

UNA ALTERNATIVA AL «IUSNATURALISMO»: EL «HUMANISMO JURÍDICO»

RESUMEN

A lo largo de la historia, sin interrupción desde el siglo XVIII, se han ido sucediendo equipos dedicados a la empresa de «reducir» al hombre a lo no propiamente humano (*phýsis*), sin ninguna ley (*nómos*) humanista. Una serie de «relevos» han borrado el carácter personal del hombre, lo han visto como un «organismo», sometido a las meras leyes naturales físicas, biológicas, sin el decisivo atributo de la *libertad* y la consiguiente responsabilidad. Se lleva mucho tiempo intentando que los hombres pierdan de vista su condición única de personas, que se vean como organismos, reducidos a las otras formas de realidad que existen en el mundo, susceptibles de toda manipulación desde todas esas instancias «naturales».

Palabras clave: Iusnaturalismo, Humanismo jurídico, derecho, moral, ley natural, visión humanista, Dios, razón, sustancia, esencia, historia, cultura.

ABSTRACT

Throughout history, and uninterruptedly so since the eighteenth century, a succession of teams have devoted themselves to the task of «reducing» man to what, properly speaking, is the non-human (*phýsis*), without any humanistic law (*nómos*). A series of such replacements has eradicated the personal being of man. They have looked on human beings as «organisms» subject to the mere natural laws of physics or biology, and lacking the decisive attribute of *freedom* and the responsibility that arises from it. For a long time now attempts have been made to persuade people to lose sight of their unique condition as persons and to think of themselves simply as organisms on a level with other kinds of reality that exist in the world, and subject to all sorts of manipulations in all these «natural» modes.

Key words: Juridical naturalism, juridical Humanism, law, morality, natural law, humanistic vision, God, reason, substance, essence, history, culture.

I. HACIA UNA NUEVA DENOMINACIÓN MÁS APROPIADA

El término griego *nómos* significa ley, orden, derecho, regla, fundamento, máxima, conjunto de normas por las cuales se rige cada hombre. Preguntémonos sobre el origen de ese *nómos*.

Un origen divino, responderán los griegos. Para Heráclito, el *lógos* es la única ley divina que todo lo rige: «todas las leyes humanas se nutren de una sola, la divina»¹. Según Werner Jaeger, el esfuerzo de los griegos hace que «sobresalgan como humanistas de todos los tiempos». Al «pretender descubrir el fundamento de la elevada posición del hombre tal como los griegos la concebían, vieron en la ley y la justicia el centro de la cultura humana y la clave para dar cuenta del lugar del hombre en el «cosmos»»².

Dondequiera que «la justicia impere, pisa el hombre tierra firme, gozando de seguridad y protección en su persona y sus bienes, a salvo incluso como peregrino en tierra extraña. El mundo bárbaro de los cíclopes, que aún vivían en un estado de naturaleza primitiva, es un mundo sin derecho»³.

Acaba de aparecer ese concepto de «naturaleza», *phýsis*, calificada como «primitiva», ante la cual el hombre puede humanizarse y dejar de ser un bárbaro gracias a la ley, *nómos*, encontrada en el interior de la persona a diferencia de lo físico. aquello que (por formar parte de esa naturaleza) hallamos en el exterior.

Por eso el Salmo 37 dice que la «boca del justo explica el derecho; porque lleva en el corazón la ley [*nómos*] de su Dios» (30-31). Se trata de la más apropiada autonomía. No nos encontramos ante una «ley de la naturaleza», y en consecuencia una moral heterónoma sustentada por lo que ha venido en llamarse *iusnaturalismo*, sino que aquí se manifiesta que el justo lleva dentro de sí esa «ley de su Dios», la cual, por ello, constituye la propia esencia del hombre. Esta esencia no reside en el exterior físico, sustancia como soporte o «qué» natural, sino en el alma, corazón o «quién» interior.

No olvidemos que, en los Evangelios, San José es llamado «justo», *díkaios* (Mt 1, 19), que significa también honrado, piadoso, humano, verdadero, genuino, conforme a derecho, regla y ley, razonable. De José de Arimatea se dice que era «bueno y justo», *àgathòs kaì díkaios*, según Lc 23, 50. La mujer de Pilato llama a Jesús (el hombre perfecto) «justo», *dikaío* (Mt 27, 19). Uno de los malhechores crucificados junto a Jesús reconocía que ellos, al contrario de

1 HERÁCLITO, fragmento 647, in: *Los filósofos presocráticos*, vol. 1 [trad. por C. E. Lan y V. E. Judd], Madrid: Gredos, 2001, 291.

2 JAEGER, W., «Fundamento de la ley: sus orígenes en la filosofía del derecho y los griegos», in: *Revista de Estudios Políticos*, 67 (1953) 19.

3 *Ibid.*, 20.

Cristo, sufrían «justamente», *dikaíos* (Lc 23, 41). Al morir Jesús, el centurión se refirió a él como «justo», *dikaíos* (Lc 23, 47).

Solo hemos puesto esos ejemplos para hacer ver que el hombre justo (que obra conforme a la justicia) es bueno, y viceversa. También para darnos cuenta de que la justicia o el derecho debe amparar al bueno o justo, así como castigar justamente al malo o injusto. Sobre todo, para ver que todo hombre, incluso el malhechor, es capaz de reconocer lo justo y lo injusto en su interior. Por lo tanto, el derecho debe proteger, premiar o castigar a los ciudadanos de una comunidad política mediante leyes cuya justicia todo hombre reconoce con su razón que están orientadas a conseguir el bien común.

Sin embargo, «a lo largo de la Historia de la Filosofía se ha cosificado a la persona, se la ha visto muchas veces como si fuera una mera cosa. La Filosofía nació primero al preguntarse por las cosas: en los albores del pensamiento griego, el gran tema es la Naturaleza, y la Filosofía era, por tanto, física. Esta prioridad de la preocupación por las cosas ha tenido graves consecuencias porque cuando la mirada se vuelve hacia el hombre lo considera como una cosa más». Para definir a la persona «se partió de la noción aristotélica de *ousía*, traducida al latín por *substantia*, pensada para las cosas. Boecio escribió que la persona es una sustancia individual de naturaleza racional (*persona est rationalis naturae individua substantia*), lo cual indica que la persona, aunque racional, es vista como una cosa o *substantia*. Pero el modelo con que se han pensado las cosas no es adecuado para ser aplicado a las personas»⁴.

La «realidad humana ha sido pensada utilizando el concepto aristotélico de *ousía*; esta palabra fue traducida al latín como *substantia*, la cual en rigor es traducción del griego *hypóstasis*, lo que está debajo, y esto se puede predicar de la sustancia (*sub-stare*, estar debajo), soporte de los atributos. Se dice que tanto las cosas como el hombre son sustancias. Pero la palabra *sustancia*, lo que está debajo, no es el sentido primario de *ousía*, que significa *esencia, hacienda, haber*. *Substantia* es traducción de *hypóstasis*, no de *ousía*. Si, para traducir *ousía*, se hubiera impuesto la traducción *facienda*, lo que hay que hacer, que es el significado más auténtico de ese vocablo griego, entonces el pensamiento hubiera transcurrido en otra dirección *más humana, menos cosificadora* del hombre. En ese sentido de hacienda, teniendo en cuenta que el hombre se hace a sí mismo y decide quién quiere ser, descartando una *naturaleza* fija aplicada a las cosas, la persona consiste en *hacerse*»⁵.

4 GONZÁLEZ FERNÁNDEZ, E., *El Renacimiento del Humanismo. Filosofía frente a barbarie*, Madrid: BAC, 2003, 93.

5 *Ibid.*, 94. Sobre las consecuencias teológicas y litúrgicas de todo ello puede verse GONZÁLEZ FERNÁNDEZ, E., «Una alternativa a la transustanciación: de «esto es mi Cuerpo» (continente) a «este es mi Cuerpo» (contenido)», in: *Estudios Trinitarios*, 47 (2013) 275-300; y «Vida» como categoría litúrgica: su justificación filosófica», in: *Estudios Trinitarios*, 48 (2014) 235-268; *Salmanticensis*, 61 (2014) 445-470.

La *ousía* es «el concepto clave de la metafísica aristotélica, pero su verdadera traducción es “haber”. Si se hubiera traducido así, el destino de la filosofía y de la teología sería sensiblemente distinto; piénsese lo que hubiera sido la acentuación del “haber”. Pero el vocablo griego *ousía* fue vertido al latín por *substantia*, palabra que en rigor lo que traduce es *hypóstasis*, lo que está debajo, y también *hypokeímenon*, lo que yace debajo. Se hace así de la sustancia soporte de accidentes, los cuales se predicán de ella. En cambio, la sustancia no se predica de ninguna otra cosa; es algo separado, independiente, que existe por sí y no en otro»⁶.

Ahora bien, también es cierto que «el mismo Aristóteles provocó esa traducción inexacta debido a la poca claridad de sus textos y a la crisis interna de su idea de *ousía*, que es la crisis de su metafísica. Él repite que sólo las cosas naturales (los animales, las plantas y sus partes, y los cuerpos simples como el fuego, el agua, la tierra o los astros) son propiamente esencias, y cada vez que tiene que explicar la estructura ontológica de la esencia recurre a la pareja de dos elementos: la materia (aquello de que está hecha una cosa) y la forma (aquello que informa o configura a la materia para constituir así la cosa concreta individual, compuesto hilemórfico o *śynolon*)»⁷.

Pero cuando «pone ejemplos, lo hace de cosas artificiales (la estatua, la cama, la mesa, el manto), que por lo tanto no son propiamente esencias. No recurre a ejemplos de cosas naturales porque no se trata de la materia de un olivo o de un caballo, es decir, de qué están hechos; o cuál es la forma del agua o de la tierra. El esquema materia-forma como explicación de la esencia sólo resulta claro aplicado a una cosa artificial, pero no a una cosa natural, la cual —por paradójico que sea— es propiamente esencia. Ese esquema es insuficiente, desde el propio punto de vista de Aristóteles, para explicar la esencia cuando es más esencia: la de las cosas naturales, que con su teoría se explican peor que las cosas artificiales». La cuestión «se hace más difícil cuando Aristóteles aplica el esquema materia-forma a los vivientes, que no son cosas, y sobre todo al hombre»⁸.

El hombre no puede hacer su vida humana si no entra dentro de sí mismo: en este interior, abandonando así su estado de «alteración» deshumanizadora, encuentra el *nómos* que orientará su quehacer. La confianza que el Humanismo tiene en todo hombre se basa en que este —incluso el más bárbaro o primitivo— es capaz, mediante ese esfuerzo cultural que es el ensimismamiento, de conseguir la humanización que le permite conocer su más propio *haber* esencial: la verdad que lo *hará* verdaderamente libre.

6 GONZÁLEZ FERNÁNDEZ, E., Una alternativa a la transustanciación, O.C. 289-290.

7 *Ibid.*, 290.

8 *Ibid.*, 290-291.

Quizá por ello Joseph Ratzinger se hiciera eco, recordando sus estudios en Munich, de una nueva teología moral, que quería «superar el dominio del concepto de naturaleza para repensar la moral enteramente a partir de la idea del seguimiento de Cristo»⁹.

La idea del salmo citado anteriormente tiene su cumplimiento explicativo en el Prólogo del Evangelio de San Juan, donde llama *Lógos* a Cristo: un hombre es bueno o justo no porque de manera arbitraria los dioses hayan establecido qué es la bondad o la justicia, las cuales podían haber sido de otro modo según un capricho divino exterior a las personas (*heteronomía*), sino porque el *Lógos* es la luz verdadera que ilumina a todo hombre en su interior (*autonomía*), orientándolo racionalmente a hacer el bien y la justicia: desde este punto de vista, al contrario de lo que pensará Kant, Dios y su norma moral no es un *hétéros*, algo que está fuera del hombre, sino lo más propio, lo más suyo, lo más íntimo.

Como Dios es lo más propio del hombre, «entonces lo que viene de Dios, lejos de ser ajeno, es lo más suyo. No es heteronomía, porque Dios no es un *hétéros* sino lo más radicalmente propio; es, precisamente, la culminación de la autonomía, el descubrimiento y la reivindicación de lo más “propio”, del *autós*, en suma de la mismidad». He aquí la respuesta a la exigencia de una moral autónoma, que tuvo su culminación en Kant, y al reproche que se le ha hecho al Cristianismo de que su ética es heterónoma con esa ley que viene de fuera del hombre. La moral es exigencia de autenticidad, porque apartarse «de Dios es alejarse del modelo, de lo más propio, de *uno mismo*. Es indudable que entre cristianos ha sido y es muy frecuente el olvido de esto, la consideración de la norma como algo extrínseco, exigido “desde fuera” por la autoridad y el poder de Dios. Pero esta interpretación elimina la noción decisiva y originaria de la imagen de Dios, que no exige desde fuera, sino desde lo más íntimo y propio del hombre; es una apelación a su verdadera realidad»¹⁰.

Tengamos en cuenta que en el siglo XVII Hugo Grocio inauguró una nueva corriente sobre el derecho natural: el *iusnaturalismo inmanentista*, no trascendente, objeto de derecho positivo. Desde entonces, en «casi todas las doctrinas morales que, por cualquier motivo, quieren evitar la fundamentación religiosa, se suele apelar a la *naturaleza humana*. Con ello nos enredamos en nuevos problemas y dificultades. La noción de “naturaleza” es relativamente reciente —procede de la *phýsis* de la filosofía presocrática griega—. Da mucho «que pensar sobre el sentido de la responsabilidad intelectual el hecho de que se lleven tres siglos apelando a la “naturaleza humana” como clave y

9 RATZINGER, J., *Mi vida* [trad. por C. d'Ors Führer], Madrid: Encuentro, 2006, 103.

10 MARÍAS, J., *Tratado de lo mejor. La moral y las formas de la vida*, Madrid: Alianza Editorial, 1995, 177-178.

fundamento de casi todas las dimensiones de la vida, sin advertir que es un concepto sobremanera confuso, afectado por dificultades internas, y que reclamaría, él mismo, una improbable fundamentación»¹¹.

Sin duda hay algo natural en el hombre, pero ocupa un puesto restringido y muy limitado. La realidad de la persona no está «dada» de una vez para siempre, sino que con libertad tiene que hacerla, de la cual es, por ello, responsable. Las cosas, en cambio, sí que consisten en ser naturaleza, sí que tienen una realidad «dada» que es fija.

El pensamiento «ha estado dominado de tal manera por la noción de «cosa», que resulta extremadamente difícil ir más allá, ensayar la aprehensión de realidades que no sean cosas, que tengan otra estructura, diferentes propiedades y requisitos. Es inquietante ver cómo, cuando se intenta pensar algo distinto, se recae casi inevitablemente en el modelo de realidad que son las cosas. Se podría reconstruir la historia de los intentos frustrados de escapar a esa servidumbre intelectual, por lo visto tan dura de sacudir y superar». Ortega y Marías han mostrado «claramente lo que es *vida humana*, cuál es la forma de realidad que le pertenece. Ello ha permitido comprender hasta cierto punto lo que significa *ser persona* —y asombra la resistencia de que esto penetre en las mentes—. La moral se refiere a la vida humana. Y «esta aparece como *personal*, sin que esto agote todas las posibilidades de este concepto. La moral tiene que ver con la convergencia de las nociones de *vida* y *persona* en una realidad que llamamos humana»¹².

Julián Marías define al hombre como «el animal que tiene una vida humana» para «indicar que lo decisivo es esta, antes que el soporte orgánico»¹³.

Pero hay una gran difusión de interpretaciones «dominadas por una visión «naturalista», como la que justifica «la muerte voluntaria del niño antes de su nacimiento». Esas interpretaciones naturalistas de la persona como si solo fuera un organismo, un qué, imponen «la despersonalización del hombre y de las relaciones humanas, su reducción a lo orgánico y meramente biológico»¹⁴, determinado *phýsei, a natura*, por unas leyes físicas o biológicas.

Según Ortega, los «filósofos del siglo XVIII, que se creían enemigos de Aristóteles y de los escolásticos, pese a su petulancia, eran siervos de la gleba aristotélica». Creían que el hombre «es siempre el mismo». Creían «en la naturaleza del hombre; por tanto, que éste tiene una *natura* —una *Physis*. Pero esto es lo que para Aristóteles era la «sustancia» de lo que se mueve, de lo que cambia. *Physis, natura*, es la forma especial que la sustancia adopta en lo

11 *Idem*, 17-18.

12 *Idem*, 19.

13 MARIAS, J., *Persona*, Madrid: Alianza Editorial, 1996, 32.

14 MARIAS, J., *Tratado de lo mejor*, o.c., 126-127.

cambiante». Pero el hombre «no tiene una *Physis*, una naturaleza, como acaso la tienen el animal, la planta y el mineral». El «siglo XVIII es fiel a su maestro, el XVII, en la convicción de que el hombre posee últimamente una “naturaleza”, un modo de ser definitivo, permanente, inmutable». Y por eso se hablará de «una religión natural» o de «un derecho natural»¹⁵.

Algunas ideas (como la de que la ley y el derecho sean consideradas naturales, en lugar de esenciales) «que han solido entenderse como propias del cristianismo, si se mira bien se ve que de cristianas tienen muy poco: casi todas ellas son adherencias griegas». Se «trata de herencias estoicas o neoplatónicas». No «emergen del cristianismo ni son fieles a su inspiración profunda; aparecen en él, pero son ideas griegas, adherencias históricas como tantas otras, unas valiosas, otras no tanto; su origen se encuentra en las escuelas socráticas, más aún postaristotélicas, en la filosofía griega y romana»¹⁶.

¿Qué es lo que «tiene» la persona que soy yo? La respuesta adecuada es: amor (si «no tengo amor, no sería nada», según 1Cor 13, 3), *lógos*, *nómos*, historia y cultura. Cultura del alma que soy y cultura del cuerpo que también soy: vida humana. Yo cultivo las obras de mi biografía o historia, que junto con ese *nómos* constituyen mi haber, mi hacienda, mi esencia, en atención a las cuales un día seré juzgado, y que son mi verdadero patrimonio o nobleza que todos podemos conseguir (esto coincide admirablemente con la enseñanza del Evangelio). Yo «tengo» esa historia, a diferencia de las cosas, que «tienen» naturaleza. Por el contrario, para los naturalistas, esa esencia del hombre es la herencia racial, biológica o sanguínea que «tiene», los apellidos que «tiene» por naturaleza, la nación que «tiene» por preferencia nacionalista (esto coincide con la enseñanza de los fariseos). Para estos últimos, un hombre vale tanto más o menos según su naturaleza, no según su historia: de esta consideración parten todos los racismos, desprecios y homicidios.

Suele repetirse, sobre todo desde el pensamiento eclesiástico, que en el hombre es más importante el ser que el tener. Esto es cierto en el caso, por ejemplo, del dinero, de las riquezas materiales, del poder, pero no lo es en el caso del amor, de las demás virtudes, buenas obras o, contrariamente, de los vicios, defectos, delitos, maldades, omisiones, pecados. No olvidemos que hay «persecuciones que no recaen sobre los *actos* de los hombres sino sobre su *condición*, no sobre lo que hacen sino sobre lo que son. Recuerdo el estupor de muchas personas maduras o viejas en la época de la guerra civil española al ver en peligro, perseguidos o condenados, a quienes *no habían hecho nada*, porque *eran* —según los casos— falangistas, republicanos, comunistas,

15 ORTEGA y GASSET, J., *Pasado y porvenir para el hombre actual*, in: *Obras Completas*, vol 6 (1941/1955), Madrid: Fundación José Ortega y Gasset/Taurus, 2006, 780.

16 MARIAS, J., *La felicidad humana*, 3 ed., Madrid: Alianza Editorial, 1989, 88.

sacerdotes, masones, diputados de un partido, militares retirados, etcétera. Era la *condición* —total o parcialmente involuntaria, en todo caso inevitable ya, en el momento de la crisis— la que era “culpable”. Y esto fue lo que costó la vida a seis millones de hombres, mujeres y niños —no se olvide, más de un millón de niños— a los que acontecía *ser judíos* en la porción del mundo dominada o conquistada por la Alemania nacionalsocialista —la esperanza del mundo civilizado, según se nos repetía hasta la náusea—. Añádase que la condición de judío, tal como la interpretaba el nazismo hitleriano, era absolutamente involuntaria, indeleble e inmodificable¹⁷.

Hay quienes consideran que, como el alma no es naturaleza, entonces no consiste en nada y, por lo tanto, es nada. Y esto lo dicen desde «una metafísica de cuño básicamente aristotélico», la cual según ellos aparece «como una condición de posibilidad para sobreponerse al escepticismo que ha conducido a la cultura actual al estado de postración y estancamiento en que se encuentra»¹⁸. Para ese naturalismo o fisicismo (que sin darse cuenta lleva a una postura nihilista), todo ha de ser naturaleza, incluso el mismo Dios, y se dirá por ejemplo en la versión española del Credo que el Hijo es «de la misma naturaleza del Padre». Atribuir «a Dios ese concepto es consecuencia de considerar que el modo fundamental de la sustancia es la naturaleza»¹⁹.

Según ello, hemos de preguntarnos si no resultan equívocas las expresiones «yo natural», «decreto natural» o «naturaleza», que cambian constantemente, pero que fueron acuñadas por el estoicismo, cuyo ideal es vivir según la naturaleza: *vivere secundum naturam* (*katà phýsin zên*). El sabio acepta su naturaleza como tal, y así se amolda enteramente al destino, al hado que arrastra; es inútil resistirse a él. *Sustine et abstine*, soporta y renuncia. El concepto de *deber* no existe en el estoicismo. «Pues es la naturaleza quien tiene que guiarnos; la razón la observa y la consulta». Es «lo mismo, por tanto, vivir felizmente o según la naturaleza»²⁰.

17 MARÍAS, J., *Israel: una resurrección*, Madrid: Alianza Editorial, 1969, 25-26.

18 Desde el aristotelismo tomista se llega a decir que el alma «no tiene consistencia. No consiste en nada»; el alma «no es naturaleza, no es un fragmento de naturaleza. Como naturaleza, el alma no es nada. El alma es, si se quiere, anti-naturaleza, sin-naturaleza, no-naturaleza, y nada más. Y precisamente por ello, y sólo por ello, puede acoger —conocer— todo lo que tiene una naturaleza» (INCIARTE, F. y LLANO, F., *Metafísica tras el final de la Metafísica*, Madrid: Cristiandad, 2007, 12-13 y 110). Pero de la nada no se produce nada, ni siquiera formas cognoscibles. El alma es ese quién o alguien (vida biográfica) que se articula con ese qué o algo (vida biológica, naturaleza) que soy yo. Para tales autores lo que no es o no tiene naturaleza es nada (casi un siglo antes Ortega, haciendo frente proféticamente a esa afirmación nihilista, sostuvo que, aunque el hombre o su alma no tenga naturaleza, tiene sin embargo libertad que se manifiesta en la imprevisión y la espontaneidad humana).

19 GONZÁLEZ FERNÁNDEZ, E., «Una alternativa a la transustanciación», *o.c.*, 293 (nota).

20 SÉNECA, *Sobre la felicidad* [trad. por J. Marías], 13 ed., Madrid: Alianza Editorial, 2001, 60.

El título *perì phýseos* había sido, antes del estoicismo, el más tradicional y repetido en la literatura filosófica griega. Por ejemplo, esa era la denominación que encabezaba los 37 libros de la obra capital de Epicuro y el poema filosófico de Empédocles. No hay un tema más pagano que ese sobre la naturaleza. Alrededor de un siglo antes que Séneca, Lucrecio escribió su enorme poema *De rerum natura*, donde expone la filosofía epicúrea y con el que canta que «a cada especie de seres le ha sido fijado un término para crecer y mantenerse en la vida, y puesto que la Naturaleza ha sancionado con sus leyes lo que puede cada una y lo que no puede, y nada cambia, al contrario, todo permanece constante»²¹.

Al paganismo le complace mucho hablar de «la cuestión referente a la naturaleza de los dioses»²². Como en los primeros siglos del cristianismo no se habían delimitado con claridad los conceptos cristológicos, muchos vocablos se tomaron de ese paganismo. Además algunos vocablos griegos costaba mucho traducirlos al latín. En el Concilio de Nicea (325) se dice que Cristo es «de la *ousías* del Padre», lo cual se ha traducido como «de la sustancia del Padre»; y que Cristo es *homooúston to Patrí* —expresión que se repite en el Concilio de Constantinopla de 381, lo cual se tradujo al latín como *consubstantialem Patri*, consustancial al Padre (ahora se dice en la versión litúrgica española «de la misma naturaleza del Padre»). Pero la expresión *homooúston to Patrí* podría haberse traducido como «coesencial al Padre» (*coessentialem Patri*). Para afirmar la divinidad de Jesús, se empleó en dichos concilios ese término, *homooúsios*, adjetivo compuesto de *hómoios* (igual) y *ousía* (esencia, hacienda, haber). El Hijo es de la misma esencia que el Padre: la divinidad común a las tres personas²³.

21 LUCRECIO, *De la naturaleza*, lib. 1, 584-589 [trad. por E. Valentí], vol. 1, Barcelona: Alma Mater, 1962, 33.

22 CICERÓN, *Sobre la naturaleza de los dioses*, lib. I [trad. por Á. Escobar], Madrid: Gredos, 2003, 57.

23 Cfr. «Sobre la versión española de los textos litúrgicos», in: GONZÁLEZ FERNÁNDEZ, E., *El Renacimiento del Humanismo. Filosofía frente a barbarie, o.c.*, 115-126. De Cristo se dice que tiene dos naturalezas. Puede hablarse de su naturaleza humana, pero más problemático es referirse a una «naturaleza divina» porque la naturaleza es aquello creado por Dios, cuanto él pone en el mundo, aquello que nace (del verbo latino *nascor*; nacer). ¿No sería mejor hablar de las dos condiciones de Cristo: humana y divina (en una sola persona divina)? También se dice de Cristo que en él se hallan unidas hipostáticamente la naturaleza divina y la humana; ¿no sería más adecuado decir que en su persona se hallan unidas estas dos condiciones? En la versión española del Credo se dice: «de la misma naturaleza del Padre». El original latino dice: *consubstantialem Patri*, «consustancial al Padre» o «de la misma sustancia que el Padre». La versión italiana traduce muy bien: «della stessa sostanza del Padre». En cambio, la versión francesa dice: «de même nature que le Père». No se habla de «naturaleza» en distintas versiones inglesas del Credo: «of one Being with the Father» (Misal Británico), «of one substance with the Father» (Misal USA), «one in Being with the Father» (Misal Chicago).

Cada vez que Aristóteles dice del hombre que es algo «por naturaleza», hemos de prestar atención porque puede resultar, por cosificador, muy peligroso. Por ejemplo, en su *Política* el Estagirita establece, al comienzo de esa obra, una distinción entre los hombres: los griegos o señores *por naturaleza* (*phýsei*), y los bárbaros o esclavos *por naturaleza* (*phýsei* en el original griego; al latín se traducirá *a natura* o *naturaliter*). Escribe que «el que es capaz de prever con la mente es naturalmente jefe y señor por naturaleza, y el que puede ejecutar con su cuerpo esas previsiones es súbdito y esclavo por naturaleza». Por eso «dicen los poetas que “es justo que los griegos manden sobre los bárbaros”, entendiendo que bárbaro y esclavo son lo mismo por naturaleza»²⁴.

Más adelante sigue diciendo Aristóteles que «el que por naturaleza no pertenece a sí mismo, sino a otro, siendo hombre, ése es naturalmente esclavo»²⁵. Y «ya desde el nacimiento unos seres están destinados a ser regidos y otros a regir»²⁶. El esclavo es el hombre que participa de la razón, pero sin poseerla: «es naturalmente esclavo el que es capaz de ser de otro (y por eso es realmente de otro) y participa de la razón en medida suficiente para reconocerla pero sin poseerla»²⁷. Y «la naturaleza (*phýsis*) quiere sin duda establecer una diferencia entre los cuerpos de los libres y los de los esclavos, haciendo los de éstos fuertes para los trabajos serviles y los de aquéllos erguidos e inútiles para tales menesteres, pero útiles en cambio para la vida política». Según ello, «los esclavos son aquellos que son, por naturaleza, destinados a ser regidos y esclavos por naturaleza (*phýsei*), y que para estos últimos la esclavitud es a la vez conveniente y justa»²⁸.

Muchos siglos más tarde, el empirismo inglés volverá a subrayar la idea de la «naturaleza humana» (*the human nature*), y posteriormente sus continuadores franceses de la Ilustración.

24 ARISTÓTELES, *Política*, Lib. I, 2 [trad. por J. Marías y M. Araújo], 6 ed., Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2005, 2.

25 *Ibid.*, 4, 7.

26 *Ibid.*, 5, 7.

27 *Ibid.*, 9.

28 *Idem*. En su *Comentario a la Política de Aristóteles*, Santo Tomás de Aquino escribe que los esclavos «sunt enim validi ad exequenda opera corporalis, impotentes autem ad opera rationis: et isti sunt naturaliter servi, quibus melius est quod regantur a sapientibus [...] Et quod isti sint naturaliter servi, patet per hoc quia ille est naturaliter servus, qui habet aptitudinem naturalem ut sit alterius, in quantum scilicet non potest regi propria ratione, per quam homo est dominus sui; sed solum ratione alterius» (S. THOMAE AQUINATIS, *In Libros Politicorum Aristotelis Expositio*, Liber I, Lectio III, 68 et 69, Taurini et Romae: Marietti, 1951, 20). Puede verse también S. THOMAE AQUINATIS, *In Duodecim Libros metaphysicorum Aristotelis Expositio, Prooemium*, Taurini et Romae: Marietti, 1950, I. Acerca de la repercusión sobre los marcos americanos de esta teoría aristotélica de la esclavitud natural, puede verse GONZÁLEZ FERNÁNDEZ, E., *Filosofía política de la Corona en Indias. La Monarquía Española y América*, Madrid: Fundación Ignacio Larramendi (Colección Clásicos Tavera), 2011.

La expresión «Natural Law» (ley natural, iusnaturalismo) figura en los escritos de los pensadores británicos Locke y Hobbes, y de ellos pasó a los Estados Unidos de América, lo cual ha contribuido aún más a su difusión y arraigo. La obra más importante de Hume se titula *Treatise of Human Nature* (Tratado de la naturaleza humana). De manera inercial todos solemos utilizar esa terminología sin repensarla. Hasta hablamos de «persona física» para diferenciar la nuestra de las jurídicas, como si la humana se constituyera solo con el «qué» del cuerpo físico (según esta teoría, no serían personas las divinas y angélicas, que son «quiénes» sin «qués»)²⁹.

Acaso hoy sería necesario hacer ver que, precisamente para subrayar el *contenido* de lo que se conoce como «ley natural», no resulta apropiada esta expresión, que —aunque se explique que «naturaleza» significa «modo de ser»— hace referencia, en realidad, al exterior de la persona, a su *continente* orgánico, a su sustancia física o biológica. Ese *contenido* debería ser repensado desde el concepto de «hombre interior».

El estado del hombre de nuestro tiempo (al vivir como otro —*alter*— que sí mismo) es de *alteración*, que dificulta la entrada en sí mismo, que hace posible la despersonalización —inducida por tantas técnicas de envilecimiento y que se ha deslizado también entre los cristianos. San Agustín hablaba de ese «hombre interior», contrapuesto al exterior, en su *De vera religione*, donde escribe: *Noli foras ire; in teipsum redi; in interiore homine habitat veritas* («No quieras derramarte fuera; entra dentro de ti mismo, porque en el hombre interior reside la verdad»)³⁰. San Anselmo se refería al hombre insensato, *insipiens* (*áphron* en el griego de los LXX), el que está fuera de sí o enajenado, invitando a la entrada en sí mismo, a la plena posesión³¹.

Desde esta nueva perspectiva del Humanismo, que supera lo que se conoce problemáticamente como *iusnaturalismo*, habría que hablar de «ley humanista», de «derecho humanista» y hasta de política y de economía «humanistas». Estos términos nos los ha sugerido el Papa Francisco: «El futuro nos exige también una visión humanista»³².

Ya el Concilio Vaticano II se refería a que «está naciendo un nuevo humanismo», *novum humanismum nasci* (GS, 55). E incluso el Código de Derecho Canónico establece que el obispo debe «mostrarse humano»: *cum*

29 Sobre la necesaria renovación y avance de la metafísica, de la filosofía, de la teología y consiguientemente del derecho puede verse GONZÁLEZ FERNÁNDEZ, E., *La característica del filósofo: su amor a la sabiduría, a la verdad y a la ciencia*, in: GIRAU, J. (coord.), *Jornada de Filosofía 2012. La sabiduría*, Madrid: Universidad San Dámaso, 2014, 131-149.

30 SAN AGUSTÍN, *De vera religione*, 39, 72, in: *Obras Completas de San Agustín*, tomo IV [trad. por V. Capánaga, T. Prieto, A. Centeno, S. Santamarta y H. Rodríguez], 3 ed., Madrid: BAC, 2011, 141.

31 Cfr. SAN ANSELMO, *Obras Completas*, 2 volúmenes [trad. por J. Alameda], Madrid: BAC, 1952.

32 PAPA FRANCISCO, *Discurso en el Teatro Municipal de Río de Janeiro el 27 de julio de 2013*.

humanitate (CIC 83, c. 383, 3). Si se pide esa humanidad con quienes no estén en comunión plena con la Iglesia católica, es lógico esperar al menos igual humanidad con quienes solicitan declarar nulo su matrimonio canónico. Si no tuviéramos esa humanidad se incurriría en un totalitarismo «legal», concepto que retomaremos más tarde. La tolerancia es «la actitud propia de toda alma robusta». Conviene «que nos mantengamos en guardia contra la rigidez, librea tradicional de las hipocresías. Es falso, es inhumano, es inmoral, filiar en la rigidez los rasgos fisonómicos de la bondad»³³.

Por otro lado, «hay que contar con el contexto y las intenciones cuando Jesús declara la indisolubilidad del matrimonio, que dice respondiendo a una pregunta que le hicieron unos fariseos para ponerlo a prueba: “¿es lícito repudiar a la mujer por cualquier causa?” (Mt 19, 3). Tengamos en cuenta que si se respondiera afirmativamente, en esa sociedad machista la mujer quedaba expuesta, por el capricho de su marido codicioso, egoísta y deseoso de otra, a quedarse en la calle, sin casa, sin sustento alguno, humillada, a la intemperie, completamente desprotegida, tratada como un objeto, según la Ley de Moisés. La respuesta de Jesús es concorde con su afán por proteger a la mujer, que tiene tanta dignidad como su marido, o más»³⁴.

La mala interpretación de ese pasaje ha dado lugar a «aplicar abstractamente unas normas omitiendo la consideración de las situaciones individuales o de los casos de conciencia». Hasta hace poco tiempo «el comportamiento que se exigía a una mujer era de absoluta sumisión y obediencia al marido, hiciera lo que éste hiciera. Debía resignarse a que su esposo fuera un déspota, un tirano o incluso alguien mucho peor. Sencillamente debía *fastidiarse* porque se había casado con él. El año 1583 fray Luis de León expresaba su adherencia a esta vigencia en *La perfecta casada*, libro con pretensiones moralizantes»³⁵, pero en muchos aspectos inmoral. La superación de esa vigencia podrá hacer de la familia —como enseña el Concilio— «escuela del más rico humanismo» (GS, 52).

Suele clamarse contra lo que es llamado «desnaturalización» del matrimonio, pero esta es una pretensión tan imposible como la «desmaterialización»

33 ORTEGA y GASSET, J., *Meditaciones del Quijote* [Edic. de J. Marías], 2 ed., Madrid: Cátedra, 1990, 52-54. Julián Marías comenta que «se suele presentar la tolerancia como síntoma de debilidad e inseguridad, la intransigencia como índice de energía». En cambio, «el débil, el inseguro, no se atreve a dar a los demás lo suyo, tiene que negarles todo, y por eso tiende al fanatismo y la intolerancia, propios de un alma rencorosa y dominada por el «hábito de odiosidad» que Ortega aconseja a los jóvenes expulsar, para que «el amor vuelva a administrar el universo» (nota 19 de la pág. 52). «La moralidad no consiste en la rigidez, sino que suele suceder lo contrario: esta es con frecuencia el disfraz de la hipocresía (piénsese en el fariseísmo)» (nota 21 de la pág. 53).

34 GONZÁLEZ FERNÁNDEZ, E., *La belleza de Cristo. Una comprensión y mensaje del Evangelio*, Madrid: San Pablo, 2002, 176.

35 GONZÁLEZ FERNÁNDEZ, E., «Moral sexual», in: *Cuenta y Razón*, 114 (2000), 59.

de la materia: más adecuado sería hablar, como diagnóstico en estos tiempos críticos, de la deshumanización del matrimonio o de tantas otras realidades³⁶.

II. LA INTUICIÓN DE LOS GRIEGOS

Los griegos intuyeron el origen divino de las normas que conoce cada hombre, y llegaron a creer que Zeus era el protector del derecho y de la *pólis*, así como la fuente divina de toda justicia o ley (*nómos*) terrenal. Como «símbolo de esta nueva fe, que en el curso de unos siglos transformaría radicalmente la sociedad griega, creó Hesíodo una nueva diosa, Dike, hija de Zeus, que, sentada junto al trono de su padre, le refiere los actos de los hombres injustos para que pueda castigarlos según corresponda»³⁷.

Eso es lo que leemos en el poema de Hesíodo *Los trabajos y los días*, donde se dice que muchas veces toda una *pólis* se resiente de los desafueros de un solo malhechor que comete injusticia: «Muchas veces hasta toda una ciudad carga con la culpa de un malvado cada vez que comete delitos o proyecta barbaridades»³⁸. El «hombre que trama males para otro, trama su propio mal; y un plan malvado perjudica más al que lo proyectó». El «ojo de Zeus que todo lo ve y todo lo entiende, puede también, si quiere, fijarse ahora en esto, sin que se le oculte qué tipo de justicia es la que la ciudad encierra entre sus muros. Pero ahora ni yo mismo deseo ser justo entre los hombres ni tampoco que lo sea mi hijo; pues cosa mala ser un hombre justo, si mayor justicia va a obtener uno más injusto. Mas espero que nunca el providente Zeus deje como definitiva esta situación»³⁹.

Y sigue diciendo Hesíodo: «Grábate tú esto en el corazón; escucha ahora la voz de la justicia y olvídate por completo de violencia. Pues esta ley impuso a los hombres el Cronión: a los peces, fieras y aves voladoras, comerse los unos a los otros, ya que no existe justicia entre ellos; a los hombres, en cambio, les dio la justicia que es mucho mejor. Y así, si alguien quiere proclamar lo justo a conciencia, a él le concede prosperidad Zeus de amplia mirada; mas el que con sus testimonios perjura voluntariamente y con ultraje de la justicia causa algún daño irreparable, de éste queda luego una estirpe cada

36 Incluso los homosexuales (que hay en todos los lugares, tiempos y culturas) se reirán u ofenderán cuando se les diga que su orientación resulta *contra naturam*, porque ellos la consideran naturalísima, su modo propio de ser.

37 JAEGER, *o.c.*, 21. *Dike* significa costumbre, uso, justicia y derecho. *Dike* como diosa de la justicia es hija de Zeus y *Thémis*.

38 HESÍODO, *Trabajos y días*, 240-242, in: *Obras y fragmentos* [trad. por A. Pérez Jiménez y A. Martínez Díez], Madrid: Gredos, 2000, 76-77.

39 *Ibid.*, 265-274; *o.c.*, 77-78.

vez más oscura, en tanto que se hace mejor la descendencia del varón de recto juramento»⁴⁰.

Según Jaeger, «Hesíodo, que ha sido comparado, certeramente, con los profetas hebraicos, desplegaba así su visión de una ciudad justa y una ciudad injusta, floreciente una y bendecida del cielo, herida la otra por los incesantes azotes de las desgracias que envía la divinidad». Para Hesíodo, «el hombre es superior a las demás criaturas, pues si Zeus ordenó que los peces y los pájaros se devoren entre sí, en estado permanente de guerra, dio al hombre el derecho, *dike*, como bien supremo de la vida. Ahora bien: la justicia no es en modo alguno una simple institución humana: es también el instrumento adecuado para la realización de la voluntad de Zeus en la tierra. La violación de este orden suscita una especie de compensación divina»⁴¹.

Esa profunda concepción del derecho como fundamento de la sociedad humana y del orden divino del universo hizo que el legado de Hesíodo fuera «el portavoz del mundo posthomérico. Este periodo fue agitado por la inquietud social y la pugna por una mejor forma de vida. Y en aquella contienda secular fue destacándose cada vez más la idea de la justicia. Es notorio que en la literatura de la época el concepto homérico del derecho, *thémis* (regulación)⁴², cede gradualmente el paso a la palabra predilecta de Hesíodo, *dike* que en un principio parece haber designado un lote, una porción. En otros términos: la tendencia general iba de una concepción autocrática del derecho a una concepción racional que implicaba igualdad (*dike* solía definirse como "lo igual") y obligación mutua»⁴³.

Orientados por Hesíodo, sabios legisladores designados por el pueblo iban codificando racionalmente y por escrito la ley (*nómos*) de la *pólis*. Es la época en que surge la filosofía. Y también una nueva virtud cívica, política o moral: la del hombre «justo», que posee «justicia», que obra conforme a la ley. «Esta nueva virtud, característica de la época de las grandes codificaciones y de los grandes legisladores de Grecia, iba convirtiéndose ahora en la pauta suprema de la humana perfección»⁴⁴.

Solón, el gran legislador ateniense del siglo VI a. C., refleja de manera admirable cuáles son los principios jurídicos: en su elegía política titulada *Nuestra Ciudad*, Solón «explica el desasosiego social de entonces y las perturbaciones que quebrantaban la paz interna de la comunidad por la violación

40 *Ibid.*, 275-286; o.c., 78.

41 JAEGER, o.c., 21-22.

42 *Thémis* llegará a significar también ley, derecho, costumbre, uso, decretos. Y *Thémis* será la diosa de la justicia.

43 JAEGER, o.c., 22.

44 *Ibid.*, 23.

de la justicia en que incurrieran los jefes políticos, más atentos a su personal provecho que a la consideración del bien común. Pero Dike no les pierde de vista —afirma—, aunque esté callada; y, efectivamente, vendrá a pedirles cuentas por sus actos. Al igual que en los poemas de Hesíodo, Dike es aquí una divinidad todopoderosa: omnisciente y omnividente, e independiente de la justicia humana, cuando viene a imponer su retribución al malhechor. No es posible escapar a su brazo, que alcanzará incluso a los que supieron engañar a sus jueces humanos». Todo eso «recuerda la fe incommovible de Hesíodo en la justicia divina. Ahora bien: Solón no expresa esta fe como una profecía, sino como una experiencia común de la vida humana»⁴⁵.

El derecho no es algo arbitrario que está ahí, colocado como una losa mítica sobre los hombres, cuyas leyes hay que obedecer, sean buenas o malas, porque así lo quiere el capricho de unos dioses o de unos legisladores que mandan seguir unas tradiciones apelando a su antigüedad y a la costumbre ancestral. Tampoco es fruto de una mera convención relativa a los grupos distintos de hombres. No debe variar constantemente ni depender de las mayorías cambiantes, con puntos de vista diferentes; el derecho no es relativo. Todos los antiguos poetas y filósofos de Grecia, sin embargo, expresan su fe en la ley y la justicia universales y hasta cósmicas, válidas para todos los hombres de todos los tiempos.

Solón «ve el brazo vindicativo de la Justicia en todas las variedades del mal *social* que azotan una comunidad: inquietud política, lucha de partidos, tumultos, conjuras, derramamiento de sangre, guerra civil. En cambio, las recompensas con que favorece a la ciudad justa son la concordia, la paz, la prosperidad, el buen orden, etcétera. En otros términos: su Justicia informa el organismo político desde dentro»⁴⁶. Porque la justicia humana se asocia con el gobierno divino del mundo y la voluntad de Zeus, padre de los dioses y de los hombres, suprema sabiduría.

En este punto hemos de afirmar que sin ese concepto de *dike* (justicia divina que sustenta el mundo humano y el universo entero), el más importante en aquel tiempo para los griegos, no hubiera nacido la filosofía. Esa justicia divina era para los griegos la norma más alta, y según ellos no existe nada que se escape de ella. La idea de justicia se extendió a todos los aspectos del pensamiento griego; incluso los conceptos médicos fueron tomados del ámbito jurídico, porque los médicos griegos creían que la misma justicia gobierna incluso la vida orgánica del cuerpo humano: el orden ideal de los elementos que la medicina llama salud es la recta armonía de los opuestos que integran

45 *Ibid.*, 23-24.

46 *Ibid.*, 24-25.

el cuerpo. La *dike* da sentido a todo, lo divino, lo humano y lo cósmico; establece el «orden al universo, redimiéndole del caos»⁴⁷.

Frente a quienes piensan, en todos los tiempos y lugares, que todo es relativo o que la vida no tiene sentido, aquellos griegos acuñaron, contraponiéndola a *caos*, la palabra *cosmos*, para referirse primero al orden político, y luego, desde este plano social, la extendieron también para referirse al orden físico del universo. Hasta «los Padres de la Iglesia siguieron esta línea de pensamiento, pues aunque la religión cristiana refería los mandamientos de la ley a la voluntad de Dios como a su fuente, los Padres mostraban, a la manera griega clásica, que concordaban plenamente con los principios del cosmos»⁴⁸.

Las historias de la filosofía suelen contraponer Parménides y Heráclito. Pero «el hecho es que ambos desarrollaron, aunque de manera señaladamente distinta, el tema original de la justicia (*dike*) como principio supremo del universo. Parménides acometió el enigma del mundo mediante su rígido análisis lógico del concepto del ser». El ser excluye el no-ser, y por eso en sentido estricto no admite cambio, movimiento, pluralidad de existencia. Parménides «dio expresión a esta idea de la manera siguiente: Dike no afloja su presión sobre el ser y jamás le permite escaparse de sus cadenas, de suerte que pueda llegar a ser o dejar de ser. En otras palabras: la necesidad de permanecer inmutable que él veía implicada en el concepto de verdadero ser, adoptó en su espíritu la forma de DIKE, *deidau severa e unmelidic*».

Por su parte, un fragmento de Heráclito dice: «Si el sol se desviase de su órbita, las Erinias, mensajeras de la Justicia, sabrían encontrarle». Para Heráclito, la justicia es la ley del universo. Esta «ley era para Heráclito la expresión más alta del imperio de la razón en la vida humana». La «salvación de la ciudad depende de que las leyes se mantengan incólumes. La ley es la muralla espiritual que protege la vida de una comunidad, y no puede ser salvaguardada con la simple defensa de las murallas de piedra que rodean la ciudad si al mismo tiempo se derrumban las leyes que sustentan su estructura interna». Piensa Heráclito que la «ley es el fundamento invisible sobre el que descansan los miembros de una comunidad. Ella les hace fuertes, por cuanto forja, con individuos de suyo débiles, una *pólis* unificada. Pero lo mismo ocurre, según Heráclito, en el universo todo. Una ley que todo lo abarca informa el mundo, superior a toda ley de origen humano, y las leyes de todos los Estados de la tierra reciben su validez de esa ley divina». De modo que Heráclito «no solo concibió el principio del universo como una ley o una justicia de índole cósmica, a la manera de Anaximandro, sino que conectó, además, directamente

47 *Ibid.*, 20.

48 *Ibid.*, 27 (nota 25).

49 *Ibid.*, 28-29.

la ley humana y la vida del hombre en comunidad con aquel orden divino. Ello implicaba que todo ser individual desempeña su papel en el mundo, como todo ciudadano de una *pólis* griega desempeña el suyo en la vida constitucional de su comunidad. A través de esta función comunitaria participa el individuo de la razón, en el orden social como en el cósmico. La razón es lo que a todos los hombres es común»⁵⁰.

III. LO NATURAL SEGÚN LOS SOFISTAS

Sin embargo, los sofistas, al comprobar cómo cada pueblo se rige por muy distintas leyes y costumbres, abandonaron esa teoría del origen divino de la ley, común a todos los hombres. Conciben el derecho, las leyes e instituciones políticas como el resultado de un acuerdo o convención de los hombres: son de una manera distinta en cada cultura, pero podrían ser de otro modo. El término «convencional» significa algo establecido por un acuerdo o convención particular y, por tanto, la ley de un pueblo determinado es relativa en cuanto no se rige por una ley superior o universal, la cual sería ajena a todo acuerdo o convención.

Los sofistas piensan que lo que se considera justo e injusto, bueno y malo, no es fijo, absoluto, universalmente válido, inmutable. Según ellos, hay falta de unanimidad acerca de todo eso en cada pueblo y cultura. Para los sofistas, lo único verdaderamente absoluto e inmutable, común a todos los hombres, es la naturaleza humana. Y como la naturaleza entera es dinámica porque cada cosa se comporta con operaciones propias, solo será posible conocer la naturaleza humana observando cuál es el modo intrínseco de comportarse los hombres.

Para los sofistas, lo único universal es la naturaleza humana. ¿Qué es lo natural en el hombre? Según ellos, es lo que queda cuando eliminamos todo aquello que hemos adquirido por la educación. Los sofistas consideran que la ley, el derecho, la justicia, la moral son antinaturales, convencionales, y es necesario volver a lo natural.

Para los sofistas es difícil encontrar el modo propio o natural de comportarse los hombres, porque nuestra conducta está condicionada por el aprendizaje, por las normas que nos han inculcado. ¿Qué es lo natural en el hombre? Según ellos, es lo que quedaría si eliminamos todo aquello que hemos adquirido por las enseñanzas que nos han sido inculcadas. Los sofistas ponen al niño y al animal como ejemplos de lo que es la naturaleza humana. De estos dos modelos, ajenos a elementos culturales adquiridos, deducen que solo hay dos normas naturales de comportamiento: la búsqueda del placer y el dominio del

50 *Ibid.*, 29.

más fuerte. Los niños y los animales, por ejemplo, lloran o se quejan cuando sienten dolor, y sonríen o se alegran cuando experimentan placer; entre los animales, el macho más fuerte domina a los demás.

Los sofistas consideran que el *nómos* vigente —la ley, el derecho, las normas morales— es antinatural. Nos encontramos aquí entonces nosotros frente al problema del debate —que comenzó con aquellos sofistas— acerca de las normas morales, de lo que se llamará ley natural (*phýsis*), por una parte, y de la ley humana (*nómos*). Para los sofistas la ley natural se reduce, como hemos visto, a la búsqueda del placer y al dominio del más fuerte. Esta idea se ha vuelto a tomar muchas veces a lo largo de la historia, pero —desde nuestro punto de vista— reverdeció al descubrirse América: desde entonces algunos pensadores, al saber cómo tantos hombres en el Nuevo Mundo vivían al margen de la llamada «ley natural» por la cantidad de los —así denominados— pecados *contra naturam* que cometían (sacrificios humanos o antropofagia), consideraron que lo natural era la situación de aquellos indios. Nos encontramos aquí con la gran paradoja a que nos conduce ese concepto tan equívoco que es el de «naturaleza humana»: por una parte se acusaba a los indios de cometer actos «contra naturam» y por otra se consideraba que vivían en un estado completamente «natural».

Ante esa situación en que vivían los indios, muchos europeos mantenían que aquellos habitantes de ultramar no participaban de la naturaleza humana, no eran hombres; la gran mayoría de los intelectuales europeos consideraban que, si eran hombres, se trataba de los esclavos «por naturaleza» de quienes habló Aristóteles en su *Política*⁵¹.

Resulta significativa la cantidad de veces que Hobbes emplea las expresiones «ley de naturaleza», «por naturaleza», «derecho de la naturaleza», «derecho natural», «naturaleza de los hombres» o «naturaleza humana». Según él, el «estado de naturaleza» «no es otra cosa que una guerra de todos contra todos»⁵². En «el estado de naturaleza, todos los hombres tienen el deseo y la voluntad de hacer daño»⁵³. En ese estado de naturaleza «era legal para cada hombre hacer lo que le viniese en gana contra quien le pareciese oportuno»⁵⁴. El «estado natural de los hombres antes de que entraran en sociedad fue un estado de guerra, no una guerra simple, sino una guerra de todos contra todos». Se «trata de una

51 Cfr. GONZÁLEZ FERNÁNDEZ, E., *Filosofía política de la Corona en Indias*, o.c.

52 HOBBS, T., *De Cive. Elementos filosóficos sobre el ciudadano*, Prefacio [trad. por C. Mellizo], 2 ed., Madrid: Alianza editorial, 2010, 33.

53 *Ibid.*, cap. 1, 58.

54 *Ibid.*, 62.

guerra perpetua por naturaleza»⁵⁵. Estamos «hablando de una guerra de todos contra todos; tal es el estado de mera naturaleza»⁵⁶.

Al igual que los sofistas, piensa Hobbes (el cual se fascinó por Tucídides, admirador de las ideas de aquellos sofistas) que todas las normas son invenciones artificiales, basadas en la convención.

Para Locke, «en esto se funda esa gran ley de naturaleza: “Quien derrama la sangre de un hombre está sujeto a que otro hombre derrame la suya”. Y Caín estaba tan profundamente convencido de que todo hombre tenía el derecho de destruir a un criminal así que, tras asesinar a su hermano, gritó: “Cualquiera que me encuentre me matará”»⁵⁷. La evolución de ese derecho de matar al criminal está en contradicción con lo que se afirma sobre la ley natural: inmutable e imprescriptible (la ley humanista, en cambio, sí lo es porque establece inmutable e imprescriptiblemente un humano y justo castigo —no el homicidio— del que «tiene derecho» el criminal).

Puede observarse un «hobbesianismo» subyacente a la idea lockeana del estado natural, lleno de miedos, peligros constantes e inconveniencias que degenera en estado de guerra y pide el urgente remedio del establecimiento del estado civil: para evitar ese estado de guerra «es por lo que, con gran razón, los hombres se ponen a sí mismos en un estado de sociedad y abandonan el estado de naturaleza»⁵⁸.

IV. LA NATURALEZA EXTERIOR Y LA LEY INTERIOR

Al oponerse a la concepción de los sofistas, Sócrates considera que las normas no son convencionales, no son relativas. Si cada uno entiende por justo o por bueno una cosa distinta (el placer, el dominio del más fuerte, lo que está de acuerdo con la tradición), si para cada uno las palabras «bueno» y «malo», «justo» e «injusto» poseen significaciones distintas, entonces la comunicación y la posibilidad de entendimiento entre los hombres resultaría imposible. ¿Cómo decidir en una asamblea si una ley es justa o no cuando cada uno entiende por «justo» algo distinto? Para Sócrates, la tarea más urgente es la de restaurar el valor del lenguaje como vehículo de significaciones objetivas y válidas para toda la comunidad humana. Se hace necesario tratar de definir con rigor los conceptos morales, políticos y de justicia, empresa a la que Sócrates dedicó su vida.

55 *Ibid.*, 63.

56 *Ibid.*, cap. 5, 114.

57 LOCKE, J., *Segundo Tratado sobre el Gobierno Civil. Un ensayo acerca del verdadero origen, alcance y fin del Gobierno civil*, cap. 2 [trad. por C. Mellizo], 3 ed., Madrid: Alianza Editorial, 2014, 49.

58 *Ibid.*, 3, 59.

Según Sócrates, solamente sabiendo qué es la justicia se puede ser justo, solamente sabiendo qué es lo bueno se puede obrar bien. A esto se llama «intelectualismo moral», que puede ser definido como aquella doctrina que identifica la virtud con el saber. Se suele entender mal esa doctrina. La verdadera comprensión de ella la estamos realizando nosotros desde el comienzo de este estudio: todo hombre, entrando dentro de sí, es capaz de «leer» en su interior o de saber qué es la justicia, la bondad y, por tanto, la virtud. El llamado «intelectualismo moral» no es algo al alcance de unos pocos, los sabios e instruidos, sino universal a todos los hombres porque cada uno puede *legere* (leer) *intus* (dentro de sí). Hace falta, entonces, que la persona no viva en su superficie natural, como hombre exterior, sino proyectada desde su esencia interior, desde su *lógos*.

El malvado sabe que obra mal. Y puede ser la persona más instruida del mundo. Lo que ocurre es que vive de espaldas a sí mismo, prefiere permanecer fuera, en una actitud superficial, alterada, deshumanizada; no le interesa la sinceridad. Le remuerde la conciencia. Todo lo diabólico se revuelve contra sí, siembra las tinieblas, maquina contra la luz para que sus malas obras no sean vistas. Y la persona menos instruida sabe hacer el bien; es pacífica; se acerca a la luz; es buena y, por tanto, inteligente. Resulta curioso cómo los sofistas de todos los tiempos han conseguido convencer a tantos de que es reproducible ese mal llamado «intelectualismo moral», que, en realidad, quizá forjada por ellos mismos.

Solo «las raíces morales de la inteligencia garantizan el recto funcionamiento de esta»⁵⁹. Sin «una considerable dosis de bondad se puede ser «listo», pero no verdaderamente inteligente. Y esto responde más que a una preocupación moral, a una evidencia intelectual: la de que inteligencia consiste sobre todo en abrirse a la realidad, dejar que ella penetre en la mente y sea aceptada, reconocida, poseída. Es frecuente que la agudeza, la «listeza», coincidan con la maldad, a veces se las asocia; pero si se mira bien se ve que no se trata de inteligencia, es decir, de comprensión de la realidad, sino de su utilización o manipulación»⁶⁰. La amplitud y la riqueza de una mente procede de la bondad, de la cordial apertura de la vida.

Frente a todos los que desde los sofistas hasta hoy consideran que las normas políticas y morales son relativas, no universales, se alza la Declaración Universal de los Derechos Humanos, promulgada por la ONU en 1948. De esa Declaración subrayemos el adjetivo «Universal», es decir: para todos los hombres, para todas las culturas, para todos los tiempos y lugares; no

59 MARIAS, J., *Entre dos siglos*, MADRID: ABRINZA EUROPEA, 2002, 370.

60 MARIAS, J., *Tratado sobre la convivencia. Concordia sin acuerdo*, Barcelona: Martínez Roca, 2000, 19-22.

convencional, sino fruto de cómo cada persona que intervino en su redacción encontró dentro de sí misma la norma jurídico-política y, por lo tanto, moral.

Los sofistas ponían de relieve la pluralidad, el relativismo y la diversidad de las leyes civiles locales, contraponiéndolas a la estabilidad, fijeza y universalidad de la ley natural. En cambio, Platón trata de buscar a la ley un fundamento sólido, estable y universal, independiente de la diversidad y variedad de las normas y costumbres de cada ciudad. Se trata, con Sócrates, de la primera réplica seria a esa aparente aporía de los sofistas de la que acabamos de tratar.

El concepto antiguo de ley la relacionaba con el ser y el orden cósmico. En Homero y Hesíodo la justicia, *dike*, es el fundamento del orden del cosmos. Platón retorna a este concepto. Por una parte conserva la noción genética de la ley como procedente de las costumbres. La ley guía y corrobora las costumbres. Los legisladores, en sus leyes, recogen por escrito y sancionan las costumbres. Pero, por otra parte, la ley está basada en la razón, *lógos*, que es su esencia. Este *lógos* procede de los dioses. El Dios es la medida de todas las cosas, escribe en *Las Leyes*. Compárese esto con lo que escribe San Juan en su Prólogo: el Logos es la luz verdadera que ilumina a todo hombre que viene a este mundo. Repetimos que a esto lo llamamos «Humanismo»: dentro de sí mismo, todo hombre encuentra la verdad, la luz que ilumina la propia conciencia y que descubre la norma y la justicia⁶¹.

La obra capital de Platón, la *República* (cuyo título exacto debería ser *Politeía*), no es solo la formulación más honda de su filosofía, sino del derecho y la justicia frente a aquellos sofistas que habían introducido la duda sobre las cuestiones decisivas; para ellos, toda justicia es un convenio, con lo cual la fuerza de la ley se desvanece. Esa ley no va a ser más que una convención o el mero imperio de la fuerza. Por esto Platón tiene que iniciar su diálogo con una investigación sobre la justicia.

Gracias a Platón, su discípulo Dión pudo saber qué es «lo excelente para los hombres», y entonces «quiso vivir el resto de su vida de una manera distinta a como lo hacen muchos de los itálicos y sicilianos: enamorado de la virtud mucho más que del placer o de cualquier clase de lujo. De ahí que en adelante viviera tan odiado por aquellos que llevaban su vida conforme a las reglas de la tiranía»⁶².

Siempre sucede que el hombre que vive conforme a la virtud es odiado en todos los tiempos y lugares; y a la vida virtuosa no se llega por unas normas encontradas en la naturaleza, sino en el interior, tomando «posesión

61 Cfr. GONZÁLEZ FERNÁNDEZ, E., *La belleza de Cristo. Una comprensión filosófica del Evangelio*, o.c., 51-54.

62 PLATÓN, *Carta VII*, 327a-b [trad. por J. Cano Cuenca], Madrid: Cátedra, 2014, 43-44.

de sí mismo»⁶³, «por medio de razonamientos verdaderos» [*orthôn lógon*]⁶⁴ que conducen «al deseo de la vida más hermosa y noble», «de acuerdo con la verdad [*alethinôn*]⁶⁵. Este concepto griego de verdad significa lo que se descubre porque ya no está oculto: el término griego *alétheia*, verdad, deriva del verbo *lantháno*, ocultarse. Con la partícula privativa *a* significa, pues, lo que no está oculto o escondido, lo que está ya desvelado por el esfuerzo del hombre interior, el cual usa su recta razón.

Platón nos pide que le hagamos caso, «por Zeus Tercero Salvador»: «El que anhela los más preciados bienes para sí y para la ciudad arrostra lo que venga: todo es recto y hermoso»⁶⁶.

Porque «tenemos un alma inmortal, que pasa por un juicio y que paga grandes castigos una vez que se aparta del cuerpo. Por ello hay que considerar también que, en relación a los mayores delitos e injusticias, sufrirlos es un mal menor que cometerlos»⁶⁷.

Y «es imposible que llegue a ser feliz una ciudad, ni hombre alguno, si su vida no discurre con prudencia y sometida a la justicia»⁶⁸. Platón se esfuerza continuamente a la posesión de uno mismo (pues se está «en una carencia asombrosa de ello»⁶⁹), frente a tantas «ideas equivocadas de la filosofía»⁷⁰, con el fin de «avanzar en pos del deseo de una vida filosófica»⁷¹.

y la justicia fue la creación de esa *pólis* que adquirió su forma característica en los siglos VII y VI, y culminó en la democracia ateniense del siglo V a. C. Sócrates invocaba el derecho y la justicia como única esperanza de sobrevivir. Se esforzó en hacer ver el ideal supremo de la *isonomía*, en un orden social fundado en la igualdad de todos ante la ley, *nómos*, aquello que regula lo que es justo o injusto. Y precisamente la *pólis* representaba ese principio, protegía a todos sus ciudadanos, enseñaba la virtud al hombre. Esa política se asentaba en la virtud de cada ciudadano.

En el famoso segundo coro de la *Antígona*, que ensalza la grandeza del hombre, Sófocles exalta el triunfo de la civilización, que se impone tras luchar victoriosamente contra las tinieblas, y trae consigo la sumisión de la naturaleza a las reglas de la razón creadora. El hombre aprende gradualmente

63 *Ibid.*, 332d; 65.

64 *Ibid.*, 327c; 45.

65 *Ibid.*, 327d; 45.

66 *Ibid.*, 334d-e; 73.

67 *Ibid.*, 335a; 73.

68 *Ibid.*, 335d; 75.

69 *Ibid.*, 332d; 65.

70 *Ibid.*, 338d; 87.

71 *Ibid.*, 330b; 55-57.

a protegerse contra las fuerzas elementales de la naturaleza, a domesticar a los animales, a desarrollar el lenguaje y el pensamiento, a construir y fundar ciudades. Pero los inventos técnicos no bastan sin el principio de la ley, que establece un orden social permanente. La obediencia a la ley es lo que coloca al hombre en la cúspide de la vida política o civilizada; cuando viola la ley, es apolítico y se coloca a sí mismo fuera de la comunidad en cuyo seno vive.

Platón concuerda con Sófocles en su diálogo *Protágoras*: como los animales están más dotados que el hombre, los dioses le dieron la fuerza para crear la civilización, compensando así la insuficiencia de sus pobres dotes naturales. Pero esa civilización no debe ser meramente técnica, porque degenera en violencia y destrucciones, y la humanidad estuvo a punto de perecer por culpa de sus propios inventos. Como el ingenio humano era incapaz de encontrar un camino que le permitiera salir de esa situación, Zeus le envió un don que lo salvaría de la autodestrucción: la ley y la justicia, regalo impreso en el corazón de todo hombre. De modo que, para Platón, la humanidad debe la paz, el orden y la seguridad a este don de Zeus.

En ese contexto se contraponen «la naturaleza y la ley. La naturaleza (*phýsis*) carece de orden (*atáctos*), mientras que la ley (*nómos*) se basa cabalmente en este principio. Según este punto de vista, la ley no sigue a la naturaleza, ni tiene analogía alguna en ella, sino que es el hombre el que la impone a la naturaleza». La ley es para Platón el centro de la civilización. Toda «la vida del Estado y sus ciudadanos, su educación y su cultura, están subordinados a esta idea central. La ley de la *pólis* es el verdadero pedagogo de sus ciudadanos, dice Protágoras: es una escuela para los adultos; les enseña, como el maestro enseña a sus alumnos, a “escribir sin salirse de la línea”»⁷².

Desde ese punto de vista, Platón encontraba más fácil hacernos comprender «la importancia vital del problema de Sócrates: la cuestión de lo que realmente sea la justicia». Esta «cuestión filosófica es la raíz del pensamiento de Platón, no solo en el *Protágoras*, sino también en el *Gorgias*, y con ella se inicia la *República*. A este mismo problema y a su solución práctica está dedicada su última obra y la más extensa, *Las Leyes*. La filosofía de Platón no es, como tantos otros sistemas, simple producto de una síntesis abstracta de dos o más filosofías anteriores, según entendieron algunos. Antes bien, procede directamente de aquella gran tradición del pensamiento jurídico que se había plasmado en la primitiva literatura griega y sobre todo en la herencia política del Estado-ciudad griego que hemos esbozado»⁷³.

72 JAEGER, W., o.c., 34-35.

73 *Ibid.*, 35.

Sin embargo, en tiempos de Sócrates y de Platón se había producido una tendencia a socavar la validez universal de la ley, a la que cada vez más se consideraba producto de una mera convención entre los hombres. Ya no se creía que si Zeus había decretado que los animales se comieran unos a otros, hubiera dado al hombre la *dike* como bien supremo de su vida. La época contemporánea a Sócrates estaba tan llena de luchas políticas y económicas que parecía mostrar que «la misma brutalidad rige entre los hombres como entre los animales, aun cuando los hombres pretendan hacer lo que hacen en aras de la justicia. La ley trataba de limitar esta «guerra de todos contra todos» en el Estado, reduciéndola a una rivalidad ordenada. Pero en la perspectiva naturalista y desilusionada de la nueva edad, la guerra se daba lo mismo en el seno de la sociedad humana que fuera de ella». Se veía cada vez más «en la ley una limitación arbitraria impuesta a la naturaleza humana, que, de poder seguir su propio camino, elegiría lo que place antes que lo que prescriben ideales convencionales. Detrás de las convenciones de la ley estatal de origen humano asoma siempre la «ley de la naturaleza», con su principio de que la fuerza hace el derecho, y los sofistas y estadistas de fines del siglo V estaban dispuestos a reconocerlo en la práctica, aunque sus teorías tributasen un homenaje verbal al ideal de la justicia». La misma ley «comenzó ahora a presentarse bajo una luz equívoca. No era más que la expresión del interés de los más fuertes, que se venían imponiendo».

De ahí que las leyes *tengan* que ser distintas en lugares y tiempos distintos. La ley parece así convertirse en una simple función del poder. Esto es lo que enseñaban los sofistas⁷⁴.

Según ellos, la ley es el resultado del derecho del más fuerte. Se perdió así la vieja fe griega en el derecho. Llegó a creerse la siguiente herejía con respecto a esa fe: el derecho del más fuerte es una ley universal de la naturaleza, a cuya regla el hombre no puede sustraerse. Las leyes de los Estados no son sino la expresión del interés del grupo más fuerte; la fuerza construye el derecho. Los sofistas eran, en general, también escépticos en cuanto a la posibilidad de conocer las leyes del cosmos.

El filósofo que, frente a los sofistas, planteó el problema de la justicia y el derecho universales es, como sabemos, Sócrates. El hombre es justo si es verdaderamente hombre. Es lo que denominamos el «primer Humanismo»⁷⁵, al que debemos siempre referirnos para el Renacimiento de nuestra sociedad. Por eso, un hombre deshumanizado es el que no entra dentro de sí para encontrar la norma universal de la justicia, del derecho y de la moral, sino que prefiere vivir fuera de sí, alterado. Solo la educación hará que el hombre se humanice

74 *Ibid.*, 36-37.

75 GONZÁLEZ FERNÁNDEZ, E., *El Renacimiento del Humanismo*, o.c., 91.

cada vez más. De ahí que la política de los Estados deba tener, sobre todo, una misión pedagógica.

Platón concibe al Estado «como el marco ideal para la educación del hombre justo, que es el hombre verdadero. La justicia platónica es la verdadera libertad y felicidad del hombre, tal como Platón lo concebía. Si en la antigua forma de la *polis* griega la ley era la educadora de los ciudadanos, en la *República* de Platón la educación de los verdaderos hombres sustituye a la ley». Werner Jaeger evoca aquí «la transición desde la ley del Antiguo Testamento a la religión de Jesús, el cual no vino a suprimir la ley, sino a cumplirla, pero trascendiéndola. El prototipo del hombre justo, según Platón, es Sócrates, el filósofo»⁷⁶.

Con ese «giro educativo la filosofía política de Platón trataba de realizar en su auténtico sentido el ideal de la justicia, herencia preciosa de la *pólis* griega. Las generaciones anteriores habían creído en la ley escrita como en la panacea de todos los males sociales. Pero en su *República* Platón quiso demostrar que solo la mejor educación es capaz de implantar la justicia verdadera en el alma individual, desde la cual tiene que esparcirse por toda la vida de la comunidad». Porque el Estado ideal, «si es que alguna vez puede realizarse en la tierra, no puede brotar sino del «estado que hay en nosotros». De ahí que el primer paso hacia su advenimiento sea una educación constructiva de la personalidad humana. De esta suerte, la historia de la idea griega de justicia había recorrido un camino que la condujo del concepto inicial de un orden legal perfecto, impuesto a todos los hombres por la *pólis*, hasta la fuente de este orden en la mente humana»⁷⁷.

Según Platón, la ley interior del hombre está en armonía con el orden del cosmos. Sobre estas dos columnas, el orden humano interior y el orden cósmico, descansa la idea platónica de Dios.

Y las leyes serán el instrumento de la educación de los ciudadanos. La ley es la educadora del pueblo, como considera en su obra *Las Leyes*. Platón hace derivar la autoridad de la ley de una fuente que le dé suprema validez. Esa fuente es la «recta razón». Platón habla de «la norma de oro, la sagrada norma de la razón, que se llama ley común de la ciudad y que, mientras que las otras son de hierro, rígidas y multiformes, es ligera por ser de oro»⁷⁸.

La razón, *lógos*, constituye «lo divino» en el hombre. De ella procede la ley, que es educación o *paideía*. Desde esta concepción hay que seguir pensando, con el fin de superar la sofística.

76 JAEGER, W., *o.c.*, 40.

77 *Ibid.*, 40.

78 PLATÓN, *Las leyes, o de la legislación*, lib. I [trad. por F. de P. Samaranch], 2 ed., Madrid: Aguilar, 1979, 1289.

V. LO LEGAL, LO LÍCITO Y LO LEGÍTIMO SEGÚN EL HUMANISMO JURÍDICO

Quienes niegan la existencia del *contenido* de lo que se denomina «ley natural» y «derecho natural» consideran la existencia de esa ley y ese derecho como si fueran realidades fabricadas junto a otras ramas del saber, sobre las que abstractamente hay que reflexionar. Frente a ese *positivismo jurídico*, proponemos un concepto nuevo para explicar que la ley y, por tanto, el derecho son inseparables del hombre: *Humanismo jurídico*. El verdadero y legítimo derecho no es algo *positum*, puesto o impuesto como una carga exterior, sino un constitutivo esencial para que el hombre, al descubrirlo dentro de sí mismo, sea más hombre, más humano.

Siempre el derecho, entendido como las leyes justas inscritas en cada corazón humano, hace benevolentes a quienes lo descubren en su interior. Su esencia interior al hombre se *codifica exteriormente*, con formas distintas según los tiempos y lugares, cuyo perfeccionamiento es una tarea que acompañará a la humanidad según vaya alcanzando mayor grado en el conocimiento de esa *ousía*, esencia o haber.

Desde nuestro punto de vista, ese perfeccionamiento consiste en que la política vaya consiguiendo que lo legal (aquello codificado en las leyes) sea no solo cada vez más lícito (justo o bueno), sino también cada vez más legítimo (verdaderamente mejor, genuino en el sentido de que responde con autenticidad a la justicia de todo corazón).

De esa manera se alcanzará la paz legítima (más allá de una mera *tranquillitas ordinis*): esa auténtica paz es fruto de la justicia (*opus justitiae, pax*). La paz, por tanto, presupone el conocimiento común, universal, acerca de lo que es justo y de lo que es injusto. «Basta un hombre bueno para que haya esperanza!»⁷⁹. Si Dios «pudo crear el universo de la nada, puede también intervenir en este mundo y vencer cualquier forma de mal. Entonces, la injusticia no es invencible»⁸⁰.

El Humanismo jurídico hace que lo legítimo sea lo lícito y, por tanto, lo legal. Una muestra de la actitud opuesta podríamos encontrarla en aquella pretensión de Enrique VIII, que quiso que su divorcio legal fuera, debido a su personal legalización, declarado lícito por su parlamento y legítimo por la iglesia que fundó. El humanista Santo Tomás Moro, por el contrario, consideraba que ese divorcio, al no ser legítimo, es decir, al ser inhumano y egoísta, no podía ser declarado lícito por ningún parlamento ni legal por ningún rey. Lo cual desató el odio homicida contra él.

79 PAPA FRANCISCO: *Carta Encíclica Laudato si'*, sobre el cuidado de la casa común, 71.

80 *Ibid.*, 74.

No es cierto que, como muchos opinan hoy, basta con que algo sea legal para considerarlo lícito, justo y legítimo. Según ellos, cualquier ley aprobada por un parlamento elegido en democracia posee automáticamente licitud y legitimidad, con independencia de su contenido. Pero esa suposición, ese *positivismo jurídico*, abriría el paso a lo que Julián Marías llama «el totalitarismo "legal"». Si el Parlamento alemán, «después del triunfo mayoritario de Hitler, hubiese aprobado el exterminio de los judíos, lo que se llamó «la solución definitiva del problema judío», esto hubiera sido igualmente monstruoso, sin sombra de legitimidad. ¿Por qué? Porque ningún Parlamento, ninguna potestad, aunque sea legítima, aunque sea democrática, puede legislar semejante cosa». Hay «un ejemplo enorme en nuestro tiempo: la autorización del aborto, la «licencia para matar» al niño que todavía no ha nacido. Sé muy bien que ello está autorizado por innumerables Parlamentos, puesto en vigor por muchos Gobiernos democráticos. Espero que pronto resultará evidente que se trata de algo tan inaceptable como el exterminio de una fracción de la población, *no deseada*»⁸¹.

Como vemos, la denominación que acuñamos, *Humanismo jurídico*, tan sumamente útil por ser muy esclarecedora, nos permite fundamentar el derecho, la moral y la política; por el contrario, el llamado *iusnaturalismo*, concepto tan problemático, justificaría que hubiera, *por naturaleza*, hombres superiores (los de una determinada *natio*, naturaleza, nación) o inferiores (los todavía no nacidos) a otros.

Para el Cristianismo, Dios será el origen de la ley y, por lo tanto, del derecho: lo que hacen los hombres podrá calificarse de justo o bueno, e injusto o malo atendiendo a si se acerca o si se aparta del Creador. Se dice esto del Siervo del Señor, aplicable a todo hombre de buena voluntad: «He puesto mi espíritu sobre él, manifestará la justicia [*krísín*] a las naciones»; «Manifestará la justicia [*krísín*] con verdad. No vacilará ni se quebrará, hasta implantar la justicia [*krísín*] en el país. En su ley [*légei*] esperan las islas» (Is 42, 1-5).

Hobbes considerará que el hombre es malo *por naturaleza*, mientras que Rousseau cree que es bueno también *por naturaleza*. A nuestro parecer, este es el adverbio preferido de Aristóteles, principalmente cuando elabora su injusta tesis sobre la esclavitud natural⁸². Hay hombres que son esclavos *por naturaleza*, *phýsei*, que al latín se traducirá *a natura* o *naturaliter*; expresiones invocadas por aquellos intelectuales europeos que decían que los habitantes del Nuevo Mundo recién descubierto eran esclavos porque vivían en un estado sumamente natural, primitivo, bárbaro o salvaje.

81 MARÍAS, J., «Totalitarismo "legal": ABC, 19 de junio de 1987, pág. 3.

82 Cfr. GONZÁLEZ FERNÁNDEZ, E., *Filosofía política de la Corona en Indias, o.c., passim*.

Para el nacionalismo la naturaleza, la *natio*, es el auténtico criterio que permite dividir discriminatoriamente a los hombres⁸³. Es curioso observar cómo los nacionalistas en todas las épocas se consideran superiores «por naturaleza» a otros hombres: indagan sus propias genealogías, se complacen en su «pureza de sangre», prohíben mezclarse en matrimonio con los «inferiores». Del desprecio al odio solo hay un paso. A propósito del Humanismo, recuérdese la frase de San Juan: «El que odia a su hermano es un homicida» (1Jn 3, 15).

Suele decirse que lo natural es el modo de ser de cada cosa. Pero el modo de ser más propio del hombre es precisamente escapar de la sumisión a que lo empuja su mera naturaleza: siendo el animal más desvalido, se protege, se defiende siempre de su naturaleza, o la cultiva, con el vestido, el calzado, las gafas o el audifono; incluso se eleva gentilmente, por encima de ella, venciendo sus instintos o impulsos, educándolos, entrando dentro de sí, siendo *hombre interior* para encontrar la verdad. Con su vida hace toda una metafísica porque va más allá de su sola naturaleza o física.

Es tan interno a todos nosotros el que hay un derecho y, por tanto, una ley universal, que cuando nos hacen o presenciamos alguna injusticia exclamamos en español, llenos de humanísima indignación (irritación y fuerte enojo provocado por un hecho indigno, al que miramos justamente como «indigno»): «No hay derecho» (*It's not right!*, gritan los angloparlantes). Porque lo más injusto es que no haya derecho que nos ampare; como tiene que haberlo y nos lo pisotean, alertamos de que no lo hay, ya que otros le han dado la espalda a ese derecho que es tan evidente incluso para quienes se lo saltan.

Hasta hablamos de *Estado de derecho* cuando «hay derecho» que nos ampara a todos: ese Estado es aquel que se rige por un sistema de leyes e instituciones ordenado en torno a una Constitución o *politeía*, la cual es el fundamento legítimo de la convivencia humana de todos los ciudadanos, que se someten a las justas normas de esa Ley de leyes. Cualquier ley debe estar sujeta o referida a esa Constitución, garante de la dignidad humana y de la igualdad de todos los ciudadanos, no al deseo inhumano de un dictador o de un secesionista.

Como dice el Rey Felipe VI, «el respeto a la ley nunca ha sido —ni es ni debe ser— un simple trámite, una mera formalidad; una alternativa. En su raíz más profunda, respetar la ley es la fuente de legitimidad y la exigencia ineludible para una convivencia democrática en paz y libertad»⁸⁴.

83 Cfr. GONZÁLEZ FERNÁNDEZ, E., *Nacionalismo y Cristianismo*, Madrid: Unión Editorial, 2016.

84 *Palabras de Su Majestad el Rey Don Felipe VI en el acto de entrega de despachos a la LXV Promoción de la Carrera Judicial* (Barcelona, 23 de julio de 2015).

Puede haber falsos derechos, conjuntos de leyes inhumanas, normas injustas, pero el verdadero derecho no tiene nada torcido, que se aparte de la justicia, que no contribuya a beneficiar al hombre.

Todas estas consideraciones, sin embargo, no suelen encontrarse en los manuales llamados de *Filosofía del derecho*, *Teoría del derecho* o *Derecho natural*, lo cual ha causado un enorme descrédito a este, que sigue sirviéndose inercialmente de categorías anquilosadas, no aptas, no repensadas con mayor acierto para abordar la presente cuestión desde otra perspectiva que ensayamos aquí y que consideramos la apropiada.

Por otro lado, el naturalismo de los sofistas de todos los tiempos intenta convencer diciendo que la ley —mera convención entre los hombres, resultado del derecho del más fuerte— sigue a la naturaleza, y que la fuerza construye el derecho. Por eso hay tantos derechos y leyes diferentes.

Debido a que la denominación *Derecho natural* es tan equívoca, a que no se ha acuñado otro término libre de prejuicios y de falsas interpretaciones y, sobre todo, a que no se ha pensado lo suficiente sobre el asunto, hoy está en auge el llamado *positivismo jurídico*, que niega que el derecho se funda en la dignidad absoluta de todo hombre, ser racional y político, y sostiene que la comunidad determina el contenido del derecho sin tener en cuenta la ley moral universal o la virtud de la justicia: lo que cuenta es solo la capacidad de vigencia de una ley.

Por todo ello, es menester hacer un largo esfuerzo intelectual para superar la perspectiva del naturalismo. Los griegos, siempre girando en torno a la idea de la *phýsis*, estaban tan obsesionados por ella que una y otra vez tropiezan y no pudieron ir más allá. Incluso el admirable Jaeger, siempre tan sabio, llega a un punto en sus casi perfectos trabajos que recae en el naturalismo cuando parece que lo va a abandonar y dar una solución; tan condicionado estaba por el formidable peso de la tradición cultural griega que él estudió mejor que nadie.

En nuestra nueva filosofía del derecho habría que superar ese lastre centripeto del concepto de naturaleza, el cual es apropiado para describir «qué» es el hombre, pero no «quién» es. Tanto el animal como el hombre son naturales en el sentido de que son organismos físicos o que tienen un repertorio de instintos determinados por su especie. Pero la persona no es solo «qué» o «algo» (su naturaleza), sino principalmente «quién» o «alguien»: su historia que se va haciendo, biográficamente, al ir descubriendo, mediante la educación, el *lógos* interior, que enseña la moral, la justicia o el derecho universales.

Según Jérôme Lejeune, el ser humano, «en el noble sentido de la palabra, no se limita al hecho puramente biológico de pertenecer a la especie humana. Cuando se dice de un hombre: «este es humano», ello no significa solo que

es miembro de nuestra especie (lo cual es evidente), sino que posee además una cierta actitud ante los otros que permite llamarlo «humano». Esta actitud consiste justamente en respetar a quienes no serían capaces de forzarnos a hacerlo. Dicho de otro modo, el grado de civilización se mide exactamente por la atención con que ella trata a los más débiles de sus miembros: todo el dinero, todos los cuidados, todo el amor dispensados a los más desprotegidos son el precio exacto que debe pagar una sociedad para permanecer verdaderamente humana. No hay otra definición. La civilización no se mide por el número de frigoríficos y la potencia de los cohetes»⁸⁵.

Sigue diciendo Lejeune que pretender en el niño gestante que «el sueño de la existencia oscura no es el de un hombre es un error de método. Pues si todos los razonamientos no pueden conmover, si toda la biología moderna parece insuficiente, si incluso se rechazasen átomos y moléculas, e incluso todo eso no pudiera convencernos, un solo hecho lo podría. Esperad algún tiempo». Y el «que tomabais por una mórula informe, os dirá algún día que era y se convierte, como vosotros, en un hombre». Porque «el ser humano se elabora en un silencio obscuro, en una incansable esperanza». Para «hablar sobre su derecho a realizarse y para concretar sobre el respeto que sus semejantes le deben sería necesario elevarse por encima de la medicina para llegar a la moral o incluso a la política»⁸⁶.

Una máxima dice así: «*nihilius conceptus pro nato habetur...*» todo hijo concebido debe considerarse como nacido..., siempre que su interés esté en juego. La sabiduría jurídica se había anticipado a la biología molecular afirmando que el niño es heredero, incluso antes de nacer. En tanto que la madre esté embarazada, se nombra, en tal caso, un «custodio del vientre»⁸⁷.

Se trata de educar al hombre para la libertad, que no es un medio, sino un fin: «la verdad os hará libres» (Jn 8, 32), *he alêtheia eleytherósei hymâs*. En consonancia con la etimología de *alêtheia*, esta se descubre dentro de cada hombre, el cual, educado por la verdad interior, podrá adquirir la libertad. Se traiciona al Cristianismo siempre que se deja de confiar en el hombre, en sus posibilidades como imagen y semejanza del Creador, en la verdad que reside en cada uno.

A los sofistas de todos los tiempos, en cambio, les interesa manipular para que el hombre se vea —envilecido, sin dignidad— como una mera naturaleza determinada por unos instintos bárbaros. Pero si se educa para liberarse de esa visión naturalista, el hombre, guiado por el *Lógos* como luz verdadera que

⁸⁵ GONZÁLEZ FERNÁNDEZ, E., *Dejar vivir. Marfan y Lejeune en defensa de la vida*, Madrid: Anup, 2010, 75-76.

⁸⁶ *Ibid.*, 143-144.

⁸⁷ *Ibid.*, 38.

ilumina a toda persona, descubrirá la verdad, la virtud, las normas morales, el derecho y la justicia. El que haya tantos derechos y políticas diferentes, más o menos justos, se debe a que, según sea más o menos plena la educación, habrá más o menos derechos y políticas humanistas.

El Papa Francisco afirma lo siguiente: «Es preciso un proceso constante de *humanización*». Para lograr «el bien de la paz es necesario ante todo educar para ella, abandonando una cultura del conflicto, que tiende al miedo del otro, a la marginación de quien piensa y vive de manera diferente». ¿Cómo lograr el objetivo ambicioso de la paz? «El camino elegido por el Consejo de Europa es ante todo el de la promoción de los derechos humanos, que enlaza con el desarrollo de la democracia y el estado de derecho». En el centro de este ambicioso proyecto político se encuentra «la confianza en el hombre, no tanto como ciudadano o sujeto económico, sino en el hombre como persona dotada de una *dignidad trascendente*».⁸⁸

No olvidemos que la palabra derecho deriva de la voz latina *directum*, que significa «lo que está conforme a la regla, a la ley, a la norma»: es decir, conforme a la regla, a la ley y a la norma humanistas, que van más allá de la naturaleza tantas veces inhumana.

Dicho con otras palabras: esa regla, esa ley o esa norma están inscritas no en la sustancia física del hombre, sino en su esencia interior, que es lo más propio de él. «Pondré mi ley en su interior y la escribiré en sus corazones» (Jer 31, 33). *Dieu et mon droit*, lema del Reino Unido (que adoptó Enrique V a comienzos del siglo XV), nos ilustra acerca de cómo con Dios cada hombre tiene salvaguardado su derecho. Con Dios siempre hay derecho. Si me aparto de mi interior, me separo de Dios y, por tanto, de mi derecho. Y entonces todo otro derecho será inhumano. Y la justicia, injusta.

Recordemos uno de los lemas de los Estados Unidos: *In God we trust*. El otro, gracias a esa confianza, hace referencia a que de muchas personas se puede hacer un cuerpo social y político: *E pluribus unum*. Parecido al lema belga: *L'union fait la force*. Y el lema renacentista, no nacionalista, de España invita a ir más allá de la mera naturaleza, como impulso para abrir fronteras entre los hombres: *Plus Ultra*.

Quien tiene «relación con los hombres no puede aceptar un mundo donde tantos sufren y están privados de lo necesario, pues nos desvela un sistema que no es justo, que es inhumano». Hay que descubrir y lograr «el verdadero humanismo, el humanismo de verdad».⁸⁹

88 *Discurso del Santo Padre Francisco al Consejo de Europa*. Estrasburgo, 25 de noviembre de 2014.

89 *Homilía de Don Carlos Osoro en su toma de posesión como Arzobispo de Madrid. Catedral de la Almudena, 25 de octubre de 2014*.

Según el Concilio Vaticano II, la «mejor manera de llegar a una política auténticamente humana es fomentar el sentido interior de la justicia, de la benevolencia y del servicio al bien común» (GS, 73). Desde esas palabras volvemos a subrayar el nuevo concepto de derecho, ley y política humanistas. Solo con la educación podrá descubrirse ese «sentido interior», que es universal: *in interiore homine habitat veritas*. Y la verdad es que, entrando dentro de nosotros mismos, todos hallamos la justicia, en cualquier lugar y tiempo. Todo *hombre interior* es bueno y es impulsado a ser benevolente con los demás. Pero cuando vivimos fuera de nosotros mismos, desde el *hombre exterior*, desde la mera naturaleza, superficialmente, instalados en las fuerzas brutas instintivas, entonces, alterados, nos comportamos mal y con egoísmo. La educación es la mejor manera de conseguir el *hombre interior* que nos impulsa a hacer esa «política auténticamente humana». Fijémonos también en que se trata de un proceso: primero, la educación o el fomento del sentido interior que descubre la justicia o el derecho en todo hombre; segundo, la persona es impulsada a ser benevolente; tercero, la misma persona ve su deber de ponerse al servicio del bien de los demás; y cuarto, así es como mejor se llega a una política auténticamente humana.

El Concilio reconoce que «es inhumano que la autoridad política caiga en formas totalitarias o en formas dictatoriales que lesionen los derechos de la persona o de los grupos sociales» (GS, 75).

Desde la perspectiva del Humanismo, los derechos son de las personas, no de los territorios, ni siquiera de los pueblos. Contrariamente, para todo absolutismo son los territorios o las instituciones quienes tienen derechos, privilegios o fueros por encima de los hombres, los cuales pueden sacrificarse para salvaguardar aquellos. Esta discriminación resulta aberrante desde el punto de vista cristiano, que establece la igualdad de todos los hombres, hermanos, libres, ninguno de ellos indigno o sacrificable por el supuesto bien de la nación. Compárense las dos actitudes con dos frases conocidas: una, nacionalista, pronunciada por el sumo sacerdote Caifás: «conviene que uno muera por el pueblo, y que no perezca la nación entera» (Jn 11, 50); la otra, humanista, pronunciada por este hombre condenado: «El sábado se hizo para el hombre y no el hombre para el sábado» (Mc 2, 27).

El sábado, como cualquier otra institución, no debe esclavizar al hombre, siempre por encima de todo fuero nacional. Para enseñar tan gran verdad, Jesús hace la mayoría de sus milagros ese día, lo cual provocaba a los fariseos una rabia homicida. Apenas se ha reparado en el Humanismo contenido en esa frase de Cristo sobre el sábado, que cumple la promesa que los ángeles hicieron cuando nació en Belén: «en la tierra paz a los hombres de buena voluntad» (Lc 2, 14).

Esa buena voluntad hace ver, junto con los derechos individuales, aquellos deberes que uno tiene con los demás hombres y sus diversas circunstancias, necesarios para la vida en común.

Pero se llevan «dos siglos de despersonalización, acaso más, si se toman las cosas desde su origen en el empirismo, tan influyente desde fines del siglo XVII. Creo que la democracia y el liberalismo han tenido un infortunio original: sus fundadores —empiristas y sus continuadores «ilustrados»— creían en la libertad *política*, pero no demasiado en la *humana*, en la que constituye al hombre por ser persona; el olvido de Leibniz fue funesto»⁹⁰. El «empirismo ha anulado la gran posibilidad que encerraba su nombre, por su falta de sentido personal, por su tendencia a la reducción de todo al modo de ser de las cosas. Las consecuencias de esto han sido bastante graves, incluso fuera de la filosofía. La mala suerte del liberalismo político ha sido que sus fundadores teóricos, defensores de la libertad económica y política, no creían demasiado en la libertad *humana*, Locke, por ejemplo, mucho menos que Leibniz; por eso sería necesaria una nueva fundamentación del liberalismo, que arrancase de sus raíces antropológicas»⁹¹.

Porque Locke no acababa de creer en la libertad humana, en la libertad personal; en cambio, para Leibniz la libertad era condición fundamental de la persona. Según el empirismo, no hay verdades inmutables y eternas; el hombre no encuentra dentro de sí la verdad. En cambio, Leibniz considera que todo hombre es capaz de encontrarla dentro de sí mismo. Para Leibniz la experiencia constituye solo el material, la ocasión, la introducción para conocer la verdad inmutable y eterna; en cambio, para el empirismo la experiencia sensible es todo: ella y solo ella decide lo que es verdad, lo que es el derecho y la libertad; todo es relativo según el espacio y el tiempo.

Locke creía en la libertad política, pero no demasiado en la libertad humana; hay un cierto determinismo en su pensamiento. Es lo contrario de Leibniz. Si el teórico del liberalismo —y secundariamente de la democracia— no hubiese sido Locke sino Leibniz, la historia sería sensiblemente diferente.

Leibniz escribe que se trata de averiguar si, como piensan Aristóteles y Locke, «el alma está en sí y por sí absolutamente vacía como un papel en el cual no se ha escrito nada (*tabula rasa*), y de si todo lo que en ella se graba procede de los sentidos y de la experiencia, o si, por el contrario, el alma contiene originariamente las razones iniciales de diferentes conceptos y doctrinas, que sólo con ocasión de los objetos exteriores se despiertan en ella, como yo lo creo, con Platón y con los escolásticos y con todos aquellos que interpretan

90 MARÍAS, J., *Tratado de lo mejor*, o.c., 139.

91 MARÍAS, J., *Razón de la filosofía*, Madrid: Alianza Editorial, 1993, 156.

el pasaje de San Pablo (Rom 2, 15) de que la ley de Dios está escrita en los corazones, en este sentido»⁹².

Es «indudable que los sentidos nos son necesarios en todo conocimiento real; pero no son suficientes, porque sólo nos proporcionan ejemplos; es decir, verdades individuales o particulares». Las verdades necesarias «deben apoyarse en principios cuya demostración no depende de los ejemplos, ni por consiguiente del testimonio de los sentidos, si bien es verdad que sin los sentidos nunca llegaríamos al conocimiento de estas verdades». La metafísica y la moral, bases de lo que nosotros llamamos *Humanismo jurídico*, «están repletas de tales verdades, y por consiguiente sus demostraciones se sustentan de principios interiores, o como se les suele llamar, innatos». Estas leyes eternas las podemos descubrir en el alma «por medio de una atenta observación. Los sentidos sólo nos ofrecen la ocasión para ello, y el buen resultado de los ensayos empíricos le sirve a la razón de confirmación ulterior, al modo como las pruebas nos sirven en las matemáticas para no cometer errores de cálculo»⁹³.

VI. HUMANISMO JURÍDICO FRENTE A NATURALISMO

Terminemos dándonos otra vez cuenta de cómo resulta enormemente problemático asentar el derecho y la ley en la naturaleza, calificada como *salvaje* por Rousseau, el cual piensa que ese derecho y esa ley son animalescos. Para nosotros, en cambio, el derecho y, consecuentemente, la ley son propios de todo hombre y, en este sentido, *humanistas*, lo contrario de bárbaros o salvajes. Porque sin derecho y sin ley no se puede vivir humanamente.

El «error grande de Rousseau —en general, de su tiempo—, fue creer que el hombre tenía una conducta natural y fija previamente a su educación y a la presión de la sociedad. Este naturalismo de Rousseau ha sido una de las grandes ideas erróneas que han traído más desventuras a nuestro tiempo. El hombre no tiene esa naturaleza». Si «hubiéramos podido hablar y comparar las sociedades animales con las humanas, y por tanto plantearnos un poco más próximamente esta cuestión de la naturaleza del hombre, habríamos visto que eso es lo que caracteriza y hace algo exclusivo de la condición humana frente a todas las demás cosas que hay en el universo; todas las demás tienen su naturaleza, su ser fijo y dado de una vez para siempre»⁹⁴.

Detrás de todo esto hay «nada menos que el intento de reformar en sus bases mismas los conceptos fundamentales de la filosofía, si esto no se interpreta

92 LEJUNIZ, G., *Nuevo tratado sobre el entendimiento humano*, Prefacio (trad. por E. Ovejero), Madrid, vol. 1, Barcelona: PRA, 2002, 27.

93 *Ibid.*, 23-24.

94 GONZÁLEZ FERNÁNDEZ, E., *Dejar vivir, o.c.*, 120-121.

como el anuncio petulante de una pretensión, sino como el nombre de una faena difícil, penosa y problemática». Vemos la necesidad actual, «so pena de que se pare el carro de la civilización, de someter a una reforma decisiva los conceptos más básicos y fundamentales de nuestra herencia» naturalista. Esa reforma básica de los conceptos filosóficos más fundamentales «hubieran debido intentarlo antes que nadie los pensadores más cristianos, porque el cristianismo, colonizado desde un principio por la filosofía griega, no ha logrado construir su filosofía auténtica». La «filosofía griega es radicalmente *naturalis*, la cual engendró una determinada técnica del pensamiento. El cristianismo parte de una intuición fundamental, la más opuesta que cabe al naturalismo, pero al querer hacer filosofía, cayó prisionero del paganismo griego, y desde entonces arrastra, como una argolla al pie, esa técnica forastera que le traba y le retuerce»⁹⁵.

El Humanismo jurídico discrepa de la interpretación del hombre como mero organismo natural: «El hombre no es, ciertamente, un organismo, ni tampoco un mero sujeto psicofísico». Es verdad que tiene una naturaleza dada, pero su vida biográfica no es dada hecha. Solo desde esta perspectiva más personal «se puede alcanzar alguna intelección del hombre, y por tanto de la forma efectiva en que está afectado por la moralidad»⁹⁶.

Es preciso comprender bien todo eso porque «a lo largo de la historia, sin interrupción desde el siglo XVIII, se han ido sucediendo equipos que se han dedicado a la empresa de «reducir» al hombre a lo no propiamente

95 ORTEGA Y GASSET, J., *El hombre y la gente [Curso de 1939-1940]*, in: *Obras completas*, vol. 9, Madrid: Fundación José Ortega y Gasset/Taurus, 2009, 299.

96 MARÍAS, J., *Tratado de lo mejor, o.c.*, 48. Por esa razón el concepto de «naturaleza humana» usado por el Magisterio eclesiástico equivale al modo de ser que al hombre le es propio: a diferencia de las cosas o de los animales inferiores, se trata de «vida humana», no en sentido biológico, sino biográfico y, por tanto, personal, que es el quién de todo hombre (con el qué de su cuerpo y de su mundo). Lo mismo podemos decir respecto al concepto de «ley natural», equivalente al de «gramática» (vocablo tan querido y repetido por Benedicto XVI) inscrita por Dios en cada vida personal, pero no biológica (sería ilógico y carente de sentido esa inscripción en la biología). Por ejemplo, en su *Mensaje para la Celebración de la XL Jornada Mundial de la Paz* (1 de enero de 2007), Benedicto XVI se refiere a esa gramática «escrita en el corazón del hombre por su divino Creador». De este modo hay que entender la significación etimológica de *natura* en esas expresiones de «naturaleza humana» y de «ley moral natural»: no desde el naturalismo, sino sabiendo que todo hombre es natural en el sentido de nacido (*nascor*) en este mundo y, por tanto, criatura libre, abierta a un quehacer, esa hacienda que es su esencia. Como, según San Juan, Cristo ilumina a todo hombre que viene a este mundo, no será juzgado atendiendo a su naturaleza o a su biología, su qué, sino atendiendo a su historia o biografía, su quién que ha elegido —orientándose por esa gramática escrita en su corazón iluminado por Dios— en la circunstancia de este mundo. Corazón significa conciencia. En la encíclica *Caritas in Veritate*, Benedicto XVI subraya «que es contrario al verdadero desarrollo considerar la naturaleza como más importante que la persona humana misma. Esta postura conduce a actitudes neopaganas o de nuevo panteísmo: la salvación del hombre no puede venir únicamente de la naturaleza, entendida en sentido puramente naturalista» (48). Como criatura de Dios, Logos y Amor, el hombre, su imagen y semejanza, tiene un modo de ser que le es propio, capaz de logos y de amor. Sobre «corazón» y «conciencia», y otras cuestiones relacionadas, pueden verse las págs. 51-54 del citado libro *La belleza de Cristo*.

humano. Una serie de «relevo» han borrado el carácter personal del hombre, lo han visto como un «organismo», sometido a las meras leyes naturales físicas, biológicas, económicas, sin el decisivo atributo de la *libertad* y la consiguiente responsabilidad. Y se «lleva mucho tiempo intentando que los hombres pierdan de vista su condición única de personas, que se vean como organismos, reducidos a las otras formas de realidad que existen en el mundo; a última hora, reductibles a lo inorgánico, mera realidad sin ninguna *irrealidad* inseparable e intrínseca en forma de *proyecto*, de futuro. Por supuesto, sin libertad, sometidos a las *leyes naturales* —físicas, biológicas, sociales, psíquicas, económicas—, susceptibles de toda manipulación desde todas esas instancias»⁹⁷.

Las cosas «como tales son ajenas a la moralidad. El mundo físico lo es; también los animales». Pero hay que reparar en que desde «el siglo XVIII se va deslizando una interpretación no personal del hombre», dominada por «el «naturalismo», la voluntad de reducir a la naturaleza «toda realidad». Ese «naturalismo se extremará de modo «reductor», sin excluir el materialismo». Se pasa así «de ver al hombre como persona a entenderlo como «cosa»: un organismo, dentro del mismo ámbito de realidad que los demás, con una distinción únicamente

97 MARIAS, J., *La perspectiva cristiana*, Madrid: Alianza Editorial, 1999, 116 y 123. Uno de esos últimos «relevo» lo encontramos en el libro del filósofo español Jesús Mosterín titulado *La naturaleza*

ser humano. Pero ¿qué es un ser humano? Un miembro de la especie *Homo sapiens*. ¿Que tienen en común los miembros de la especie *Homo sapiens*? La naturaleza humana» (11). «La naturaleza humana se presenta en dos sexos diferentes, machos y hembras» (12). «La naturaleza humana es el modo de ser de los humanos. ¿Qué es un ser humano, qué es un humano? La respuesta puede empezar por la ontología. La distinción ontológica más clásica y elemental es la distinción entre lo que Aristóteles llamaba *ousía* (sustancia, entidad, cosa), que es en sí misma, y las propiedades, accidentes y relaciones de las cosas, que no son en sí mismas, sino en las cosas en las que se dan» (53). «La vida es un juego de azar. Aunque constreñido por las leyes de la física y encauzado por las pautas de los genes, el juego de la vida se juega a lo loco, en una orgía de abundancia y despilfarro» (295). «La influencia de la Iglesia católica ha hecho que en toda Latinoamérica el aborto siga prohibido, y que los organismos internacionales sean incapaces de adoptar una política racional de contención de la explosión demográfica. La morbosa obsesión de Juan Pablo II lo llevó a beatificar a Gianna Beretta, una fanática antiabortista [...] Una opinión así es un insulto a las mujeres y a la inteligencia, y más digna de lástima que de admiración» (306). «Ante esta situación espeluznante, en sus viajes a África, el papa Wojtyła se dedicó a despotricar contra la única posibilidad de salir de ella» (307). «Realmente, hacen falta dosis considerables de obnubilación ideológica» (308). «Las prohibiciones papales y la obsesiva presión de la Iglesia contra todo intento de control demográfico y de liberalización de las mujeres del yugo de los embarazos no deseados causan más miseria de la que mil madres Teresas podrían nunca aliviar» (308-309). «La única razón para prohibir el aborto es el tabú impuesto por el fundamentalismo religioso. Ninguna otra razón moral, filosófica ni política avala tal precepto» (309). «Ese cigoto, esa bellota y ese roble constituyen distintas etapas de un mismo organismo» (310). «Es lo que Aristóteles expresaba diciendo que la bellota no es un roble de verdad, un roble en acto, pero que encierra en sí la potencialidad de llegar a convertirse en un roble y es, por lo tanto, un roble en potencia» (*idem*). Un cigoto «puede convertirse en el inicio de un linaje celular humano, de un organismo [...] Un embrión es un conglomerado celular del mismo y para de un cigoto o una bellota [...] por lo que solo pervive como parásito interno de su madre» (311). «Un embrión no es un hombre, y por lo tanto eliminar un embrión no es matar a un hombre. El aborto no es un asesinato» (312).

de grado, tal vez cuantitativa; el paso siguiente será el descenso de lo orgánico a lo inorgánico, al menos en cuanto al origen». Esto «lleva a una atenuación o eliminación de la *libertad*. Diversas formas de determinismo van invadiendo el horizonte intelectual». Estos determinismos «amenazan a la interpretación del hombre como persona libre: el biológico o psíquico», y recaen «en la idea de una «naturaleza» invariable, que descarta la innovación y por tanto la libertad». La raíz última de esta situación «es la adoración de los *hechos*, que se ha ido imponiendo en la mente occidental de los dos siglos pasados. Recuérdese el uso abusivo del concepto de *facticidad* en el pensamiento reciente, la atención exclusiva a lo que *es*. Se da por supuesto que *lo que es, es*, sin más, ni bueno ni malo». La moralidad «requiere un paso más, que supone un cambio decisivo en la ontología —en rigor, ir más allá de la ontología—. Requiere incluir en la consideración de lo humano lo que *no es*, pero *puede ser*». La «persona humana no es un *factum*, un hecho, porque nunca está hecha; es un *hacerse*, abierto al futuro, proyectado hacia él, constitutiva innovación libre»⁹⁸.

Lo «natural, por muchas que sean las especies», está «definido por la homogeneidad dentro de cada una. Solamente las personas son verdaderamente *individuales*, con un tipo de variedad enteramente distinto de la específica». Consecuencia «previsible de la visión naturalista de lo humano es la insistencia en el *igualitarismo*, llevado más allá de su sentido justificado». Debe afirmarse «la absoluta unicidad de cada persona». Los «antecedentes intelectuales del igualitarismo se pueden encontrar en la idea de la «naturaleza humana» (*the human nature*), que domina el pensamiento empirista inglés y el de sus continuadores franceses de la Ilustración, y que anula —como mostré a propósito de Voltaire en mi *Introducción a la Filosofía*, hace casi medio siglo— la verdadera significación de la historia»⁹⁹. Según Voltaire, «como la naturaleza es la misma en todas partes, los hombres han tenido que adoptar necesariamente las mismas verdades y los mismos errores en las cosas más sometidas a los sentidos y que más afectan a la imaginación». Poco después expresa Voltaire su radical *naturalismo* aplicado al hombre y a la historia, en la forma de una invariabilidad y constancia de lo humano: «¿Acaso no vemos que todos los animales y todos los otros seres ejecutan invariablemente la ley que la naturaleza da a su especie?». El «hombre, en general, ha sido siempre lo que es... Está, pues, probado que únicamente la naturaleza nos inspira ideas útiles que preceden a todas nuestras reflexiones. Lo mismo ocurre con respecto a la moral». La realidad humana «está, pues, determinada por su naturaleza»¹⁰⁰.

98 MARÍAS, J., *Tratado de lo mejor*, o.c., 136-140.

99 *Ibid.*, 141-142.

100 MARÍAS, J., *Introducción a la Filosofía*, 12 ed., Madrid: Revista de Occidente, 1976, 156 (traducción mía de los textos de Voltaire citados en su original francés por Julián Marías).

En su *Investigación sobre el conocimiento humano* dice Hume: «Es universalmente admitido que hay una gran uniformidad en las acciones de los hombres de todas las naciones y edades, y que la naturaleza humana permanece la misma en lo que respecta a sus principios y operaciones. Los mismos motivos han producido siempre las mismas acciones; los mismos acontecimientos se siguen de las mismas causas [...] Hasta tal punto la humanidad es la misma en todo momento y lugar que, en este sentido, la historia no nos da a conocer nada nuevo o extraño. Su principal utilidad es tan solo descubrir los principios universales y constantes de la naturaleza humana [...] La tierra, el mar y los otros elementos estudiados por Aristóteles e Hipócrates no son más semejantes a los que, en la actualidad, están bajo nuestra observación, que a los hombres descritos por Polibio y Tácito lo son a quienes ahora gobiernan el mundo»¹⁰¹.

Esa abstracción, que prescinde del carácter único e insustituible de cada hombre, no puede establecer normas humanas, y desemboca en la desorientación. Es lo que hoy predomina. «Pocas veces se han dado tantas vidas «a la deriva», que se dejan llevar y cambian de rumbo sin ser capaces de dar razón de por qué lo hacen»¹⁰².

De ahí que tanto insistamos en la necesidad del verdadero Humanismo, de la entrada en sí mismo o ensimismamiento, para descubrir de este modo lo más propio del hombre que, en el caso que ahora nos ocupa, es ser imagen de Dios. La plenitud de la ley, la plenitud de la ley dentro de él — en ello estriba su más propia esencia, haber, hacienda o agenda, lo contrario de una ley exigida desde fuera.

Esta concepción del derecho y la moral basada en la *ousía* del hombre como imagen de Dios (su haber) es válida para todos, no solo para los cristianos: «sí, al examinar la significación de esa interpretación del hombre, se encuentra que responde a los rasgos que el pensamiento descubre, alcanzaría una validez independiente de la fe, con una justificación nacida del análisis de la realidad humana». Podemos «preguntarnos por el núcleo de los contenidos de esa moral. Lo decisivo es el *amor*. Todavía no se ha pensado lo suficiente sobre esa posibilidad y realidad, tan extraña, que no parece necesitar justificación en la vida, pero sí reclama, si se hace teoría, una justificación *intelectual*»¹⁰³.

No olvidemos que «la plenitud de la ley es el amor» (Rm 13, 10).

Esa es la razón de que —frente a toda noción de *factum*, de destino necesario que muchos están interesados en imponer con la deshumanización o reducción a lo meramente natural— cada hombre, gracias al «ejercicio más

101 HUME, D., *Investigación sobre el conocimiento humano*, 3 ed. (trad. por J. de Salas Ormuel), Madrid, Alianza editorial, 2017, 126-129.

102 MARÍAS, J., *Tratado de lo mejor*, o.c., 143.

103 *Ibid.*, 178.

radical de la *libertad*, inexorablemente unida a la *verdad*¹⁰⁴, pueda recuperarse a sí mismo, volver a la autenticidad, mejorarse en definitiva con su esencial quehacer. La moralidad del hombre, por ello, constituye lo mejor (la inmoralidad no constituiría meramente lo malo, sino lo peor). Por tanto, en ética se necesita ver lo mejor; hay que elegir aquello que es mejor, y así comportarse elegantemente: «A ese acto y hábito del recto elegir llamaban los latinos primero *eligentia* y luego *elegantia* [...] *Elegancia* debía ser el nombre que diéramos a lo que torpemente llamamos Ética, ya que es esta el arte de elegir la mejor conducta, la ciencia del quehacer. El hecho de que la voz *elegancia* sea una de las que más irritan hoy en el planeta es su mejor recomendación. Elegante es el hombre que ni hace ni dice cualquier cosa, sino que hace lo que hay que hacer y dice lo que hay que decir»¹⁰⁵.

La barbarie natural se va venciendo gracias a la cultura del derecho que progresivamente hace realidad el cántico *Pax hominibus bonae voluntatis*. «Si la vida natural es hostilidad, la cultura hace a los hombres amigos: *Homines ex cultura amici*»¹⁰⁶.

El llamado *principio de individuación* —lo que hace que cada uno sea quien es— ha concebido al hombre con resabios materialistas, naturalistas, cosificadores. Dicho principio de individuación es aquello por lo cual se constituye un individuo: la esencia del hombre se individualiza en cada miembro de la especie, en cada persona. Sócrates, por ejemplo, es distinto de Platón porque tiene una materia concreta, la materia determinada por la cantidad (*materia signata quantitate*), que es el principio de individuación. Se reduce así la explicación del hombre al modo de ser de las cosas.

En lugar de hacer radicar ese principio solamente en el qué, algo, cuerpo, naturaleza o soporte orgánico, habría que radicarlo principalmente en el quién, alguien, alma. Esta —a diferencia del cuerpo— no tiene naturaleza, pero tiene historia, cultura, amor, razón, ley, derecho, justicia.

El «hombre interior» [*eso ánthropon*] encuentra complacencia «en la ley de Dios [*nómo tou Theou*]; pero percibo en mis miembros otra ley que lucha contra la ley de mi razón» (Rm 7, 22-23). Luego entonces se trata aquí de esa ley natural, o de los miembros, que lucha contra la ley de Dios o racional encontrada en el hombre interior. Precisamente la *cultura animi* —cultivo del alma, concepto tan querido por los humanistas desde Juan Luis Vives— es el «auténtico humanismo cristiano»¹⁰⁷, el cual permite descubrir el *nómos* en ese

104 *Ibid.*, 178-179.

105 ORTEGA y GASSET, J., *Epílogo a la Historia de la filosofía* de MARÍAS, J., o.c., 477-478.

106 ORTEGA y GASSET, J., *Renan*, in: *Obras Completas*, vol 2 (1916), 5 ed., Madrid: Fundación José Ortega y Gasset/Taurus, 2010, 43.

107 PAPA FRANCISCO, *Evangelii gaudium*, 68. Puede verse GONZÁLEZ FERNÁNDEZ, E., «Julian Marías: un humanismo abierto al siglo XXI», in: *Celtiberia*, 108 (2014) 243-266.

hombre interior para que rijan con elegancia al exterior o natural. No olvidemos que «el hombre vive una vida verdaderamente humana gracias a la cultura»¹⁰⁸.

Aun «cuando nuestro hombre exterior se vaya desmoronando, nuestro hombre interior se va renovando día a día» (2Cor 4, 16). Esta renovación, cultura, cultivo o cuidado (con el consiguiente descubrimiento progresivo del derecho y de la ley en nuestro interior) se adquiere mediante la humanización o Humanismo.

Muchos opinan que el Humanismo es causa de crisis religiosa. Más bien ocurre al contrario: es precisamente la falta de Humanismo lo que conduce a la irreligiosidad. Cuanto más Humanismo haya, habrá mayor conocimiento y amor de Dios, su gracia podrá perfeccionar a la persona que sin valores humanos, sin cultura humanística, queda mutilada, incapaz de ensimismarse para encontrar dentro de sí la imagen de ese Creador suyo que precisamente se hizo hombre.

Quienes desde la religión critican al Humanismo hacen el juego, sin darse cuenta, a aquellos que desean manipular al hombre despojándolo de su calidad humana, del cultivo de las Humanidades, con el fin de que, no pudiendo encontrarse a sí mismo ni a Dios, quede reducido a un primitivo, un alterado, un nuevo bárbaro. La crítica desde la religión al Humanismo es síntoma, en el fondo, de poca fe, de dejar de creer con todas sus consecuencias que el hombre con imagen de su creador, es que posee la verdad en cada hombre.

Porque el Humanismo permite descubrir *la verdadera realidad de uno mismo*, como imagen de Dios, el cual, lejos de ser ajeno, es lo más suyo. Dios no es un *bêteros* o algo fuera de mí, sino lo más radicalmente propio: *autós*, mismidad, autenticidad. A Dios se lo encuentra entrando dentro de uno mismo, ensimismándose, no alterándose.

Apartarse de Dios es deshumanizarse porque significa alejarse del modelo, de lo más propio, de *uno mismo*. Alejarse es la alteración, vivir como un *alter*, como otro, dando la espalda a sí mismo y, por tanto, a Dios. Y esta alteración o enajenación es la sinrazón, vivir incluso contra la razón, contra la verdad depositada en cada uno¹⁰⁹.

Enrique González Fernández

Profesor asociado de la Facultad de Filosofía
de la Universidad San Dámaso, de Madrid

¹⁰⁸ JUAN PABLO II, *Discurso a la Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura* (UNESCO), París, 2 de junio de 1980.

¹⁰⁹ Cfr. GONZÁLEZ FERNÁNDEZ, E., *Conocer a Dios. Un Padre misericordioso*, Madrid: San Pablo, 2015, 114-116.