

MULTICULTURALISMO Y LEY NATURAL

Ana Marta González
Universidad de Navarra

Resumen: En los últimos años se registra un renovado interés por la teoría de la ley natural, alentado en parte por la experiencia de los problemas de convivencia derivados de la convivencia de gentes procedentes de diversas tradiciones culturales en las sociedades occidentales. En este contexto, sin embargo, se hace preciso afrontar las objeciones que, desde la Edad Moderna, se han venido dirigiendo contra la idea de una ley moral natural. Concretamente, las objeciones de naturalismo, de heteronomía y de racionalismo –o poca sensibilidad para el cambio histórico.

Palabras clave: Sentidos de ley natural, tradiciones de ley natural, razón e inteligencia, autonomía, ley natural y naturaleza humana.

Abstract: In the last decades we have witnessed a renewed interest in natural law theory. This interest is fueled by the experience of the social problems derived from the co-existence of people coming from different cultural traditions in western societies. In this context, however, it becomes necessary to confront the objections that, from modern times, have been directed against the idea of a natural moral law. Specifically, the objection of naturalism, heteronomy, and rationalism –or lack of sensibility for the experience of historical change.

Key words: Senses of natural law, natural law traditions, reason and intelligence, autonomy, natural law and human nature.

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



marcado por la relevancia de diferencias culturales—? ¿O es más bien un término cargado de contenido valorativo?

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

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

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

¹ B. Parekh (2000). *Rethinking Multiculturalism. Cultural diversity and political theory*. Palgrave.

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

para bien o para mal, se ha convertido para nosotros en segunda naturaleza, definiendo los contornos de lo persuasivo.

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

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

En este contexto no debe extrañar que asistamos desde hace algunos años a un nuevo resurgir de la doctrina de la ley natural, entendida como doctrina que no sólo afirma la existencia de unos principios morales, sino también la continuidad entre los principios y el razonamiento práctico. En este sentido, y como acertadamente sugiere el título de la conocida obra de Rommen, la doctrina de la ley natural es una doctrina destinada a retornar una vez y otra al centro de la reflexión moral³, especialmente en épocas de crisis⁴. Entre los factores que explican su periódico resurgimiento se cuenta,

³ Cf. H. Rommen (1936). *Die ewige wiederkehr des Naturrechts*. Leipzig: Hegner.

⁴ “In moments of crisis, it is true, natural law flowers briefly. John Locke summoned natural law in defence of Whig interests against the claims of monarchy. So also did the American revolutionaries in



efectivamente, el que parece prometer un criterio moral definido en un mundo afectado por ambigüedades morales. Que esa promesa esté fundada, y no sea, por el contrario, una vana ilusión de nuestra razón, o una apelación a la moral sin mayores consecuencias prácticas de orden jurídico y político, como sugiere Weinreb, es la cuestión que se trata de estudiar⁵.

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

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

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

their struggle against the crown. After World War II natural law emerged as a response to the encounter with appalling human evil, carried out with the matter-of-fact directness of the commonplace”. Ll. Weinreb (1996). “The Moral point of view”. En Robert P. George (ed.). *Natural Law, Liberalism, and Morality*. Oxford: Clarendon Press, pp. 195-212, especialmente p. 195.

⁵ Cf. Ll. Weinreb (1987). *Natural Law and Justice*. Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts-London, England. Cf. Ll. Weinreb (1996). “The Moral point of view”. *Op. cit.*, pp. 195-212.

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

⁷ Cf. R. Hittinger (1994). “Natural Law and Virtue”. En Robert P. George (ed.). *Op. cit.*, p. 65.



elaboraciones posteriores; a estas elaboraciones y a su impacto en la ética contemporánea me referiré en la segunda parte de mi exposición.

1. LEY MORAL NATURAL Y LEYES NATURALES FÍSICAS

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

Así pues, la ley moral natural no es una ley que enuncie necesidades de tipo físico, ni siquiera regularidades morales –pues, de hecho, pueden darse corrupciones parciales de la ley natural–. Según Santo Tomás esto tiene lugar en ocasiones,

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



debido a que algunos tienen la razón oscurecida por una pasión, por una mala costumbre o por una torcida disposición natural. Y así cuenta Julio César en *De bello gallico* que entre los germanos no se consideraba ilícito el robo, a pesar de que es expresamente contrario a la ley natural⁹.

En otro lugar precisa que

la ley natural –en lo tocante a los preceptos secundarios– puede ser borrada del corazón de los hombres por malas persuaciones, a la manera en que también ocurren errores en las conclusiones necesarias del orden especulativo, o por costumbres depravadas y hábitos corrompidos, como en el caso de aquellos que no consideraban pecado el robo ni siquiera los vicios contra la naturaleza, como también dice el Apóstol en *Rom* 1. 24¹⁰.

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

Pero, además de por persuaciones falsas, el conocimiento de algunas implicaciones de la ley natural puede también borrarse a causa de *costumbres* depravadas y hábitos corrompidos, porque el conocimiento práctico, a diferencia del conocimiento especulativo, se ve afectado por el placer y el dolor consiguiente a las acciones –en donde se ve que implica algo de naturaleza–. A eso se refiere en ocasiones Aristóteles cuando dice que “el vicio corrompe el principio”¹¹. Ciertamente, como apunta Santo Tomás, los

⁹ S. Th. 1-2, q.94, a.4, sol.

¹⁰ S. Th. 1-2, q.94, a.6, sol.

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

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

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

freno; éste es el incontinente, que es mejor que el licencioso y no es malo absolutamente hablando, puesto que en él se salva lo mejor, el principio”. *Ética a Nicómaco*, VII, 8.

¹² “Aquel que tiene el hábito de algún vicio está ciertamente corrupto acerca de los principios operables, pero no en universal, sino en lo particular operable, en cuanto que por el hábito vicioso se deprime la razón, de tal modo que, al elegir, no aplica el juicio universal a lo particular operable”. Santo Tomás, *De Veritate*, q.16, a.3 ad3. Véase también ad1: “algunos pecadores están privados enteramente de la luz de la razón en cuanto al acto de la elección, en el que el error de la razón tiene lugar porque ésta es absorbida por alguna pasión o deprimida por algún hábito, de tal modo que, al elegir, no se sigue la luz de la *sindéresis*”.

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

