

## **Naturaleza, razón, persona: ¿una disyuntiva para la ley natural?**

por *Gustavo Irrazábal*

The debate on sins against nature presents us with what seems to be a dilemma between nature-based ethics and personalist ethics centred on charity. If reason draws on natural presuppositions, it does not seem adequate as a guide for interpersonal communion, but if it lacks these it appears to lose all points of reference. Therefore, the challenge of linking nature, reason and people together, represents a crossroads for different and competing versions of natural law. I will reflect especially on two interpretative proposals of the natural presuppositions of practical reason, those by M. Rhonheimer and J. Porter, which shall enable us to critically evaluate neoscholastic naturalism as well as the personalism of «revisionists». By taking the most relevant contributions of each of them, I will try to show that the concept of natural law should be considered as a tension among nature, reason and humans, seen as three irreducible and mutually interpreting polarities.

Entre los moralistas católicos, el concepto de ley natural (en adelante, LN) sigue estando todavía ampliamente presente, como expresión de un componente esencial de la experiencia moral. Pero al mismo tiempo, los contenidos que se atribuyen a esta expresión son tan diversos, y las metodologías para su aplicación normativa tan discordantes, que ello no puede menos que alimentar un creciente escepticismo, no sólo en la cultura predominante sino también en el mismo ámbito eclesial.

Tales discrepancias son comprensibles. La noción de LN implica un delicado equilibrio entre naturaleza y razón, cuyo centro de gravedad se desplaza hacia uno u otro concepto en las diferentes versiones de dicha doctrina, con importantes consecuencias para el abordaje de los temas morales concretos. En algún punto, pese a los esfuerzos conciliadores, razón y naturaleza parecen adquirir el carácter de un dilema que debe ser decidido subordinando un término al otro. A su vez, el significado universal de ambos conceptos entra en conflicto con la creciente conciencia de la unicidad y originalidad de cada persona.

Estas son las tensiones implicadas en la afirmación de la existencia de presupuestos naturales de la razón y en el concepto conexo de los ‘pecados contra la naturaleza’. A dichas tensiones me referiré en primer lugar, porque constituyen la encrucijada que da origen al amplio espectro de las doctrinas contemporáneas sobre este tema. Dentro de estas últimas, desarrollaré con mayor detenimiento dos teorías que ofrecen su propia interpretación acerca del significado y alcance de tales presupuestos. Me

refiero a las de M. Rhonheimer y J. Porter, autores que han entablado hace algunos años un interesante debate sobre este tema, apelando a la misma tradición y, en parte, a los mismos textos, pero con interpretaciones considerablemente divergentes.<sup>1</sup>

A su vez, ambos ocupan un lugar intermedio en el espectro doctrinal contemporáneo, de modo que por confrontación con ellos será posible evaluar críticamente tanto el naturalismo neoescolástico como el personalismo de los autores aquí denominados «revisiónistas». Rescatando las contribuciones más relevantes de unos y otros, espero poder mostrar que el concepto de ley natural debe pensarse como una *tensión constitutiva* entre naturaleza, razón y persona, entendidos como tres polos irreductibles y mutuamente interpretantes, y no como una *disyuntiva* que obligue a acordar primacía a uno de ellos en detrimento de los restantes.

### 1. *Los pecados contra la naturaleza*

Como es bien sabido, los llamados «pecados contra la naturaleza» son tratados por S. Tomás en el contexto de la virtud de la templanza; más precisamente, dentro de los actos de lujuria, es decir, de los actos contrarios a la castidad.<sup>2</sup> Con referencia a estos últimos, el Aquinate distingue entre aquellas especies de lujuria que van contra la recta razón, y aquellas que van contra la misma naturaleza humana y contra Dios, su Creador, ya que se oponen también «al mismo orden natural del acto venéreo apropiado a la especie humana», es decir, al fin natural de dicha inclinación.

Entre las especies de lujuria contra la naturaleza se menciona la polución, la bestialidad, la homosexualidad y las relaciones sexuales no-vaginales. Estos actos tienen en común un patrón de carácter físico: en ellos la emisión de semen no se ordena a la procreación, lo cual sería revelador de su intencionalidad, a saber, que en ellos se busca necesariamente el placer sexual por sí mismo, razón por la cual no pueden ser sino actos de lujuria.<sup>3</sup>

A continuación (q.154, a.12), S. Tomás se pregunta por la gravedad de tales actos, y llega a la conclusión de que, entre los actos de lujuria,

<sup>1</sup> La primera parte del debate tiene lugar a partir de la recensión que escribe J. PORTER sobre la traducción al inglés de la obra de M. RHONHEIMER *Natur als Grundlage der Moral* (1983): J. PORTER, *Natural Law and Practical Reason: A Thomist View of Moral Autonomy*, New York 2000, en «Theological Studies», 62 (2001), 4, pp. 851-853; respondida por M. RHONHEIMER, *The Moral Significance of Pre-Rational Nature in Aquinas: A Reply to Jean Porter (and Stanley Hauerwas)*, en «American Journal of Jurisprudence», 48 (2003), pp. 253-280. La segunda parte se desarrolla con motivo de la recensión de este último al libro de PORTER, *Nature as Reason* (2005): M. RHONHEIMER, *Review Article: «Nature as Reason: a Thomistic Theory of the Natural Law»*, en «Studies in Christian Ethics», 19 (2006), 3, pp. 357-378; seguido por una respuesta de la autora: J. PORTER, *A Response to Martin Rhonheimer*, *ibidem*, pp. 379-395; comentada a su vez por el primero: M. RHONHEIMER, *Reply to Jean Porter*, *ibidem*, pp. 397-402. Abreviaciones: VS: *Veritatis splendor*; HV: *Humanae vitae*; EV: *Evangelium vitae*.

<sup>2</sup> Cfr. ST II-II, q.154, aa.11-12.

<sup>3</sup> Cfr. ST II-II, q.154, a.11, ad 3.

los mencionados son los más graves, porque en ellos se corrompen los presupuestos naturales que operan como principios de la razón práctica. A partir de ello, el texto presenta una jerarquización, en algunos aspectos desconcertante, de los pecados sexuales de acuerdo a su gravedad. En primer lugar, ubica los pecados contra la naturaleza ya mencionados, en el siguiente orden: bestialidad, homosexualidad, coito no vaginal y polución (*ad* 4). A ellos agrega el incesto, que participa en cierto modo de dicha categoría, ya que «atenta contra el respeto natural que debemos a las personas próximas a nosotros». Finalmente sitúa en el nivel inferior aquellos actos que no son contra la naturaleza sino contra la razón, que enumera siguiendo un orden de gravedad decreciente: el adulterio, el estupro y la fornicación simple.

Estas conclusiones han producido una comprensible incomodidad en muchos intérpretes. Una masturbación, o un acto no reproductivo entre esposos, serían más graves que un adulterio, o incluso un estupro violento; la anticoncepción sería el delito más grave después del homicidio.<sup>4</sup> Se ha buscado explicar este texto dándole un sentido formal, es decir, entendiendo la gravedad de tales actos como exclusivamente referida al género de la lujuria, con abstracción de otros aspectos.<sup>5</sup> Sin embargo, esta interpretación choca con la respuesta a la primera objeción de la q.12. Según esta objeción: ‘Cualquier pecado es tanto más grave cuanto más se opone a la caridad. Ahora bien: parece que se oponen más a la caridad del prójimo el adulterio, el estupro y el rapto, que infieren una injuria al prójimo, que los pecados contra la naturaleza, que no suponen injuria contra nadie. Luego el pecado contra la naturaleza no es el más grave de entre las especies de la lujuria.’

Se verbaliza aquí lo que en sustancia sería nuestro pensamiento más espontáneo: vincular la gravedad del acto a la injuria inferida al prójimo. De un modo que desafía nuestro sentido común, aunque estrictamente coherente con sus premisas, S. Tomás rechaza tal criterio, aduciendo que en estos casos existe una consideración más importante: la injuria que se infiere a Dios (*ad* 1). Del mismo modo, tampoco acepta la anteposición del incesto por tratarse de una falta contra las personas a las que debemos querer más según el orden de la caridad (obj. 3), porque los pecados contra

<sup>4</sup> Cfr. SCG III, c.122.

<sup>5</sup> «The teaching of medieval theologians that such sexual sins as masturbation, sodomy, and contraception are more perverse, as sexual sins, than fornication or adultery or even rape (the former were said to be *contra naturam* whereas the latter were said to be *praeter naturam*), angers many people today. But this teaching must be understood properly. The medieval theologians are claiming that certain kinds of sexual sins more seriously offend the virtue of chastity than do others. They are not saying that these sins are for this reason less grave as sins than adultery or rape, for instance. After all, adultery and rape are very serious violations of the virtue of justice as well as being violations of the virtue of chastity. Thus, as a sin, rape is far more serious than masturbation or homosexual sodomy because it not only offends chastity but also gravely violates justice», R.D. LAWLER - J.M. BOYLE - W.E. MAY, *Catholic Sexual Ethics: A Summary, Explanation & Defense*, Huntington (USA) 1998<sup>2</sup>, p. 58.

la naturaleza van en contra de la naturaleza específica a la cual está unido el individuo de un modo más íntimo que con cualquier extraño (*ad 3*).

Estas respuestas parecen confrontarnos con un dilema ineludible. Sostener la idea de la LN en el sentido de la existencia de presupuestos naturales de la razón práctica parece llevar necesariamente a las conclusiones mencionadas. Pero negar dichos presupuestos significaría entregar la razón práctica a una autonomía sin límites, con lo cual la referencia a ley natural perdería todo contenido sustancial.<sup>6</sup>

## 2. *¿Una disyuntiva para la ley natural?*

La doctrina de los pecados contra la naturaleza nos pone ante la necesidad de tomar posición respecto a la existencia de presupuestos naturales para la razón práctica – entendidos como principios de su funcionamiento y de su capacidad de juicio – y respecto a cómo interpretarlos. ¿Cómo evitar la subordinación del orden inter-personal o relacional de la caridad, y del mismo orden de la razón, al orden de la naturaleza (en el sentido de naturaleza pre-racional) que procede de Dios (*ad 1*)?

Queda así planteado el conflicto entre naturaleza, razón y persona, que constituye una verdadera encrucijada para las teorías morales. Según la posición adoptada con referencia a los presupuestos naturales de la razón, y el modo de vincular a partir de ello los conceptos mencionados, podemos ubicar dichas teorías en una especie de *continuum* que se extiende entre el naturalismo y el personalismo extremos, difiriendo unas de otras en cuanto al punto de equilibrio.

- a. *Modelo de la normatividad inmediata.* Una primera posición consistiría en atribuir a los presupuestos naturales de la razón moral una relevancia ética inmediata.<sup>7</sup> Ello quiere decir que no sólo tendrían significación moral *en sí* mismos, sino que la tendrían también *por sí* mismos, sin necesidad de mediaciones interpretativas, en el sentido de que en las estructuras y dinamisismos físicos la razón (especulativa) sería capaz de descubrir, a modo de un «órgano de lectura», una normatividad ética ya constituida. Ello permitiría deducir conclusiones éticas de las inclinaciones naturales consideradas en su mera «naturalidad», entendida en sentido metafísico o, más frecuentemente, físico, subordinando a ellas los valores personales. Por su punto de partida, podría caracterizarse como una forma de fisicismo o naturalismo, siendo el deductivismo su método predominante. Esta visión, característica del neo-tomismo

<sup>6</sup> Así lo entiende L. DEWAN, *Jean Porter on Natural Law. Thomistic Notes*, en «The Thomist», 66 (2002), pp. 305-306.

<sup>7</sup> Cfr. W. KLUXEN, *Menschliche Natur und Ethos*, en «Münchener Theologische Zeitschrift», 23 (1972), pp. 1-17, aquí p. 15.

preconciliar,<sup>8</sup> ha conservado parte de su influencia, y experimenta un vigoroso renacimiento en la actual moral católica.<sup>9</sup> La LN tiende a identificarse en esta visión con un sistema de normas – especialmente prohibiciones – universales e inmutables.<sup>10</sup>

- b. *Modelo de la mediación racional.* Tomando distancia crítica de esta posición, una segunda corriente atribuye a los presupuestos naturales de la razón una relevancia moral directa<sup>11</sup>, pero mediata. Es directa en cuanto dichas inclinaciones tienen un significado moral propio, o también *en sí*, pero no lo tienen *por sí*, ya que dicho significado no puede ser constituido (cognitivamente) sin el concurso de una mediación racional de carácter interpretativo. Esta última puede consistir en una mediación original de la razón práctica, o pertenecer principalmente a la razón especulativa, posiciones respectivamente representadas por M. Rhonheimer y J. Porter.<sup>12</sup>
- c. *Modelo hermenéutico.* Una tercera posición, sería la de aquellos autores que suelen definirse o ser definidos como «revisionistas».<sup>13</sup>

<sup>8</sup> Sería característica del neo-tomismo, cfr. M. RHONHEIMER, *Ley natural y razón práctica. Una visión tomista de la autonomía moral*, Pamplona 2000, pp. 44-52.

<sup>9</sup> Esta corriente ha sido caracterizada por W. Murphy como «tomismo naturalista», cfr. W. MURPHY, *Aquinas on Object and the Evaluation of the Moral Act: Rhonheimer's Approach and Some Recent Interlocutors*, en «Josephinum Journal of Theology», 15 (2008), 2, pp. 205-242. Mencionamos a modo de ejemplos representativos: S. LONG, *The Teleological Grammar of the Moral Act*, Nápoles 2007; S.L. BROCK, *Action and Conduct: Thomas Aquinas and the Theory of Action*, Edinburg 1998. Básicamente los autores de esta orientación postulan como principio ético para la evaluación de los actos humanos la consideración de su «objeto» entendido como su fin natural e identificado con el acontecer físico. Veremos la aplicación práctica de este principio al tratar más adelante algunos problemas éticos específicos.

<sup>10</sup> Para una crítica de esta concepción y la filosofía subyacente, COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *Alla ricerca di un'etica universale. Nuovo sguardo sulla legge naturale* (2008), nn. 28-33, 64-75.

<sup>11</sup> Cfr. M. RHONHEIMER, *The Moral Significance*, p. 17, con referencia a los pecados contra la naturaleza y, de un modo más general, a las normas morales negativas.

<sup>12</sup> Tengo aquí especialmente presente la clasificación de E. SCHOCKENHOFF, *Natural Law and Human Dignity: Universal Ethics in an Historical World*, Washington 2003, pp. 136 ss. Sin embargo, la «reciprocidad» o la «identificación» entre las inclinaciones naturales y la razón práctica, utilizado como criterio de clasificación, es equívoco y puede llevar a juicios erróneos, como ha mostrado para su caso M. RHONHEIMER, *Praktische Vernunft und das «von Natur aus Vernünftige»*. *Zur Lehre von der Lex naturalis als Prinzip der Praxis bei Thomas von Aquin*, en «Theologie und Philosophie», 75 (2000), pp. 493-522. Más apropiado me parece atender a cómo se concibe la relación entre razón práctica y razón especulativa, y la extensión que se admite en el recurso a esta última. Esto es revelador de las diferentes concepciones acerca del alcance de la autonomía de la razón práctica, cfr. M. RHONHEIMER, *Ley natural y razón práctica. Una visión tomista de la autonomía moral*, Pamplona 2000, p. 550.

<sup>13</sup> Sigo en la descripción de esta categoría a S. POPE, *Scientific and Natural Law Analyses of Homosexuality. A Methodological Study*, en «Journal of Religious Ethics», 25 (1997), pp. 103-121. Si bien generalmente la denominación «revisionismo» incluye a los proporcionalistas, en el uso que hago de este término pienso en aquellos autores que a partir de los años '80, también en tensión con el magisterio, han buscado trascender la cuestión del *intrinsic malum* para desarrollar una «agenda positiva», situando las cuestiones normativas en un contexto antropológico más amplio, cfr. J. KEENAN, *A History of Catholic Moral Theology in the Twentieth Century. From Confessing Sins to Liberating Consciences*, London - New York 2010, p. 158. Tendré especialmente presentes dentro de este grupo a J. Keenan, T. Salzman y M. Farley.

Las inclinaciones naturales tienen para ellos un significado moral indirecto, es decir, carecen de relevancia propia, y sólo la adquieren en la medida en que se conectan con un ideal de realización humana entendido en términos inter-personales de comunión. El personalismo, para esta corriente, constituye un cambio de paradigma, y la objetividad moral sólo surge de un proceso hermenéutico entre el sujeto y el mundo, inserto en un preciso contexto cultural e histórico.

- d. *Modelo de la autonomía de la razón.* Finalmente, encontramos a quienes proponen renunciar a la idea de la existencia de presupuestos naturales, a favor de la autonomía de la razón. La ley natural tendría, entonces, un significado exclusivamente formal: objetividad, no-arbitrariedad, racionalidad. Las inclinaciones naturales estarían situadas en un nivel pre-moral, como datos a tener en cuenta para su correspondiente ponderación.<sup>14</sup> El método más apropiado sería alguna variante de proporcionalismo.<sup>15</sup> Si en vez de centrarse en la razón universal se acentúa la unicidad de la persona, nos encontramos con formas de personalismo extremas, que reconocen relevancia exclusiva a la relacionalidad. En este caso, el método tendería al situacionismo e inductivismo.<sup>16</sup>

En esta clasificación no incluyo, pese a su amplia difusión, lo que S. Pope denomina la «LN revelada»,<sup>17</sup> es decir, aquella visión en la que se enfatiza la necesidad de la revelación por parte del hombre caído para acceder a una comprensión adecuada del plan de Dios inscripto en la creación. Sin duda, esta corriente presenta aspectos originales: la dimensión contemplativa del conocimiento moral; la perspectiva trinitaria y cristológica de la LN; la preocupación por superar el dualismo entre naturaleza y gracia; el énfasis en la perfección y en lo específico cristiano; la crítica al estricto paralelismo entre razón especulativa y práctica; el significado sacramental del cuerpo, los efectos del pecado en la percepción del bien, etc.<sup>18</sup> Pero al abordar los problemas normativos, estos autores necesaria-

<sup>14</sup> Cfr. B. SCHÜLLER, *La fondazione dei giudizi morali*, Milano 1997, pp. 299-300; B. SCHÜLLER, *Wieweit kann die Moralthologie das Naturrecht entbehren*, en «Lebendiges Zeugnis», 1 (1965), 2, pp. 41-65; K. DEMMER, *Interpretare e agire. Fondamenti della morale cristiana*, Milano 1989, pp. 136-141 (aunque la perspectiva hermenéutica de este autor presenta fuertes afinidades con el modelo anterior).

<sup>15</sup> En el ámbito de la razón autónoma encontramos posiciones más «extremas», como las de F. Böckle y B. Schüller, y más moderadas, como las de G. Wieland y L. Honnfelder, cfr. M. RHONHEIMER, *Praktische Vernunft und das «von Natur aus Vernünftige»*, p. 8.

<sup>16</sup> Cfr. J. FLETCHER, *Situation Ethics. The New Morality*, London 1966. Para una evaluación del situacionismo ético de J. Robinson, P. Ramsey y J. Fletcher, cfr. A. FERNÁNDEZ, *La reforma de la teología moral. Medio siglo de historia*, Burgos 1997, pp. 127-136.

<sup>17</sup> Cfr. S. POPE, *Scientific and Natural Law Analyses of Homosexuality*, pp. 103-110. En el área latina, pueden considerarse como pertenecientes a esta categoría, entre otros, S. Pinckaers, L. Melina, R. Tremblay.

<sup>18</sup> Es muy ilustrativo a este respecto el número de «Communio», 35 (2008), con las contribuciones de D.S. CRAWFORD, *Natural Law and the Body: Between Deductivism and Parallelism*, pp. 327-353; G.W. OLSEN, *Natural Law: The First Grace*, pp. 354-373; T. ROWLAND, *Natural Law: from Neo-Thomism to Nuptial Mysticism*, pp. 374-396.

mente toman una posición en la «escala» precedente; y debido a una fuerte preocupación por defender las posiciones del magisterio, suelen ubicarse en un punto más o menos cercano al principio de aquélla (aunque la fuerte relativización de la inteligibilidad creatural de la naturaleza que se observa en algunos de estos autores podría teóricamente funcionar también en la dirección opuesta).

### 3. *Modelo de la mediación racional*

En el contexto de este sucinto panorama, mi propósito es detenerme especialmente en el que denomino «modelo de la mediación racional». El mismo surge de la confrontación con la concepción neoescolástica de la LN. Esta última, como hemos dicho, interpreta la LN como un orden ya constituido y existente en la naturaleza (entendida esta última en un sentido tendencialmente físico) y que, por lo tanto, está situada frente a la razón, como exterior a ella, lo cual sería garantía de su objetividad. La razón queda así relegada a la función de órgano de lectura, que conoce especulativamente dicho orden, y deduce a partir de él normas de acción, que se vuelven prácticas por imperio de la voluntad. En ello puede apreciarse un cierto dualismo entre razón y naturaleza, que desde el punto de vista ético expone al sistema resultante al peligro de heteronomía moral, y desde el punto de vista lógico, a la denominada «falacia naturalista», consistente en el paso directo del orden del ser al del deber ser.

Los autores que siguen el modelo de la mediación racional, pese a las grandes diferencias que presentan entre sí, atribuyen a la razón un rol activo, que no se limita a la lectura de un orden preexistente, sino que tiene la función de interpretarlo. Existe sí una inteligibilidad inmanente en la naturaleza exterior, en el cuerpo, en el mundo e incluso en la razón misma en cuanto a su funcionamiento natural, pero no basta para conocerla la observación empírica: sólo la razón puede discernir su valencia normativa. A través de esto, se abre el camino para un concepto de LN capaz de superar la separación entre ser y valor, entre naturaleza y razón.

Pero esto supone un equilibrio difícil. ¿Cómo evitar que la interpretación racional termine sustituyendo la inteligibilidad intrínseca de la naturaleza? Y a la inversa, ¿cómo reconocer esta última en su preexistencia sin recaer en el fisicismo precedente? En este punto, la relación entre naturaleza y razón, se replantea en términos de relación entre razón especulativa y razón práctica. A juicio de J. Porter, es aquí donde se encuentra el nudo decisivo de la discusión actual:

«La cuestión fundamental, me parece ahora, emerge entre aquellos que sostienen que las normas prácticas pueden ser adecuadamente (quizás, exclusivamente) analizadas en términos de una doctrina sobre el funcionamiento autónomo de la razón práctica, y aquellos que argumentan que todo adecuado tratamiento de tales normas debe

basarse en una visión filosófica, científica o teológica más comprehensiva, que las coloque en un contexto de reflexión y explicación más amplio.<sup>19</sup>

Aun aceptando la existencia de un paralelismo entre ambas funciones de la razón, en el sentido de que cada una parte de sus propios principios, queda por esclarecer el modo en que se vinculan entre sí. Un paralelismo estricto, que insiste en la originalidad del conocimiento práctico (su no derivación de premisas especulativas), parece llevar a identificar la LN con la actividad inmanente de la razón, que se proyecta en la naturaleza. El énfasis en la razón especulativa, en cambio, conlleva el peligro de asignar valor normativo a la naturaleza en su mera «naturalidad». A este problema nos referimos a continuación.

#### a. Mediación de la razón práctica. Concepción gnoseológica de la LN

Según esta visión, la superación del dualismo neoescolástico sólo puede alcanzarse por la vía gnoseológica, vale decir, por la afirmación de la originalidad del conocimiento práctico, cuyos principios surgen exclusivamente del funcionamiento natural de la razón práctica en la unidad corporal-espiritual del sujeto.<sup>20</sup> La LN no es, en primer lugar un «orden natural», sino la razón (práctica) misma, en cuanto que conoce naturalmente el bien y el mal.<sup>21</sup>

Esta es la posición de M. Rhonheimer, para quien dicho conocimiento adviene ya desde el principio bajo la «cópula práctica» (*prosecutio-fuga*), cuya estructura se mantiene en todo sucesivo conocimiento moral. La LN es, entonces, la «luz», la capacidad de la razón de alcanzar la verdad práctica, en virtud de su actividad inmanente.<sup>22</sup> A través de ella conocemos el bien humano, que es el bien de la razón (*bonum rationis*), y que constituye parte esencial del concepto mismo de naturaleza humana.

La razón práctica, por pertenecer a un sujeto corporal-espiritual, opera sólo en y a través las inclinaciones naturales. Los principios de aquélla no surgen de la razón especulativa, de una lectura de datos exteriores o de una reflexión metafísica, sino que son «constituidos» (cognitivamente)<sup>23</sup> por la razón práctica misma de modo originario, integrando y transformando los fines de las inclinaciones naturales, con las que se vincula como la

<sup>19</sup> Cfr. J. PORTER, *A Response*, p. 393 (traducción mía).

<sup>20</sup> Se encuadran aquí, aún con sus diferencias, M. Rhonheimer, y los representantes de la «teoría de la nueva ley natural» (en adelante, NNL), G. Grisez, J. Finnis, J. Boyle, y sus colegas.

<sup>21</sup> Cfr. M. RHONHEIMER, *Ley natural y razón práctica*, pp. 44-52; M. RHONHEIMER, *The Cognitive Structure of the Natural Law and the Truth of Subjectivity*, en «The Thomist», 67 (2003), pp. 1-7; VS 12 y 40.

<sup>22</sup> Cfr. LEÓN XIII, *Libertas praestantissimum* (DENZ. H 3247); VS 44; M. RHONHEIMER, *Ley natural y razón práctica*, pp. 39-43.

<sup>23</sup> Para S. TOMÁS, la *lex naturalis* es «*aliquid per rationem constitutum: sicut etiam propositio est quoddam opus rationis*», ST I-II, q. 94, a. 1; cfr. M. RHONHEIMER, *The Cognitive Structure*, pp. 10-11. También sobre la constitución del orden moral por la razón: I *Eth* 1.1.

forma a la materia,<sup>24</sup> y reconociendo así en ellas los bienes humanos fundamentales. La LN es, por lo tanto, el orden que la razón establece a partir del conocimiento de los bienes humanos básicos, haciendo del ser humano sujeto práctico y moral al mismo tiempo. A partir de este analogado primario de la LN, que corresponde al funcionamiento directo de la razón práctica, se deriva otro, el de los contenidos proposicionales, que son producto del funcionamiento reflejo de la misma.

En cuanto «luz» o capacidad veritativa, la LN es participación activa en la ley eterna, y es en esta última donde encuentra la fuente de su autoridad. Aquélla remite no tanto al «orden natural» cuanto a la razón humana, y a la razón divina de cuya «luz» participa.<sup>25</sup> Podemos hablar entonces de una «autonomía participada» de la razón humana, por la cual es capaz de conocer el bien verdadero que obliga al sujeto, derivando de allí su carácter normativo o prescriptivo. Para revestir dicho carácter, no necesita de ninguna confirmación divina explícita, sin perjuicio de que el conocimiento explícito de Dios puede enriquecer la experiencia poniendo de manifiesto la *ratio legis*.<sup>26</sup>

De este concepto de LN se deriva también el de la virtud y el de la acción moral. La LN es un conocimiento universal del bien moral. Para poder llevar dicho conocimiento a la actuación concreta, son necesarias las virtudes. LN y virtud son nociones íntimamente conectadas, ya que los principios morales de la razón práctica se identifican con los fines de las virtudes, por lo cual el orden de la razón es también el orden de la virtud.<sup>27</sup> En especial, la doctrina de la LN no puede ser separada de la doctrina de la prudencia: es ésta la virtud que rectifica la razón en su función de producir el concreto juicio de elección, ordenando las pasiones para poder alcanzar la «verdad práctica», la coincidencia de dicha elección con el apetito recto. El «precio» que a juicio de Rhonheimer se debe pagar por abrazar esta ética de la virtud y de la prudencia es admitir que la ética sólo puede reivindicar para sí el carácter de una «ciencia en esbozo» (*Grundrisswissenschaft*).<sup>28</sup>

<sup>24</sup> Cfr. M. RHONHEIMER, *The Cognitive Structure*, pp. 27-28; M. RHONHEIMER, *Praktische Vernunft*, 20-22.

<sup>25</sup> Sobre la importancia de la metáfora de la «luz», indicadora de la capacidad veritativa de la razón práctica, cfr. *Ley natural y razón práctica*, pp. 255-269. Un cuestionamiento a esta interpretación, aplicando esta metáfora a la razón como tal (es decir, incluyendo la razón especulativa), J. PORTER, *A Response*, pp. 381-387.

<sup>26</sup> Cfr. M. RHONHEIMER, *Ley natural y razón práctica*, 109-111; M. RHONHEIMER, *The Cognitive Structure*, p. 14. Esta afirmación es cuestionada por varios autores de la corriente que denominamos aquí «LN revelada» y que entienden que la referencia a la ley eterna tiene relevancia también en el nivel de los contenidos de la LN.

<sup>27</sup> Cfr. M. RHONHEIMER, *Ley natural y razón práctica*, pp. 104-111.

<sup>28</sup> Cfr. M. RHONHEIMER, *Praktische Vernunft und Vernünftigkeit der Praxis*, Berlín 1994, p. 435. Esto permite comprender el verdadero sentido de la discutida doctrina de la «infalibilidad» de la razón práctica del «sabio», cfr. M. RHONHEIMER, *Praktische Principien*, pp. 11-23 (en respuesta a las objeciones de E. Schockenhoff); M. RHONHEIMER, *Reply to J. Porter*, pp. 401-401.

Los actos humanos, por su parte, también son constituidos por la razón en cuanto a su objeto.<sup>29</sup> Contra las concepciones «eventísticas» que ven en ellos realidades pre-morales que reciben su calidad moral de los fines del agente, o que derivan la especie moral del acto directamente de su estructura física (como en el actual tomismo naturalista), Rhonheimer los caracteriza como realidades «intencionales», porque tienen en sí mismas un contenido de sentido dado por su estructura intencional, que las pone en referencia al orden de la razón.<sup>30</sup> Rhonheimer enfatiza acertadamente la diferencia decisiva entre la descripción física del acto (*secundum genus naturae*) y su descripción moral (*secundum genus moris*).<sup>31</sup> Esta última incluye esencialmente la intencionalidad próxima o básica, denominada por S. Tomás «fin próximo», mientras que el fin natural reviste en este nivel de la especie moral un carácter accidental.<sup>32</sup>

Para comprender la relevancia ética de un fin natural es necesario considerar la virtud a la cual el acto está vinculado, aquella que constituye la perfección de la inclinación en la cual dicho acto se origina. Utilizar tapones para los oídos es bueno si es un modo de cuidar la salud ante ruidos perjudiciales, y es malo si es un modo de eludir una responsabilidad.<sup>33</sup> Por esta misma razón, es posible describir tipos de actos que son en sí mismos incompatibles con la virtud y que deben calificarse, en consecuencia, como «intrínsecamente malos».<sup>34</sup> Los mismos serán tales no por su mero ser natural, sino en la medida en que su intencionalidad o fin próximo sea contrario al orden de la virtud. Quizás la aplicación más impactante de estos principios sea la que Rhonheimer propone en el ámbito de los «conflictos vitales».<sup>35</sup> Matar, a su juicio, no es malo porque comporte un ataque al «bien básico» de la vida, sino en la medida en que la destrucción de esa vida constituya una actuación injusta: «no son ‘bienes’ los que son infringidos, sino derechos de las personas humanas».<sup>36</sup> Por ello, la aplicación de la norma que prohíbe matar en el caso de verdadero «conflicto vital» pierde su sentido, ya que en tal situación, el único acto

<sup>29</sup> El aspecto formal del objeto moral es la forma concebida por la razón, que informa el acto exterior (cfr. ST I-II, q.18, a.10). Este último es, en consecuencia, «un bien aprehendido y ordenado por la razón» (ST I-II, q.20, a.1).

<sup>30</sup> Cfr. M. RHONHEIMER, *La perspectiva de la moral*, pp. 104-119.

<sup>31</sup> Cfr. ST I-II, q.20, a.3, *ad* 3; I-II, q.1, a.3, *ad* 3.

<sup>32</sup> Cfr. ST I-II, q.1, a.3, *ad* 3. El tomismo naturalista, en cambio, invirtiendo esta idea, tiende a identificar el objeto del acto con su *finis operis*, entendido como fin natural, cfr. W. MURPHY, *Developments in Thomistic Action Theory: Progress toward a Greater Consensus*, en «The National Catholic Bioethics Quarterly», 8 (2008), 3, pp. 505-528.

<sup>33</sup> Pueden verse diversos ejemplos en W. MURPHY, *Aquinas and the object*, pp. 238-239. Como veremos, esta doctrina constituye una contribución importante en el tema de la anticoncepción.

<sup>34</sup> Para un desarrollo del tema de las prohibiciones absolutas en el contexto de una ética de la virtud, cfr. M. RHONHEIMER, *La perspectiva de la moral*, Madrid 2000, pp. 348-370.

<sup>35</sup> Cfr. M. RHONHEIMER, *Vital Conflicts in Medical Ethics: A Virtue Approach to Craniotomy and Tubal pregnancy*, Washington D.C. 2009.

<sup>36</sup> M. RHONHEIMER, *Vital Conflicts*, p.142. Nótese la crítica a>NNL: para RHONHEIMER, los bienes inteligibles a los que el hombre tiende naturalmente se identifican con las virtudes morales, y se ataca directamente dichos bienes sólo cuando se obra en contra de la virtud.

bueno consiste en salvar la vida que puede ser salvada.<sup>37</sup> Pero, aunque la moralidad de los actos no deba fundarse en su estructura física sino en la intención de la persona que actúa, no se descarta la existencia de actos intrínsecamente malos reconocibles ya por el patrón exterior de conducta, que supone necesariamente una intencionalidad contraria a la virtud (p. ej., la homosexualidad).

Lo dicho hasta aquí permitiría clarificar la doctrina de los pecados contra la naturaleza. No es lo mismo *actuar* contra la naturaleza que *pecar* contra ella.<sup>38</sup> Mascar un chicle es ejemplo de lo primero y no de lo segundo. El problema no se plantea en el nivel de la naturalidad. «Lo ontológico natural es un principio moral no simplemente en cuanto es natural, sino en cuanto es un principio para la razón».<sup>39</sup> Ahora bien, ¿cómo sabemos cuándo el fin natural de una inclinación comporta un principio moral? Tratándose de principios, no son posibles las demostraciones. Sólo la LN, como percepción espontánea de los bienes humanos fundamentales, puede indicarnos cuáles fines naturales poseen relevancia moral. Por otro lado, es preciso entender esta doctrina a la luz de la teoría tomista de la acción que hemos referido: sólo una descripción intencional del acto, que incorpora su fin próximo y su respectivo «contexto ético» (es decir, el conjunto de circunstancias relevantes desde el punto de vista de la virtud),<sup>40</sup> permitirá establecer la relación de dicho acto con los fines naturales que son presupuesto de la razón práctica.<sup>41</sup>

En síntesis, la concepción gnoseológica de la ley natural recupera la doctrina tomista de la originalidad del conocimiento práctico, la concepción intencional de la acción moral, y con ello, la «perspectiva de la persona que obra» (VS 78). La objetividad moral no se vincula ya a la exterioridad del orden metafísico o físico sino a la capacidad natural de la razón práctica del sujeto para reconocer el bien verdadero en su propia estructura tendencial. La objetividad no se confronta con el sujeto, sino que se identifica con «la verdad de la subjetividad».<sup>42</sup> Este ejercicio directo de la razón práctica precede y funda el momento reflejo de la formulación

<sup>37</sup> Cfr. M. RHONHEIMER, *Vital Conflicts*, p. 123. Para una crítica a esta obra, y su metodología basada en la virtud, cfr. W. MAY, *Martin Rhonheimer and Some Disputed Issues in Medical Ethics: Masturbation, Condoms, Craniotomies, and Tubal Pregnancies*, en «The Linacre Quarterly», 77 (2010), 3, pp. 329-352.

<sup>38</sup> Cfr. M. RHONHEIMER, *The Moral Significance*, pp. 265-267.

<sup>39</sup> *Ibidem*, p. 267.

<sup>40</sup> «There are given contexts (shaped by circumstances and recognizable, as a morally significant contextual unity, only by practical reason) that, in a basic sense, decide what kind of intentions we reasonably can have if we choose a determined 'kind of behavior', independently from further intentions», M. RHONHEIMER, *Intentional Actions and the Meaning of Object: A Reply to Richard McCormick*, en J.A. DI NOIA - R. CESSARIO (edd), «*Veritatis splendor*» and the Renewal of Moral Theology, Princeton-Huntington-Chicago 1999, pp. 299; M. RHONHEIMER, *La perspectiva de la moral*, pp. 365-366; M. RHONHEIMER, *Ley natural*, pp. 455-464.

<sup>41</sup> Sobre esta reinterpretación de la doctrina de los pecados contra la naturaleza en el contexto de la teoría tomista de la acción, cfr. W. MURPHY, *Forty Years Later: Arguments in Support of Humanae Vitae in Light of Veritatis Splendor*, en «Josephinum Journal of Theology», 14 (2007), 2, pp. 133-134; 153-156.

<sup>42</sup> M. RHONHEIMER, *La perspectiva de la moral*, pp. 20; 45.

de la LN como conjunto de normas. De esta manera, la doctrina de la LN conduce a una idea del bien humano con fuerte contenido sustancial, a partir del cual sería posible elaborar normas materiales operativas de alcance universal y, especialmente, normas negativas de carácter absoluto.

b. Críticas. El peligro de «fundacionalismo»

J. Porter critica el modelo que acabamos de describir acusándolo de «fundacionalista», por su modo de entender la afirmación (en sí bastante ambigua) de que la LN «se funda» en la razón.<sup>43</sup> El fundacionalismo es, a su juicio, resultado de la evolución de la moral católica en la época moderna, caracterizada por un desplazamiento del énfasis desde la naturalidad a la racionalidad.<sup>44</sup> Como consecuencia, se impone la idea de que los bienes básicos percibidos por la razón práctica son *per se nota*, es decir, analíticamente evidentes, con independencia de todo contexto más amplio, filosófico o teológico.<sup>45</sup> Porter considera a esta corriente como una forma de kantismo, por su pretensión de deducir las normas morales sólo a partir de intuiciones racionales, con independencia de todo juicio metafísico o empírico, lo cual deriva en una pretensión de inmunidad frente a los datos de la ciencia, la experiencia y la historia.

Esta crítica parece más justificada respecto a la llamada «teoría de la nueva ley natural» (en adelante, NNL), que respecto a Rhonheimer, quien ha desarrollado una pormenorizada doctrina de la prudencia.<sup>46</sup> Veremos más adelante cómo su modo argumentar en el campo normativo, sobre todo en el tema de la anticoncepción, no presenta un carácter puramente deductivo. Sin embargo, aquella crítica no le es del todo ajena, ya que su defensa de la «verdadera autonomía moral» lo lleva a postular una cierta autosuficiencia del discurso ético-filosófico, cuyas conclusiones no se dejan desafiar por la ciencia y la experiencia.<sup>47</sup>

---

<sup>43</sup> Cfr. J. PORTER, *Nature as Reason*, pp. 61-63; J. PORTER, *Contested Categories. Reason, Nature, and Natural Order in Medieval Accounts of the Natural Law*, en «Journal of Religious Ethics», 24 (1996), 2, pp. 212-213. No nos detenemos en las apreciables diferencias que median entre M. Rhonheimer y la NNL de G. Grisez y J. Finnis, en quienes los rasgos «fundacionalistas» están más marcados, en particular, en cierta «hipostatización» de los bienes básicos, cfr. J. PORTER, *Basic Goods and the Human Good in Recent Catholic Moral Theology*, en «The Thomist», 57 (1993), pp. 27-49. Dicho rasgo no es consistente con el concepto de virtud, como podremos apreciar en su argumentación sobre la anticoncepción.

<sup>44</sup> Cfr. J. PORTER, *Nature as Reason*, p. 34.

<sup>45</sup> Cfr. *ibidem*, pp. 80, 262-263. En realidad, para ST la evidencia del primer principio práctico (hacer el bien y evitar el mal) no se traslada sin más a la percepción de los bienes básicos y los principios que de ellos derivan, los cuales sólo son evidentes «para los sabios», capaces de entender sus términos a partir de una visión comprensiva de la vida humana, cfr. J. PORTER, *Moral Rules and Moral Actions: A Comparison of Aquinas and Modern Moral Theology*, en «Journal of Religious Ethics», 17 (1989), p. 133.

<sup>46</sup> Cfr. M. RHONHEIMER, *La perspectiva de la moral*, Capítulo V. *Estructuras de la racionalidad*.

<sup>47</sup> Cfr. M. RHONHEIMER, *Ley natural y razón práctica*, p. 550; *id.*, *Autonomía y teonomía moral según la encíclica «Veritatis splendor»*, en G. DEL POZO ABEJÓN (ed), *Comentarios a la «Veritatis splendor»*, Madrid 1995, pp. 576-577.

De todos modos este planteo, más allá de los matices entre sus distintos representantes, conlleva el peligro de una excesiva relativización del orden natural, y su sustitución por un orden inmanente de la razón, lo que ha originado desde el tomismo naturalista acusaciones de «intencionalismo»,<sup>48</sup> y desde representantes de la ética de la virtud, la crítica de que en este planteo se postula un ideal genérico de racionalidad en el cual las distintas virtudes tienden a perder su perfil específico.<sup>49</sup> Curiosamente, E. Schockenhoff atribuye al planteo de Rhonheimer la consecuencia inversa, sosteniendo que su énfasis en la autonomía de la razón práctica termina por identificar la razón con los fines naturales.<sup>50</sup> En realidad, ambas críticas no son mutuamente excluyentes: el énfasis en la racionalidad puede llevar a atribuir relevancia decisiva a ciertos dinamismos naturales, con una incondicionalidad y unos criterios de selectividad difíciles de justificar.

### c. Mediación de la razón especulativa. Concepción metafísica de la LN

Si bien teoría sobre la LN elaborada por J. Porter presenta aspectos muy personales, muchos de sus planteos pueden servirnos para ilustrar las posibles contribuciones y riesgos de esta segunda variante del modelo de mediación racional.<sup>51</sup> Esta autora admite que la razón práctica puede percibir los bienes básicos, pero no con una evidencia que permita prescindir en su adecuada comprensión de la reflexión y la deliberación, ni con contenido suficiente como para ser fundamento exclusivo de normas y juicios operativos. No hay ningún paso directo desde la percepción de los bienes humanos a las normas de acción, sino que se requiere la intervención del conocimiento especulativo, y especialmente, metafísico, en particular en lo que se refiere al fin de la vida humana, la idea de perfección y de felicidad.<sup>52</sup> Con ello entiende estar rescatando el concepto de LN propio de la escolástica medieval, que no se fundaba en la deducción de normas a partir de principios racionales evidentes, sino en la significación moral de la naturaleza pre-racional del hombre y del cosmos, interpretada a través de un proceso dialéctico.<sup>53</sup>

<sup>48</sup> Cfr. S. LONG, *A Public Letter to Sandro Magister*, 18 de diciembre de 2010. Puede consultarse en el sitio: <http://chiesa.espresso.repubblica.it>. También puede verse: S. LONG, *A Brief Disquisition regarding the Nature of the Object of the Moral Act according to S. Thomas Aquinas*, en «The Thomist», 67 (2003), pp. 45-71, donde este autor critica la descripción que hacen GRISEZ y FINNIS de la craniotomía como «estrechamiento del cráneo (del feto) con el propósito de removerlo» de la trompa, lo que indicaría que la intención se ha transformado para estos últimos en «una entidad puramente lógica» que omite la dimensión material del acto (p. 48).

<sup>49</sup> Cfr. J. PORTER, *Nature as Reason*, p. 190.

<sup>50</sup> Cfr. E. SCHOCKENHOFF, *Natural Law and Human Rights*, p. 144.

<sup>51</sup> En una línea muy afín se puede situar a S. Pope y sus reflexiones sobre los aportes de la sociobiología a la reflexión ética, cfr. S. POPE, *The Order of Love and Recent Catholic Ethics: A Constructive Proposal*, en «Theological Studies», 52 (1991), pp. 255-288; recibidas en modo aprobatorio por J. PORTER, *Nature and Reason*, pp. 105-106.

<sup>52</sup> Cfr. J. PORTER, *Nature as Reason*, pp. 128-129.

<sup>53</sup> J. PORTER, *Natural and Divine Law. Reclaiming the Tradition for Christian Ethics*, Grand Rapids (USA) - Cambridge (UK) 1999, pp. 41-44. Esta idea es cercana al concepto de teleología

En efecto, la naturaleza pre-racional está dotada de una teleología y por lo tanto de una inteligibilidad propia, aunque de ella no se puedan derivar directamente contenidos morales. Existe a su vez una continuidad entre la realidad creada en general y la naturaleza racional (*natura ut natura* y *natura ut ratio*, respectivamente). Tal es, a juicio de Porter, el sentido de la doctrina de los pecados contra la naturaleza. En ellos, S. Tomás se refiere a la naturaleza tal como se expresa en los aspectos pre-racionales y no racionales de la creación. Así lo muestra en el artículo citado cuando habla de «los principios determinados por la naturaleza» (y no por la razón) y «lo que la misma naturaleza ha establecido sobre el uso del placer venéreo», en un contexto en que se busca afirmar la distinción entre los dos órdenes: «el orden de la recta razón procede del hombre» y «el orden natural procede de Dios» (*ad 1*).<sup>54</sup> La razón práctica no puede, pues, tener fuerza normativa independientemente de su arraigo en formas más amplias de inteligibilidad.<sup>55</sup> La función de la razón especulativa, en estrecha interrelación con la razón práctica,<sup>56</sup> es la de llegar a una comprensión de dicha teleología a través de la reflexión teológica, metafísica y del diálogo con las ciencias.<sup>57</sup>

Se llega así a un ideal de «floreamiento humano» (*human flourishing*), de vida humana madura y plena, con características universales, que ya en cierto sentido es normativo, pero que se encuentra siempre sub-determinado (*underdetermined*), tanto desde el punto de la naturaleza como de la razón, y por lo tanto, debe ser definido ulteriormente en el contexto de las diferentes culturas y prácticas sociales.<sup>58</sup> Así, las inclinaciones naturales funcionan como principios prácticos, y adquieren una relevancia moral directa, pero no por estricta derivación lógica, sino al ser valoradas retrospectivamente, insertándolas en el contexto más amplio de la reflexión sobre la vida humana en su conjunto.<sup>59</sup> Toda acción que pueda ser entendida como expresión razonable de una inclinación natural es, en principio, lícita.<sup>60</sup>

---

natural que adopta el tomismo naturalista (cfr. *infra*, nota 61), aunque parece haber una diferencia en la vinculación que PORTER establece entre este concepto y la idea de plenitud humana, mientras que en el primero dicha teleología tiende a identificarse con las funciones orgánicas y con la estructura fisiológica del acto.

<sup>54</sup> Cfr. *Ad Romanos* 1, q.8; SCG 3, c.122; *De malo* 15, a.3. Otro texto al que PORTER atribuye una especial importancia en este sentido es ST I, q.60, a.5, donde se muestra que el mandamiento de amar a Dios sobre todas las cosas no es creación de la razón práctica, sino que se funda en un dinamismo universal que el hombre libremente debe asumir y poner en obra, cfr. J. PORTER, *Nature as Reason*, pp. 207-208, 272.

<sup>55</sup> Cfr. J. PORTER, *Nature as Reason*, p. 232.

<sup>56</sup> Cfr. J. PORTER, *A Response*, pp. 383-384.

<sup>57</sup> La tradición escolástica medieval es un ejemplo de cómo naturaleza, razón y Sagrada Escritura se interpretan mutuamente para llegar a un concepto específicamente cristiano de LN, cfr. J. PORTER, *Natural and Divine Law*, pp. 121, 140; J. PORTER, *Natural Law as a Scriptural Concept*, en «Theology Today», 59 (2002), 2, pp. 226-243.

<sup>58</sup> Cfr. J. PORTER, *Nature as Reason*, p. 142.

<sup>59</sup> Cfr. *ibidem*, pp. 79, 262.

<sup>60</sup> Cfr. J. PORTER, *Natural and Divine Law*, p. 310; J. PORTER, *Nature as Reason*, pp. 286, 292.

Este ideal más universal de la vida humana, a su vez, se vincula (sin identificarse) con una idea más específica de felicidad.<sup>61</sup> Esta última consiste esencialmente en la práctica de las virtudes, que Porter busca definir de un modo más cercano a su sentido original de plenitud específica de las diferentes capacidades naturales,<sup>62</sup> y no como simples ejemplificaciones de un ideal de racionalidad. De este modo, el contenido sustancial de cada virtud se revela más problemático, no tanto en su definición genérica, sino en su concreción, ya en el nivel de las acciones paradigmáticas que la encarnan, y más aún, en el ámbito de las normas operativas y de la acción.<sup>63</sup> La misma estructura tomista de las virtudes cardinales, y en particular, la justicia, es sometida por Porter a una aguda revisión.<sup>64</sup> Ello conlleva, como es de esperar, sensibles diferencias con Rhonheimer en la aplicación normativa del concepto de virtud.

Ambos autores comparten, por otra parte, la preocupación por la adecuada descripción de los actos humanos. Como Rhonheimer, Porter resalta la importancia de la distinción entre «especie natural» y «especie moral», pero entiende su vinculación de un modo diferente y, en cierto sentido, más estrecha, como dos etapas en el proceso de descripción y evaluación de los actos humanos.<sup>65</sup> Éstos consisten ante todo en un ejercicio de poder causal sobre su correspondiente término y, por lo tanto, deben ser analizados en primer lugar en el nivel de su «objeto natural», de su teleología, entendida en la perspectiva del tipo de vida característico de la persona humana, considerada como criatura viviente entre otras. En un segundo paso, se debe proceder a la determinación del objeto moral, por referencia al ideal de las virtudes, lo cual se completa con la consideración de intenciones ulteriores y circunstancias. De este modo, Porter busca dar peso propio al objeto moral, evitando que se diluya en una evaluación de la acción globalmente considerada, o a través de un énfasis excesivo en la racionalidad y en la intención, poniendo así de manifiesto la «estructura deontológica de la moralidad».<sup>66</sup>

El lugar que Porter reconoce a la teleología natural en la evaluación de los actos morales, pone a esta autora en una sorprendente convergencia

---

<sup>61</sup> Sobre la relación entre los conceptos de *wellbeing* y *happiness*, cfr. J. PORTER, *Nature as Reason*, pp. 145-163.

<sup>62</sup> Cfr. *ibidem*, p. 171.

<sup>63</sup> Cfr. *ibidem*, pp. 178, 182-185.

<sup>64</sup> Cfr. J. PORTER, *Moral Action & Christian Ethics*, New York 1995, pp. 167-200.

<sup>65</sup> Cfr. J. PORTER, *Nature as Reason*, pp. 282-285. Así, por ejemplo, un acto letal puede ser en el plano moral un acto de legítima defensa, no así una fornicación, que no está ordenada naturalmente este fin (ST II-II, q.64, a.7, ad 4), *ibid.* 302. Es significativa la diferencia con el análisis que hace de este último caso J. KEENAN, *Proposing Cardinal Virtues*, en «Theological Studies», 56 (1995), pp. 709-729.

<sup>66</sup> Cfr. J. PORTER, *Nature as Reason*, pp. 281-288, 297-300, 304. Esta estructura se manifiesta de un modo especial en el ámbito de la justicia, cfr. J. PORTER, *Moral Rules and Moral Actions*, pp. 133-143; J. PORTER, *The Virtue of Justice*, en S. POPE (ed), *The Ethics of Aquinas*, Washington D.C. 2002, pp. 272-286, a la luz de la cual, y en cada particular contexto institucional, es posible discernir la existencia de actos intrínsecamente malos, cfr. J. PORTER, *Moral Rules and Moral Actions*, pp. 136-143.

con naturalismo tomista de S. Long y S. Brock.<sup>67</sup> Sin embargo, este último parece suponer un concepto bastante uniforme de la naturaleza humana, que no se compagina fácilmente con la crítica de Porter a la pretensión moderna de universalidad de la LN. Ésta, a su juicio, es sólo un marco teológico para interpretar la moralidad humana,<sup>68</sup> una «teología de la moralidad», en la cual pueden encuadrarse diversas morales «naturales». No existe, pues, una LN sino una pluralidad de ellas, fenómeno que para Porter constituye un modo providencial de preservar distintas formas de bondad humana.<sup>69</sup> La naturaleza humana puede expresarse en una indefinida variedad de modos en las diferentes sociedades.<sup>70</sup> Por esta razón, buscar en la LN un sistema comprensivo de normas universales y de carácter operativo constituye una pretensión ilusoria.<sup>71</sup>

Ello no obsta a la existencia de normas prácticas universales en un nivel muy general y abstracto,<sup>72</sup> como «respetar la vida» o «evitar la crueldad», cuya fuerza persuasiva es evidente. Pero ninguna comunidad puede vivir y funcionar en este nivel de generalidad. Es preciso formular las normas e ideales en términos de tipos paradigmáticos de acción, como instancias de realización o transgresión de aquéllos. Ya a este nivel los desacuerdos son inevitables, y se hace indispensable el discernimiento comunitario y la persuasión recíproca para lograr la formulación de normas morales sustantivas.

En conclusión, a través del ejemplo de J. Porter vemos cómo, en esta segunda variante del modelo de mediación racional, el énfasis en la razón especulativa, cuando es suficientemente amplio, a la vez que mantiene la idea de una relevancia moral directa de las estructuras naturales, lleva a una visión más articulada sobre el bien natural del hombre, con menor contenido sustancial y con menor incidencia de límites absolutos, los cuales tienden a identificarse con el núcleo duro de la no-maleficiencia, llevando a un fuerte redimensionamiento de la pretensión de universalidad de las normas operativas, sin que ello implique una renuncia a la posibilidad de diálogo inter-cultural.<sup>73</sup>

<sup>67</sup> Porter, al exponer su concepto de acción se remite expresamente a S.L. BROCK, *Action and Conduct*, cfr. J. PORTER, *Nature and Reason*, pp. 269 ss. La posición actual muestra un cambio de esta autora respecto de su anterior visión del tema, cuando definía el objeto como el resultado de un proceso dependiente de la evaluación global de las intenciones y las circunstancias, cfr. J. PORTER, *The Moral Act in Veritatis splendor and in Aquinas's Summa theologiae*, en M.E. ALLSOPP - J. O'KEEFE (edd), *Veritatis Splendor: American Responses*, Kansas City 1995, pp. 278-295. Rhonheimer ve en esta nueva posición un giro hacia el naturalismo, cfr. M. RHONHEIMER, *Review*, p. 376, n. 31. Al menos, parece reflejar una tradición que se remonta más a S. Alberto Magno que a S. Tomás, cfr. T. HOFFMANN, *Moral Action as Human Action: End and Object in Aquinas in Comparison with Abelard, Lombard, Albert, and Duns Scotus*, en «The Thomist», 67 (2003), pp. 73-94.

<sup>68</sup> Cfr. J. PORTER, *Nature as Reason*, p. 363; J. PORTER, *Natural and Divine Law*, p. 308.

<sup>69</sup> Cfr. J. PORTER, *Nature as Reason*, pp. 330, 378.

<sup>70</sup> Cfr. J. PORTER, *A Response*, 389; J. PORTER, *Nature as Reason*, pp. 57-68, 103-125.

<sup>71</sup> Cfr. J. PORTER, *Nature as Reason*, pp. 32, 338-339; J. PORTER *A Response*, p. 393.

<sup>72</sup> Cfr. J. PORTER, *A Response*, p. 387.

<sup>73</sup> Aquí nos referimos al recurso *amplio* a la razón especulativa que incluye los aportes de la ciencia, la experiencia, la historia, etc. En diferentes versiones de la «LN revelada» hay una crítica del paralelismo estricto y una reivindicación de un lugar central para la razón especulativa, pero ésta

d. Crítica: el peligro de «naturalismo»

El peligro del énfasis en la razón especulativa puede apreciarse en la reflexión de Porter sobre la imagen del «hombre noble» de F. Nietzsche.<sup>74</sup> Las «virtudes» de esta imagen de ser humano logrado –coraje, agresión, orgullo, auto-afirmación– constituyen para esta autora un ideal ciertamente problemático y anti-igualitario, opuesto a la valoración cristiana del cuidado por el otro y la reciprocidad, pero al mismo tiempo, profundamente atractiva. La diferencia no residiría en que una visión es «natural» y la otra no. Ambas serían modos distintos de «construir» la naturaleza humana dando prioridad a diferentes tipos de inclinaciones naturales.<sup>75</sup>

A mi juicio, aquí se pone en evidencia el peligro de no tener suficientemente en cuenta el rol de la razón práctica en su percepción originaria de los bienes humanos, percepción que esta sub-determinada sólo desde el punto de vista práctico, pero no desde el punto de vista moral.<sup>76</sup> Sólo a partir del conocimiento natural de los bienes básicos es posible establecer una jerarquía ontológica, abierta a un ideal de perfección,<sup>77</sup> y se aprecia claramente la imposibilidad de entender visiones tan contrastantes como «igualmente» naturales. Tal afirmación es signo del peligro de una excesiva «naturalización» de la moral,<sup>78</sup> por una acentuación tan marcada de la continuidad con la naturaleza pre-racional que podría comprometer la dignidad del hombre como imagen de Dios, y comportar un nuevo retroceso hacia la objetividad empírica, esta vez, de la mano de la sociología y la antropología cultural.

En su concepción del acto moral, la convergencia con el naturalismo tomista es elocuente. Esta corriente ha hecho de la teleología natural no sólo un límite a las posibilidades de plasmación intencional del acto exterior, sino *el* factor decisivo de la evaluación moral, invirtiendo el orden que S. Tomás atribuye a los fines de la acción cuando afirma, por ej., que «los fines morales son accidentales al ser natural y, al contrario, el fin natural es accidental al ser moral».<sup>79</sup> Y como sucedía con Rhonheimer, simultáneamente a la acusación de naturalismo, la teoría de Porter se presta otros aspectos a la acusación opuesta de racionalismo. En efecto, la LN en última instancia parecería reducirse a un «poder de auto-dirección».<sup>80</sup>

---

es restringida a la razón metafísica o teológica, lo que refuerza la univocidad y universalidad de las normas, cfr. D. CRAWFORD, *Natural Law and the Body*, pp. 344-353.

<sup>74</sup> Cfr. J. PORTER, *Natural and Divine Law*, pp. 142-143. Para una crítica, a mi juicio acertada, L. DEWAN, *Jean Porter on Natural Law*, pp. 293-294.

<sup>75</sup> Cfr. J. PORTER, *Natural and Divine Law*, pp. 144-145.

<sup>76</sup> M. RHONHEIMER, *Review*, p. 371, n. 23.

<sup>77</sup> Sobre la «jerarquía ontológica»: cfr. L. DEWAN, *Jean Porter on Natural Law*, p. 309; sobre la relación entre LN y perfección cristiana, cfr. J. KEENAN, *Natural and Divine Law (Book Review)*, en «Theological Studies», 61 (2000), 4, pp. 777-779.

<sup>78</sup> L. DEWAN, *Jean Porter on Natural Law*, pp. 283-284.

<sup>79</sup> ST I-II, q.1, a.3 *ad* 3. Para un desarrollo de esta idea, cfr. W. MURPHY, *Aquinas on Object and the Evaluation of the Moral Act*, especialmente, pp. 233-236.

<sup>80</sup> M. RHONHEIMER, *Review*, p. 375, n. 29; J. PORTER, *Nature as Reason*, p. 351.

En este caso, la arbitrariedad en la interpretación del dato natural, derivaría de la falta de arraigo de la reflexión especulativa y normativa en la actividad directa de la razón práctica (LN como principios naturales de la razón práctica).<sup>81</sup>

#### 4. *El modelo hermenéutico. El revisionismo*

Hemos visto que el modelo anterior, en sus dos variantes, rescata la existencia de presupuestos naturales de la razón moral, pero con el riesgo de caer en alguna forma de racionalismo o naturalismo. Frente a ello, el revisionismo acentúa la dimensión personal de la moral. Lo «natural» es discernido por su relación con el «florecimiento humano»,<sup>82</sup> concepto cuyo contenido es esencialmente personal y relacional: la pregunta decisiva no es «qué es el hombre» en un sentido puramente objetivo, sino «quién es», y la respuesta no puede alcanzarse sin pensar el ideal de la vida humana en términos de comunión inter-personal.<sup>83</sup>

La naturaleza es concebida, entonces, como un conjunto de «realidades regulativas con potencial abierto», pasible de una pluralidad de significados, pero que no ofrece determinaciones éticas concretas; una construcción cultural y personal, que es elaborada a través de un proceso hermenéutico que tiene lugar entre el sujeto y su mundo: el sujeto interpreta su mundo a partir de su proyecto existencial y, a su vez, es interpretado por él.<sup>84</sup> Conforme a esta visión de la naturaleza, el revisionismo elabora una doctrina moral que busca dejar atrás el paradigma clasicista o tradicionalista para abrazar un nuevo paradigma, el personalista, centrado en la virtud más que en la acción, en la persona más que en la biología, en la atención a lo particular más que en lo universal, en la historia más que en la esencia.

Pero el revisionismo da un paso más, no exento de problemas, en la reconstrucción del concepto de naturaleza, postulando la existencia de lo que se podría denominar, con las debidas precauciones, la naturaleza individual.<sup>85</sup> La moral debe atender a la configuración en cierto sentido

<sup>81</sup> Cfr. A. RODRÍGUEZ LUÑO, *Ética general*, Pamplona 1998<sup>3</sup>, p. 236, donde recuerda la distinción introducida por CAYETANO entre la actividad espontánea e irrefleja de la razón práctica (*in actu exercito*) y el modo reflejo y científico (*in actu signato*). Ello no significa, sin embargo, que la teoría de PORTER pueda ser calificada sin más de relativista. En ella, como hemos dicho, se afirma la existencia de los límites absolutos, y más ampliamente, de una estructura deontológica de la moral (cfr. dello stesso autore, *Nature as Reason*, p. 289).

<sup>82</sup> Para los revisionistas el criterio de evaluación de la conducta moral no es su «naturalness» sino su relación con el ideal de «human flourishing», cfr. S. POPE, *Scientific and Natural Law Analysis of Homosexuality*, pp. 110-111.

<sup>83</sup> Cfr. J. KEENAN, *Proposing Cardinal Virtues*, en «Theological Studies», 56 (1995), p. 723.

<sup>84</sup> T. SALZMAN - G. LAWLER, *The Sexual Person. Toward a Renewed Catholic Anthropology*, Washington 2008, pp. 48-50.

<sup>85</sup> Expresada en el paso de la «naturaleza» humana a la «persona» humana, cfr. *ibidem*, p. 57, lo cual constituye uno de los principios estructurantes de la obra. Obviamente doy a esta expresión un significado analógico (de otro modo sería atribuir al ser humano algo propio de la naturaleza angélica).

única de la naturaleza en cada existencia personal, que desborda los conceptos universales y a la cual sólo se accede a través de la narrativa y de la biografía. Esto pone de manifiesto la inadecuación de las prescripciones uniformes («one size fits all»). Así por ejemplo, el ideal del matrimonio como ámbito apropiado para el ejercicio de la sexualidad es válido en un sentido general, pero no necesariamente para la naturaleza concreta de ciertos sujetos en ciertos casos particulares.

A diferencia del modelo anterior, en el revisionismo las inclinaciones naturales no tienen un significado propio, en el sentido de que no tienen la consistencia de una instancia crítica frente al sujeto y a su intencionalidad, o sólo la tienen en la medida de su incidencia directa en el ámbito interpersonal (por ejemplo, la orientación sexual es indiferente en la medida en que no comporte obstáculos relacionales).

Por otro lado, a partir de esta misma antropología relacional se desarrolla una renovada ética de la virtud, en la cual la idea tradicional de justicia se amplía y equilibra a través de otras virtudes como la fidelidad y el cuidado de sí, así como la virtud específicamente cristiana de la misericordia.<sup>86</sup> De esta manera, se logra superar el énfasis excesivo en la licitud de los actos particulares. Como contrapartida, sin embargo, estas virtudes son definidas de un modo más bien formal, siendo más débil su vínculo con tipos paradigmáticos de acción. A su vez, la descripción moral de los actos concretos se efectúa en términos de consecuencias e intenciones<sup>87</sup> sin referencia, al menos necesaria, a una preexistente «inteligibilidad natural».<sup>88</sup> Como resultado, se rechaza la existencia de normas absolutas, aunque se admite la posibilidad de ciertos absolutos «formales».<sup>89</sup>

El modelo revisionista, en resumen, reinterpreta la doctrina de la LN a partir de categorías personalistas y relacionales, centradas no tanto en «la» persona, cuanto en la variada realidad vital de las personas concretas.<sup>90</sup> Esto comporta un distanciamiento mayor en comparación con los modelos precedentes, respecto a los presupuestos naturales en virtud de una hermenéutica que, como en el modelo anterior (3.3), hace amplio uso del conocimiento especulativo, la teología, la filosofía, la ciencia, la experiencia vivida, la historia, etc., pero con criterios menos precisos, ligados a descripciones genéricas de las virtudes relacionales y a una idea poco definida de florecimiento humano. Se profundiza en consecuencia el pluralismo de la visión precedente, que aquí no tiene por sujeto principalmente las culturas sino también, y sobre todo, los individuos, con su libertad y su responsabilidad indelegables.

<sup>86</sup> Cfr. J. KEENAN, *Virtue Ethics and Sexual Ethics*, en «Louvain Studies», 30 (2005), 3, pp. 180-197.

<sup>87</sup> Lo que Porter denomina «principle monism», cfr. J. PORTER, *Nature as Reason*, p. 278.

<sup>88</sup> Esta inteligibilidad natural debería preceder la descripción específicamente moral, cfr. J. PORTER, *Nature as Reason*, pp. 282-283.

<sup>89</sup> T. SALZMAN, *The Sexual Person*, pp. 123, 160-161.

<sup>90</sup> A diferencia de otras versiones de moral personalista, en la línea del personalismo de Juan Pablo II, seguido en el área latina por autores como L. Melina, J. Noriega, J.J. Pérez Soba.

### 5. *Crítica: el peligro de espiritualismo*

Esta concepción de la LN tiene el mérito de haber introducido una visión más claramente personalista y relacional de la LN, centrada en la comunión y la constitución de vínculos interpersonales fieles, comprometidos y estables. También ha llamado la atención sobre el hecho de que la persona es más que un caso particular de la naturaleza humana, y su razón es más que una manifestación de la razón universal.<sup>91</sup>

Pero, como hace notar Porter, esta vertiente de la moral católica, elaborada bajo la inspiración de K. Rahner y B. Lonergan, tiende a desconocer la inteligibilidad propia y el significado moral de la naturaleza pre-racional (haciéndose eco de la incomodidad moderna frente a la idea de una continuidad con la misma),<sup>92</sup> y enfatiza casi con exclusividad el rol de la razón personal.<sup>93</sup> Tiende a diluirse, de este modo, el fundamento ontológico de la LN. Esto trae como consecuencia que los autores de esta corriente carezcan de una idea suficientemente desarrollada de florecimiento humano,<sup>94</sup> idea que no puede separarse de un cierto «ideal de naturalidad».<sup>95</sup> Por otro lado, puede detectarse una sobrevaloración de la capacidad creadora del hombre, que a veces no tiene en cuenta sus límites como criatura. Al desconocer las estructuras dadas de la existencia humana, interpreta esta última casi exclusivamente en términos de libertad.<sup>96</sup>

Esta dificultad se hace más evidente ante el problema de aquellas tendencias de la persona concreta que no pueden encuadrarse en una concepción universal de la naturaleza, y que corresponderían a su naturaleza «individual». La intuición de fondo es atendible, ya que pone en evidencia la insuficiencia de las ideas precedentes sobre este tema. En efecto, si bien S. Tomás reconoce la existencia de inclinaciones individuales que son «connaturales» bajo cierto aspecto, considera que no lo son absolutamente hablando, porque se producen por la corrupción en el individuo de alguno de los principios naturales de la especie.<sup>97</sup> En esta visión se presupone

<sup>91</sup> Cfr. K. RAHNER, *Sobre el problema de una ética existencial formal*, en *Escritos de Teología*, II, Madrid 1967<sup>3</sup>, pp. 233-251. Sobre el cambio de perspectiva subyacente, y la centralidad que adquiere en él la conciencia histórica: M. HIMES, *The Human Person in Contemporary Theology: From human Nature to Authentic Subjectivity*, en R. HAMEL - K. HIMES (edd), *Introduction to Christian Ethics: A Reader*, Mahwah (N.J.) 1989, pp. 49-62.

<sup>92</sup> Cfr. J. PORTER, *Nature as Reason*, p. 105.

<sup>93</sup> Cfr. *ibidem*, pp. 34-35.

<sup>94</sup> Cfr. S. POPE, *Scientific and Natural Law Analysis of Homosexuality*, pp. 117-118.

<sup>95</sup> Cfr. J. PORTER, *Nature as Reason*, p. 55.

<sup>96</sup> Cfr. K. RAHNER, *Experiment: Man*, en «Theology Digest», 16 (1968), pp. 57-69, aquí p. 58, y la crítica de Ch. CURRAN a su énfasis excesivo en la capacidad creadora del hombre, que no tiene en cuenta sus límites como criatura, cfr. Ch. CURRAN, *Homosexuality and Moral Theology: Methodological and Substantive Consideratio*, en «The Thomist», 35 (1971), pp. 467-469. Este autor afirma que la sexualidad humana no puede ser vista como algo neutral en sí mismo. Tal es el problema de una antropología definida casi exclusivamente en términos de libertad (p. 469). Existe una estructura o significado moral en el hombre. «Thus Catholic theology is quite compatible with an understanding of human sexuality which sees love structured in terms of the bond of love between male and female» (p. 470).

<sup>97</sup> ST I-II, q. 31, a. 7.

demasiado rápidamente que las inclinaciones que no coinciden con la esencia universal del ser humano son por definición contrarias a su bien. Pero la idea revisionista de la naturaleza individual, como se observa de modo paradigmático en el tema de la orientación sexual, supone demasiado rápidamente lo contrario, sin evaluar con detenimiento las consecuencias de la tensión entre el individuo y la naturaleza humana específica, que permanece en él en cuanto contradicha.

De esta manera, el paso de la «naturaleza humana» a la «persona humana» reviste aspectos de contraposición, y de absorción de la primera por la segunda. Esto sigue denotando un modo de racionalismo, caracterizado por un mayor espacio para la razón individual o personal y que, como vimos en las versiones anteriores, tiene como correlato una tendencia fisicista en el modo de interpretar la dimensión física del obrar.<sup>98</sup> La misma óptica fisicista se proyecta sobre la lectura de la tradición. No se puede evitar la sospecha de que, en la raíz de esta aparente paradoja se esconde una forma de espiritualismo. La conducta sexual, por ejemplo, relativizada en su «naturalidad» y despojada de un significado simbólico y personal propios<sup>99</sup>, se convierte demasiado fácilmente en un simple «ámbito de expresión» de actitudes subjetivas de amor y amistad.<sup>100</sup>

## 6. *Aplicación de los modelos doctrinales en temas de ética sexual*

Hasta este punto, nuestra reflexión se ha desarrollado de un modo exclusivamente especulativo. Ahora, a fin de ilustrar el funcionamiento práctico de los distintos modelos de LN que hemos descrito y confrontarlos entre sí, tomaremos en consideración brevemente tres cuestiones de ética sexual: los fines de la sexualidad, la homosexualidad y la anticoncepción.

### a. La sexualidad y sus fines

En el primer modelo de LN, característico de la neo-escolástica, se procede con frecuencia a extraer conclusiones normativas de las funciones atribuidas a los órganos particulares. Pío XI, por ejemplo, en *Casti connubii* (31-12-1930) afirma: «los individuos mismos no tienen sobre los miembros de su cuerpo otro dominio que el que se refiere a los fines naturales de aquéllos».<sup>101</sup> Estas palabras no están referidas a los fines naturales de la persona en su unidad corporal-espiritual, sino a los de sus

<sup>98</sup> Confome puede observarse en la defensa por parte de T. Salzman de una moral «más empírica» y una «ley natural empírica», cfr. T. SALZMAN, *The Sexual Person*, pp. 7; 168.

<sup>99</sup> Sobre el significado simbólico de la diferencia sexual: cfr. A. SCOLA, *Identità e differenza sessuale*, en PONTIFICIO CONSEJO PARA LA FAMILIA (ed), *Lexicon. Termini ambigui e discussi su famiglia vita e questioni etiche*, Boloña 2003, pp. 447-453; A. SCOLA, *Il Mistero Nuziale*, 1. *Uomo-Donna*, Roma 2005, pp.13-41.

<sup>100</sup> Cfr. M. RHONHEIMER, *Ley natural y razón práctica*, pp. 126-132.

<sup>101</sup> Cfr. DENZ. (H) 3723.

órganos individualmente considerados, lo cual no puede entenderse sino en términos de finalidades biológicas. Se parte de la convicción de que el querer de la naturaleza y, por lo tanto, de Dios, «está inscrito en los órganos y en su función»,<sup>102</sup> y que la razón no tiene más que leer ese mensaje. En cuanto a la sexualidad, su fisiología está determinada hasta en los mínimos detalles para la procreación, que constituye por ese motivo su fin primario y esencial. En la actualidad, siguiendo esta línea de pensamiento, los representantes del tomismo naturalista atribuyen carácter normativo a la estructura física del acto conyugal como acto de tipo generativo, lo cual exige que se verifique la deposición del semen en el *vas debitum*.<sup>103</sup> Cualquier otro ejercicio de la sexualidad constituye una «perversión» de la facultad natural, y un pecado contra la naturaleza. Rhonheimer reconoce que esta idea representa un importante estrato de tradición que se remonta a S. Agustín, y es especialmente influyente en el derecho canónico (en la determinación del concepto de «consumación» del matrimonio), pero expresa una visión fisicista, basada en creencias científicas ampliamente superadas. En ella, la inviolabilidad del fin natural del acto conyugal se equipara sin más con la inviolabilidad de la inseminación.<sup>104</sup>

Es frecuente que esta visión y este modo de argumentar se atribuyan de un modo retrospectivo e indiscriminado a toda la escolástica medieval. Al respecto, afirma M. Farley, de un modo discutible, que para S. Tomás, la razón «descubre (el propósito de la sexualidad) a través de la anatomía y la función biológica de los órganos sexuales».<sup>105</sup> Este supuesto biologismo sirve a diferentes autores revisionistas para ilustrar la necesidad de un cambio de paradigma, en el que la sexualidad sea considerada casi exclusivamente desde el punto de vista de su significado relacional. Toda conducta sexual sería apta para expresar el amor en la medida en que contemple ciertos criterios básicos, no sólo referidos a la castidad (entendida de un modo más bien formal) sino también a la justicia, a la reciprocidad y a otras virtudes relacionales.<sup>106</sup>

Pero el modelo de la mediación racional abre la posibilidad de entender la tradición escolástica de una manera distinta. Rhonheimer, por ejemplo, interpreta la doctrina de los *praesupposita* en el sentido de que la sexualidad humana no es una realidad puramente biológica y psicológica, sino que tiene desde el principio un significado humano, constituyendo la base

<sup>102</sup> F. Hürth, citado por B. SCHÜLLER, *La fondazione dei giudizi morali*, p. 284 y n. 13.

<sup>103</sup> Ver, por ejemplo, L. GORMALLY, *Marriage and the Prophylactic Use of Condoms*, en «The National Catholic Bioethics Quarterly», 5 (2005), pp. 735-749; J. SMITH, *The Morality of Condom Use by HIV-Infected Spouses*, en «The Thomist», 70 (2006), pp. 27-69.

<sup>104</sup> Cfr. M. RHONHEIMER, *Respuesta a la carta abierta de L. Gormally*, 21 de diciembre de 2010, en <http://chiesa.espresso.repubblica.it/articolo/1346021>. Sorprendentemente, este autor ha renunciado a defender en modo público la tesis de que un acto sexual entre esposos sin inseminación pueda ser, a pesar de todo, un acto conyugal.

<sup>105</sup> Cfr. M. FARLEY, *Just Love. A framework for Christian Sexual Ethics*, New York - Londres 2008, p. 44.

<sup>106</sup> Cfr. J. KEENAN, *Virtud Ethics and Sexual Ethics*, en «Louvain Studies», 30 (2005), 3, pp. 180-197.

antropológica de bienes humanos fundamentales conocidos naturalmente por la razón práctica, ante todo, del amor conyugal, y es en ello, no en la fisiología, donde se funda su significado moral.<sup>107</sup>

Porter, por su parte, enfatizando la mediación de la razón especulativa, hace otra observación igualmente importante. Los escolásticos rara vez parten del propósito del acto sexual o del uso apropiado de los órganos sexuales. Su argumento suele ser teleológico: más allá de que encontremos o no satisfactorias sus conclusiones, ellos interpretan la sexualidad a la luz de la idea de lo que es un ser humano maduro y plenamente realizado, y del lugar que ocupa en ese contexto la procreación, para identificar esta última como su fin más propio.<sup>108</sup>

En comparación con el revisionismo, para estas dos últimas visiones el carácter no reproductivo inherente a ciertas conductas sexuales es un dato que reviste mayor relevancia moral, aunque en el primer caso se las considera como transgresión de un absoluto negativo (en la medida en que constituyan el fin próximo de la elección correspondiente) mientras que, en el segundo caso, se reconoce que tales comportamientos están «en tensión» con la concepción cristiana de la LN, aunque se admite todavía espacio para el discernimiento. Por su parte, un aporte propio del modelo hermenéutico es el análisis del impacto de las conductas y de las normas desde el punto de vista de las relaciones de justicia, particularmente la justicia de género, tema que en el primer caso encuentra escasa cabida mientras que, en el segundo, parecería no ser una consideración decisiva, en la medida en que la conducta en cuestión sea inteligible como patrón natural de la especie y no afecte el principio de no-maleficencia.<sup>109</sup>

#### b. Anticoncepción

El modelo de la mediación de la razón práctica, en sus distintas variantes, permite cuestionar la idea de que la ilicitud de la anticoncepción estaría fundada en el respeto de la integridad fisiológica del acto conyugal. Pero las líneas argumentativas presentan diferencias importantes.

Grisez y Finnis, junto con otros autores, aplicando su teoría de los bienes básicos, han elaborado un argumento según el cual la ilicitud del acto anticonceptivo no residiría en la misma conducta sexual, sino en el hecho de que la anticoncepción en cuanto tal implicaría una «voluntad contra la vida» (*contralife-will argument*), de modo análogo al homicidio.<sup>110</sup>

<sup>107</sup> Cfr. *Ley natural y razón práctica*, pp. 151-152.

<sup>108</sup> Cfr. J. PORTER, *Nature as Reason*, pp. 76-77, 103. J. PORTER, *Natural and Divine Law*, pp. 190-199.

<sup>109</sup> Compárense las diferencias de acento en el tratamiento del tema de la poligamia en J. PORTER, *Natural and Divine Law*, 204-206, y M. FARLEY, *Just Love*, pp. 263-265. Creo notar que, en el primer caso, el énfasis recae sobre la pluralidad de expresiones naturales del matrimonio; en el segundo caso, dichas expresiones se evalúan a la luz de exigencias relacionales bien precisas.

<sup>110</sup> Cfr. G. GRISEZ - J. BOYLE - J. FINNIS, W.E. MAY, «*Every Marital Act ought to be Open to New Life*»: *Toward a Clearer Understanding*, en «*The Thomist*», 52 (1988), 3, pp. 365-426;

Esto no significa, claro está, equiparar ambas conductas, sino poner de relieve que llevan implícita la misma voluntad dirigida directamente contra el bien humano fundamental de la vida, más allá de los sentimientos o propósitos subjetivos.<sup>111</sup>

Rhonheimer ve en HV 14 un paso adelante frente a la argumentación tradicional, centrada en la integridad física del acto conyugal (es decir, la deposición del semen), para introducir una descripción *intencional* de la contracepción, como «todo acto que ... se proponga (*intendat*) hacer imposible la concepción» (*ibid.*). Esta visión se contrapone tanto al naturalismo (precedente y actual), como a los intentos de fundamentar el magisterio a través de la NNL y su focalización en los bienes básicos.<sup>112</sup>

En el citado texto de HV queda en claro que el objeto del acto anticonceptivo no es «impedir la vida humana», sino impedir que un acto sexual cause el surgimiento de la vida humana. En relación con el bien fundamental «vida», la elección anticonceptiva y la de abstenerse de mantener relaciones sexuales no se distinguen en nada. La diferencia reside, en cambio, en que se trata de dos tipos distintos de comportamiento sexual. Esta diferencia es la que Rhonheimer busca explicar a través de la doctrina de la virtud, en este caso, la responsabilidad procreadora, que es un aspecto de la castidad.

En la anticoncepción se elige realizar un acto sexual cuya virtualidad generativa se ha suprimido, con lo cual se sustrae la conducta sexual a la regulación de la responsabilidad procreadora, es decir, de la virtud moral, de modo que se hace innecesaria la modificación de la conducta sexual. En el recurso a los períodos infecundos, por el contrario, se elige realizar o abstenerse de realizar un acto sexual que en sí mismo posee capacidad de fecundidad; es decir, hay una modificación de la conducta sexual en orden a seguir ejercitando *en dicha conducta* la responsabilidad procreadora.<sup>113</sup> Esto es lo que determina que la inseparabilidad de los fines de la unión matrimonial deba darse en cada encuentro sexual, y no solamente en la vida conyugal como totalidad.<sup>114</sup>

Rhonheimer lleva este argumento hasta el extremo de afirmar que, consideradas en sí mismas, es decir, en su estructura objetiva intencional, las relaciones anticonceptivas entre cónyuges no son en absoluto expresión

---

G. GRISEZ, *The Way of Lord Jesus, II: Living a Christian Life*, Quincy 1993, pp. 506-509. Recogen así una corriente de tradición que se remonta a S. JERÓNIMO, pero que contrasta con EV 13 que sólo vincula contracepción y aborto como «frutos de la misma planta» (*ibidem*).

<sup>111</sup> Sin embargo, el malentendido no queda del todo disipado. «Se trata de un malentendido que apenas se puede evitar», cfr. M. RHONHEIMER, *Ética de la procreación*, Madrid 2004, p. 55 y n. 31.

<sup>112</sup> Cfr. M. RHONHEIMER, *Praktische Prinzipien*, p. 9 n. 34, y p. 33 n. 98.; M. RHONHEIMER, *Ética de la procreación*, pp. 53-57.

<sup>113</sup> Cfr. M. RHONHEIMER, *Ética de la procreación*, pp. 90-94. Esta visión fue confirmada por Juan Pablo II en la Audencia del 10 de enero de 1992: *Udienza di Giovanni Paolo II ai partecipanti ad un corso di formazione per insegnanti dei metodi naturali*, en [www.vatican.va](http://www.vatican.va) (sólo versión italiana).

<sup>114</sup> Contra la aplicación del «principio de totalidad» propuesta por R. MCINERMY, cfr. M. RHONHEIMER, *Ética de la procreación*, p. 84.

del amor conyugal, y no se distinguen en nada de cualquier comportamiento sexual no conyugal consistente en la estimulación recíproca.<sup>115</sup> Afirmar lo contrario, como este mismo autor reconoce, haría difícil aducir un argumento decisivo contra la posibilidad de que las relaciones entre personas del mismo sexo pueda considerarse una expresión de amor entre ellas.<sup>116</sup>

La supresión de la fecundidad y, por lo tanto, de la necesidad de responsabilidad procreativa en el acto conyugal mismo redundaría, según este planteo, en un progresivo repliegue en la propia satisfacción, que se vería reflejado en un aumento de los casos de divorcio entre quienes recurren a esta práctica, así como en la generación de una mentalidad contraria a la vida.<sup>117</sup> La sospecha de rigorismo que puede generar esta posición cede parcialmente cuando se considera que la descripción intencional de la anticoncepción permite reconocer, por otro lado, el uso profiláctico del preservativo, dentro y fuera del matrimonio, como actos de una especie diversa a la anticoncepción, que pueden no ser ilícitos en sí mismos, ya que lo que se busca evitar (*finis proximus*) es el contagio, mientras que el efecto de la infecundidad debe considerarse *praeter intentionem*.<sup>118</sup>

Porter, por su parte, señala el contraste entre el consenso que HV suscita con relación al valor positivo de la procreación y la problematicidad de la decisión de no tener hijos, y las críticas que despierta su invocación del principio de inseparabilidad de los fines unitivo y procreador en cada acto conyugal como una evidencia de la razón universal.<sup>119</sup> En efecto, más que una evidencia meramente racional, es la fe en la bondad de la Creación la que se traduce con claridad en el compromiso de la comunidad cristiana destinado a promover el matrimonio y la procreación, y a desalentar el uso de contraceptivos. Pero ni aún de esta consideración teológica se sigue que, en todos los casos, el recurso a la contracepción sea moralmente condenable, aunque sea siempre lamentable por conllevar el sacrificio de una preciosa capacidad humana.<sup>120</sup>

De forma distinta, también diferentes autores pertenecientes a la corriente de la «LN revelada» postulan la necesidad de integrar la argu-

<sup>115</sup> Cfr. M. RHONHEIMER, *Ética de la procreación*, pp. 98-99.

<sup>116</sup> Cfr. *ibidem*, p. 98.

<sup>117</sup> Cfr. *ibidem*, pp. 104 ss., «implicaciones de la anticoncepción». Según este autor, la anticoncepción produce «la activación de un principio de desintegración de la sexualidad», en el que la pulsión sexual «desintegrada» adquiere un dinamismo propio, en sí mismo contrario a la dinámica oblativa del amor. Lo que establece la unión entre el amor personal y la sexualidad es la tarea de servir a la transmisión de la vida humana, cfr. *ibidem*, pp. 107, 112. Afirmar esto no equivale a la pretensión de saber de antemano y de modo infalible qué efectos producirá en la relación conyugal la conducta anticonceptiva. Si y cómo aquellos efectos se verifican en concreto, es algo que sólo se puede determinar en cada caso particular, cfr. *ibidem*, p. 115.

<sup>118</sup> Es imposible abordar aquí la extensa y ardorosa polémica suscitada por las declaraciones de Benedicto XVI en la entrevista publicada bajo el título *Luz del Mundo*, y sus abundantes antecedentes en la discusión doctrinal (sobre todo a partir de la nota escrita por M. RHONHEIMER para «The Tablet», *The Truth about Condoms*, 10/07/2004). Una recopilación ordenada de la bibliografía del debate, puede hallarse en <http://endofthemodernworld.blogspot.com/2010/12/select-english-language-bibliography.html>.

<sup>119</sup> Frente a la metodología escolástica que partía de los fines de la sexualidad tal como se manifiestan en la reflexión teológica, cfr. J. PORTER, *Natural and Divine Law*, p. 197.

<sup>120</sup> Cfr. *ibidem*, p. 225.

mentación teológica en defensa del magisterio, sobre todo con el fin de hacer lugar en la doctrina de la LN a la teología del cuerpo elaborada por Juan Pablo II.<sup>121</sup> El problema, como observa L. Sowle Cahill, es que esta última está atravesada por una «retórica de la totalidad» que no se queda en el nivel de los principios sino que se traduce en normas absolutas, ignorando la naturaleza concreta, socialmente construida, y la variedad de sus circunstancias.<sup>122</sup>

Más sensible a esta dimensión se muestra el análisis del revisionista T. Salzman. Pero logra esto al costo de una fuerte relativización del fin procreador. A su juicio, el magisterio actual estaría inspirado en un modelo procreativo-unitivo de matrimonio, el cual habría sido sustituido en GS 47-50 por un modelo interpersonal, de comunión o alianza, sin jerarquía de fines, y por lo tanto, no finalizado sólo o principalmente a la procreación. El acto conyugal, que constituye un modo único de expresión y perfeccionamiento del amor conyugal, debe ser justo y amante, pero no necesariamente fecundo. Sólo en el contexto la totalidad personal de la vida conyugal y familiar es posible evaluar moralmente cada acto conyugal.<sup>123</sup>

Como vemos, los autores que sostienen un estricto paralelismo entre razón práctica y especulativa, o hacen un uso restringido (teológico y metafísico) de esta última, se orientan hacia una condena absoluta de la anticoncepción, presuponiendo un funcionamiento ideal de la norma y sin tener en cuenta adecuadamente la variedad de contextos posibles. Un recurso más amplio a la razón especulativa parece ineludible si se quiere afrontar la real complejidad de la cuestión y brindar orientaciones sensatas que respondan a los requerimientos de la realidad. El revisionismo incorpora este análisis de un modo mucho más satisfactorio, más cercano al sentido común, pero corre al mismo tiempo el riesgo de diluir la conexión existente entre el significado unitivo y procreador por su tendencia a concebir ambos fines como yuxtapuestos, uno originalmente personal (el unitivo) y otro originalmente biológico (procreativo).

### c. La homosexualidad

En este tema, la doctrina de la Iglesia a pasado históricamente de una argumentación más dependiente de lo biológico (la condena de la homosexualidad como ejercicio de una sexualidad no procreadora) a otra que, sin renunciar a esta consideración, la integra en un marco más personalista: «la unión homosexual no expresa una unión complementaria capaz de transmitir la vida», y esta la imposibilidad de auto-donación en

---

<sup>121</sup> Cfr. autores citados en nota 17. J. Smith ha sostenido la necesidad de integrar en la argumentación el concepto de creación, cfr. J. SMITH, *Humanae Vitae: A Generation Later*, Washington 1991, especialmente el capítulo 4. I.

<sup>122</sup> Cfr. L. SOWLE CAHILL, *Human Sexuality*, en Ch. CURRAN (ed), *Moral Theology: Challenges for the Future*, New York 1990, p. 198.

<sup>123</sup> T. SALZMAN, *The Sexual Person*, pp. 186-187.

tales actos, más allá de las intenciones subjetivas de las partes, «impide la propia realización y la felicidad».<sup>124</sup>

Estas afirmaciones pueden ser profundizadas recurriendo al concepto de acción intencional según el cual, como se explicó más arriba, una acción no puede ser descripta moralmente en términos de su acontecer exterior sin incluir su intención o contenido de sentido básico. Curiosamente, S. Hauerwas, creyó encontrar en esta idea un sostén para su argumento a favor de la licitud de la «amistad gay».<sup>125</sup> Pero, en respuesta, Rhonheimer critica esta pretensión de Hauerwas de describir el amor sexual refiriéndose sólo a la intención de amistad, sin referencia a los patrones naturales de conducta sexual, que son presupuestos del orden de la razón. Es cierto que dichos patrones no pueden decidir todo (por ejemplo, un acto sexual puede ser una relación marital o un adulterio), pero al menos pueden decidir *algo*, en el sentido de que ciertos patrones de conducta no son aptos para encarnar ciertas intenciones. A su juicio, el acto sexual entre personas del mismo sexo es *materia indebita* para encarnar el amor.<sup>126</sup> A diferencia de lo que sucede en otros actos, que no pueden ser calificados como intrínsecamente malos por la sola referencia a la conducta exterior, en este caso la dimensión física es determinante, ya que su fin próximo no puede ser otro que la búsqueda del propio placer.<sup>127</sup> La posibilidad de que este patrón de conducta sexual pueda ligarse a otra finalidad ligada a la auto-trascendencia en un vínculo personal, queda excluida por definición. Esta conclusión no requiere ninguna confirmación (es más, no admite ser desafiada) por parte de la filosofía, la ciencia o la experiencia. De aquí resulta una inocultable deficiencia en la comprensión de este complejo fenómeno.

Para Porter, por el contrario, la actividad homosexual, pese a no tener virtualidad procreadora, sigue siendo inteligible en cuanto a su teleología natural.<sup>128</sup> A diferencia de tendencias individuales patológicas, como el alcoholismo, que no se dirigen hacia un bien reconocible, la conducta homosexual persigue bienes reconocibles como la búsqueda de encuentro interpersonal o de placer. El énfasis en el erotismo, consecuencia de la ausencia de la finalidad procreativa, y que se acentúa en cierta cultura gay, está en evidente tensión con el ideal cristiano de la sexualidad, vinculado a la procreación, pero no se puede calificar por ello de «antinatural». Se trata de dos modos alternativos de construir la naturaleza humana, válidos en sus propios términos. A diferencia del modelo anterior, la idea subyacente aquí es que la sexualidad humana apunta a *diferentes* bienes naturales que integran el concepto de vida humana plena, aunque pueden

<sup>124</sup> Cfr. CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, *Carta a los Obispos de la Iglesia católica sobre la atención pastoral a las personas homosexuales, Homosexualitatis problema* (1-X-1986), p. 7.

<sup>125</sup> Cfr. M. RHONHEIMER, *Moral Significance*, p. 20.

<sup>126</sup> Cfr. *ibidem*, p. 21. En el mismo sentido, el texto arriba mencionado de *Homosexualitatis problema*, 7.

<sup>127</sup> Cfr. M. RHONHEIMER, *Ética de la procreación*, pp. 98-99.

<sup>128</sup> Cfr. J. PORTER, *Natural and Divine Law*, pp. 228-234.

ser jerarquizados de diversas maneras, según los contextos personales, históricos y culturales.

Para el revisionista T. Salzman, la orientación homosexual es un dato natural (en sentido empírico) y en sí mismo «indiferente» desde el punto de vista moral, que tiene relevancia ética en cuanto justifica la búsqueda de una relación estable y fiel con otra persona del mismo sexo. La ausencia de complementariedad heterogenital no es obstáculo alguno para alcanzar una complementariedad de carácter integral u «holístico», que en este caso incluirá además de un nivel afectivo y personal, un nivel genital apropiado a tal orientación.<sup>129</sup> Aunque coincide en parte con la respuesta precedente, aquí la justificación exclusiva estriba en la capacidad que se le reconoce a la orientación homosexual, en pie de igualdad con la heterosexual, como camino para constituir un vínculo fiel y estable. El ideal de comunión ha sustituido prácticamente la consideración de la estructura natural de la sexualidad y la eventual tensión de las tendencias individuales con la naturaleza universal.

En síntesis, quienes parten exclusivamente de los bienes básicos o de los presupuestos naturales como evidencias de la razón práctica, se ven obligados a afirmar taxativamente la imposibilidad absoluta de que a través de la conducta homosexual se pueda alcanzar una auténtica intimidad, cerrándose por principio a las conclusiones de buena parte de la investigación científica actual. Una incorporación amplia del conocimiento especulativo puede llevar al menos a una saludable matización de tales conclusiones. El modelo hermenéutico, por su parte, asume con precipitación la premisa de la neutralidad de la orientación sexual, y se ve obligado a negar todo significado simbólico propio a la complementariedad heterosexual, mostrándose también poco dispuesto a considerar suficientemente los datos empíricos acerca de las dificultades relacionales que la homosexualidad en sí misma puede comportar. Este modelo sin embargo permite tomar en consideración, no sólo en el plano pastoral sino en el específicamente moral, a las personas individuales, sus capacidades y necesidades reales. Sin necesidad de adherir a esta equiparación entre homosexualidad y heterosexualidad, que parece más problemática de lo que los autores de esta línea están dispuestos a reconocer, no debería ser tan difícil aceptar la posibilidad de que determinadas vivencias de la sexualidad, sin ser «modélicas» pueden constituir, en el contexto de ciertos condicionamientos no elegidos, una alternativa razonable, y quizás la única disponible.

## 7. Conclusiones

El concepto de LN es, en primer lugar, un problema filosófico y no teológico, aunque sus fundamentos últimos puedan y deban reconducirse

---

<sup>129</sup> Cfr. T. SALZMAN, *The Sexual Person*, pp. 233-234.

a la teología, y ésta redunde en un positivo enriquecimiento de su contenido.<sup>130</sup> El problema radica, en primer lugar, en definir adecuadamente la relación entre naturaleza y razón. Pero éstos términos, a su vez, son ante todo nociones *universales* y, por lo tanto, no reflejan exhaustivamente, sea por separado como en su unidad, el misterio irrepetible de la persona, es decir, de *cada* persona. Encontramos así no dos sino *tres* elementos a integrar dentro de una noción compleja de LN: naturaleza, razón y persona. La cuestión de los pecados contra la naturaleza que hemos considerado al comienzo ilustra esta tensión, que en cierto punto se asemeja a un verdadero dilema. Sin embargo, el análisis posterior de algunos modelos de equilibrio y sus aplicaciones concretas nos permiten concluir que no lo es.

Un paso adelante incuestionable de la moral católica en su conjunto es la progresiva superación (todavía en curso, como hemos visto) de la visión neoescolástica de la LN como un orden de la naturaleza exterior a la razón, visión que se proponía anclar la moral en la objetividad, pero terminaba alimentando acusaciones, hasta cierto punto justificadas, de heteronomía y fisicismo. Este avance es mérito del que hemos denominado modelo de la mediación racional.

Para ilustrar una primera versión de este modelo, hemos recurrido sobre todo a M. Rhonheimer, quien reelabora la doctrina de la LN a partir del rol cognitivamente constitutivo de la razón práctica, a través de su percepción de los bienes humanos básicos y su integración de las inclinaciones naturales en la unidad de la persona. Ello le permite superar la tendencia a la exterioridad perceptible en los manuales preconciarios, pero también en las diferentes formas de proporcionalismo, y recuperar así la verdadera perspectiva moral, la del sujeto que actúa (VS 78). Sin embargo, el énfasis en cierta medida excluyente en la razón práctica, produce una tendencia al apriorismo «fundacionalista», que no presta suficiente atención a la complejidad de la realidad psicológica, social y cultural.

Hemos ejemplificado la otra versión de mediación racional con la obra de J. Porter, en quien se observa cómo un recurso amplio a la razón especulativa también permite reconocer a los dinamismos naturales relevancia moral directa, pero a través de un camino más *dialéctico*, de intercambio constante entre teología, filosofía, ciencias humanas y experiencia. Se procura así elaborar un concepto cada vez más completo de naturaleza humana, a la luz del cual interpretar la inteligibilidad inherente a los dinamismos naturales. De esta manera, se hace posible evaluar con más ductilidad la forma que adopta la moralidad natural en los diferentes contextos culturales, redimensionando la pretensión moderna de sistema y universalidad en el nivel de las normas operativas. Sin embargo, el

---

<sup>130</sup> Contra la opinión de T. ROWLAND, *Natural Law*, p. 376. Una ley natural que no sea accesible, en sus rasgos esenciales, a la común experiencia humana sin necesidad de la fe, sería una contradicción en sí misma. Ello sin perjuicio de que, desde el punto de vista histórico-fáctico, subyace en esta doctrina la confianza en la razón de cada individuo como imagen de Dios y un optimismo de cuño cristiano.

reconocimiento de la continuidad con la naturaleza pre-racional deja todavía en penumbra el tema de cómo conciliar este «naturalismo» con una concepción personalista de la moral.

El revisionismo post-proporcionalista ha afrontado el desafío de imponer la antropología y la moral cristianas en términos relacionales de comunión, reinterpretando desde allí el concepto de LN en clave personalista. En él se reconoce de un modo nuevo la unicidad de cada persona, y un rol más activo del sujeto en el proceso hermenéutico por el que se realiza creativamente en el mundo. Sin embargo, en este proceso centrado sobre todo en la razón y la naturaleza individuales, los presupuestos naturales pierden relevancia moral directa y se diluye su vinculación con el ideal de plenitud humana. Se debilita además el aspecto deontológico de la moral, ya que las virtudes no se corresponden con tipos de acción determinados, y no es posible ir más allá de una moral de criterios abiertos.

Atendiendo a los méritos y límites de cada modelo, no parece apropiado adoptar uno de ellos prescindiendo de los restantes. Más bien, tomados en su conjunto, permiten comprender que el concepto de LN se estructura en modo dialéctico, como una tensión de tres polos que se interpretan recíprocamente: naturaleza (lo que hemos llamado aquí presupuestos naturales, de carácter pre-racional), razón (tanto la razón práctica y su conocimiento originario de los bienes humanos básicos, como la razón especulativa y su comprensión reflexiva de la naturaleza humana), y la persona (única e irrepetible, abierta constitutivamente al fin de la comunión).<sup>131</sup> Tal estructura triádica no presupone la preexistencia independiente de estas realidades, sino que se trata precisamente de polaridades constitutivas de cada una de ellas. Así entendida, esta imagen es apta para ilustrar las coordenadas de la actividad heurística requerida en el nivel reflexivo de la ética normativa y de la conciencia, para alcanzar a partir de la LN conclusiones concretas y operativas. De este modo, todavía se puede seguir hablando de presupuestos naturales de la razón (algunos de ellos, pre-rationales) y de transgresiones a dichos presupuestos («pecados contra la naturaleza»), pero no en los términos de la doctrina tradicional y las creencias precientíficas en que se apoyaba, sino sólo como conclusión de este delicado proceso hermenéutico.<sup>132</sup>

Esta imagen también nos previene contra una pretensión exagerada de unidad interna de la LN, del bien humano y de la virtud. Estos conceptos incluyen un componente irreductible de contradicción y conflicto, pasible

---

<sup>131</sup> Tanto la idea de «bipolaridad» como el concepto análogo de «reciprocidad» para describir la relación entre inclinaciones naturales y razón práctica, cfr. E. SCHOCKENHOFF, *Natural Law and Human Dignity*, pp.163-164, 289, ha sido criticado como inconcluyente por M. RHONHEIMER, *Praktische Vernunft*, p. 21 n. 60. Sin embargo, entiendo que la imagen ayuda a comprender la tarea que compete a la reflexión moral normativa.

<sup>132</sup> (S)omos llevados a someternos a esos presupuestos naturales de nuestra conducta por el reconocimiento del hecho fundamental de que la persona humana, aun en su autonomía ética, es un ser finito que debe seguir la estructura de sus necesidades naturales cuando toma a cargo su propia vida, y no puede arbitrariamente alterar su constitución existencial», E. SCHOCKENHOFF, *Natural Law & Human Dignity*, p.177 (traducción mía).

de diferentes modos de resolución, y siempre abierto a nuevos equilibrios. Además, se abre una agenda para la teología moral en la renovada reflexión sobre este tema, que en buena medida debe estar marcada por un esfuerzo de integración de perspectivas. La suerte de la doctrina de la LN estará ligada en el futuro al reconocimiento de esta complejidad.

Por último, en cuanto a los fundamentos teológicos, la reinterpretación de la LN en clave cristológica que están llevando adelante diversos autores,<sup>133</sup> puede ser un gran aporte como camino para inspirar mejores soluciones y nuevos puntos de equilibrio, siempre que no lleven a una indebida «dogmatización» de la moral, sobredimensionando el argumento de autoridad, y relativizando la intrínseca referencia de la LN a la razón y su arraigo en la teología de la creación.

---

<sup>133</sup> Cfr. L. MELINA, - J. NORIEGA - J.J. PÉREZ-SOBA, *Caminar a la luz del amor*, Palabra, Madrid 2007, pp. 312-316; A.-M. JERUMANIS, *La ley de Dios para los hijos*, en R. TREMBLAY - S. ZAMBONI (edd), *Hijos en el Hijo. Una teología moral fundamental*, Buenos Aires 2009, pp. 331-355.