánico siguiendo el modelo del *Imperativo categórico*. Desde lo expuesto, a la luz de la doctrina tomista, se debe afirmar que no cabe una obediencia ciega e impersonal de la ley, en cambio, el ideal ilustrado de sometimiento a una voluntad objetiva, en el fondo de cuño nominalista, produce una escisión en la propia dinámica del actuar humano, entre lo que se pretende como universalmente válido y lo particular. También la «ley natural» y la aplicación de su expresión normativa ha planteado el problema de la relación entre la *universalidad* y la *particularidad* de los principios morales, pensemos en la crítica realizada por D. Hume a lo que él llama la *falacia naturalista*. Pero creemos que dicha escisión problemática se resuelve con el acertado engranaje tomasiano en él que las virtudes morales son entendidas como parte y contenido de la «ley natural» y, por tanto, dentro del planteamiento moral característico de una «ética de virtudes». En una ética de virtudes «lo universal sólo se da encarnado en lo particular, lo abstracto en lo concreto y lo incondicionado en lo contingente»<sup>38</sup>. De modo que una ética de las virtudes nos pone en contacto con la realidad humana más radical, así como con todos los bienes relativos al ser humano, los cuales el profesor J. Choza ha resumido en referencia a una triple teleología, diferenciando entre un fin religioso, un fin moral y un fin cultural<sup>39</sup>. Lo que hace que la categoría de virtud nos sitúe en línea de una ética teleológica, de vida buena que se alcanza narrativamente en la historia y en relación con la comunidad, cultura y tradición a la que uno pertenece y desde la cual entra en alteridad con los demás seres personales y las demás culturas en un diálogo sincero.

Desde estas últimas apreciaciones me atrevo a enfrentarme a una posible objeción que nos ha quedado en el tintero al tratar el uso de la doctrina de la «ley natural», más en concreto en la utilización de la noción de «ley natural» como pieza clave de transición entre una

<sup>38</sup> J. V. Arregui, *La pluralidad...*, 173.

<sup>39</sup> Cf. J. Choza, «Ética y política: un enfoque antropológico», en: A. Llano, *Ética y política en la sociedad democrática*, Madrid 1980, 30-43.

ética racional y la ética cristiana. A nuestro modo de entender, este escollo se salva al alejarnos de posicionamientos de corte nominalista, tanto en la imagen de un Dios como voluntad absoluta y sus concreciones deontológicas, como de la consiguiente ontologización que de la «ley natural» fueron realizando los comentaristas al sistema tomasiano. Se debiera abordar esta cuestión a partir de la afirmación siguiente: No se debe decir tanto que son buenos los actos que dan gloria a Dios como que a Dios se le da gloria con la realización de actos buenos.

Aquí miramos a un rostro de Dios creador y bondadoso que asegura la inteligibilidad del cosmos, condición a partir de la cual es posible el crecimiento humano personal y comunitario, así como los avances culturales, científicos y técnicos<sup>40</sup>. Lo anteriormente enunciado hace factible y creíble lo que Pablo VI declaraba en su Exhortación apostólica *Evangelii Nuntiandi* animando a evangelizar de modo que la fe en el Dios cristiano se haga y al mismo tiempo sea capaz de crear cultura.

Termino este apartado con unas palabras del entonces cardenal J. Ratzinger con las que cierro la respuesta a la última objeción formulada:

«La Iglesia, por el contrario, cree que al comienzo existía el Logos y que por eso el ser lleva en sí el lenguaje del Logos: no sólo la razón matemática, sino también estética y moral. Es precisamente lo que se quiere decir cuando la Iglesia mantiene que la naturaleza tiene un mensaje moral. Con ello no se hace de lo animal una medida de lo humano, como a veces recomiendan los investigadores de la conducta. La Iglesia interviene así como abogado de la razón que hay en la creación y practica lo que significa decir: Creo en Dios, creador del cielo y de la tierra. Existe una razón en el ser, y cuando el hombre se separa completamente de ella reconociendo únicamente la razón de lo que el mismo hace, entonces pierde la dimensión moral en sentido propio. (...) El lenguaje del ser, el lenguaje de la *naturaleza* es, en definitiva, idéntico al lenguaje de la conciencia. Pero para escuchar ese lenguaje, como para todo lenguaje, se necesita práctica. (...) También la razón, como se ve aquí, es un órgano y no un oráculo. También ella necesita de ejercicio y de la sociedad»<sup>41</sup>.

<sup>40</sup> Cf. P. T. Geach, *Las virtudes*, Pamplona 1993, 34s.

<sup>41</sup> J. Ratzinger, *La fe como camino...*, 47s.

### 3. LA NECESIDAD DE CONOCER LOS MECANISMOS PSICOLÓGICOS Y ANTROPOLÓGICOS QUE CONFIGURAN LA ESTRUCTURA MORAL HUMANA

Intentar fundamentar una inculturación de la moral implica un estudio profundo de la antropología humana. Conviene recordar el texto antes mencionado de *Evangelii Nuntiandi*, en concreto el conocido número 20:

«Lo que importa es evangelizar –no de una manera decorativa, como con un barniz superficial, sino de manera vital, en profundidad y hasta sus mismas raíces– la cultura y las culturas del hombre en el sentido rico y amplio que tienen sus términos en la *Gaudium et Spes*, tomando siempre como punto de partida la persona y teniendo siempre presente las relaciones de las personas entre sí y con Dios».

Esto me lleva a detenerme y a volver a afirmar, como en su momento hizo la filósofa E. Anscombe, que todo sistema moral debe estar cimentado en un conocimiento serio y profundo de la naturaleza humana<sup>42</sup>. Al mismo tiempo, ello me servirá para consolidar en este sentido la validez de las categorías que estamos tratando.

En el artículo anteriormente citado, E. Anscombe propone, en aras a una ética que engarce la complejidad del actuar humano, una vuelta a la categoría de virtud. Esta ética de raigambre clásica se opondría a las éticas actualmente dominantes, que ella denomina *deontológicas* y que han terminado por aterrizar en un relativismo de corte consecuencialista. Es digno de hacer mención que en este artículo es la primera vez que se utiliza el vocablo «consecuencialismo» para describir a estas éticas.

Dichos sistemas morales, prescindiendo de un Dios legislador o de una Naturaleza cuasidivina, propugnan concretar la norma universal de comportamiento de la humanidad a través de una razón humana que siga los principios ilustrados, cuyo máximo exponente es el imperativo categórico kantiano y que con el paso de los tiempos y de las costumbres va tomando distintos rostros y desarrollos. Aquí sólo nos interesa indicar que esta línea de reflexión se convierte en necesaria para los planteamientos de las ulteriores corrientes consecuencialistas, especialmente cuando estas últimas se plantean el problema de concretar un mínimo de normatividad. De este modo,

<sup>42</sup> Cf. G. E.M. Anscombe, «Modern...», 1.

se puede afirmar que parte del trayecto argumentativo de los posicionamientos morales modernos coincide, ya que el mismo consecuencialismo termina por estar en dependencia de los mínimos propuestos por las teorías deontológicas.

Me serviré de este artículo de Anscombe para profundizar en la tesis que mantengo. Podemos continuar la argumentación con una pregunta: ¿Pero dónde podemos situar el fundamento para las normas morales si se ha abandonado la noción de un legislador divino? Las respuestas han sido variadas. Seguimos la clasificación que de ellas hizo esta autora<sup>43</sup>.

En primer lugar, Anscombe afirma que se ha apelado a que las normas morales se puedan deducir de las estructuras sociales por las que se rige la sociedad en cada momento<sup>44</sup> y que han sido aquilataadas por el paso del tiempo<sup>45</sup>. Pero del mismo modo que le parece poco consistente la propuesta de J. Butler, el cual determinó como pieza clave la conciencia natural de las personas, olvidando que la conciencia de un hombre puede moverle a realizar las cosas más viles<sup>46</sup>, la sociedad en la que vivimos puede estar manteniendo estructuras que favorezcan la injusticia y configurando una organización de la vida humana que induzca a formar parte de ella y anule así la conciencia moral. En esta línea el profesor Richter recuerda algunos ejemplos actuales como la esclavitud infantil, la insensibilidad ante el hambre y la enfermedad...<sup>47</sup>. Esta postura corre paralela con lo que nos recuerdan, para la sociedad actual, filósofos como Horkheimer y Adorno, los cuales han denunciado el triunfo de la razón técnica sobre la razón práctica<sup>48</sup>. Esta legitimación e imperio de la razón técnica se entiende como poder de dominio y eficacia, y con-

<sup>43</sup> Dirigiéndolo a los objetivos que me propongo en este artículo, en este apartado y en los dos siguientes, sigo, muy de cerca, mi trabajo recientemente publicado: R. A. Pardo, *Dos filósofos conversos amigos de la virtud. Apuntes biográficos y pensamiento de Elizabeth Anscombe y Alasdair MacIntyre*, Burgos 2011, 88-93; 343-351; 361-366.

<sup>44</sup> Cf. G. E. M. Anscombe, «Modern...», 13.

<sup>45</sup> Muy unidas a éstas se encuentran las posturas que quieren mantener el fundamento de las leyes en las costumbres de nuestros antepasados. Anscombe indica que ésta no puede ser la exclusiva clave que mantenga a las normas ya que nuestros ancestros también se rigieron por costumbres y leyes injustas que conducían al mal.

<sup>46</sup> Cf. G. E. M. Anscombe, «Modern...», 2; 13.

<sup>47</sup> Cf. D. Richter, *Ethics After Anscombe. Post «Modern Moral Philosophy»*, Dordrecht 2000, 3.

<sup>48</sup> Sobre la relación entre técnica y responsabilidad moral se deben recordar las enseñanzas de Benedicto XVI en el capítulo VI de *Caritas in Veritate*.

figura e induce a los que forman parte de la sociedad hacia lo que Juan Pablo II –ya en el plano teológico, cosa que naturalmente los filósofos anteriores nunca pretendieron– ha llamado el pecado social, anulando las conciencias y formando una estructura de pecado, en la cual, sus miembros carecen de conciencia de pecado porque el pecado es la estructura misma<sup>49</sup>. En este sentido, la costumbre, lo admitido por la mayoría, pasaría a tener legitimación moral, así como todo aquello que puede ser conseguido técnicamente o por los avances científicos del momento. Pensemos en las reflexiones y dudas éticas que actualmente se plantean ante el amplio campo de la ingeniería genética<sup>50</sup>.

Por otro lado, I. Kant propugnó al sujeto agente como legislador de su propia vida moral, teniendo que regirse por el imperativo categórico y las máximas prácticas. Para el filósofo de Königsberg los imperativos tienen su esencia en la fuerza de su racionalidad, la cual les constituye en leyes universales que regulan nuestras acciones en términos de deber. Y para que estas acciones sean realmente morales tienen que estar únicamente determinadas por la ley, sin intervención de ningún móvil voluntario que las contamine. Pero esta argumentación tiene un punto flaco, pues donde el ciudadano, el legislador, el juez, la norma y el jurado es uno mismo, no se puede hablar genuinamente de una legislación vinculante sino más bien figurativa. En este sentido, muchos han visto en la proclamación de los «Derechos humanos» una nueva expresión contemporánea de la ley natural. Ahora bien, esos «Derechos humanos» de primera generación, expresados en su forma universal parecen evidentes y universales pero, como han expresado varios autores y la misma Doctrina Social de la Iglesia<sup>51</sup>, para que sean válidos en la práctica deben fundarse en la dignidad humana, en lo que clásicamente se expresaba con el concepto de «naturaleza humana», la cual está orientada a unos bienes concretos y, por tanto, reclamando lo que pudiéramos denominar una anterior «Declaración de deberes humanos» que garantice la consecución de esos bienes en comunidad y así facilitara el logro del llamado «bien común». Como bien ha destacado W. J. Eijk, de la dignidad humana se deducen los principios morales en torno a

<sup>49</sup> Cf. Juan Pablo II, *Sollicitudo Rei Socialis*, 36-40, 46; *Evangelium Vitae*, 12, 24, 59.

<sup>50</sup> Cf. M. Sandel, *Contra la perfección. La ética en la era de la ingeniería genética*, Barcelona 2007.

<sup>51</sup> Cf. R. A. Pardo, *Dos filósofos conversos amigos de la virtud...*, 332-340.

los derechos y a los deberes de la persona<sup>52</sup>. Conviene recordar aquí, la fuerte crítica a la categoría de «Derechos humanos» realizada por A. MacIntyre, ya que si éstos se quedan en ser solamente expresión de los ideales *ilustrados* y *liberales*, como así parece muchas veces, más bien son abstracciones mentales ficticias, y se reducen a lo mismo que creer en *brujas* y unicornios<sup>53</sup>.

Otros sistemas han buscado el origen de las normas en las leyes de la naturaleza, como si el universo fuera el que marcara la ley en sus propias estructuras y dinamismos. Ciertamente la naturaleza nos pueda dar pistas de cómo vivir en armonía con ella, pero difícilmente nos guiará a una respuesta adecuada para los problemas actuales que requiere la justicia. En este momento conviene recordar el «giro copernicano» que sobre el modo de entender las relaciones entre la gratuidad y la justicia ha realizado recientemente Benedicto XVI, así como su prevalencia práctica de una virtud con respecto a la otra: «Mientras antes se podía pensar que lo primero era alcanzar la justicia y que la gratuidad venía después como un complemento, hoy es necesario decir que sin la gratuidad no se alcanza ni siquiera la justicia»<sup>54</sup>. Por otra parte, la asunción de la leyes que rigen la naturaleza como directrices que fundamentan lo ético no debe realizarse sin espíritu crítico, especialmente por parte de las posturas *iusnaturalistas* para que eviten caer en el peligro de comprender la ley natural de modo fisicista y naturalista<sup>55</sup>. En favor de esta propuesta naturalista, hemos de destacar que –como la otra cara de la misma moneda, es decir, no como sujeto del que hacer emanar la leyes sino

<sup>52</sup> Cf. W. J. Eijk, «La persona umana e la legge morale naturale», en: R. Gerardi (ed.), *La legge morale naturale*, Città del Vaticano 2007, 113-137.

<sup>53</sup> Cf. A. MacIntyre, *Tras la virtud...*, 95-97; Cf. R. A. Pardo, «Contrapunto a una visión meramente liberal de los Derechos Humanos a la luz de las reflexiones de A. Ch. MacIntyre», en: J. R. Flecha (Coord.), *Los derechos humanos en Europa*, Salamanca 2009, 259-272.

<sup>54</sup> Benedicto XVI, *Caritas in veritate*, 38.

<sup>55</sup> «La ley moral natural evidencia y prescribe las finalidades, los derechos y los deberes, fundamentados en la naturaleza corporal y espiritual de la persona humana. Esa ley no puede entenderse como una normatividad simplemente biológica, sino que ha de ser concebida como el orden racional por el que el hombre es llamado por el Creador a dirigir y regular su vida y sus actos y, más concretamente, a usar y disponer del propio cuerpo» (Juan pablo II, *Veritatis Splendor*, 50). El, ya citado, Documento de Comisión Teológica Internacional, nos recuerda que la rehabilitación de la naturaleza no puede conducir a un fisicismo ético. Los dinamismos naturales del ser humano han de ser jerarquizados e integrados en los fines superiores del espíritu. (Comisión Teológica Internacional, *En busca de la ética universal...*, 79).

realidad a la que cuidar- en la última Encíclica que acabamos de citar, el Papa Benedicto XVI habla intensamente del cuidado de la naturaleza<sup>56</sup>. Actualmente muchos han destacado esta dimensión de la ley natural, ya no es sólo que la naturaleza en su estructura significativa inspire e ilumine las normas morales, sino que ahora se muestra como objeto de atención de la ley natural y, por tanto, reclamando la responsabilidad del ser humano en su relación con el medio ambiente. Faceta que -se debe reconocer-se ha encontrado muy olvidada a lo largo de la historia.

Por último, nos podemos fijar en los pensadores que han fundamentado la obligación como una realidad contractual<sup>57</sup>. De modo que nuestros deberes nacen de los contratos que los seres humanos, como seres sociales, realizan en todos los niveles. Ciertamente sería posible ir formando un sistema contractual, siguiendo las reglas de la lógica, que cada vez fuera más amplio, pero difícilmente dicho sistema contractual podría descender a particularidades como el asesinato o la sodomía, que evidentemente no son susceptibles de contrato. Por otra parte, mientras que el desconocimiento de una ley no exime de su cumplimiento, el desconocimiento de las cláusulas de un contrato destruye la propia naturaleza del contrato. Además, ante esta propuesta, la categoría de ley natural nos recuerda que lo legal no tiene por que coincidir con lo moral. Desde esta perspectiva, la categoría de ley natural se presenta como un desafío tanto para el reduccionismo moral ínsito en el positivismo legal como para el relativismo moral, así como a las relaciones que se establecen entre ambos *ismos*<sup>58</sup>.

Una vez visto los intentos modernos y contemporáneos de fundamentar las normas morales al margen de Dios, y su correspondiente olvido del concepto de ley natural entendido en el contexto antropológico y teológico aristotélico-tomista, y sus dificultades para establecer dicha fundamentación, así como los contrapuntos que la noción de ley natural presenta a los distintos intentos de funda-

<sup>56</sup> Cf. Benedicto XVI, *Caritas in veritate*, 48-52. Es de señalar la preocupación y sensibilidad que sobre los temas de ecoética está mostrando, en su magisterio ordinario, Benedicto XVI.

<sup>57</sup> Cf. G. E. M. Anscombe, «Modern...», 13.

<sup>58</sup> Recordamos aquí las «Conversaciones de Salamanca» del año 2007, organizadas por la Facultad de Teología de la Universidad Pontificia de Salamanca que tuvieron por título: «La Ley Natural. Un desafío ético al Positivismo y al Relativismo».

mentación «secular»<sup>59</sup>, es interesante indicar que Benedicto XVI ha subrayado la importancia de la ley moral natural como fundamento de los derechos humanos, así como criterio de discernimiento sobre la posible arbitrariedad de las leyes positivas:

«Este último tema [de la ley moral natural] es de especial relevancia para comprender el fundamento de los derechos arraigados en la naturaleza de la persona y, como tales, derivados de la voluntad misma de Dios creador. Anteriores a cualquier ley positiva de los Estados, son universales, inviolables e inalienables; y, por tanto, todos deben reconocerlos como tales, especialmente las autoridades civiles, llamadas a promover y garantizar su respeto. Aunque en la cultura actual parece haberse perdido el concepto de ‘naturaleza humana’, es un hecho que los derechos humanos no se pueden comprender sin presuponer que el hombre, en su mismo ser, es portador de valores y de normas que hay que descubrir y reafirmar, y no inventar o imponer de modo subjetivo y arbitrario»<sup>60</sup>.

Después de haber repasado estas propuestas deontológicas –y haberlas comparado crítica y brevemente con el concepto de ley natural– es cuando, siguiendo la propuesta de Anscombe, comprendemos más fácilmente la necesidad de realizar un estudio sobre los mecanismos psicológicos y antropológicos que configuran la estructura moral humana, lo que nos llevará a descubrir más nítidamente que las normas morales no son fines en sí mismos sino que derivan su sentido del «bien» que se debe descubrir para el desarrollo pleno de la persona humana. Como ha escrito G. Abbà, «la necesidad y el sentido de la ley se descubren cuando se desea un bien superior a la ley misma»<sup>61</sup>. Lo cual parece que entra perfectamente en continuidad con la propuesta de la noción clásica de ley natural, antropológica y teológicamente comprendida.

Anscombe opta por volver al estudio de la virtud siguiendo los pasos de la doctrina aristotélica en la que el fundamento de la nor-

<sup>59</sup> Por hacer honor a la verdad, debemos citar una sugerente obra: É. Fuchs -M. Hunyadi (ed.), *Éthique et nature*, Ginebra 1992. En ella se manifiesta la observación de que en el mundo secular vuelve a usarse el concepto de ley natural para la defensa de los derechos humanos, la responsabilidad ante el medio ambiente y la tutela de la vida humana ante los diversos intentos de manipulación biomédica.

<sup>60</sup> Benedicto XVI, «Discurso a los miembros de la Comisión Teológica Internacional (1.12.2005)» en: *Acta Apostolicae Sedis* 97 (2005) 1039-1041; trad. en *L'Osservatore Romano* (ed. esp.) 37/49 (9.12.2005) 7.

<sup>61</sup> G. Abbà, *Felicidad...*, 38.



matividad se encuentra en el hombre virtuoso, es decir, aquél que ha descubierto –dentro de la política– su propio bien personal y el de la comunidad, de modo que orienta todos los mecanismos antropológicos que concurren en la acción humana, en orden al desarrollo personal que va acercándole cada vez más hacia su plenitud y que a su vez le va capacitando para discernir en su actuar concreto aquello en que va consistiendo su bien, la vida plena, o dicho de modo clásico, la vida buena. Así, la virtud se constituye como la piedra de toque desde la que se construye la vida moral. Es la virtud como hábito de las facultades humanas la que nos dirige y orienta, configurando el carácter del agente moral, hacia lo necesario para nuestro crecimiento y desarrollo en orden a nuestra plenitud, rigiendo así las relaciones tanto del hombre consigo mismo, como con los otros, para lograr el sumo bien, léase la autorrealización personal y el bien común<sup>62</sup>.

En esta perspectiva, se presenta como imprescindible el estudio de conceptos como la acción, la intención, el placer, lo querido y lo deseado... Por eso se entiende que la profesora Anscombe proponga que se dejen de construir éticas hasta que no se hayan estudiado y resuelto cuestiones previas de psicología filosófica en las que estos conceptos estén tratados y faciliten comprender qué es la virtud. En efecto, para esta discípula de Wittgenstein, el entender qué quiere decir que una acción es virtuosa está en dependencia de que con anterioridad se haya esclarecido qué es la intención y cuál es el papel que desempeña en la acción.

De este modo, el concepto de virtud se convierte en la clave de una verdadera ética fundamentada en la realidad antropológica que define al hombre como un ser personal y social, el cual posee sus propios dinamismos que le posibilitan entenderse como un ser abierto a la relación y evolucionando en la historia. Con palabras del profesor José Román Flecha, al referirnos al hombre habremos de pensar en una *naturaleza humana personal*<sup>63</sup>, naturaleza que no se debe entender en términos de inmutabilidad sino de movimiento, lo cual constituye la dinámica virtuosa de la vida moral. Ahora entendemos mucho mejor la afirmación de Santo Tomás de que todo acto de virtud pertenece a la «ley natural».

<sup>62</sup> Cf. A. Carrasco, *Conseguencialismo por qué no*, Pamplona 1999, 10s.

<sup>63</sup> J. R. Flecha, «Reflexiones sobre las normas morales», *Salmanticensis* 27 (1980) 193-210, aquí p. 199.

Trabajar con vistas a elaborar una ética de la virtud nos aleja de las teorías morales modernas que no contienen ninguna consideración relativa al carácter del agente moral, ni describen cómo debe ser la vida buena. Sus normas son frías y abstractas, obteniendo «fácilmente la imagen de un agente sin rostro, al que la teoría le dota de recursos para realizar elecciones morales que carecen de vinculación psicológica con el pasado o futuro del agente»<sup>64</sup>.

Desde una ética de la virtud se entiende como necesario afirmar que existen acciones que se nos presentan como injustas en sí mismas<sup>65</sup>, ya que radicalmente obstaculizan el desarrollo armónico del sujeto agente en orden a la consecución de su plenitud. De entre estas últimas, tenemos que distinguir las acciones injustas por las circunstancias en las que la solución moral muchas veces no se nos presenta clara y nítida, entonces tendremos que actuar de acuerdo con lo que se nos patentiza como más razonable. Anscombe indica en este punto lo complicado que puede resultar trazar una línea casuística que nos señale los patrones con los que debemos actuar. Por eso, después de mantener unos principios generales que nos marcan ciertos límites, la decisión en los casos particulares debe ser iluminada conforme a lo que se nos muestra como acorde con la razón. Como se puede comprender, el actuar de acuerdo con lo razonable no es un canon, de tal modo que cobra importancia el ser ducho en los posibles ejemplos que la vida misma nos va proporcionando y con los que además de ir aprendiendo vamos adquiriendo experiencia y destreza moral. Estos ejemplos de la vida son fundamentalmente las experiencias ordinarias, que se distinguen de los *casos límite* propuestos por los consecuencialistas y que suelen pecar por presentar como normal las situaciones extraordinarias y excepcionales<sup>66</sup>.

Esta perspectiva ética, basada en los esquemas de pensamiento aristotélicos de la virtud, es netamente antropológica y atiende a la necesidad que siente el hombre de comportarse moralmente. A esta visión ética se la puede describir como una aventura de comportamiento, en la que la totalidad de la persona se encuentra integrada e involucrada y en donde se descubre que el riesgo de ser hombre implica que hay actitudes y acciones que destruyen y eliminan los ideales que la razón práctica ha ido descubriendo, formulando y pro-

<sup>64</sup> J. Kupperman, «A case for consequentialism», *American Philosophical Quarterly* 18 (1981) 305-313, aquí p. 311.

<sup>65</sup> El desconocimiento de lo que es injusto sería una injusticia misma. (Cf. G. E. M. Anscombe, «Modern...», 16).

<sup>66</sup> Cf. G. E. M. Anscombe, «Modern...», 15-17.

poniendo. Una visión ética en la que, a medida que uno va creciendo y desarrollándose como sujeto moral se va entendiendo mejor a sí mismo.

#### 4. HISTORIA, VERDAD Y MORAL. EL PROBLEMA DEL RELATIVISMO

El título de este trabajo reclama la necesidad de una inculturación de la moral, con todo lo que ello conlleva de diálogo y de posibilidad de traducibilidad entre las distintas culturas y tradiciones.

Ciertamente, debemos intentar devolver a la ciencia ética al terreno histórico y cultural. En este sentido, el autor escocés A. MacIntyre ha sido uno de los filósofos contemporáneos que más ha trabajado en favor de un diálogo entre las distintas culturas y por tanto entre los sistemas éticos en ellas implicadas. Así lo ha puesto de manifiesto F. J. de la Torre en su trabajo «El modelo de diálogo intercultural de Alasdair MacIntyre. El diálogo entre las distintas tradiciones»<sup>67</sup>. Sus apreciaciones me parecen oportunas para ir perfilando los objetivos de estas páginas y las limitaciones de ciertas exposiciones sobre la categoría de «ley natural».

A. MacIntyre mantiene la existencia de una verdad atemporal, que al mismo tiempo no es poseída absolutamente por nadie. Esto último no implica caer en el escepticismo relativista, sino en un proceso de descubrimiento paulatino, así como de crecimiento, en el que los hombres van acercándose cada vez más, siguiendo una tradición de investigación adecuada, al esclarecimiento de cuál es su *telos* específico. Esto no implica caer tampoco en el historicismo, para lo que MacIntyre distingue entre *el paradigma de la verdad* y *el paradigma de la certeza (warranted)*<sup>68</sup>. Mientras este último se aplica a un momento o circunstancia histórica, el paradigma de la verdad implica atemporalidad, pero no correspondencia totalmente poseída en el presente con la verdad absoluta, sino con la verdad en el momento concreto e histórico, tal como hasta ese momento se ha alcanzado<sup>69</sup>. Por eso, la verdad alcanzada por una tradición

<sup>67</sup> Cf. F. J. de la Torre, *El modelo de diálogo intercultural de Alasdair MacIntyre. El diálogo entre las diferentes tradiciones*, Dykinson, Madrid 2001.

<sup>68</sup> La traducción que estamos utilizando traduce por «validez», nosotros preferimos «certeza».

<sup>69</sup> Cf. A. MacIntyre, *Justicia y Racionalidad*, Eiunsa, Barcelona 1994, 344.

concreta debe estar siempre en diálogo con las otras tradiciones rivales, haciéndose vulnerable a sus críticas, para poder, a su vez, calibrar la nitidez de la verdad adquirida y reconocer las dimensiones de plenitud que las otras tradiciones aportan.

En definitiva, estamos inmersos en un proceso narrativo que se despliega como continuidad innovadora y reveladora. Ahora bien, la importancia del contexto y la historia no implica que la verdad esté determinada por las circunstancias históricas, pero sí que el grado de conocimiento de la verdad esté condicionado y mediatizado por estas dimensiones de la realidad humana, especialmente en el ámbito del actuar, es decir, de la verdad práctica. Esta realidad se vuelve más clara cuando aceptamos la visión narrativa e histórica de nuestra vida, así como de las tradiciones de las que formamos parte. Dentro de nuestra idiosincrasia cultural, esta visión narrativa configura un *ethos histórico* que tiene como un destacado modelo la *historia sagrada* relatada en los escritos bíblicos<sup>70</sup>. Allí, por ejemplo, podemos descubrir cómo

«La calificación ética del comportamiento sexual humano concreto está ampliamente condicionada por el ambiente cultural y por el momento histórico en que se formula el juicio. Así ya no resultará extraño observar una cierta variación, a lo largo de los tiempos y según las diversas tradiciones literarias, en la evaluación ética de un comportamiento que por otra parte parecería objetivamente idéntico»<sup>71</sup>.

Con este punto de partida, pienso que se debe criticar tanto una visión relativista y perspectivista de la vida moral como, a su vez, reconocer el acierto de estas dos posturas en rechazar una razón, generada en el espíritu de la ilustración, descomprometida con la cultura y la tradición.

Siguiendo el sistema de una ética de las virtudes –de raíces en el pensamiento clásico-medieval– podemos ahora discurrir a través de la noción aristotélica-tomista de la verdad como perfección del intelecto. Ahora bien, aún afirmando la fórmula clásica tomista de la verdad como *adequatio rei et intellectus*, no menos cierto es que el logro de la verdad se encuentra matizado por la investigación intelectual propia de una racionalidad correspondiente a una tradición

<sup>70</sup> Cf. J. R. Flecha, «La ley natural en la Sagrada Escritura», *Studium Legionense* 50 (2009) 123-141.

<sup>71</sup> J. R. Flecha, *Moral de la persona*, Madrid 2002, 119.

concretizada en las filosofías y métodos científicos que se establecen a lo largo de la historia y de las culturas<sup>72</sup>. Entonces, se inicia un proceso de indagación racional, que se propone partir de lo que se sabe, para ir hacia un conocimiento más perfecto de la verdad que, en cuanto que presente en el *arche*, de alguna manera, se encuentra ya presente en lo que se sabe<sup>73</sup>.

Situarse en las filas de la racionalidad clásica implica introducirse en una tradición intelectual que entiende la historia como un suceder narrativo de acciones, que se originan con un cierto orden teleológico conferido, no solamente por la naturaleza, sino también por las modalidades creadas en cada cultura y época; desde esta referencia relacional con la realidad es donde los hombres trascienden las verdades subjetivas para irse acercándose a la verdad última. Así la historia ordenada narrativamente, tanto personal, como social, o como investigación racional, es el relato creíble tendente a la verdad de una trama hecha desde la vida de las personas en comunidad<sup>74</sup>.

Nos encontramos así ante una verdad histórica y contextualizada, que no implica que la verdad esté determinada por el contexto histórico ni que sea inalcanzable, sino que la verdad sólo se puede entender correctamente encuadrada en la realidad en la que se vive<sup>75</sup>. Una verdad respecto de la cual nos encontramos en estado tensional y relacional, una verdad que se descubre y se compromete en la historia y, por tanto, es dinámica.

Esta dinamicidad –como es lógico– se muestra de un modo especial en el ámbito de la verdad práctica. Y es precisamente en este campo donde correlativamente el compromiso moral cristiano debe realizar su misión dentro de una historia que de ninguna manera se entiende como estática:

«La historia del futuro de Cristo y la historicidad de los testigos y enviados se condicionan recíprocamente y se encuentran en la correlación de *promissio* y *misio*. La conciencia histórica cristiana es conciencia de misión y sólo en esa medida es también concien-

<sup>72</sup> Cf. A. MacIntyre, «Moral Relativism, Truth and Justification», en: L. Gormally (ed.), *Moral Truth and Moral Tradition: Essays in Honour of Peter Geach and Elizabeth Anscombe*, Dublin 1994, 6-24.

<sup>73</sup> Cf. A. MacIntyre, *Primeros principios...*, 17-23.

<sup>74</sup> Cf. A. MacIntyre, «Epistemological Crises, Dramatic, Narrative and the Philosophy of Science», *The Monist* 40/4 (1977) 453-472.

<sup>75</sup> Cf. F. J. de la Torre, *El modelo de diálogo...*, 86s.; 194s.

cia de la historia universal y conciencia de la historicidad de la existencia humana»<sup>76</sup>.

Hasta ahora hemos señalado que la verdad teórica y moral es vista como un proceso de perfeccionamiento histórico y contextualizado, un camino en el que el hombre se muestra con una «antropología abierta» a todo lo que le rodea, apertura cuyo fundamento se encuentra en la propia naturaleza humana comprendida teleológica, política y metafísicamente. Partiendo del enfoque teológico, esta condición relacional se encuentra fundamentada en nuestra condición de seres creados a imagen de Dios y, en cuanto tales, seres situados ante un Dios personal hacia el que estamos teleológicamente orientados. Esta condición dialógica, compartida por pura gracia con nuestro creador, exige un obrar abierto a la comunicación así como al perfeccionamiento mutuo con los demás hombres, mediante el cual se va realizando la historia. Como ha señalado Bruno Forte, «el ejercicio efectivo de esta actitud radical, dirigido a construir relaciones dialógicas estables y auténticas que rescaten al hombre de la cárcel de su propia subjetividad y lo realicen como sujeto libre y consciente de una historia verdaderamente humana, se realiza mediante el conjunto de las *«virtudes morales»*<sup>77</sup>.

Las virtudes son las encargadas de ponernos en contacto adecuado con la realidad, desarrollando lo mejor de nuestras potencias humanas. Como nos ha recordado José Román Flecha:

«Las virtudes nacen de la realidad humana y a ella retornan, configurándola y ofreciéndole un ideal práctico de actuación. Las virtudes reflejan la capacidad de decisión de la persona pero, a la vez, la capacitan para hacer más personal y libre su inclinación al bien. Las virtudes naturales se basan en la misma naturaleza psicosomática del ser humano y se desarrollan mediante un ejercicio continuado de las facultades humanas y sus actos. Tales virtudes naturales han sido desde antiguo resumidas en los cuatro «cardinales» o polos de la prudencia, la justicia, la fortaleza y la templanza. Se trata, por tanto, de virtudes adquiridas que, en correspondencia con el sustrato corporal y psíquico de la persona, vienen a completar su carácter y representan, al fin, su fisonomía moral. Sin embargo, la tradición cristiana las ha considerado tam-

<sup>76</sup> J. Moltmann, *Teología de la esperanza*, Salamanca 1989, 293.

<sup>77</sup> B. Forte, *La eternidad en el tiempo*, Salamanca 2000, 170.

bién como dones de Dios, orientados a la plenificación divina de la naturaleza humana»<sup>78</sup>.

A la vista de ello, podemos afirmar que una ética de las virtudes nos recuerda todos los condicionantes personales –tanto físicos, como psíquicos y sociales– necesarios para forjar a cada hombre en su concreción histórica así como para facilitarle el desvelamiento de la verdad que le perfecciona en cuanto tal. Como nos recuerda Zubiri, el principio rector de la verdad «será la aprehensión primordial de realidad y el logos modulados como principio y sistema de referencia de todo esbozar moral»<sup>79</sup>. Pero esa aprehensión de la realidad, del logos de los valores y de los bienes morales, no es absolutamente inmanente a las culturas –como afirma el relativismo– sino que dicha aprehensión y bienes sólo rigen socialmente en cuanto que se realizan en culturas concretas, que en sí son relativas como tantas de las dimensiones y condiciones personales. Por ello mismo es posible que acontezcan lo que pueden denominarse como «dilemas morales» que aparecen en las distintas culturas y en los diferentes momentos históricos. El discernimiento moral no se resuelve a modo de cálculo matemático, por eso es discernimiento. Pero esto no niega la ley natural, sino simplemente que en el proceso propio de la razón práctica podemos cometer algún error, lo que nos recuerda que en el mundo del juicio moral siempre debemos estar en estado de excepción<sup>80</sup>.

Por eso, el profesor J. Nubiola, partiendo de la distinción maquintairiana entre verdad y certeza donde lo que importa es la meta a la que se tiende y desde la que se origina una búsqueda volcada hacia el futuro<sup>81</sup>, propugna un pragmatismo pluralista, donde

<sup>78</sup> J. R. Flecha, *Vida cristiana, vida teologal. Para una moral de la virtud*, Salamanca 2002, 35.

<sup>79</sup> O. Barroso, *Verdad y acción. Para pensar la praxis desde la inteligencia sentiente zubiriana*, Granada 2002, 135.

<sup>80</sup> «Yo mismo enumero, en el ensayo «Tomás de Aquino y el alcance de las controversias morales», algunos ejemplos sorprendentes de controversias morales radicales entre culturas distintas y, a veces, dentro de la misma cultura. Muestro entonces que, en la medida en que las diversas posiciones morales que resultan de tales controversias se oponen a los preceptos de la de la ley natural, representan fracasos de la racionalidad práctica, tal y como la entiende Santo Tomás, que dirigen nuestra atención hacia las fuentes de estos fracasos». (A. MacIntyre, «Prólogo», en: *Ética y política. Ensayos escogidos* (2), Granada 2008, 9-16, aquí p. 11).

<sup>81</sup> Cf. J. Nubiola, «Pragmatismo y relativismo: Una defensa del pluralismo», *Themata* 27 (2001) 49-57, aquí p. 57; Cf. A. Llano, *El enigma de la representación*, Síntesis, Madrid 1999, 290s.

se defienda una vía media que mantenga «falibilismo sin escepticismo y un pluralismo cooperativo»<sup>82</sup>.

El camino que se recorre en la práctica de las virtudes es un camino lleno de dificultades pero al mismo tiempo se presenta como acorde con la naturaleza contingente del ser humano. Este camino implica la realización de una interpretación prudente de la realidad, la cual permite ir descubriendo una verdad que al mismo tiempo se comienza a transmitir dentro de nuestras comunidades a través de lenguajes también contingentes. En definitiva, debemos acogernos a una concepción realista del lenguaje; un realismo equilibrado que afirme que los conceptos y las palabras que lo expresan se orientan a la realidad, un realismo que reconozca que la verdad se encuentra de manera inextricable con nuestro lenguaje, de modo que el espíritu humano es capaz de alcanzarla de un modo suficiente para guiar sus pasos, siendo a la vez consciente de la gran distancia que separa la verdad humana de la absoluta, pero con la convicción de que la realidad que se desvela al espíritu humano a través del lenguaje coincide con la realidad<sup>83</sup>.

Frente a una visión estática y fisicista de la verdad práctica moral, de la que dependen las corrientes deontológicas, debemos afirmar la justa relatividad de la vida humana, entendida en proceso virtuoso, donde las actividades humanas no son reducidas a meras concatenaciones de medios referidos a fines útiles con una relación extrínseca entre ellos. Por este motivo, la ciencia ética no está nunca cerrada, sino en proceso constante de perfeccionamiento, al unísono con la vida.

Resulta significativa, desde este enfoque, la imagen que el filósofo Putnam utilizó para describir la unidad de los saberes. Si la trasparamos a la totalidad de una vida histórica y narrativamente comprendida desde el ideal de vida virtuosa, su perfeccionamiento se parece más que a una realidad arquitectónica –según la metáfora que utilizaba Kant para explicar la unidad de las ciencias– a la unidad de una flota de barcos, en cuya navegación cada barco y toda ella se va arreglando y construyendo según avanza<sup>84</sup>.

<sup>82</sup> J. Nubiola, «Pragmatismo...», 49.

<sup>83</sup> Cf. J. Nubiola, *La renovación pragmatista de la filosofía analítica*, Pamplona 1994; «Renovación en la Filosofía del lenguaje», *Revista de logopedia* 17 (1997) 3-10.

<sup>84</sup> Cf. H. Putnam, *Realism and Reason*, (Philosophical Papers 3), Cambridge 1983, 204.



En este sentido, MacIntyre ha indicado –dentro de nuestras raíces culturales– cómo la visión, muchas veces abstracta, ahistórica y circular de la ética aristotélica, es ampliada y enriquecida con la visión lineal e histórica de la narratividad bíblica. La moral bíblica nos recuerda las vicisitudes del pueblo elegido por Dios a través de los siglos. En este sentido, la narratividad de la historia sagrada nos recuerda que la teología moral debe estar orientada al Dios personal que se complace en su obra, así como en la autonomía y dinamicidad de ella, especialmente en la libertad de la que goza el hombre como primer liberto de la creación<sup>85</sup>, sin olvidar que «la libertad no es un absoluto autocreador de sí mismo, sino una propiedad eminente de cada hombre»<sup>86</sup>. Como ha señalado J. R. Flecha, al comentar la utilización y presencia de la Biblia en la encíclica *Veritatis Splendor*:

«La Biblia, en efecto, ofrece a la moral judeo-cristiana un elemento específico que no se reduce tanto a la afirmación de nuevos valores, o al establecimiento de nuevos mandatos, como a la oferta de una motivación trascendental. Se trata de toda una cosmovisión –y antropovisión– que termina por profundizar las exigencias –aunque siempre en un dinamismo histórico– de algunos de los imperativos morales fundamentales y comunes a todos los hombres. La Biblia nos ofrece, además, una pedagogía ética. En ella constatamos, en efecto, que los valores humanos fundamentales, por muy objetivos que sean al apoyarse en el ser mismo del ser humano, no dejan de estar sometidos en su percepción, aceptación, codificación y transmisión, a los cambios históricos»<sup>87</sup>.

La evolución histórica nos advierte de la necesidad de no confundir con estructuras naturales las apreciaciones morales que corresponden –en realidad– a las visiones sociales y políticas del momento, así como nos estimula para estar atentos a los nuevos retos y exigencias morales que van apareciendo, al unísono que la historia humana se va desplegando,

«El mismo dinamismo histórico, y aun la experiencia del Espíritu, que irá conduciendo a los discípulos del Señor hasta la verdad completa (Jn 16, 13), les lleva a descubrir nuevas implicaciones y exigencias morales de la responsabilidad hacia el hombre y su «naturaleza». Los pliegues de la verdad que ha de ser continua-

<sup>85</sup> Cf. J. R. Flecha, «Reflexiones sobre las normas morales...», 199.

<sup>86</sup> Comisión Teológica Internacional, *En busca de la ética universal...*, 77.

<sup>87</sup> J. R. Flecha, «Presencia de la Biblia en la 'Veritatis Splendor'», en: G. Del Pozo (dir.), *Comentarios a la «Veritatis Splendor»*, Madrid 1994, 361-381, aquí p. 366.

mente desvelada no sólo ocultan el rostro de Dios: también ocultan el rostro y la dignidad última del hombre»<sup>88</sup>.

Por tanto, solamente un *ethos histórico* es realista. Dicho concepto de historicidad está incluyendo en sí la propia identidad personal, tanto corporal como social. La historia nos permite descubrirnos como narración en la que cada individuo consigue perfeccionarse como persona dentro de las prácticas sociales en las que se desenvuelve. Las virtudes son las que estructuran una antropología abierta y, por tanto, son la realización dinámica de ese itinerario de búsqueda y actualización del bien. Por eso, las virtudes parten del conocimiento cada vez más perfectivo de la verdad íntima del ser humano y le mueven, en su totalidad, a la consecución de su *telos*. Para proceder en este camino con suficientes garantías de éxito el hombre debe ser un individuo preocupado por todo lo que tiene que ver con el ser humano en cuanto tal. El virtuoso debe estar abierto a la cultura, a la responsabilidad y el compromiso político, todo ello desde el ansia de ir descubriendo la verdad en todas sus dimensiones, siendo discípulo y maestro en el ejercicio de las excelencias, las cuales son «por sí mismas humanas y humanizadoras»<sup>89</sup>. La posibilidad del logro del perfeccionamiento humano nos debe remitir a la trascendencia, *nota* que está presente no sólo en los autores cristianos, sino también en la estructura natural del hombre y la sociedad comprendida desde el esquema aristotélico<sup>90</sup>. Son precisamente esta trascendencia y naturaleza creada las categorías sobre las que durante siglos se levantó el sistema de una ética normativa virtuosa<sup>91</sup>.

Un último punto de consideración sobre la relatividad. El diálogo intercultural maquiavélico nos abre también a otras culturas, como las orientales, y en ellas este autor descubre un gran parecido en la consideración perfectiva de los seres humanos<sup>92</sup>. Volvemos a tocar la clave de la naturaleza humana, y el uso de la razón para comprendernos a pesar de las distintas culturas de origen. Pero junto con las coincidencias se descubren inevitablemente las dife-

<sup>88</sup> J. R. Flecha, *Teología moral fundamental...*, 249.

<sup>89</sup> J. R. Flecha, *Vida cristiana...*, 283.

<sup>90</sup> Cf. A. MacIntyre, «Persona corriente y filosofía moral: reglas, virtudes y bienes», *Convivium* 5 (1993) 63-81, aquí p. 80.

<sup>91</sup> Cf. G. E. M. Anscombe, «Modern...», 1-19.

<sup>92</sup> Cf. A. MacIntyre, «Incommensurability, Truth and Conversation between Confucians and Aristotelians about the Virtues», en: E. Deutsch (ed.), *Culture and Society. East-West Philosophic Perspectives*, Honolulu 1991, 104-122.

rencias. Un verdadero diálogo nos ayudará a superar los problemas de intraducibilidad e inconmensurabilidad, así como nos descubrirá la posibilidad del fenómeno de la inculturación. En este sentido conviene recordar las ideas del pensador X. Zubiri que nos indicaba, dentro del contexto revelado del cristianismo, que no está dicho en ninguna parte que mentalidades distintas de otros pueblos no sean en su hora el *organon* adecuado para descubrir y actualizar nuevos aspectos de la revelación, completamente inadvertidos para la razón griega, de la cual se ha servido hasta el momento –principalmente– y con magníficos resultados la tradición cristiana<sup>93</sup>.

##### 5. EL CONOCIMIENTO Y PRÁCTICA DE LA «LEY NATURAL»: LA ALTERIDAD COMO COMPONENTE DE LA «LEY NATURAL»

Comencemos por abordar detenidamente el conocimiento de la ley natural y su componente relacional. Ciertamente, tomar postura por una ciencia ética inspirada en Aristóteles y Santo Tomás implica partir de unos presupuestos que tradicionalmente llamamos realistas. Con ello se rechaza de entrada la acusación «humana» de la «falacia naturalista» y se opta por un posicionamiento moral con base ontológica, el cual se fundamenta en la afirmación de la existencia de un «bien sustantivo» y perfectivo, al que podemos conocer y describir desde la realidad que nos rodea<sup>94</sup>.

Pero ya hemos aprendido que concepto de «ley natural» no es sencillo, sino que más bien es una noción difícil y con mucha historia. El mismo Santo Tomás se refiere al término de *naturaleza* con distintos contenidos de significado, mostrando su carácter analógico. Dos importantes sentidos nos interesan en este momento, el primero se equipara a decir *esencia específica*, y nos está remitiendo a la idea de algo estable, pero, en un segundo sentido, la esencia es *principio de movimiento* y, por tanto, se debe entender como esencia operante, especialmente para los seres vivos, lo que nos añade el aspecto de

<sup>93</sup> Cf. X. Zubiri, «El problema teológico del hombre», en: A. Vargas-Machuca (ed.), *Teología y Mundo Contemporáneo. Homenaje a K. Rahner en su 70 cumpleaños*, Madrid 1975, 55-64.

<sup>94</sup> Como ha señalado Ph. Foot siguiendo a P. T. Geach, desde una visión realista una acción buena posee significado descriptivo fijo o al menos dentro de cierto margen de referencia. (Cf. Ph. Foot, «Creencias morales», en: Ph. Foot (ed.), *Teorías sobre la ética*, Fondo de Cultura Económica, Madrid 1974, 64-73).

dinamicidad. Como podemos observar estamos nuevamente reafirmando y describiendo desde la primera aproximación el carácter teleológico de la existencia y, en consecuencia, la aplicación del carácter *teleológico* de la naturaleza humana a la moral desde la base de la categoría de «ley natural»<sup>95</sup>.

La publicación de la encíclica *Veritatis Splendor* ha vuelto a poner en primera línea de reflexión, para la filosofía y teología católicas, la categoría de «ley natural». En esta encíclica, el Papa Juan Pablo II hace que la noción de «ley natural» entre «a formar parte de la columna vertebral del documento al equiparar la ley ínsita en el corazón humano (Rom 2, 15) a «ley natural» sin más. Queda así automáticamente incorporada al núcleo central de la moral del Nuevo Testamento en el mismo plano que el Decálogo del Antiguo»<sup>96</sup>. De este modo se muestra de una manera evidente la continuidad entre la creación y la redención, entre lo natural y la gracia, entre la Antigua y la Nueva Alianza<sup>97</sup>.

Al estudiar la racionalidad clásica nos encontramos con la doctrina de los «primeros principios», aquellos cuya evidencia es difícil de ocultar a los seres humanos que aspiran a la consecución de su bien, *qua* seres humanos, en compañía de los otros seres racionales. Son las reglas primeras que deben ser aprendidas en un proceso educacional, de tal modo que «una primera concepción de las virtudes que necesitamos adquirir, si nos disponemos a alcanzar nuestro bien, sólo puede articularse a través de un grupo de reglas que no es más que otra versión de los primeros principios de la «ley natural»<sup>98</sup>. Como ya expusimos en el primer apartado de estas reflexiones, creemos que si un pensador quiere ser fiel a la estructura científica tomista, esta «ley natural» se debe estudiar enmarcada en el universo teológico, al mismo tiempo que, siguiendo la tradición clásica, se debe afirmar que dicha ley se refiere primeramente a los principios proporcionados por la *sindéresis*. Esta última, tanto para la perspectiva teológica como para la clásica griega, se encuentra encauzada en la medida en que se funde en un uso correcto de la recta razón. A su vez, la recta razón parte de la información que le proporciona la investigación de la propia naturaleza y de la comunidad, y su discorrir depende de su adecuada aplicación a la realización concreta

<sup>95</sup> Cf. N. Blázquez, «Ley natural...», 595-599.

<sup>96</sup> *Ibidem*, 593.

<sup>97</sup> Cf. J. R. Flecha, «La ley natural en la Sagrada Escritura» *Studium Legionense* 50 (2009) 123-141.

<sup>98</sup> A. MacIntyre, *Tres Versiones Rivales de la Ética*, Madrid 1992, 70.

de las acciones, a través de la actualización de la prudencia y, en su caso, de las virtudes sobrenaturales<sup>99</sup>.

A. MacIntyre nos ha recordado que la «ley natural» no debe ser entendida como lo han hecho algunos pensadores católicos modernos, que separan la «ley natural» del conocimiento teológico. Para el Aquinate el mismo conocimiento de Dios nos es asequible desde nuestra investigación moral, por eso incluso los mandamientos de la ley Mosaica relativos a Dios son también de «ley natural», ya que toda la cadena y estructura casual del mundo nos remite a la Causa primera de la que procede todo el ser:

«De este modo, al articular la misma «ley natural», entendemos el carácter peculiar de nuestro propio «estar-dirigidos» y, al entender mejor la «ley natural», pasamos, en primer lugar, de lo que es evidente a una aprehensión moral no obnubilada, propia de una persona normal, a lo que sólo es evidente al menos de manera mucho más clara, a los *sapientes*, a esos que Tomás de Aquino consideró maestros del arte maestro (I-IIae 100, 1), y así mismo pasamos a lo que enseña la revelación sobrenatural. Pero, al hacer esto, progresamos o dejamos de progresar, no sólo como miembros de una comunidad que tiene una peculiar historia sagrada, la historia de Israel y la Iglesia, sino también como miembros de comunidades que tienen historias políticas seculares»<sup>100</sup>.

Es en esta altura de la argumentación donde conviene recordar un segundo rasgo de la concepción tomista de la «ley natural», y que se encuentra ya dentro del ámbito político de las relaciones humanas y que, naturalmente, para la finalidad de nuestro trabajo conviene subrayar. A este nivel de reciprocidad política, la «ley natural» ya no se muestra en su cercanía evidencial sino en la racionalidad de una tradición, entendiendo la «ley natural» dentro de su compren-

<sup>99</sup> «No obstante, los preceptos de la «ley natural» son muchos más que normas, pues entre los preceptos de la «ley natural» los hay que ordenan hacer lo que las virtudes exigen de los seres humanos. Ordenan que se haga lo que en una u otra circunstancia exija la valentía, la justicia o la templanza y que se haga con prudencia. Es necesario observar que en el plano de la práctica no hace falta tener una razón para actuar en determinado momento, además de que es lo que exigen en esta situación una o más de las virtudes. Las acciones requeridas para el ejercicio de las virtudes son, todas ellas, valiosas por sí mismas. Siempre son además un medio para un fin ulterior, puesto que son elementos constitutivos del florecimiento humano; pero lo son precisamente en la medida en que son acciones valiosas por sí mismas». (A. MacIntyre, *Animales racionales y dependientes. Por qué los seres humanos necesitamos las virtudes*, Barcelona 2001, 132).

<sup>100</sup> A. MacIntyre, *Tres versiones...*, 183.

sión histórica, cultural y, por tanto, en su aplicación a la realidad concreta<sup>101</sup>.

Antes de continuar, conviene recordar que la «ley natural» debe entenderse fuera de toda apariencia nominalista, así como que las virtudes son las que proporcionan una psicología filosófica enfrentada a dicho nominalismo. De este modo, la doctrina de la «ley natural» se abre a la riqueza del comportamiento humano, sin desdeñar el ámbito concreto de los absolutos morales. Asimismo, la «ley natural» se inserta en el uso de la recta razón, con todas sus vicisitudes, a la vez que se entiende como capacidad de percibir las exigencias del modo propio de ser de cada criatura. La «ley natural» es así comunicación y continuidad con la realidad natural y esta conexión es precisamente dinámica gracias al ejercicio de las virtudes, especialmente a través de las virtudes sobrenaturales. En este sentido, la «ley natural» se refiere no tanto a una norma determinada, a modo como se concibe la norma humana, sino a una actitud en la línea de la creación de Dios, así, como le gustaba recordar al profesor J. L. Ruiz de la Peña, *ktisis* y *fysis* van unidas. Y es que partiendo desde la clave hermenéutica de la teología de la creación, la «ley natural» nos habla del respeto a la naturaleza, es decir, de las realidades salidas de las manos amorosas de Dios, especialmente a las criaturas que son icono de la divinidad. Y ante esa realidad, conocida y respetada, caben muchos comportamientos concretos lícitos, algunos de ellos heroicos, recordemos dentro de la iglesia a los «mártires», muchos de ellos ofrecieron su vida antes que acatar normas injustas. La «ley natural» no nos proporciona una serie de normas fijas en todo nuestro modo de actuar, sino que fundamentalmente nos reclama actitudes. Por tanto, la «ley natural» nos proporciona primeros principios prácticos para que, desde esa capacitación natural y a través

<sup>101</sup> *Ibidem*, 182-184. «Al principio la persona corriente, como el niño corriente, manifiesta que conoce el *principium* de la «ley natural», que es el *principium* del razonamiento práctico, del mismo en que manifiesta que conoce el principio de no-contradicción, es decir, no en la capacidad para formular el principio explícitamente, sino mostrando una potencialidad para hacer precisamente eso en el modo en el que la verdad del principio se presupone en una multiplicidad de juicios prácticos particulares. Lo que en este caso se presupondrá será, sin embargo, no sólo el *principium* de la «ley natural» entendido como un precepto único, sino ese *principium* en su aplicación a los varios aspectos de la naturaleza humana en función de los cuales ha de explicarse. Pues el *principium* ordena la persecución de nuestro bien, y el bien de los seres humanos varios aspectos o partes. Así, en los juicios prácticos particulares de la persona corriente, estará implícita una aprehensión de esos bienes y de esos fines». (*Ibidem*, 176s.).

de nuestras virtudes intelectuales y morales, el hombre deduzca y realice su relación y acción bondadosa con el mundo.

Tomamos parte por la propuesta realizada por la serie de tomistas contemporáneos que, con otros filósofos, piensan que el objeto de la moralidad debe estar concretizado en lo particular, atendiendo a la antropología, y en especial a la perspectiva histórica del hombre, enfoque que no está reñido con una «ley natural» universal y transcultural en sus principios, pero que se aparta a la vez de las versiones abstractas e inmutables de una «ley natural» que desde una severa ontologización, la antropologizaron hacia visiones judiciales y vindicativas. Presentaciones que ofrecían una «ley natural» como orden fijo, estático e inmutable en todas las posibles deducciones e inducciones morales<sup>102</sup>, creando así, en el ámbito de la moral neoescolástica, un sistema moral cada vez más normativo y complejo, adquiriendo por una parte el aspecto de una construcción científica, pero al mismo tiempo, alejándole de la vida real, dejando de ser criterio para una gente corriente, cada vez más plural. Como la Encíclica *Veritatis Splendor* ha señalado, la «ley natural» «se llama natural: no por relación a la naturaleza de los seres irracionales, sino porque la razón que la promulga es propiedad de la naturaleza humana»<sup>103</sup>, al mismo tiempo que se afirma su capacidad para alcanzar las verdades morales objetivas y evidentes, desde las que se deduce nuestro compromiso e investigación moral con la realidad.

Es desde este compromiso donde conviene evocar los cuatro contextos sociales en los que la Iglesia católica debe invocar hoy, y así lo hace, la categoría de la ley natural, según lo expresa la Comisión Teológica Internacional en el Documento, ya conocido, sobre la ley natural.

En primer lugar, en un mundo globalizado donde se impone el diálogo intercultural e interreligioso, la categoría de ley natural debe anunciarse en vistas a la defensa de los derechos del hombre.

En segundo, la ley natural debe recordarse en vistas a una fundamentación natural y objetiva de la democracia para que ésta no quede a merced de las fluctuaciones del consenso.

En el tercer contexto, la categoría de ley natural legitima la reivindicación del derecho de los cristianos a manifestarse en asuntos como la defensa de la vida y de la familia ante el laicismo agresivo.

<sup>102</sup> Cf. J. R. Flecha, *Teología moral fundamental...*, 247-249.

<sup>103</sup> Juan Pablo II, *Veritatis Splendor*, 42.

Y por último, la iglesia debe luchar por el respeto al derecho a la objeción de conciencia ante leyes civiles que, al contradecir la ley natural, comportan la amenaza de abusos de poder y de nuevas formas de totalitarismo<sup>104</sup>.

Además, es fácil descubrir estos ambientes como lugares muy apropiados para la tan deseada «nueva evangelización».

#### 6. HACIA UNA INCULTURACIÓN DE LA MORAL. PLURALISMO FRENTE A FUNDAMENTALISMO Y RELATIVISMO CULTURAL<sup>105</sup>

Llega el momento de ir concluyendo esta reflexión. Inequívocamente la relación entre «ley natural», «ética de las virtudes» y «culturas» es compleja. Pero la intuición ética más sencilla puede percibir que en esta relación nos encontramos con el núcleo originario y genético de la cuestión moral, propia del ser humano, es decir, del hombre en cuanto que ser político dotado de razón y de voluntad libre. Posiblemente Wittgenstein tenía razón al afirmar que el filósofo, es decir, el hombre que se asombra por lo que le rodea y busca la verdad, se tiene que sentir en el caos de este mundo como en su casa. Por ello, Wittgenstein solía pasear por la noche a través del *campus* universitario de Cambridge y en un diálogo personal con la luna nos ofrecía un mensaje que estaba destinado no sólo al astro nocturno, sino también a la humanidad y a él mismo: «*take your time*». Wittgenstein estaba convencido de que el amor por la verdad implicaba un reposado tiempo de reflexión, conllevaba muchos intentos fallidos de ir desvelando esa verdad que se nos manifiesta, pero que al mismo tiempo se nos escapa por su grandeza y por nuestra limitación. Para él, el sabio entiende que, normalmente en esta vida, lo importante no consiste tanto en llegar primero a la meta como en saber llegar, aunque sea al final de la carrera.

Por eso, la labor del filósofo y del teólogo es un continuo profundizar y descubrir. Una visión «fisicista» de los conceptos de «ley natural», «virtudes» y su proyección en la distintas conciencias culturales conllevaría la anulación del pensamiento filosófico y teológico

<sup>104</sup> Cf. Comisión Teológica Internacional, *En busca de la ética universal...*, 35.

<sup>105</sup> En este epígrafe sigo muy de cerca el que fue el último libro del profesor J. V. Arregui y que ya he citado con anterioridad: *La pluralidad de la razón*, Madrid 2004.



como verdadera ciencia y, desde la luz de la fe, un reduccionismo de las grandes verdades sobre Dios, el hombre y el mundo, así como un peligroso escoramiento hacia el fundamentalismo cultural.

Por otra parte, nos encontramos en un contexto dominante en el que prima el relativismo intelectual y moral. Siguiendo las tesis expresadas en el último trabajo que realizó el profesor J. V. Arregui, concluimos este estudio afirmando que entre el fundamentalismo y el relativismo, tanto intelectual como práctico, queda el camino de la pluralidad de la razón teórica y práctica, y esta última tanto personal como pública. Nos adherimos a la propuesta del profesor Arregui de que sólo desde lo que pudiéramos llamar una posición *pluralista* recobra su lugar propio el concepto de «ley natural» con sus consabidos «absolutos morales», presentes en todas las culturas, así como que la existencia de estos mismos «absolutos», lejos de obstaculizar el pluralismo, lo hacen posible. No así, contra la opinión predominante, el relativismo moral que a la larga se convierte en un nuevo fundamentalismo que disuelve la importancia de los contenidos culturales, obstaculizando el llamado diálogo «intercultural».

El relativismo moral se presenta al exterior como una posición aperturista. Pero el error del relativismo moral y cultural no es tanto su afirmación de que es posible una gran variedad de descripciones de la verdad, como se puede apreciar en las distintas cosmovisiones culturales, sino la afirmación de que todas las representaciones de la realidad por parte de las distintas culturas son igual de válidas, porque como afirma el profesor Arregui «lo segundo no se deduce de lo primero y supone aplanar las diferencias significativas»<sup>106</sup>. En este sentido, el pluralismo se diferencia del relativismo en cuanto que afirma que no todo vale, por lo tanto es posible discernir como mejores y peores los desarrollos valorativos de las distintas culturas<sup>107</sup>.

El relativismo, al llevar a su máxima expresión las tesis de inconmensurabilidad presentadas por T. S. Kuhn en su influyente obra *La estructura de las revoluciones científicas*, coloca a cualquier posicionamiento moral y cultural a modo de mónada con valoración propia y en gran medida, si no totalmente, aislada. La doctrina relativista, como señaló K. Popper, se sitúa en marcos conceptuales completos y sin comunicación, definiéndose como «la doctrina de que la verdad es relativa a nuestro trasfondo intelectual que se supone que determina de alguna manera el marco conceptual dentro del cual

<sup>106</sup> J. V. Arregui, *La pluralidad...*, 270.

<sup>107</sup> Cf. *Ibidem*, 188-192.

podemos pensar: de que la verdad puede cambiar de un marco conceptual a otro»<sup>108</sup>. Popper realiza su crítica dentro del campo de la ciencia natural y será su discípulo E. H. Gombrich quien ampliará la crítica a los postulados relativistas al ámbito de las ciencias del espíritu y de la cultura. Para este autor, la tesis que define al relativismo cultural consiste en que las «culturas o las formas de cultura no sólo son distintas, sino que son absolutamente incomparables, es decir, que es un sin sentido poner en relación personas de un mismo país o de una época con personas de otros países o épocas, sencillamente porque falta un denominador común»<sup>109</sup>. Frente al relativismo, Popper asegura que es posible discutir entre las distintas teorías y cosmovisiones, éstas se pueden comparar y además, la experiencia histórica nos enseña que las nuevas teorías se logran asumiendo las anteriores<sup>110</sup>. Por su parte, Gombrich basa su crítica al relativismo al afirmar la existencia de una naturaleza humana universal<sup>111</sup>.

De todos modos, junto con el profesor Arregui, me parece muy sugerente la exposición y crítica sobre el relativismo cultural que realiza H. Putnam<sup>112</sup>, quien partiendo de una comprensión holística semántica e histórica, afirma que la inconmensurabilidad no impide la traducción de unos paradigmas culturales a otros, y que, si bien es cierto que los significados son entidades históricas y, por tanto, no están definidos de una vez para siempre, ello no impide su identidad, «porque, para Putnam debemos suponer en principio que los cambios de significados de los términos debidos a la variación de las creencias no suponen cambios en la referencia, los paradigmas rivales o las tradiciones culturales diversas implican significados distintos, pero hablan de lo mismo. Y así, contra la tesis de Kuhn,

<sup>108</sup> K. Popper, *The Myth of the Frame work*, London 1994, 33.

<sup>109</sup> E. H. Gombrich, «Sobre el relativismo cultural en las ciencias del espíritu», *Atlantida* 1 (1990) 242-254, aquí p. 243.

<sup>110</sup> «Mantengo que resulta siempre posible este tipo de comparación entre teorías que se han desarrollado a partir de los mismos problemas (pongamos que para explicar los movimientos de los astros celestes). Mantengo que las teorías que ofrecen soluciones a los mismos, o relacionados, problemas son –como regla– comparables y que las discusiones entre ellas son posibles y fructíferas. Y no sólo son posibles; de hecho tienen lugar. (...) En la medida en que la ciencia es la búsqueda de la verdad, la ciencia es la discusión crítica racional de las teorías que compiten y la discusión crítica racional de la teoría revolucionaria». (K. Popper, *The Myth...*, 54-58).

<sup>111</sup> «Hay una misma naturaleza humana en medio de todos los cambios de los fenómenos externos». (E. H. Gombrich, «Sobre el relativismo cultural...», 243).

<sup>112</sup> Cf. J. V. Arregui, *La pluralidad...*, 258-260.

paradigmas o tradiciones culturales diferentes no implican mundos diversos»<sup>113</sup>.

Por eso, es posible comparar posiciones y poder valorar los sistemas éticos de unas culturas con otras, calificándolas de mejores y peores con respecto a la realidad del ser humano concreto. El relativismo –con su axioma de que todo vale ya que cada posicionamiento cultural o moral parte de mundos distintos y sin posibilidad de comparación– termina por convertirse en una especie de fundamentalismo camuflado. Así, dicho relativismo acaba en posiciones contrarias a las que supuestamente quería llegar: «El relativismo pretendió recoger en conceptos un clima mental de respeto y aprecio por lo diferente y ha acabado propiciando otro de encasillamiento en lo pretendidamente propio. La intuición de la que partía es incompatible con la que ha llegado a producir»<sup>114</sup>.

El peligro paralelo, pero por el extremo contrario, es el del fundamentalismo, expresado en una visión meramente *antirelativista*, basado en una consideración abstracta de la esencia de la naturaleza humana, propia tanto del escolasticismo, de la razón universalizada y universalizadora de la ilustración y del deontologismo<sup>115</sup>. Como ya hemos repetido en páginas anteriores, proponemos una posición pluralista que afirma la existencia de actos intrínsecamente malos, ya que en todas las culturas existen acciones que expulsan de la comunidad. Desde luego, en el pensamiento dominante actual la noción de ley natural se relaciona inmediatamente con el sosteni-

<sup>113</sup> *Ibidem*, 260. «Nuestros conceptos pueden ser relativos a una cultura, pero de aquí no se sigue la verdad o falsedad de cualquier cosa que digamos usando esos conceptos sea simplemente *decidida* por la cultura». (H. Puttnam, *Las mil caras del realismo*, Barcelona 1994, 64).

<sup>114</sup> A. Valdecantos, *Contra el relativismo*, Madrid 1999, 317. «El relativismo, tras su aparente apertura, supone al final un enclaustramiento, porque el Todo Vale sólo sirve a la postre para sustraer las propias convicciones y creencias al ámbito de la crítica y de la discusión racional. Y ese dogmatismo disfrazado resulta doblemente peligroso: en su presunta tolerancia oculta el mayor de los totalitarismos». (J. V. Arregui, *La pluralidad...*, 270).

<sup>115</sup> «Lo que reprochamos al antirelativismo no es que rechace una aproximación al conocimiento que siga el principio «todo es según del cristal con que se mira», o un enfoque de la moralidad que se atenga al proverbio «donde fueres haz lo que vieres». Lo que objetamos es que piense que tales actitudes únicamente pueden ser derrotadas colocando la moral más allá de la cultura, separando el conocimiento de una y otra. Esto ya no resulta posible. Si lo que queríamos eran verdades caseras, deberíamos habernos quedado en casa». (C. Geertz, «Anti-antirelativismo», en: *Los usos de la diversidad*, Barcelona 1996, 93-124, aquí p. 124).

miento de los llamados «absolutos morales», y se suele comprender la afirmación de tales actos intrínsecamente malos como sinónimo de posiciones éticas intransigentes. Pero desde nuestra postura mantenemos no sólo la existencia de acciones intrínsecamente malas, sino que, además, los absolutos morales posibilitan el pluralismo.

Los absolutos morales no nos dicen en qué consiste ser bueno, o ser virtuoso, sino simplemente que «hay algunas acciones que de suyo son malas, se inscriban en la totalidad de culturas en que se inscriban, con lo que los absolutos morales establecen un criterio desde el que juzgar negativamente alguno de los elementos de los sistemas culturales, con independencia del sentido que tengan en las consideraciones simbólicas correspondientes. No sólo, por cierto, las tradiciones culturales ajenas, sino también la propia. El absolutismo o legalismo se opone claramente al relativismo, pero no al pluralismo moral: más bien lo fundamenta»<sup>116</sup>. Aceptar la objetividad de los valores morales y discernir sobre su veracidad y falsedad, sobre las actitudes morales correctas o los comportamientos mejores o peores, es mantener la capacidad que tiene el ser humano de usar la razón práctica, de que lo que conocemos como conciencia tenga consistencia y no sea una noción vacía.

En cambio, el pluralismo no rima con el absolutismo legalista en la medida que este último suele pretender imponer valores o convicciones morales a las conciencias de los demás, «precisamente porque hay verdad en los enunciados morales y porque la conciencia es la capacidad específicamente humana de conocerla, la conciencia no debe ser violentada: es el modo humano de conocer la verdad práctica. Y, justo por eso, la moral tradicional la ha reconocido –al menos, en teoría– un carácter sacro»<sup>117</sup>.

Ahora bien, si los absolutos morales excluyen posibilidades, la vida moral no termina en esto, sino que está abierta al horizonte de la plenitud. Los absolutos morales son necesarios, pero no son lo suficiente para lograr una vida buena<sup>118</sup>. La ley natural –como nos recordaba Santo Tomás de Aquino– incluye el ejercicio de las

<sup>116</sup> J. V. Arregui, *La pluralidad...*, 179s.

<sup>117</sup> *Ibidem*, 181.

<sup>118</sup> «La formulación negativa de las prescripciones morales absolutas –y la indeterminación en que quedan las positivas– abre justamente un campo para la libertad y el pluralismo. Porque las normas absolutas determinan un amplio espacio dentro del cual son posibles actuaciones muy diferentes. El absolutismo moral, frente a modelos como el utilitarismo o el consecuencialismo, supone necesariamente el pluralismo: el absolutismo establece qué no se debe hacer, o qué

virtudes y, en ese sentido, hay muchas maneras de ser bueno, aquí se encuentra la originalidad de cada vida humana en el ejercicio de las virtudes y en la realización de nuestro florecimiento como seres humanos<sup>119</sup>, como muy bien han puesto de relieve las corrientes que están recuperando la clásica moral de las virtudes<sup>120</sup>.

Desde esta perspectiva, sólo cabe un sistema moral encarnado, ya que las virtudes se realizan en sus actos, no existe una «moral culturalmente desencarnada». Por ello, creemos que se requiere volver a una visión teleológica, dinámica, narrativa, histórica y cultural de la ley natural, propia del sistema aristotélico tomista y contraria a la visión del pensamiento moderno occidental, ya sea éste laico o religioso. Pero esto sólo es posible si de verdad nos creemos, junto con el aquinate, que las virtudes son parte de la ley natural. En esta línea encontramos el documento, ya citado, de la Comisión Teológica Internacional: *En busca de una ética universal: Nuevas perspectivas sobre la ley natural*.

Me parece que en este momento es realmente ilustrativo el siguiente texto que sobre la ley natural recojo de profesor M. Rhonheimer: «Si la ley natural no es concebida como norma universal (bajo la cual el obrar concreto, sería, simplemente, subsumido como caso singular), entonces hay que concebirla finalmente, mucho más, como fundamento por el que se puede llevar a cabo el obrar humano en su especificidad como humano. En tanto que fundamento, no es restricción ni puesta en peligro de la libertad o la personalidad, sino su base, así como su partida y portador de una multiplicidad indeterminada de posibilidades individuales de configuración y enriquecimiento de valores en orden del obrar concreto y de las intenciones

---

hay que hacer pero sin especificar el como, por lo que admite una pluralidad de actuaciones, de estilos, de preferencias personales, en su interior». (*Ibidem*, 184).

<sup>119</sup> «De manera similar a como no hay un único modo de ser un ser humano, no existe un único paradigma de que es un hombre bueno; pero hay acciones que convierten siempre a un hombre en malo». (*Ibidem*, 189).

<sup>120</sup> «La norma moral se funda en un valor moral tal como éste se realiza de hecho en un acto virtuoso; y lo hace, sin duda, como apropiación, porque la acción moral es una «actio inmanens» cuyo efecto permanece en el agente. Esto sería «la realidad de la vida» que hay que configurar; lo que, sin embargo, sólo puede ser evidente en una ética de las virtudes, y no en una ética de las normas, sea esta *personalista* o *individualista*. La norma o la ley como precepto es, en efecto sólo el modo de enunciación normativa –formulado en la reflexión– del obrar ordenado por la razón, del ordo virtutis y en cuanto formulación normativa, a su vez, aplicable desde la conciencia al obrar. (...) En su origen y en su esencia no es una norma que se aplica sino una ordinario preceptiva de mi razón práctica». (M. Rhonheimer, *Ley Natural y Razón Práctica...*, 177s.).

del hombre que obra, los cuales, sin embargo, sólo contienen verdad práctica en la medida en que reposan sobre el fundamento de la ley natural»<sup>121</sup>.

Se entiende entonces el conflicto clásico que se recoge ya en el mito de Antígona, la tensión entre la obediencia a la fría norma y la existencia de esas «normas no escritas» al alcance de las conciencias que manifiestan y promueven la dignidad de todo ser humano:

«¡Esta radiante criatura no pertenece a ninguna época!  
Venció una vez y continúa venciendo.  
Cuando la miro, se me encrespan todas mis fibras  
como yesca al soplo del aire:  
lo que hay en mí de imperecedero se agita,  
de todos los seres se me manifiesta su más profunda esencia  
que gira alrededor relampagueante;  
estoy cerca del alma de la hermana  
muy cerca, habiéndose desvanecido el tiempo; de los abismos  
de la vida que recorridos los velos...»<sup>122</sup>.

Un último apunte: el diálogo intercultural se hace por tanto necesario. Los factores de la cultura, de las comunidades y de las tradiciones en las que nacemos son inextricables de nuestra realidad en cuanto que seres humanos. Como han señalado autores comunitaristas o por lo menos filocomunitaristas –ambos empeñados en una recuperación de la ética de las virtudes– la pluralidad de valores morales se hace presente de un modo especial entre gentes de diferentes comunidades<sup>123</sup>. Para los miembros de la iglesia se hace necesario recordar y recapacitar cómo la comunidad eclesial es fuente de moral: «*mores*’ designa, de una parte, las costumbres, los hábitos, el estilo de vida de un pueblo, lo que se llamaría hoy, por ejemplo el estilo americano de vida. (...) Por fe y moral se entiende las costumbres de la vida de la Iglesia, incluidas las de su ordenamiento moral. En este uso lingüístico aparece algo muy importante: la «Moral» no es un código abstracto de normas de comportamiento, sino que presupone un modo común de vida en el que se hace evidente y se realiza. Históricamente considerada, la moral no es el

<sup>121</sup> *Ibidem*, 178.

<sup>122</sup> Se trata de un prólogo en verso al «Vorspiel zur Antigone des Sophokles» de Hofmannsthal citado en: G. Steiner, *Antígonas. La travesía de un mito universal por la historia de Occidente*, Barcelona 2009, 20.

<sup>123</sup> Importantes contribuciones son las de Michael Walzer, Charles Taylor, Michael Sandel y Alasdair MacIntyre entre otros.

ámbito de la subjetividad, sino algo garantizado por la comunidad y referido a la comunidad. En su estilo de vida se custodian las experiencias de generaciones en las que se ha practicado lo que puede arruinar o sostener una sociedad, el modo de articular y mantener en equilibrio la felicidad del individuo y la permanencia del todo»<sup>124</sup>.

Pero en la sociedad actual, como han señalado autores como Isaiah Berlin y Bernard Williams, no se puede olvidar que las pluralidades aparecen dentro de la misma comunidad o incluso de una determinada persona, sin que ello sea reflejo de comunidades diferentes. Esto nos debe interpelar y mover en aras de un esfuerzo continuo por el uso de la razón. Como bien ha señalado el premio Nobel de economía Amartya Sen, «existe una necesidad de argumentación razonada, con uno mismo y con los otros, para lidiar con reivindicaciones enfrentadas, en lugar de lo que se puede llamar «tolerancia indiferente», que se escuda en la comodidad de una postura perezosa, del estilo de ‘tú tienes razón en tu comunidad y yo la tengo en la mía’»<sup>125</sup>.

Siempre queda mucho por estudiar, argumentar y dialogar, esperamos que los conceptos de ley natural, virtudes e interculturalidad nos ayuden a enfrentarnos con los nuevos retos que se presentan a la promoción y a la verdad de la dignidad del ser humano<sup>126</sup>: la siempre actual defensa de la vida, la fundamentación de los derechos humanos, el diálogo intercultural e interreligioso, el esfuerzo por la paz universal, la consistencia propia de la forma democrática de gobierno, la preocupación por el bien común, la garantía de las libertades entre ellas la objeción de conciencia, la defensa de los desfavorecidos y oprimidos, los nuevos avances biomédicos, la biotecnología y la ingeniería genética especialmente en su aplicación al mundo reproductivo e identitario del ser humano, el cuidado del medio ambiente...

<sup>124</sup> J. Ratzinger, *La fe como camino...*, 42; Cf. M. Iceta, *La moral cristiana habita en la Iglesia. Perspectiva eclesiológica de la moral en Santo Tomás de Aquino*, Pamplona 2004; R. A. Pardo, *Vida virtuosa como realización de la vida humana en el pensamiento anglosajón: G. E. M. Anscombe y A. Ch. MacIntyre*, Servicio de Publicaciones Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca 2008; R. A. Pardo, *Dos filósofos conversos amigos de la virtud...*, 387-458.

<sup>125</sup> A. Sen, *La idea de la justicia*, Madrid 2010, 14.

<sup>126</sup> Cf. J. Haldane, *Practical Philosophy. Ethics, Society and Culture*, Exeter 2009; J. R. Flecha (Coord.), *Los derechos humanos en Europa*, Publicaciones Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca 2009; J. R. Flecha (Coord.), *Bioética en Europa y Derechos de la Persona*, Publicaciones Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca 2010.

Obviamente nos encontramos en camino de aprender más y de progresar en nuestras investigaciones, es por esto mismo por lo que tiene razón el profesor Jacinto Choza al afirmar que «siempre queda una pregunta inquietante: ¿Cuánta formación humanística tiene uno que tener para ser autónomo, cuánto carácter, cuánta personalidad intelectual, cuánta seguridad de conciencia...? (...) La respuesta es que el horizonte de cada época es insuperable, y por eso, también el horizonte moral de cada época, y que no podemos escapar ni saltar por encima de él. Eso no significa que todo es relativo, que valga igual en cualquier momento cualquier religión, cualquier derecho, cualquier moral, cualquier medicina o cualquier biología. Significa que somos limitados y falibles, y que en cada momento tenemos que rechazar la propuesta de la serpiente de comer «del árbol que está en medio del jardín» Y rechazar la promesa «el día que comierais de él, se os abrirán los ojos y seréis como dioses, conociendo el bien y el mal» (Gen 3, 5)»<sup>127</sup>.

<sup>127</sup> J. Choza, «Pequeña historia cultural de la moral sexual cristiana», *Thémata* 36 (2006) 81-99, aquí pp. 98s.