

## **LA RACIONALIDAD AL RESCATE DE LA NATURALEZA Y LA LEY NATURAL<sup>1</sup>**

MARÍA CELESTINA DONADÍO MAGGI DE GANDOLFI

### **El lugar y el papel de la razón moral. Diagnóstico actual**

La estructura de las ciencias, los debates científicos, políticos o parlamentarios, los medios de comunicación, la cultura en general, particularmente los asuntos que atienden a la vida moral tanto individual como colectiva de los hombres, no parecieran, en la actualidad, estar inspirados en la racionalidad. Tal ausencia de la racionalidad no debe ser entendida como exclusión de la razón, ya que no cabe un escepticismo de la razón, en cuanto que se usaría la misma razón para negarse, sino que se ha desdibujado, minimizado y hasta excluido “su lugar y papel propios en los saberes y en la vida de los hombres”. Y a esto me refiero al hablar de “irracionalismo”, al uso meramente funcional de la razón, de ingerencia sólo operativa e instrumental, conforme a proyectos que no traducen la racionalidad de la naturaleza humana. Este fenómeno se acusa, también, en el orden moral y en los saberes respectivos, pues, tal vez, este fenómeno apunta, precisamente, a manipular, transgredir o negar las bases racionales de la moralidad y de la filosofía moral o de la filosofía política. En verdad, una reflexión antropológica sobre el ser humano y sus obras (individuales o colectivas) se completa con la lectura del modo como va desarrollan-

<sup>1</sup> *Simposio sobre Ley Natural* (a propuesta de la Congregación para la Doctrina de la Fe), 13-14/10/2006, Instituto de Cultura y Extensión Universitaria, Pontificia Universidad Católica Argentina.

do sus posibilidades frente a su destino existencial, de forma tal que aquello *que el hombre es* no puede concebirse sino con referencia a lo que *ha de llegar a ser* y, más profundamente, a lo que *debe ser* frente a los auténticos fines que pueden completarlo en aquello que *inicialmente es por naturaleza*.

El nacimiento del pensar formal en la antigua Grecia, y de la historia como asunción humana del tiempo, surgió cuando la razón encontró su propio lugar frente a explicaciones sólo cosmogónicas y míticas, dando lugar a la ciencia como saber racional. Comienza a despertar la razón, a ser dueña de sí, y de este modo se coloca objetivamente frente al mismo sujeto pensante, al mundo y a Dios. En el orden moral, si bien desde el inicio se instaló la pregunta que ha recorrido toda la historia de la ética, a saber, si la moralidad es un asunto primordialmente de los sentimientos<sup>2</sup> o de la razón, la mayoría de las respuestas (sobre todo en el pensamiento más maduro de Sócrates, Platón y Aristóteles) se atuvo al *ideal moral de vivir conforme a la razón* o de la *vida sujeta al examen de la razón*. Este ideal recorrió toda la historia de la filosofía hasta los albores del siglo XX, pasando por impostaciones muy distantes. En el medioevo, con el binomio fe y razón, en que la razón ofrecía su contenido conceptual y su estructura formal a la fe, y ésta purificaba y elevaba el horizonte de aquélla. La modernidad, por su parte, comienza a recorrer el camino de la exaltación de la razón: desde una razón cuyo pensamiento (*cogito*) es el que convalida la realidad, hasta la razón pura trascendental y el mismo endiosamiento de la razón.

En el siglo XX, particularmente hacia fines de la primera mitad, mediando las dos Guerras Mundiales, comienza a gestarse una actitud fuertemente crítica contra el lugar y el papel de la razón en la vida de los hombres. Este ataque fue dirigido contra la razón fuera de todo límite, propia de la modernidad, razón iluminada, omnipresente, todopoderosa y desvitalizante, incapaz de dar espacio a la sensatez, a la conmiseración o a la vida en general. Sin embargo, la crisis afectó, indiscriminadamente, cualquier concepción de la razón o de lo racional, incluso la de tradición aristotélica, fundada en bases ontoantropo-lógicas. Tal actitud de *desvalorización de la razón* merece dos reflexiones éticas, que incidirán en todo el orden moral, sea político,

<sup>2</sup> Opción por el hedonismo en Epicuro de Samos (341-271/270 aC).

jurídico, económico o socio-cultural. Una, referente a la propuesta filosófica que más claramente estuvo en sus orígenes, y otra, a las repercusiones en la dinámica individual y colectiva de los hombres.

En el panorama filosófico, a partir de 1936, cuando se publica el libro de Alfred Julius Ayer, *Language, Truth and Logic*,<sup>3</sup> la ética analítica de habla inglesa resultó la más influyente, la de mayor ascendencia académica (se extendió rápidamente por Europa continental y Estados Unidos de Norteamérica), gozando, incluso, de mayor espectro publicitario. La perspectiva analítica tuvo como punto de partida, por un lado, la crítica al ideal moral clásico de “vivir conforme a la razón” y al papel de la razón en el conocimiento y en los saberes morales; por otro, el reconocer como propósito de la ética el lenguaje moral en sus usos y aplicaciones, con independencia de los contenidos axiológicos y teleológicos. Herederos de la tradición que se inicia con Hume, quien asigna a la razón, en el juicio moral, un papel humilde y de mero servicio, la crítica fue avanzando hasta negar la importancia y menospreciar las verdades captadas por el intelecto y rechazar una estructura inteligible del mundo. El carácter formal y central del lenguaje significó una reducción de lo racional (como especificación natural y como facultad) a una “función lógico-racional”, condicionando a la misma moralidad como objeto de la ética o filosofía moral. Vale decir, que el movimiento iría desde el estatuto epistemológico de la ética filosófica hacia la razón moral y su campo operativo. En consecuencia, se eludieron los problemas morales y la preocupación de la ética pasó a ser el lenguaje moral en sus usos y aplicaciones, con independencia de los contenidos de valor o de finalidad.

La segunda reflexión ética, referida a la incidencia cultural y metodológica de la crisis contemporánea motivada por la desvalorización de la razón, tiene varios escenarios. Uno de ellos es el modo de proceder en los debates científicos. Tanto en las ciencias positivas como en la misma filosofía, se ha suplantado el “recurso a los razonamientos” por la desacreditación, la discriminación o los pre-juicios en el proceder del discurso. Un ejemplo sintomático es catalogar al naturalismo aristotélico, particularmente en el orden moral, de meramente “descriptivo” o “determinista”, superficial respecto de los

<sup>3</sup> El libro contiene un capítulo sobre filosofía moral, “Critique of Ethics and Theology”, Victor Gollancz, London, 1970, págs. 102-120.

valores o a-prescriptivo en lo que concierne a las normas. Otro, caratular de “racionalismo fideísta” a la escolástica o al realismo filosófico de cualquier cuño, donde la razón, debilitada y sin recursos propios, caería en una suerte de dogmatismo, sin siquiera concederle el servicio de aportar argumentos de conveniencia o justificación a las verdades de la fe.

Otro escenario es la sociedad política, tanto en el orden nacional como internacional, pues, al salir el criterio racional de la escena colectiva, desaparece necesariamente la orientación hacia el bien común y, por lo tanto, la cohesión social, restando solamente una pluralidad indiferenciada de individuos o grupos, al compás de una permanente tensión hacia la desarticulación, cuyo único valor ético objetivo es *el consenso en el discurso político o jurídico*. Lo óptimo quedaría librado a la presión sin sentido (porque no se esgrimen razones ni valores) de la simple mayoría y de los partidos políticos que la representan. En contrapartida, consideran “dogmático” todo intento de introducir una norma que busque la perfección de la sociedad por el bien común, en el marco de la verdad y la libertad, de la justicia y la caridad. Lejos quedaría, entonces, “la participación personal en la convivencia social”, porque el pueblo, al convertirse en una pluralidad numérica, pasó a ser masa y, en consecuencia, el consenso se hace ley.<sup>4</sup>

Por último, es el escenario de una moral situacionista, que busca ganar cada vez más espacio y que consiste en una actitud existencial ante los problemas morales y religiosos, como una reacción ante lo que en realidad son deformaciones de la moral y de la religión cristianas, pero que lo extienden a toda la cosmovisión cristiana de las normas y valores, tanto del orden natural como sobrenatural. Frente a lo que entienden convencionalismo, formalismo, legalismo y despersonalización de la moral cris-

<sup>4</sup> “Si por causa del bien común, y únicamente por ella, puede y aún debe la ley humana tolerar el mal, no puede sin embargo, ni debe jamás aprobarlo ni quererlo en sí mismo. Porque siendo el mal por su misma esencia privación de un bien, es contrario al bien común, el cual el legislador debe buscar y debe defender en la medida de todas sus posibilidades (...). De la misma manera, al ser la tolerancia del mal un postulado propio de la prudencia política, debe quedar estrictamente circunscrita a los límites requeridos por la razón de esa tolerancia, esto es, el bien público (...). La libertad concedida indistintamente a todos y para todo, nunca debe ser buscada por sí misma, porque es contrario a la razón que la verdad y el error tengan los mismos derechos”. León XIII: *Encíclica Libertas Praestantissimum*, 1888, n. 23.

tiana, propugnan una libertad en situación, en la cual, la conciencia singular tiene el rol moral protagónico. La libertad en situación se enfrenta a la ley, que sólo puede entenderse como *ley moral* desde su sola autonomía, la cual es, sobre todo, autonomía de la verdad y de la razón.<sup>5</sup>

Fácil es advertir la crucial incidencia que tiene tal crisis sobre el lugar y el papel de la razón moral en el concepto de ley moral y, particularmente, de ley natural, como también sobre la operatividad de las leyes. Junto a esto, se observa un proceso de debilitamiento conceptual y hasta una distorsión de sus supuestos insoslayables, como son los de naturaleza, de teleología, de rectitud moral del juicio y dignidad de la libertad y el de sociabilidad en el bien común. Pareciera que se sacrifican tales supuestos insoslayables para sacar a la razón práctico-moral de escena o viceversa. De ahí, a negar la ley natural, sólo queda un paso, *porque racionalidad y ley se implican mutuamente*.

Estas reflexiones sobre los orígenes y principales consecuencias de la desvalorización de la razón no tendrán por cometido purgar el prestigio de la razón en sí mismo, sino el reparar en que, al desvirtuar la razón, se atenta contra un auténtico humanismo, con incidencia, muy especialmente, en la naturaleza de la ley moral, como veremos. Porque un auténtico humanismo comienza por afirmar que “todo en el hombre es humano”: espíritu y corporeidad; conocimiento y amor; razón y libertad; meditación y emoción; prudencia y contingencia; juicio y afectividad; reflexión y experiencia; deliberación y sentimiento; energía y proporción; verdad y opinión; bondad y apariencia. Y la clave no es la supremacía o exclusión de alguna dimensión, sino la armonía estructural y funcional entre “todo lo que hace humano al hombre”.

<sup>5</sup> La propuesta de la *Encíclica Veritatis Splendor* (S. S. Juan Pablo II, 1993) es de la conciencia “en” la verdad, vale decir, cuando funde en un mismo acto la resonancia personal que tiene el orden moral en su intimidad, con la verdad sobre el bien y el mal moral que proviene de la luz originaria de la ley natural, lo que ocurre cuando el acto de conciencia desemboca en la responsabilidad. “La verdad sobre el bien moral, manifestada en la ley de la razón, es reconocida práctica y concretamente por el juicio de la conciencia, el cual lleva a asumir la responsabilidad del bien realizado y del mal cometido” (n. 61). “La justa autonomía de la razón práctica significa que el hombre posee en sí mismo la propia ley, recibida del creador. Sin embargo, *la autonomía de la razón no puede significar la creación*, por parte de la razón, *de los valores y de las normas morales*” (n. 40).

## Racionalidad y ley moral

El *orden* es un objeto exquisitamente humano por ser sólo accesible a la razón, ya que su concepto refiere a “la *relación* adecuada de una pluralidad a un principio articulante”. *Relación y orden* se implican mutuamente y su comprensión sólo es accesible al ser humano, por estar dotado de la capacidad de abstraer que le posibilita la captación de lo universal, propia del conocimiento inteligente o racional. El por qué *la relación y el orden* son objetos sólo inteligibles o racionales radica en que, incluso tratándose de relaciones u órdenes reales y concretos, no presentan caracteres sensibles para ser abordados por la simple experiencia de los sentidos. De ahí que Aristóteles en la *Metafísica* atribuye el orden y el ordenar a la sabiduría, respecto de los restantes conocimientos o ciencias, y, en la *Política*, a la sociedad política o Estado, frente a las restantes comunidades.

Según enseña Aristóteles en su *Política*, cuando una pluralidad se ordena a algo uno, es preciso que uno de ellos sea el principio regulador o regente, y el resto regulados o rectificadas. Lo cual se hace evidente en la unión del alma con el cuerpo, porque el alma naturalmente gobierna y el cuerpo obedece ... Ahora bien, todas las ciencias y artes se ordenan a una misma cosa, a saber, la perfección del hombre en que consiste su felicidad. Por lo tanto, es necesario que sólo una de aquéllas sea rectora de las restantes, la cual por justo mérito se la llama sabiduría.<sup>6</sup>

De este modo, la inteligencia divina y la humana traducen en sus obras, que siempre incluyen pluralidad, una configuración ordenada, consistiendo precisamente en esto la perfección que puede plasmar un artífice en lo que de él depende: *orden, armonía, equilibrio*. Por su parte, la creación es ordenada, porque el amor divino, para expresar su máxima difusión, produjo diversidad de especies y multiplicidad de individuos<sup>7</sup> y, al mismo tiempo, de modo providente las ordenó a

<sup>6</sup> TOMÁS DE AQUINO: *In XII Libros Metaphysicorum Aristotelis Expositio*, “Proemium”.

<sup>7</sup> “Las cosas creadas no pueden alcanzar una perfecta semejanza de Dios dentro de una sola especie de criaturas, porque la causa excede al efecto, en tanto que lo que en la causa existe de modo simple y unificado, se encuentra de modo compuesto y multiplicado en el efecto, a no ser que el efecto tenga igual especie que su causa,

su fin.<sup>8</sup> Por ello, el mundo está perfectamente ordenado, desde el corazón mismo de la diversidad y de la multiplicidad, al poseer cada ente una estructura inteligente, participación de la sabiduría divina, llamada *naturaleza* (“naturaleza” como esencia específica), que determina en cada ente una configuración estructural que lo especifica y distingue del resto (inteligencia creadora) y, como contracara dinámica, una *teleología* (“naturaleza” como fuente radical de operaciones) que lo orienta a sus fines perfectivos propios (inteligencia providente).

*La clave interpretativa de la creación y de la providencia divinas  
es la sabiduría del orden en la naturaleza y en la teleología.*

Este diseño inteligente se registra en todos los seres naturales; también en el hombre, que posee, además, una forma superior de participación dinámica en sus operaciones racionales y libres, de las cuales es dueño y controla. En verdad, somos conscientes de que actuamos y, además, conscientes de qué hacemos, de qué modo y por qué lo hacemos. En otras palabras, la operación que especifica al hombre como tal es un “actuar con sentido”, con sentido de una orientación hacia lo que le es conveniente o bueno, es decir, un fin. Toda acción que caracterice al hombre como tal, entonces, es una acción *por un fin preestablecido por la razón*.<sup>9</sup> Y, así, lo comprobamos en los

---

cosa que no puede ser aquí la cuestión, ya que la criatura no puede ser igual a Dios. Luego, fue oportuno que hubiese multiplicidad y variedad en las cosas creadas, para encontrar en ellas, a su modo, una semejanza perfecta de Dios”. *II Summa contra Gentiles*, c. 45, Cum enim.

<sup>8</sup> “El hecho de que en las obras de algún agente aparezcan cosas no ordenadas al fin, se debe a que tal efecto proviene de una causa distinta, ajena a la intención del agente. Pero, la causalidad de Dios, que es el primer agente, se extiende en absoluto a todos los seres, y no sólo en cuanto a sus elementos específicos, sino también en cuanto a sus principios individuales, lo mismo si son corruptibles que si son incorruptibles. Por lo tanto, todo lo que de algún modo participa del ser, necesariamente, ha de ser ordenado por Dios a un fin, como dice el Apóstol: *Lo que viene de Dios está ordenado*. Si, pues, la providencia es la razón del orden de las cosas al fin, es necesario que, en la misma medida en que las cosas participan del ser, estén sujetas a la providencia divina”. *I Summa Theologiae*, q. 22, a. 2 corpus.

<sup>9</sup> “Respecto a los agentes que obran racionalmente *no hay duda* que obran por un fin, pues lo hacen con conceptos previos del intelecto de lo que luego concretan en sus acciones. Es decir, actúan a partir de conocimientos previos, lo cual es actuar por intelecto”. *II Summa contra Gentiles*, c. 2.

momentos claves del proceder racional y libre, pues “consentimos” los medios que conducen al fin o “elegimos” los medios más aptos para el fin, u “ordenamos” (imperio) a nuestra voluntad que se aplique al fin.<sup>10</sup> Por eso, sólo del hombre, como ser inteligente, puede decirse “que actúa por el fin”, mientras que el resto de los entes de este mundo “son actuados por el fin”.

*La clave interpretativa del dinamismo humano es la racionalidad del orden teleológico de la naturaleza racional.*

Ahora bien, en el ser humano se registra, por lo dicho, una doble línea de operación: una *natural*, ínsita en la misma estructura esencial, que es participación en la esencia divina conforme a su sabiduría y que orienta la operación (como en todo ente natural) hacia sus connaturales fines perfectivos, y otra *racional y libre*, de la que el mismo hombre es dueño y, por lo tanto, de resultados contingentes, hipotéticos y, por ende, falibles. En consecuencia, se hace necesario modelar o corregir este actuar racional conforme a fines, recurriendo a alguna forma ejemplar, aunque extrínseca, por requerimiento de la misma racionalidad natural del actuar humano. Es el requerimiento de una medida racional que, cual guía ejemplar, reasegure el mismo curso natural de la libertad humana. Y éste es el orden racional de la normatividad, orden de la razón práctico-moral frente al destino existencial de la naturaleza humana.

*La clave interpretativa del dinamismo humano es la racionalidad del orden moral que reasegura la naturaleza de la libertad en orden a sus connaturales fines perfectivos.*

Observamos una conexión y una secuencia racionalmente ordenada en el obrar humano: conexión entre naturaleza y fin, entre libertad y fin y entre libertad y norma. En verdad, lo que confiere a los actos humanos esa cualidad intrínseca valiosa, por lo que resultan ajustados a los fines rectos —que lo son por su ordenación al fin últi-

<sup>10</sup> Cf. DONADÍO MAGGI DE GANDOLFI, M. C.: *Amor y bien. Los problemas del amor. En Santo Tomás de Aquino*, Buenos Aires, Educa, 1999.



mo de la existencia humana—, es su relación a una *medida extrínseca*<sup>11</sup> a la libertad misma, cierta *forma racional*, que denominamos *norma*.<sup>12</sup>

Es una cierta forma racional o intelectual la que constituye esta *norma* o causa formal extrínseca, en virtud de la cual un acto moral es intrínsecamente bueno ... La noción de forma en el orden práctico, aparece así como connotando las nociones de *medida*, de *modelo*, de *matriz*; medida con la cual está de acuerdo el acto cuando tiene y para tener su plenitud de ser, medida con la cual está en desacuerdo cuando falta a su plenitud en cuanto acto moral”.<sup>13</sup>

La norma, entonces, resulta *modelo*, por la demostración del valor moral a la conducta, y *medida* o *regla*, porque el mismo valor moral ostenta una exigencia de realización; es decir, se dirige al sujeto que actúa, interpelando a la conciencia a que lo encarne en su conducta.

La norma, en este primer sentido, aparece como guía y modelo que constituye el mismo valor del acto. Sin embargo, la experiencia moral nos dice que hay un nivel de normas fundamentales que se nos impone con obligatoriedad, caso en el cual nos enfrentamos a la *norma-precepto* o *ley moral*. Es que en el orden moral se registra un umbral que la conciencia no puede traspasar, experimentando la coacción prescriptiva de la *obligación*. Es el umbral de los imperativos divinos, de los mandamientos naturales, de los deberes religiosos o sociales. Sin embargo, no se trata, por cierto, de una coerción del tipo de la necesidad compulsiva de las leyes físicas, sino de una coerción *racio-*

<sup>11</sup> “El único acto que no puede desviarse de la debida rectitud es aquel cuya regla está incorporada a la misma capacidad del sujeto que obra. Por ejemplo, si la mano del carpintero fuese la misma regla de hacer los cortes, siempre la cortarían como se debe; mientras que si la rectitud de los cortes proviniese de una regla extrínseca, acontecerá que a veces cortarían derecho y a veces torcido. Mas sucede que sólo la voluntad de Dios es la regla de sus acciones porque no está ordenado a un fin superior, en cambio ninguna voluntad creada obtiene la rectitud de sus actos sino en cuanto se conforme con la voluntad divina, a la cual pertenece el fin último”. *I Summa Theologiae*, q. 63, a. 1 corpus.

<sup>12</sup> Norma proviene del latín “escuadra” y significa “regla que se debe seguir o a la que se deben ajustar las conductas, tareas, actividades, etc.”. *Diccionario de la lengua española*, edic. 2001.

<sup>13</sup> MARITAIN, J.: *Lecciones fundamentales de Filosofía Moral*, Buenos Aires, Club de Lectores, 1966, pág. 158.

*nal*, vale decir que las leyes morales coaccionan a condición de que la razón acepte ser coaccionada. Tan es así, que la conciencia registra tanto la obligatoriedad de la ley moral, como nuestra posibilidad de transgredirla.

Entre la norma-modelo y la norma-precepto se da un circuito de complementariedad, porque la ley moral asume el modelo y la regla, añadiendo la eficiencia imperativa y obligatoria frente al umbral de las normas fundamentales. Esta eficiencia imperativa de la ley se sostiene ciertamente en un orden de la razón práctica, sea de la divina providencia (ley eterna), de los principios naturales de la *syndéresis* (ley natural) o de la razón política del que tiene a su cargo una comunidad (ley humana).

De la racionalidad de la naturaleza humana y de la moral se ha confluído en la *racionalidad del mismo concepto de ley moral*. Sin embargo, el discurso jurídico actual, desconectando la ley moral de los supuestos antes aludidos, la reduce a un mero producto humano, a la par de un artefacto con sólo una finalidad técnica y acomodada a las conveniencias de cada situación o a las urgencias del momento social, político, histórico, sobre la base del consenso de la mayoría. Es la regla de oro del utilitarismo de cualquier sesgo: “el mayor bien para el mayor número”. Mayor bien entendido como “bienestar general”, una suerte de proporción mecánica y funcional de aspiraciones particulares. Como ya advertimos, la razón no ha salido de escena (porque es imposible el escepticismo de la razón), pero ha sido desfigurada de tal modo, al reducirla a un funcionalismo sin sentido ni horizonte, que se cae en el desatino de proponer una razón productora de objetos a-racionales.

Cuando se trata de la razón y de sus obras, es preciso considerar todas sus perspectivas, articulándolas desde lo que la define específica y naturalmente: su capacidad de objetividad, de universalidad y de verdad, a pesar de lo particular y contingente que sea el objeto a conocer. Tomando en cuenta este concepto integral de la razón, como facultad que tipifica al hombre y que constituyó el ideal moral clásico de “vivir conforme a la razón”, nos preguntamos si *la ley moral puede ser algo no racional*.

Tomás de Aquino en *I-II Suma Teológica, cuestión 90*, cuestión central de todo su tratado sobre la ley, de una profunda elaboración, es aquélla la primera preocupación a resolver y explicitar. Ante todo, una aclaración semántica: Tomás no usa, en general, el adjetivo “moral”

para mencionar a la ley, porque, al tratarse del actuar específicamente humano, ningún acto racional y libre puede resultar moralmente indiferente.<sup>14</sup> Por otra parte, es interesante reparar en que considera al concepto de ley como analógico, siendo su analogado principal el de la ley humana, ya que sólo a la especie humana cabe la moralidad.<sup>15</sup> Por esto, su demostración de la conexión necesaria entre razón y ley moral es estrictamente filosófica, sin extrapolación de una reflexión teológica de la ley eterna ni religiosa de la ley divina.

Tomás de Aquino usa como punto de partida el concepto corriente de ley, como “regla y medida de los actos, por medio de la cual se induce a obrar o a dejar de obrar”. Ahora bien, “regular” o “medir” significa “ordenar” los medios conducentes a su fin, lo cual ha de corresponder a aquello que es principio y causa de tal orden. Siendo que la razón es el primer principio de los actos humanos, también será su regla y medida, y la ley un producto y función de la razón, o sea, *la razón en cuanto mide y regula*.<sup>16</sup>

La ley es la regla participada y próxima de la actividad colectiva, que contiene la impronta reguladora de lo que es norma absoluta en el orden de la acción. Ella debe sus propiedades a las relaciones que mantiene con el fin, del que obtiene su valor normativo y su virtud coercitiva. Y, al concebirla de este modo, en continuidad con el fin último (porque necesariamente hay solidaridad entre los principios de la acción), la ley se nos presenta como una luz y un impulso, como una forma y una atadura, como un principio de orden y una fuente de obligación”.<sup>17</sup>

En lo ya expuesto, me he ocupado de la razón en cuanto principio y causa del orden de los actos humanos a su fin. Veamos cómo lo apli-

<sup>14</sup> Sólo lo hace cuando quiere distinguir los preceptos de la ley, en su sentido propio, de los preceptos ceremoniales y judiciales: “Los preceptos morales son distintos de los ceremoniales y judiciales, pues aquellos versan directa y propiamente sobre las buenas costumbres”. *I-II Summa Theologiae*, q. 100, a. 1 corpus.

<sup>15</sup> Aplicándose a los restantes analogados, por “eminencia”, si se trata de la ley que tiene a Dios como supremo Legislador, o por “subordinación”, a las leyes de un nivel inferior a la comunidad política o Estado.

<sup>16</sup> *I-II Summa Theologiae*, q. 90, a. 1.

<sup>17</sup> LACHANCE, L.: *Le concept de droit selon Aristote et S. Thomas*, Ottawa-Montréal, Lévrier, 1948, pág. 94.

ca Tomás de Aquino al afirmar la racionalidad de la ley. Por lo pronto, la razón práctica procede en su argumentación de modo semejante al orden especulativo, el cual parte de la definición, sigue por las proposiciones, para arribar al silogismo o argumentación.

Y como la razón práctica utiliza el silogismo en el orden de la operación, por eso hemos de encontrar en la razón práctica algo que desempeñe, con relación a las operaciones, el mismo cometido de la proposición con referencia a la conclusión en la razón especulativa. *Estas proposiciones universales de la razón práctica en orden a la operación tienen razón de ley*.<sup>18</sup>

De ahí la definición de ley moral: *la ley no es más que una prescripción de la razón, en orden al bien común, promulgada por aquel que tiene el cuidado de la comunidad.*

*La clave interpretativa de la índole propia de la ley moral es el orden de la razón práctica que confiere orientación y mandato a la proposición legal.*

Por el contrario, y en consecuencia, la ley moral no es una moción o impulso a obrar proveniente de la voluntad,<sup>19</sup> porque el acto principal que estructura la proposición legal es un acto prescriptivo o “imperativo” (*imperium*), que es de naturaleza racional. En el proceder del actuar humano en general, todos los pasos (consejo y juicio; consenti-

<sup>18</sup> *I-II Summa Theologiae*, q. 90, a. 1, ad 2.

<sup>19</sup> “Ya en tiempos de Santo Tomás, los escolásticos, como sucederá en los siglos posteriores, coincidían generalmente en reconocer que tanto la inteligencia como la voluntad intervienen en la producción de la ley, pero se separan al señalar el puesto de estas facultades.

Santo Tomás decididamente da la primacía a la razón, pero admite la influencia de la voluntad. Posteriormente, Escoto y Durando, y sobre todo Suárez, defenderán —este último con ciertas fluctuaciones— la primacía de la voluntad, aunque sin excluir la razón. No faltó quien buscó todavía una solución media: la ley sería fruto por igual de la inteligencia y la voluntad. Todas estas opiniones, dentro de los católicos, se distinguen de las teorías modernas iniciadas por los precursores de la Revolución Francesa, en particular por Rousseau, que conciben a la ley como un producto del puro arbitrio y voluntad del legislador, cualquiera que fuesen sus disposiciones”. SORIA, C.: *Comentarios al Tratado de la ley en general*, Suma Teológica, tomo VI, Madrid, BAC, 1955, pág. 17.

miento y elección) son preparación del “imperio”, donde se consuma la índole propia del acto humano, porque cierra la deliberación abriendo el proceso de ejecución. A su vez, y por lo mismo, es el único acto de la razón que tiene fuerza de obligación, es el único que “se impone”. Ahora bien, sin duda, en el dinamismo humano la razón y la voluntad se implican mutuamente y las atribuciones de una u otra son a efectos de una analítica conceptual, que en la realidad se da en una unidad sin fracciones. Sin embargo, es posible señalar campos específicos de competencia. Así, en la deliberación previa a la orden prescriptiva, en que la razón considera los medios para ofrecer a la decisión voluntaria, observamos un remanente en uno y otro acto. Pues es evidente que para deliberar hay que querer hacerlo (elemento de impulso eficiente) y en la decisión hay un elemento de orientación y sentido racional (elemento de especificación formal), porque en el acto propio de ambas potencias, una continúa virtualmente en el acto de la otra, por la circularidad integradora del psiquismo humano.<sup>20</sup>

Un caso paradigmático de la integración de ambas potencias en el psiquismo resulta, precisamente, el acto prescriptivo del “imperium”, que para Tomás de Aquino es *un acto de la razón que presupone otro de la voluntad, en virtud del cual puede mover con su mandato a la ejecución del acto*. En verdad, “el imperar es por esencia acto de la razón, pues el que impera ordena a otro a hacer una cosa, intimándole la orden o significándole lo que ha de hacer, y esta ordenación es acto racional. Sin embargo, la razón puede intimar o enunciar una orden de doble manera. De un modo absoluto, que se expresa con el verbo en indicativo; así, cuando se le dice a alguien: ‘esto debes hacer’. Otras veces, la razón intima la orden a otro moviéndole a la vez a obrar. Esta intimación se expresa con el verbo en imperativo: ‘haz esto’. Ahora bien, siendo la voluntad el principio que mueve a las demás facultades a la ejecución del acto –las que no se mueven sin la moción de aquélla–, se sigue que la moción de la razón, cuando impera, procede del impulso de la voluntad.”<sup>21</sup>

<sup>20</sup> “Es evidente que la razón, en cierta manera, precede a la voluntad y ordena su acto, en cuanto ésta tiene a su objeto bajo el orden de la razón, ya que el conocimiento es el que presenta al apetito su objeto. Así, pues, el acto en que la voluntad tiende a un objeto propuesto como bueno, por el hecho de ser ordenado al fin por la razón, materialmente es de la voluntad y formalmente de la razón. Y, en tal caso, la sustancia del acto es algo material respecto del orden que le impone la potencia racional”. *I-II Summa Theologiae*, q. 13, a. 1 corpus.

<sup>21</sup> *Ibidem*, q. 17, a. 1 corpus.

*La clave interpretativa de la índole propia de la ley moral  
es el orden imperativo de la razón práctico-moral,  
supuesta la moción de la voluntad.*

Apelo a Lachance al final de esta sección, quien nos aporta una síntesis muy concluyente sobre las normas en la vida colectiva, conforme al pensamiento de Tomás de Aquino:

El fin último ha de comandar la forma genérica de la vida colectiva, pues *al ser común, es preciso que se lo tome como género de cualquier fin* (I-II, q. 1, a. 5 corpus). En segundo lugar, la razón es la regla primera del actuar *específicamente* humano, porque ella es la única facultad que, como tal, puede penetrar en la misma noción de fin, asimilarlo, recibirlo en lo inmanente, compararlo desde su intimidad con los medios. En fin, la ley, condensación de las luces de la razón, es como una regla universal y permanente, a la cual debe conformarse la actividad común.<sup>22</sup>

## **Racionalidad y ley natural**

La concepción de la ley de inspiración tomasiana que he desarrollado, en la que la razón práctico-moral juega el papel medular y articulador, conforme al bien común de cualquier grupo social, ostenta una conexión insoslayable entre moralidad y politicidad, y entre moralidad y filosofía política. Suponiendo el carácter práctico-normativo de lo socio-político, la filosofía política tomasiana, siguiendo la tradición clásica, griega y romana, considera que cualquier conocimiento político acerca de su objeto no consiste simplemente en lograr una adhesión racional a ciertos juicios en que se comprende el significado de la realidad política, sino en alcanzar otra finalidad. Es decir, partiendo de los principios práctico-morales, llegar a implementarlos en la conducta libre común, lo cual es tarea de la razón práctico-política.

Sin embargo, aunque era un dato supuesto, no se trata de cualquier razón, sino de una razón normativa, con derechos de reglar, medir e imperar, tanto la moralidad en general, como la ley y la vida política. La razón a la que nos venimos refiriendo es la razón como

<sup>22</sup> LACHANCE, L.: Ob. cit., pág. 96.

facultad del psiquismo humano, y no a sus funciones, que desde su misma estructura puede tratar con el orden y la medida de los actos humanos. Pero no es una norma absoluta o autónoma. Es una norma normada por el fin último de la existencia humana, ya que en conformidad con él, podemos hablar de rectitud moral del actuar específicamente humano. Pero el deambular hacia el fin último es un camino contingente e hipotético, por la falibilidad de la libertad humana. Por eso, la misma dignidad de la libertad que le adviene por el fin que tiene destinado, busca asegurar su rumbo por la rectificación racional. De ahí que se le exige a la razón un ejercicio de precisión dentro de lo imponderable de una infinidad de casos y circunstancias de la libertad. Esto requiere la formación de una “razón recta” (*recta ratio*), que es una razón prudente, norma próxima de la moralidad, en cuanto asegura la ordenada rectitud del juicio de imperio.

*La clave interpretativa del dinamismo humano es la racionalidad del orden moral que reasegura la naturaleza de la libertad en orden a sus connaturales fines perfectivos.*

Podemos afirmar, además, que cualquier razón humana es *naturalmente recta*, porque la divina Providencia, considerando que el hombre por ser racional y libre es dueño de sí y gobernante, lo proveyó, en la naturaleza de su razón práctica, de ciertas razones de gobierno que son los primeros principios práctico-morales. Tales principios son las normas fundamentales que, lejos de coartar la autonomía de la libertad, aseguran la dignidad de su autonomía, pues es un umbral que, al traspasarlo, desmerece y rebaja al ser humano en su especie. La rectitud del orden normativo de la libertad reasegura el orden natural del ser humano, al permitirle alcanzar la plenitud de ser que le tiene dispuesto su destino existencial. Estos principios están contenidos en un hábito (casi natural) llamado *syndéresis* y las proposiciones prescriptivas que de allí surgen constituyen la *ley natural*,<sup>23</sup> porque en ella se cumple, en sentido propio, el concepto de ley moral.

<sup>23</sup> “Los preceptos de la ley versan directamente sobre las buenas costumbres. Ahora bien, estas costumbres se regulan por la razón, que es la norma propia de los actos humanos, y así serán buenos aquellos que concuerden con la razón, y malos los que de ella se apartan. Ahora bien, como todos los juicios de la razón especulativa se

Ahora bien, la *razón recta* es plenamente recta cuando obtiene, además, la perfección virtuosa de la prudencia, que consiste precisamente en lograr esa habilidad de aplicar los primeros principios práctico-morales a los casos concretos. Por otra parte, siendo que los fines en el orden de la acción funcionan como principios, porque la causalidad del fin es desencadenar la acción del que obra, atrayendo y motivando, entonces, la tarea de la prudencia, al aplicar los principios universales, no es otra que ordenar los actos a la consecución de los fines rectos (de las virtudes morales), proveyendo los medios que se ajustan a tales fines. Entonces, si el objetivo de la vida moral, individual o colectiva, es la formación de la razón recta que articule y ordene todo el aparato virtuoso por la aplicación recta de los principios universales, en consecuencia y por lo mismo, la ley natural es el principio regulador de toda ley humana, la cual es la aplicación de tales principios naturales en las comunidades humanas, según cada idiosincrasia histórica y cultural, porque el destino existencial que dignifica a los hombres es el máximo bien común.

*La clave interpretativa de la bondad moral  
es la conformidad con la ordenación de la razón recta.*

Veamos de interpretar la ley natural a la luz de las causas propias de la ley. En primer lugar, es “ley” porque su contenido específico lo constituyen proposiciones racionales fruto de la ordenación natural de la razón humana, como participación en la ley eterna. Segundo, es “ley moral” porque sus proposiciones no son meros enunciados descriptivos (esto es bueno o esto otro es malo), sino juicios imperati-

---

fundan en el conocimiento de los principios, así todo juicio de la razón práctica se funda en ciertos principios naturalmente conocidos, de los cuales se procede de modo diverso en la elaboración de los diversos juicios. Porque en los actos humanos hay situaciones tan claras que con una pequeña consideración se pueden aprobar o reprobar, mediante la aplicación de aquellos principios primeros y universales. Hay otras, cuyo juicio requiere mucho discernimiento de las diversas circunstancias, que no a todos les es posible, sino sólo a los sabios, como la captación de las conclusiones particulares de las ciencias no es accesible a todos, sino sólo a los filósofos. Por último, hay situaciones para cuyo juicio el hombre necesita ser ayudado por la revelación divina, como los temas de la fe”. *I-II Summa Theologiae*, q. 100, a. 1 corpus.



vos, y de los más radicales, que mandan seguir lo que es intrínsecamente bueno y prohíben lo que es intrínsecamente malo. Por eso, ostenta la máxima superior de todo el orden moral: “se debe hacer el bien y se debe evitar el mal”, máxima que cualquier norma humana, individual o colectiva, no hace otra cosa que aplicar. Tercero, está “producida por la autoridad que tiene a su cargo la comunidad”, pues la ley natural tiene por autoridad la misma Razón divina de gobierno, que, a través de la ley eterna, rige providentemente toda la creación, incluida la comunidad de la humanidad toda. Y así se refleja en el contenido de la ley natural, que son las primerísimas proposiciones o juicios que dirigen las acciones humanas, evidentes por sí mismos, pues todos los conocen naturalmente desde el uso de la razón, que refieren a lo intrínsecamente bueno o malo, en conformidad con la naturaleza humana y con sus connaturales fines perfectivos, y, por eso, al alcance de todos los hombres. Por último, la ley natural “se ordena al bien común”, porque su fin es el mismo fin último de la existencia humana, el cual, por ostentar la máxima riqueza perfectiva como bien, excede, más que cualquier otro bien común, las competencias individuales de consumarlo y exige, por ello, la cooperación de toda la comunidad humana, en cuanto ligada por una misma naturaleza racional y libre.

*La clave interpretativa de la ley natural es la ordenación de la razón natural.*

## **La revalorización de la razón moral**

Las reflexiones con que he iniciado este trabajo advertían la crisis que afecta a la razón moral en distintos escenarios. Crisis con respecto al lugar y al papel de la razón moral en la vida moral de los individuos y de las comunidades, y en los saberes respectivos. A la luz del realismo tomasiano, he acercado a aquéllas otras reflexiones, muy diferentes por cierto, sobre la moralidad, el orden normativo, la ley en general y la ley natural, que nos permiten descubrir, desde varias perspectivas, una *conexión estrecha e intrínseca entre racionalidad y orden de la razón*. Por eso, con un mínimo de honestidad intelectual, aunque sin caer en un realismo ingenuo y simplista, surge la pregunta: ¿qué motivos o intereses movilizan tal manipulación, desacreditación y hasta transgresión de la razón? Si propia de la razón es su capacidad de objetividad,

universalidad y verdad, lo preocupante o inoportuno resulta, para algunas orientaciones del pensamiento contemporáneo, que, proporcionalmente, los objetos inteligibles de la cosmovisión de la razón ostentarían aquellas cualidades de objetividad, universalidad y verdad. Mucho más se agudizan los planteos si nos referimos a las realidades fundantes o supuestos básicos.

En otros términos, siendo que el ser y la verdad es el horizonte propio de la razón humana, sus posibilidades se extienden a lo esencial, universal, necesario y permanente, desde y hacia lo accidental, particular, contingente y fugaz. El pensamiento contemporáneo busca quedarse con la segunda línea de acción racional, achicando y desvirtuando aquel horizonte propio, para negar las realidades sustanciales y las nociones fundantes. Porque tales realidades y nociones son realmente inconvenientes para un pensamiento que busca acomodarlas conforme a las intenciones e intereses del sujeto pensante y valorante. Basta reparar en el giro semántico y en la desvirtuación del concepto de razón, a efectos de operar un giro semántico y una desfiguración de algunas de las nociones medulares que fueron abordadas en este trabajo conforme al realismo filosófico.

El evolucionismo<sup>24</sup> se opone al concepto de *naturaleza* del realismo filosófico porque haría referencia a un sustrato fijo y carente de dinamicidad, mientras que las estructuras específicas y “naturales” de los entes serían momentos pasajeros en el movilismo eterno y universal. La vida y la vida humana aparecerían por mera transformación mecánica, con la sola explicación de la energía desplegada sobre un sustrato material amorfo. Igual visión comparten las ciencias de base tecnológica, porque instalan una actitud calculada de utilidad, que absorbe las necesidades naturales. En lo que respecta a ciertas antropologías, resabios desleídos del existencialismo, oponen naturaleza y libertad para exaltar una autonomía absoluta de la conciencia. Ante este panorama, se echa mano de una *razón funcional*, sobre la

<sup>24</sup> Desde Anaxágoras, pasando por Darwin y arribando a neo-darwinistas como George G. SIMPSON, *El significado de la evolución* (1951), o Jacques MONOD, *Azar y necesidad* (1970). Sin embargo, desde la misma ciencia surgen investigaciones que objetan los supuestos evolucionistas. Dos paleontólogos norteamericanos, Niles ELDREDGE y Stephen GOULD, propusieron en 1972 el modelo de “equilibrios puntuados” para explicar la discontinuidad de los hallazgos fósiles, los cuales podrían poner en evidencia una contradictoria interrupción en la cadena evolutiva.

negación de la razón “facultad”, ya que de este modo se desprenden de cualquier perfil natural que tipificaría de modo permanente los productos racionales.

Dado este primer giro semántico, en que se busca derribar a la naturaleza en su sentido propio, las consecuencias resultan casi lógicas con aquellos conceptos que en la naturaleza se sustentan. Así, la *teleología* pasa de designar la orientación a los connaturales fines perfectivos de cada ente, a un “método teleológico” (del que quedan fuera los entes no humanos) por el que se justifica o rechaza una acción si ésta es medio efectivo o contraproducente para alcanzar los fines que los hombres proyectan en la comunidad.<sup>25</sup> El modelo de razón que surge es el de *razón utilitaria y arbitraria*.<sup>26</sup>

Por su parte, la *libertad*, sin arraigo en la naturaleza racional y en una auténtica teleología, se orienta por una razón que se pronuncia con los parámetros del placer o de la utilidad de cada situación. La nueva ética que nace se extiende sobre una materia extramoral o premoral, sistemáticamente conexas con el cálculo racional de las consecuencias, siempre condicionada sin siquiera algunos valores o normas absolutas.<sup>27</sup> El modelo de razón que surge es el de *razón neutra y situacionista*.

Y como los niveles de desprestigio de las realidades que son objeto de la razón se van implicando y sumando, en el orden *socio-cultural* se ha arribado a la “ética global”, como en la propuesta de Hans Küng<sup>28</sup> o de Peter Singer.<sup>29</sup> Responde al fenómeno contemporáneo de la

<sup>25</sup> Baste reparar en todos los planteos actuales de la “biotecnología” o la “biorrobótica”.

<sup>26</sup> “La ciencia, en cuanto es practicada por nuestros grandes científicos, es una habilidad o un arte, pero no una ciencia en el sentido de una empresa ‘racional’ que obedece estándares inalterables de la razón y que usa conceptos bien definidos, estables, ‘objetivos’ y por esto también independientes de la práctica”. Paul FEYERABEND, *Adiós a la razón*, Madrid, Tecnos, 1984, págs. 31-32.

<sup>27</sup> Cf. las agudas observaciones sobre el relativismo contemporáneo que realiza Henry B. Veatch en *Ética del ser racional*, Barcelona, Labor, 1967, págs. 27-37.

<sup>28</sup> KÜNG, H.: *Por una ética global*, Revista del CIAS, Buenos Aires, año LIII, n° 531, 2004, págs. 123-128. El artículo resume la conferencia “Reflexiones para el Parlamento de las Religiones del Mundo 2004”, dictada por Küng en la Universidad de Barcelona (11/11/2003).

<sup>29</sup> SINGER, P.: *Practical Ethics*, Cambridge University Press, 1995; *Bioethics, an Anthropology*, Oxford, Blackwell, 1999; *Animal Liberation*, New York, ECCO, 2002.

“globalización”, como un recurso ético al servicio del “nuevo orden mundial o global”. La estructura epistemológica de la ética global corresponde a un código deontológico como procesos de retro-regulación de lo que conviene ser permitido, legitimado o justificado, en este caso, en la economía, en la cultura, en la justicia o en la política “globales”. El modelo de razón que surge es el de *razón global sin identidad*.

La desvirtuación contemporánea de estos conceptos fundamentales para el realismo filosófico y los modelos de razón que le dieron origen ha incidido, por lógica consecuencia, en la misma esencia de la ley y de la ley natural. Rige el despotismo del positivismo jurídico, pues se impone la autoridad del más fuerte, sin referencia a la dignidad de las personas y sin bien común que legitime el rumbo político. Sin embargo, como señalara el entonces cardenal Ratzinger en un diálogo con Habermas:

Es tarea de la política someter el poder al control de la ley a fin de garantizar que se haga un uso razonable de él. No debe imponerse la ley del más fuerte, sino la fuerza de la ley ... La libertad sin ley es anarquía y, por ende, destrucción de la libertad. La desconfianza hacia la ley y la revuelta contra la ley se producirán siempre que ésta deje de ser expresión de una Justicia al servicio de todos y se convierta en producto de la arbitrariedad, en abuso por parte de los que tienen el poder para hacer las leyes.

Y, más adelante, nos advertía sobre la incidencia que tiene en la política la ausencia de un diálogo fecundo entre fe y razón: “Hemos visto que en la religión existen patologías sumamente peligrosas, que hacen necesario contar con la luz divina de la razón como una especie de órgano de control encargado de depurar y ordenar una y otra vez la religión”. Y, por otra parte,

existe una desmesurada arrogancia de la razón que resulta incluso más peligrosa debido a su potencial eficiencia: la bomba atómica, el ser humano entendido como producto. Por eso, también la razón debe, inversamente, ser consciente de sus límites y aprender a prestar oído a las grandes tradiciones religiosas de la humanidad. Cuando se emancipa por completo y pierde esa disposición al aprendizaje y esa relación correlativa, se vuelve destructiva.<sup>30</sup>

<sup>30</sup> “Diálogo entre la razón y la fe – Ratzinger y Habermas”, *La Nación*, Cultura, 14 de mayo de 2005.

El modelo de razón que surge es el de *razón emancipada y autosuficiente*.

Los nuevos modelos de razón desconectan a la razón de su dignidad y de sus privilegios: captar el reino del orden; emparentarse con el ser, la verdad y el bien; ser el vocero más alto en la naturaleza y en el orden natural; y cuyo proyecto es un ideal de perfección, en el que la libertad se expande en la nobleza de una autonomía conferida por la virtud. En lo profundo de esta crisis está la cuestión no resuelta del *lugar y el papel de la razón y la fe en la vida de los hombres y de las comunidades*. Por eso, revalorizar la razón no involucra, solamente, permitir que la razón recupere su potencial natural, sino que tenga el coraje de ir más allá de sí misma, al ser purificada por la fe.

La Revelación cristiana es la verdadera estrella que orienta al hombre que avanza entre los condicionamientos de la mentalidad inmanentista y las estrecheces de una lógica tecnocrática; es la última posibilidad que Dios ofrece para encontrar en plenitud el proyecto originario de amor iniciado con la creación. El hombre deseoso de conocer lo verdadero, si aún es capaz de mirar más allá de sí mismo y de levantar la mirada por encima de los propios proyectos, recibe la posibilidad de recuperar la relación auténtica con su vida, siguiendo el camino de la verdad.<sup>31</sup>

<sup>31</sup> JUAN PABLO II: *Carta Encíclica Fides et Ratio*, n. 15, 14 de septiembre de 1998.