

TRES PUNTOS BÁSICOS PARA UNA PEDAGOGÍA DE INTRODUCCIÓN A LA DOCTRINA DEL DERECHO NATURAL

*Ricardo Henry Marques Dip**

Universidad Paulista

A la memoria de mi maestro y amigo José Pedro Galvao de Sousa, que, habiendo sido el mayor iusfilósofo brasileño de todos los tiempos, tuvo también en grado sumo la virtud de enseñar a sus alumnos a buscar el progresivo conocimiento de la verdad.

INTRODUCCIÓN

«En lugar de las aulas magistrales que corresponden a la ideología oficial o a la manía privada de un profesor omnipotente, la Universidad medieval dialoga, y en el diálogo surge la libertad y el espíritu crítico»¹.

Casi en todas partes, el Derecho Natural, en ocasiones tan sólo un simple epígrafe en el programa introductorio de las Facultades de Derecho o una concisa inclusión en el cúmulo acrítico de doctrinas e ideologías que se amontonan en la cátedra de Filosofía del Derecho², en nuestros días, ha ido perdiendo su

* Traducción de Estanislao Cantero del original portugués. Se han traducido al español los textos en francés de las notas; no así los textos que aparecen en latín. En ocasiones las citas de textos españoles habían sido traducidas por el autor al portugués; por ello, al volverlas a traducir al español no coincidirán con su original.

¹ PAULO FERREIRA DA CUNHA, *Pensar o Direito*, Almedina, Coimbra, 1990, vol. I, p. 149.

² De ese modo, se va transformando en una simple Historia de la Filosofía del Derecho, como, por ejemplo, ocurrió con los cursos de Filosofía, en general, convertidos en *Historia*.

antigua vigencia y prestigio académicos³, substituyéndose, al menos en lo que se refiere al orden social, por la idea del *homo creator*.

Es un hecho que la persistencia de una instancia crítica de las normas jurídicas humanas, unido a la eclosión de actualísimas preocupaciones sectoriales —así, la ecología y la bioética⁴—, ha hecho resurgir persistentes discusiones sobre la naturaleza de las cosas. Hay muchos autoproclamados positivistas que, en rigor, profesan, de forma inadvertida, un cuasi iusnaturalismo⁵. Sin embargo, también existen los que se dicen y se creen adeptos del derecho natural, sin que, rigurosamente, lo sean: entre ellos están, por ejemplo, innumerables defensores de las codificaciones de derechos humanos. En síntesis, la etiqueta «naturaleza de las cosas» es absolutamente insuficiente para establecer una verdadera convergencia respecto al contenido y función de esa *natura rerum*⁶.

Parece, pues, que una preocupación didáctica, es decir, una ocupación de lo que debe ser, en estos tiempos, una efectiva pedagogía introductora del Derecho Natural,

³ Salvadas posibles resistencias excepcionales. Sin embargo, en relación a ellas, no dejan de tener interés las siguientes observaciones de RAFAEL HERNÁNDEZ MARÍN, hechas hace más de una década, sobre la enseñanza del Derecho Natural en las Facultades de Derecho de España: «El plan de estudios de la licenciatura de Derecho de 1953 incluye dos asignaturas al estudio filosófico del Derecho: el “Derecho Natural” y la “Filosofía del Derecho”. Los programas de Derecho Natural estaban pensados para exponer la doctrina del Derecho Natural basada en la tradición aristotélico-tomista. Pero, con el paso del tiempo, se convirtieron en programas de derechos humanos, o de introducción al Derecho o de alguna otra cosa». Y continúa el autor: «...la asignatura “Derecho Natural” se ha prestado a múltiples tomaduras de pelo (a profesores y alumnos), ha sido fuente de un riquísimo anecdotario y causa, en definitiva, de desprestigio académico» (en AA.VV., *La enseñanza del Derecho en España*, Tecnos, Madrid, 1987, pp. 94 y 95).

⁴ Cfr., CARLOS IGNACIO MASSINI-CORREAS, *El iusnaturalismo actual*, Abeledo-Perrot, Buenos Aires, 1996, p. 11.

⁵ Advierte JOSÉ PEDRO GALVÃO DE SOUSA: «Es interesante (...) comprobar que, a pesar de las innumerables críticas provocadas por el derecho natural moderno, muchas veces los positivistas se aproximan, sin darse cuenta, a los principios fundamentales del derecho natural clásico, el cual no siempre es suficientemente conocido por sus adversarios» (*Direito Natural, Direito Positivo e Estado de Direito*, ed. Revista dos Tribunais, San Pablo, 1977, pp. 4-5).

⁶ «Muchos pensadores, en ese sentido, pudieron agruparse en torno a un viejo concepto, el de naturaleza de las cosas, pero entre esos pensadores, con frecuencia, mediaba tan sólo una convergencia aparente y externa, carente de una comunión de fundamentos» (en mi «Natureza das Coisas e Direito: Notas para a recuperação de um conceito», *Revista dos Tribunais*, San Pablo, vol. 712, febrero 1995, p. 334). Como observó RECASENS SICHES: «Es de veras impresionante que se refieran a la naturaleza de la cosa pensadores que rechazan una doctrina general iusnaturalista, tales como León Duguit, Hans Welzel, Edmond Cahan, Karl Engisch, Ilmar Tammelo y otros» (*Experiencia jurídica, naturaleza de la cosa y lógica «razonable»*, Fondo de Cultura Económica, México, 1971, p. 309). Dice MICHEL VILLEY que todos estarían dispuestos a aceptar la expresión «naturaleza de las cosas», a condición de que pudieran entenderla en acepciones opuestas: ahí se da un «falso reencuentro», pues no hay acuerdo sobre el contenido y, especialmente, sobre la función de la naturaleza de las cosas. Unos la consideran fuente del derecho; otros tipo supletorio para colmar las lagunas; otros, incluso, mero medio de interpretación (cfr. «La Naturaleza de las Cosas», en C. I. MASSINI-CORREAS, *op. cit.*, p. 450).

ha de comenzar advirtiendo la necesidad de recuperar, por amor a la verdad, tanto el espacio como el crédito académico del Derecho Natural⁷, lo que requiere atender al clima cultural de este siglo, en particular en el ambiente específico universitario⁸. De hecho, parte de los loables esfuerzos para la difusión del Derecho Natural han tropezado en el primer obstáculo de una paradójica ignorancia o menosprecio del ambiente de la universidad contemporánea nada propicio para la comprensión de la realidad del Derecho Natural y, más aún, para vincularse a sus exigencias⁹.

Se ha visto, frecuentemente, que el estudio de una gran cantidad de conceptos profundísimos sobre el Derecho Natural, admitidos y manejados hábilmente por pensadores notables en lecciones magistrales no menos fulgurantes y apoyados en tratados eruditos¹⁰, ha caído en la esterilidad por falta de preparación del destinatario, convirtiéndose en una causa complementaria de falta de estímulo para su

⁷ En todo caso, como he indicado en otro lugar: «La circunstancia de que una doctrina adquiera vigencia académica dice más en relación a su conocimiento y divulgación –si se quiere, también a su acogida– que la verdad de sus proposiciones. (...) Vigencia académica no consiste en relacionar la existencia de sus ideas: la circunstancia de que el iusnaturalismo haya sufrido una gran hostilidad –especialmente la del silencio– en algunos monopolios académicos, no se supera con la enseñanza de su historia» (*Da Ética Geral à Ética Profissional dos Registradores*, Ed. IRIB e Sérgio Fabris, Porto Alegre, 2ª ed., 1998, pp. 64 y 65).

⁸ «...el problema universitario obliga a una toma de conciencia de la situación existente, a una correcta apreciación de la realidad, que sólo se logra confrontando las características de la Universidad verdadera con las que ha ido tomando a lo largo del proceso seguido hasta llegar a la Universidad actual» (FRANCISCO J. VOCOS, *El problema universitario*, Cruz y Fierro, Buenos Aires, 2ª ed., 1981, p. 35).

⁹ Esa ignorancia o desprecio es, en efecto, paradójica, cuando se piensa que para difundir una doctrina fundada en la realidad de las cosas se desconoce o desprecia la realidad del ambiente universitario.

¹⁰ ROBERTO LYRA, gran penalista brasileño, se quejaba de que su combate como profesor se veía dificultado por la falta de libros propedéuticos: «Libro para los primeros estudios es el compendio. Y no tenemos compendio en Derecho Penal. Existen grandes tratados y monografías (...) Son polémicas, críticas, con disgresiones, con diferentes niveles, cruce de puntos de vista, aspectos que se interfieren, sin, en suma o *en última síntesis*, la destilación, el dinamismo, la brillantez necesaria, enjuta, esquemática, de historiadores, definiciones, clasificaciones, divisiones, relaciones, aplicaciones» (*Guia do Ensino e do Estudo de Direito Penal*, ed. Revista Forense, Rio de Janeiro, 1956, p. 329). Por eso es digno de aplauso que un pensador del fuste de JUAN VALLET DE GOYTISOLO, autor de profundos y valiosos tratados sobre el Derecho Natural, haya escrito una valiosísima obra como su *Qué es el derecho natural* (Speiro, Madrid, 1997); libro claro, didáctico, propedéutico, ajustado a la pedagogía introductora del Derecho Natural. Varias generaciones de estudiantes de la Universidad, entonces Católica, de San Pablo, se formaron, en lo fundamental de la doctrina política, con un breve y muy claro compendio escrito por el profundo pensador que fue JOSÉ PEDRO GALVÃO DE SOUSA: *Iniciação à Teoria do Estado*, que tenía el significativo subtítulo de «Roteiro de Princípios» (Ed. José Bushatsky, San Pablo, 1967). Para cursos de Filosofía, incluida la Filosofía del Derecho, que hace algunos años impartí para jueces en la Escola Paulista da Magistratura, indiqué como libro fundamental el magnífico *Tratado de Filosofía del Derecho* de FRANCISCO ELÍAS DE TEJADA (dos tomos, Universidad de Sevilla, 1974 y 1977), pero de hecho, fue más fundamental para el aprendizaje inicial, la breve y clarísima *Historia de la Filosofía del Derecho y del Estado* del mismo autor (Escelicer, Madrid, 1946).

estudio. Los buenos propósitos de los maestros iusnaturalistas reclaman, en estos casos, una visión previa realista que tenga en cuenta que, al dirigirse a estudiantes que sobreviven en un clima cultural construido al revés, apenas podrían iniciarse, y con sencillez, en la comprensión –incluso del lenguaje¹¹– de los temas del Derecho Natural¹². De no ser así, sus grandes doctrinarios seguirán conversando sólo entre ellos, recibiendo e indicando distinciones y subdistinciones críticas, siempre muy abstractas, y lamentándose continuamente de su escaso o nulo discipulado.

La visión realista de los niveles en que se sitúan los posibles destinatarios de los conceptos que integran el Derecho Natural, parecería justificar un cierto pesimismo, sobre todo desde que las correspondientes preocupaciones –que podríamos considerar catastrofistas– se han amoldado a la óptica de la secularización. Sin embargo, para quienes una advertida catástrofe intrahistórica¹³ no excluye la perspectiva escatológica, sigue presente la posibilidad fundamental de contribuir a mitigar la duración de la catástrofe considerada inevitable, con la constante difusión de la verdad¹⁴, pese a la persistencia del obstáculo¹⁵ para alcanzar el estadio culminante.

¹¹ No se trata, por tanto, exclusivamente de un problema de conceptos objetivos, sino también de los correspondientes términos verbales. Se ha dicho que «el lenguaje es en primer lugar una actividad», «un aspecto de la conducta humana, no separable, en principio, de las demás formas de conducta», e, incluso, «una parte o un aspecto integrado en la totalidad de la conducta humana» (JOSÉ A. VALENZUELA CERVERA, *Las actividades del lenguaje*, Rialp, Madrid, 1971, pp. 32 y 33); y, específicamente, que «el arte del pedagogo está en la manera de proponer la ciencia, en la expresión de la palabra» (JOSÉ TODOLÍ DUQUE, «Los fundamentos de la educación en Santo Tomás de Aquino», *Sapientia* (Buenos Aires), núm. 16, p. 89 y ss.). Proporcionadamente a como se inicia la educación del niño, también la didáctica del Derecho Natural debe hacerse a través de un lenguaje ajustado al discípulo, preparándole gradualmente para mejores lenguajes, atendiendo, también, al progreso de las conductas: «Hacer una enseñanza abstracta de tipo demostrativo, silogístico, en los primeros pasos de la educación, sería un contrasentido» (TODOLÍ, op. cit., p. 98); un lenguaje hermético y una exacerbación de la abstracción de algunas lecciones magistrales de Derecho Natural, al compararse con las circunstancias concretas de nuestras universidades, mostrarían un cierto idealismo didáctico (mejor dicho, antdidáctico).

¹² Como advierte HUGO DE SAN VÍCTOR, «se debe tener en cuenta, también, que el estudio se convierte en un martirio de dos modos: en cuanto a su calidad, si es muy oscuro; en cuanto a su cantidad, si hay exceso que aprender» (*Principios Fundamentals de Pedagogia*, trad. portuguesa de Antonio Donato P. Rosa, Salesiana Dom Bosco, San Pablo, 1991, p. 92).

¹³ Un texto del *Catecismo* de Juan Pablo II constituye un duro golpe a la optimista creencia en un rectilíneo progreso intrahistórico: «La Iglesia sólo entrará en la gloria del Reino a través de esta última Pascua en la que seguirá a su Señor en su muerte y su Resurrección. El reino no se realizará, por tanto, mediante un triunfo histórico de la Iglesia en forma de un proceso creciente, sino por una victoria de Dios sobre el último desencadenamiento del mal, que hará descender desde el cielo a su Esposa. El triunfo de Dios sobre la rebelión del mal tomará la forma de Juicio final después de la última sacudida cósmica de este mundo que pasa» (núm. 677).

¹⁴ En efecto, quien se ponga en una perspectiva escatológica, podrá advertir una explicación de vigencia fáctica de los contra-signos y contra-testimonios de la verdad como fruto de actividades propagandísticas previstas como atributo del segundo animal del Apocalipsis.

En la realidad concreta actual, sorprende el panorama de una universidad que apenas sobrevive: autores de diferentes lugares y diversa doctrina hablan de una universidad moribunda (Vargas Llosa), que agoniza (Allan Bloom), que exige salvación (Laurent Schwartz), que pide socorro para no morir (Pierre Aubenque), por lo que no está fuera de lugar ver en tales afirmaciones, casi unánimes, una realidad, hasta entonces no vislumbrada, que se adivina para el siglo XXI: la desaparición de la universidad¹⁶: *somos especies en vías de extinción*¹⁷.

Esa posible desaparición no puede considerarse una afrenta a la naturaleza de las cosas: basta tener en cuenta que el hombre ha vivido más tiempo sin ella que con ella. Y, mucho más, si tenemos en cuenta que la universidad nació en el momento de la culminación de la cultura medieval, en aquél *kairós* cultural de fines del siglo XII y principios del XIII, hasta ahora históricamente no superado. Un *kairós*, en cualquier caso, que algunos consideran bajo la perspectiva de un interregno, de un segmento cultural temporal. Resulta indiferente su clasificación, pues el hecho es que las condiciones culturales de nuestro siglo XX –que Gustavo Corção, uno de los mayores literatos brasileños de todos los tiempos, en su obra fundamental, calificó como *el*

¹⁵ Es decir, el *katéjon* (κατέχων), el misterioso obstáculo o impedimento y el *Katéjoos*, el obstaculizador, términos empleados por S. Pablo en la II Epístola a los Tesalonicenses (II, 6-7). El texto original en ocasiones matiza el papel del obstáculo o impedimento, así, por ejemplo: «Y ahora ya sabéis lo que le detiene, con el objeto de que no se manifieste sino a su tiempo. Porque el misterio de iniquidad está ya en acción; sólo falta que el que lo detiene ahora, desaparezca de en medio» (*Nuevo Testamento* Trilingüe, edición crítica de JOSÉ M. BOVER y JOSÉ O'CALLAGHAN, BAC, Madrid, 1994, p. 1.093). Diversamente, una versión de los *Comentarios* de SANTO TOMÁS DE AQUINO, lo expresa más significativamente: «Ya sabéis vosotros la causa que ahora le detiene, hasta que sea manifestado en su tiempo. El hecho es que ya va obrando el misterio de iniquidad; entretanto, el que está firme ahora manténgase hasta que sea quitado el impedimento» (*Comentarios a las Epístolas de San Pablo a los Tesalonicenses*, Tradición, México, 1984, p. 101). Cfr. las oportunas referencias de ALFREDO SÁENZ, *El fin de los tiempos y seis autores modernos*, Gladius, Buenos Aires, 1996, p. 323 y ss., sobre las consideraciones de LEONARDO CASTELLANI (sobre todo) en *El apokalipsis de San Juan*, Biblioteca Dictio, Buenos Aires, 1963, p. 152 y ss.

¹⁶ Cfr. BERNARDINO MONTEJANO, «La Universidad del siglo XXI» (Discurso en el Club Universitario de Buenos Aires, 16 de mayo de 1994, en *Gladius*, Buenos Aires, núm. 35, pp. 65 y ss.), del que se toman parte importante de las indicaciones del texto. Además, puede verse, OCTAVIO NICOLÁS DERISI, *Naturaleza y vida de la Universidad*, El Derecho, Buenos Aires, 1984, *passim*; ANTONIO CAPONNETTO, *Pedagogía y educación*, Cruz y Fierro, Buenos Aires, 1981, *passim*; JUAN ALFREDO CASAUBÓN, JUAN MARCOS PUEYRREDÓN y JOSÉ ATILIO ÁLVAREZ, en el vol. I - *Introducción General*- de la colección *Introducción al Derecho*, dirigida por el primero, Ariel, Buenos Aires, 1979, p. 73 y ss.

¹⁷ Con esas palabras, LAURENT SCHWARTZ, confeso pensador *de gauche*, termina su conocida obra *Pour sauver l'Université* (Seuil, Paris, 1983).

*siglo de la nada*¹⁸— no prometen la permanencia radical de la universidad. Basta pensar en la persistencia de la grave crisis de la investigación experimental de esta centuria científico-tecnicista¹⁹. Una crisis que, a mediados de siglo, a pesar de la célebre codificación de Nuremberg²⁰, precursora histórica de lo que hoy se denomina bioética, no ha conseguido, hasta ahora, en su familiaridad con lo absurdo, encontrar solución en un discurso ético legitimador. Crisis que no encontrará solución hasta que se satisfaga la nostalgia del Derecho Natural en ella insinuada²¹.

¹⁸ GUSTAVO CORÇÃO, *O Século do Nada*, Record, Rio de Janeiro-San Pablo, s.f.

¹⁹ Esto causa una gran impresión: un siglo que considera el mejor fundamento de su esperanza las ciencias experimentales, es, también, un siglo sumergido en una crisis de investigación experimental.

²⁰ Y que influyó, *quodammodo*, entre otros textos jurídico positivos, en la Declaración de Derechos del Deficiente Mental (Resolución n. 2.856 de la Organización de las Naciones Unidas), en la Declaración de Helsinki, en la de la Asociación Médica Mundial, en la de Tokio (1975), en la de Manila (1980) (cfr. JEAN BERNARD, *Da biologia à ética*, trad. bra., Psy II, Campinas, 1994, p. 22 y ss.; mi artículo «Uma questao biojurídica atual: a autorizaçao judicial de aborto eugenésico - Alvará para matar», *Revista dos Tribunais*, San Pablo, vol. 734, diciembre 1996, p. 517 y ss.).

²¹ Como indiqué en otro lugar: «Los biojuristas tienen una preocupación recurrente con el tema de la supranormatividad. No se trata tan sólo de un *prius* de escuela filosófica o religiosa (sobre todo confesional), sino, por lo menos, del reconocimiento (lamentablemente con fin utilitario) de que, según patentes pruebas históricas, existen conceptos y juicios superiores precedentes a las regulaciones positivas a los que deben su razón de ser, como respuesta posible contra los totalitarismos. No se trata, pues, de una toma de postura anticipada en pro del iusnaturalismo clásico o de convicciones religiosas, sino más bien, como indica, hasta ahí con razón, RAMÓN MARTÍN MATEO, de la raíz de la supernormatividad del bioderecho, de encontrar una entre varias teorías (p. e., la utilitarista, la kantiana, la neokantiana) más o menos idóneas para un intento de construcción internamente lógico del bioderecho. Cuestión diferente es la del acierto de estas doctrinas o el de su verificación material y, posteriormente, la de su fecundidad para la solución correcta de los problemas, temas que sólo encuentran solución fecunda y satisfactoria en el iusnaturalismo clásico. En todo caso, y es suficiente consignarlo aquí, es decisiva la extendida conclusión, de pensadores de las más varias filosofías, que sostienen que el normativismo jurídico no es capaz de legitimar la disciplina biojurídica. Es cierto que prescindir del bioderecho positivo supondría confundir las exigencias de lo justo superior, *simpliciter*, con la ética. Por una parte, eso parece responder a las expectativas románticas e idealistas, que daban de lado al papel pedagógico y a la eficacia del derecho en orden a la realización del bien común. Por otra parte, en contrapartida, podría conducir a la paradoja de una exageración del ámbito de lo jurídico, permitiendo que, al margen de los expresos límites jurídicos puestos (y ordenados), el poder público aplicase un peligroso *direito de situaçao*. Por el contrario, si no admitiese un bioderecho natural, su resultado sería, previsiblemente, catastrófico: bajo los escombros de la Segunda Guerra Mundial y del muro de Berlín, está el *bioderecho* meramente positivo de Hitler, Lenin y Stalin. Carece de sentido lógico justificar los hechos partiendo de su historicidad local si es que el derecho continúa siendo un saber práctico y no especulativo. No es suficiente, pues, el bioderecho legal: el Estado no puede legislar *contra naturam*; pero tampoco basta el bioderecho natural. El objeto natural del bioderecho, en suma, debe completarse, a modo de conclusión (en primer lugar) y también de determinación, por el bioderecho legal o positivo de cada Estado» («Notas sobre o biodereito», *Revista Literária de Direito*, San Pablo, núm. 19, septiembre octubre 1997, pp. 33-34).

Mera «fábrica de diplomas» (Patricio Randle), «supermercado de golosinas» (Bernardino Montejano), apoyado en la cosmovisión de la apariencia²² y en la estimulada «carrera de títulos» (Paulo Ferreira da Cunha), donde no falta la fabricación de «diplomados analfabetos»²³, la universidad actual abdicó, si no completamente sí en gran parte, de su autoridad moral e intelectual²⁴. Separada de su tradición cultural, carente de una filosofía que la alimente, cerrada a los problemas actuales, la universidad agoniza; moribunda, desea su salvación, pide socorro, aunque no se puede predecir si éste llegará a tiempo de encontrarla con vida.

Más que de problemas de estricta metodología docente –aunque no cabe negar la importancia de una revitalización metodológica de la docencia universitaria²⁵– la cuestión capital es la de volver a encontrar una filosofía²⁶ que,

²² Una filosofía de la exterioridad, dice BERNARDINO MONTEJANO (*op. cit.*, pp. 65 y 66): «...un fenómeno tremendo, un fenómeno de hiperinflación que se vincula con una filosofía que llamamos de la exterioridad, muy difundida entre nosotros hoy, pero que no es invento nuestro. Es una filosofía que busca el parecer antes que el ser, una filosofía que pone el acento en el ornato, en el exterior, en la etiqueta, en el embalaje. (...) esta filosofía de la exterioridad viene de lejos, pero hoy aquí la sufrimos y la sufrimos en tantas universidades nominales que son un verdadero disfraz, que a veces incluso construyen lujosas y ostentosas edificaciones a costa del sacrificio y el sudor de profesores y estudiantes, mientras violan en forma cotidiana los deberes estrictos de justicia conmutativa, que rivalizan en poco veraces propagandas».

²³ Indica PAULO FERREIRA DA CUNHA: «En Brasil, el caos se crítica abiertamente –los cursos se compran y se venden–, la Universidad fabrica diplomados analfabetos. En Estados Unidos, que es un país de doctores, ya se piensa en crear “superdoctores”. En Francia y en Alemania también sonó el grito de alarma con candidatos a médicos que no saben la fórmula del agua, con niveles de analfabetismo “letrado” asombrosos» (*Problemas Fundamentais de Direito*, Rés, Lisboa, s.f., p. 12).

²⁴ Añade BERNARDINO MONTEJANO, remitiéndose a Ortega y Gasset, que el vacío dejado por la universidad fue ocupado por la prensa (*op. cit.*, p. 67). Con su habitual humor, LEONARDO CASTELLANI, en el mismo sentido, indicó: «Tengo miedo de que mi diario, aumentándose las noticias me disminuya las verdades, llenándose de ideas, cuestiones y opiniones no me deje lugar para convicciones. Ésta es la noción que me voy formando desde una famosa experiencia que tuve hace tres meses, me refiero al hallazgo increíble y monstruoso del lector *analfabeto*. ¡Qué megaterio ni qué ictiosauro, éstas sí que son cosas antediluvianas y tremendas, los lectores analfabetos!» (*La reforma de la enseñanza*, Vórtice, Buenos Aires, 1993, p. 184). Cfr., también, JUAN VALLET DE GOYTISOLO, *Sociedad de masas y derecho*, Taurus, Madrid, 1968, pp. 593 y ss.; GÉRARD MERMET, *Démocrature*, Aubier, Paris, 1987, *passim*; MARIO SORIA, *La información*, Speiro, Madrid, 1991, *passim*; MARÍA ESTHER PEREA DE MARTÍNEZ, *El poder Oculto. Sociedad y Medios de Comunicación*, Gladius, Buenos Aires, 1995, *passim*.

²⁵ «Para evitar que en las clases de nuestras Facultades los conocimientos vayan de las notas de los profesores a las de los alumnos sin pasar por la cabeza de ninguno de ellos, se necesita el concurso de todas las partes implicadas en el fenómeno educativo y una modificación de algo más que la docencia de los profesores» (LLUIS PEÑUELAS I REIXACH, *La docencia y el aprendizaje del Derecho en España*, Marcial Pons, Madrid, 1996, p. 19).

partiendo de que la base de toda educación es la persona humana²⁷, vuelva al núcleo de su tradición cultural²⁸ y recupere su razón de ser: la búsqueda de la verdad²⁹.

Es a esa universidad *in articulo mortis* y frente a la «explosión del sistema educativo»³⁰ –fenómeno desolador, al que no escapan ni siquiera las universidades calificadas de católicas³¹– a dónde se deben dirigir las lecciones de Derecho Natural, ofreciéndose al debate³² y al combate solidario³³

²⁶ Más allá de su importancia en la esfera de la docencia jurídica (cfr. JACQUES ELLUL, «Essai sur la signification philosophique des Réformes actuelles de l'Enseignement du Droit», *Archives de philosophie du droit*, Paris, 1961, núm. 6, p. 1 y ss.), ese es un problema fundamental no sólo de toda la enseñanza universitaria, sino de todos los niveles de la enseñanza, comenzando por la escuela (cfr. ISABELLE STAL y FRANÇOISE THOM, *A Escola dos Bárbaros*, trad. bral. de Laura-Amélia A. Vivona, T. A. Quiroz, San Pablo, 1987, *passim*).

²⁷ Cfr., *brevitatis studio*, STELLA MARIS VÁSQUEZ, *Teorías contemporáneas del aprendizaje*, Cíafic, Buenos Aires, 1979, *passim*, y ROSA VICENTA ANDRILLI, *Bases axiológicas para la educación personalizada*, EDUCA, Buenos Aires, 1988, p. 101 y ss. Para la docencia jurídica, JUAN VALLET DE GOYTISOLO, *Metodología de la determinación del derecho*, Centro de Estudios Ramón Areces y Consejo General del Notariado, Madrid, 1996, vol. II, p. 45 y ss.

²⁸ Para el caso del occidente cristiano, esa tradición cultural se entronca en la filosofía griega, en el derecho romano y en la revelación cristiana (cfr. JUAN ALFREDO CASAUBÓN, BERNARDINO MONTEJANO, *op. cit.*, p. 67).

²⁹ Esa unión con la verdad se advertía en el concepto con el que ALFONSO X definía la universidad: «Ayuntamiento de maestros y escolares hecho en algún lugar con voluntad y entendimiento de aprender los saberes» (*apud* BERNARDINO MONTEJANO, *op. cit.*, p. 66).

³⁰ Así lo dice JOSÉ WILSON FERREIRA SOBRINHO, *Metodología do Ensino Jurídico e Avaliação em Direito*, Sérgio Antonio Fabris, Porto Alegre, 1997, p. 11).

³¹ Como es sabido, en el ámbito de las escuelas «católicas» el fenómeno no se limita a las universidades y se sitúa más allá del problema del método. En relación a ello, indica un autor contemporáneo: «...la cuestión de la escuela [católica] es bastante más una cuestión sobre las verdades que enseñar que sobre el método con que enseñarlas (...). La crisis de la catequesis es principalmente crisis de contenidos y descende del pirronismo que inviste el pensamiento eclesial» (ROMANO AMERIO, *Iota Unum*, trad. esp., Salamanca, 1994, núm. 127, p. 209). Cfr. OCTAVIO NICOLÁS DERISI, «La formación cristiana en la Universidad», en *Estudios de Metafísica y Gnoseología*, EDUCA, Buenos Aires, 1985, vol. I, p. 381 y ss.; IDEM, «Esencia, finalidad y ubicación de la Universidad», *Sapientia*, Buenos Aires, núm. 9, 1948, p. 203 y ss.; CARLOS DANIEL LASA, *El hombre a-lógico o la finalidad de la educación actual*, Convivio Filosófico, Córdoba (Argentina), 1996, p. 112 y ss.

³² Es capital la idea de debate –si se prefiere, diálogo crítico o controversia doctrinal– para una efectiva pedagogía universitaria, incluso relativa al Derecho Natural: nadie ignora que la Filosofía nació de ese *ocio* que permite los trabajos más importantes, y que su apogeo socrático, platónico y aristotélico no se alcanzó en el retiro de lucubraciones solitarias, sino en la animada lid de la confrontación dialéctica de ideas –del diálogo en el seno de las escuelas. En la escuela espontánea de Sócrates, en la Academia o en el Liceo, se trató siempre, fundamentalmente, con la ironía o la mayéutica, de alumbrar ideas por medio de la común discusión de contrarios–. Lo mismo ocurrió, muchos siglos después, con el renacimiento platónico agustiniano, y, aún más tarde, con el resurgimiento de Aristóteles gracias a SANTO TOMÁS. (...) La Filosofía nació, pues, a la par que un determinado concepto de educación y de pedagogía. No fue, como la ciencia moderna,

por la verdad, distinguiéndose, por tanto, del mundo uniforme de las aulas magistrales, del que, desde hace algún tiempo, muchos desesperan que exista alguna verdad.

En esta breve exposición es evidente que no caben largas y minuciosas argumentaciones sobre lo mucho que se tiene que hacer para la difusión, principalmente académica, del Derecho Natural clásico. Aquí no se encontrará más que la propuesta concisa de un contenido posible para un modesto modelo didáctico, que no excluye, sino que más bien exige, rectificaciones, añadidos y el concurso de otros modelos que puedan converger hacia el mismo resultado pedagógico: la recuperación de la verdad del Derecho. En cualquier caso, se trata de un modelo, que bien o mal, tuvo la oportunidad de poner en práctica,

obra de la soledad de inventores o del anonimato de equipos de experimentación. Se debió al diálogo entre personas reales, con una relación de igualdad en la discusión, pero en la que, al final, concluía el Maestro» (PAULO FERREIRA DA CUNHA, *op. cit.*, vol. I, pp. 131 y 132). Conserva su actualidad el método de controversia doctrinal (cfr. JOSEF PIEPER, *Defensa de la Filosofía*, trad. esp. de Alejandro E. Lator Ros, Herder, Madrid, 1983, p11 y ss.), otrora corriente en la universidades cristianas (cfr. GUSTAVO ELOY PONFERRADA, *Introducción al tomismo*, Club de Lectores, Buenos Aires, 1985, pp. 23 y ss.; JOÃO AMEAL, *São Tomás de Aquino*, Tavares Martins, Oporto, 1961, pp. 81 y ss.; IOSEPH FRÖBES, *Tractatus Logicae Formalis*, Pontificia Universidad Gregoriana, Roma, 1940, pp. 381 y ss.; JOSÉ MARÍA DE ALEJANDRO, *La lógica y el hombre*, BAC, Madrid, 1970, pp. 369 y ss.), hecho célebre en la obra de SANTO TOMÁS de Aquino (cfr. JEAN-PIERRE YORREL, *Initiation à saint Thomas d'Aquin*, du Cerf, París, 1993, pp. 59 y ss.; M. D. CHENU, *Introduction à l'étude de saint Thomas d'Aquin*, J. Vrin, París, 1993, pp. 71 y ss. y 128 y ss.), incluso respecto al derecho (cfr. RENATO RABBI-BALDI CABANILLAS, «Notas para una metodología jurídica realista a partir de una lectura de Tomás de Aquino», *Sapientia*, Buenos Aires, núm. 182, pp. 285 y ss., sobre todo, 291 y ss.; FRANÇOIS VALLANÇON, «El método del derecho en Santo Tomás de Aquino», en VV. AA., *Santo Tomás de Aquino, hoy*, Speiro, Madrid, 1974, pp. 155 y ss.; MICHEL VILLEY, *Questions de saint Thomas sur le droit et la politique*, Presses Universitaires de France, París, 1987, pp. 43 y ss., 57 y ss., y el anexo II - *Supplementum Thomisticum*- pp. 183 y 184).

³³ «Esta relación entre el Maestro y el discípulo es esencial a la escuela, forma parte de su definición. Una relación simultánea de autoridad y compañerismo en la búsqueda de la verdad. Muy difícil de explicar a quien no viva el espíritu de la Escuela...» (PAULO FERREIRA DA CUNHA, *op. cit.*, vol. I, p. 132). Solidaridad—que, como vimos, implica también el compañerismo—que rompe la asepsia de la cosmovisión de la apariencia: el maestro que aparenta y finge enseñar, el estudiante que aparenta y finge aprender. Solidaridad, que, en cualquier caso, no entraña ningún igualitarismo entre el que sabe y dirige el aprendizaje y el que no sabe y debe ser conducido en su aprendizaje: una cosa es la relación paritaria en la discusión razonable y objetiva de los saberes, y otra muy distinta la igualación pedagógica de maestros y discípulos. La democracia en la enseñanza, como ha observado LAURENT SCHWARTZ, «no debe ser sinónimo de mediocridad» (*op. cit.*, p. 72). Solidaridad, sobre todo, especialmente en su dimensión objetiva: ser maestro—dice SANTO TOMÁS de Aquino—no es un honor, sino una obligación («...falsum est, quod magisterium sit honor: est enim officium, cui debetur honor», *Contra impugnantes: Dei cultum et religionem*, cap. II); ser maestro es ser solidario con los alumnos en la búsqueda de la verdad, que trasciende al que enseña: el maestro no hace la ciencia del discípulo («doctor non causat scientiam in discipulo» -*Suma teológica*, I, q. 117, a. 1, ad. 2-, «magister non causat lumen intelligibile in discipulo, nec directe species intelligibiles» -*Suma teológica*, I, q. 117, a. 1, ad. 3).

desde 1995, en la universidad, con algunos éxitos, y, también, *desgraciadamente*, con algunos fracasos. Ambas cosas –éxitos y fracasos– me animan a continuar con el pequeño proyecto de enseñanza: también las derrotas, porque incluso en las situaciones malogradas, que no fueron pocas, me di cuenta de que, al menos, sirvió para romper la unanimidad aparente de las prédicas racionalistas. Y eso ya es alimentar un cierto debate y combate por la verdad.

- I -

«Tomar un maestro como guía no significa que el discípulo deba siempre argumentar según la autoridad del que le guía. De hecho, no es eso lo que hace Santo Tomás. La autoridad de Aristóteles, la experimentó, le condujo a ver la realidad. Lo que fecunda su inteligencia es la experiencia de lo real»³⁴.

El maestro causa la ciencia en los discípulos –dice Santo Tomás³⁵– haciéndoles pasar de la potencia al acto. Enseñar es anunciar algo, es hacerla comprender, es conducir –es decir, ayudar, orientar– es fijar y distinguir, para que el discípulo vaya progresivamente aprendiendo la ciencia: «el maestro no produce en el discípulo la luz intelectual, ni produce tampoco directamente las especies inteligibles, sino que, mediante la enseñanza, mueve al discípulo para que él, por la virtud de su propio entendimiento, forme las concepciones inteligibles, cuyos signos le propone exteriormente»³⁶.

³⁴ ANDRÉ CLEMENT, *La Sagesse de Thomas d'Aquin*, Nouvelles Editions Latines, París, 1983, p. 149. En el mismo sentido, afirma Derisi que Santo Tomás no se limitó a una «servil repetición» del pensamiento de Aristóteles: «el sistema de S. Tomás encierra no sólo un crecimiento *ab Aristotele*, sino a las veces también un desarrollo con la corrección y precisión de sus principios e incorporación de otros» (OCTAVIO NICOLÁS DERISI, *La doctrina de la inteligencia de Aristóteles a Santo Tomás*, Club de Lectores, Buenos Aires, 1980, p. 29), y en relación a la actitud de Santo Tomás respecto a San Agustín, indica ETIENNE COUVERT: «Destaca siempre un gran respeto por este "Padre de la Iglesia", referencia obligada de toda la escolástica de su tiempo. Pero conserva, sin embargo, toda su libertad de espíritu. Cuando se encuentra ante una afirmación que no puede aprobar, comienza por distinguir en ese texto todo lo que puede ser aceptado como verdadero, para después refutar el error que podría contener dicho texto si se interpretara de un modo diferente. En ese momento expone su respuesta a la segunda interpretación, que es la verdadera respuesta al error de san Agustín. De ese modo se salva el respeto a la persona, pero se desenmascara el error» (*La Gnose contre la Foi*, du Chiré, Chiré en Montreuil, 1989, p. 39).

³⁵ SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Suma teológica*, I, q. 107, a. 1, resp.

³⁶ SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Suma teológica*, I, q. 107, a. 1, ad. 3.

Atraídos por las cosas –es decir, por el ser–, los hombres buscan incesantemente su presencia intencional³⁷, y, además, no se limitan a su percepción –intelectual o sensible– desde la perspectiva de la verdad, sino que poseen también las cosas en la voluntad³⁸, estimando de modo especial³⁹ su conveniencia o inconveniencia según la perspectiva del bien. En célebre síntesis: el bien presupone la verdad, la verdad presupone el ser⁴⁰.

La misión de enseñar, por tanto, consiste en anunciar y hacer saber la verdad, y es una tarea solidaria, porque las cosas a conocer se presentan en común al maestro y al discípulo, al tiempo que son trascendentes a ellos, de tal modo que no las transmite el profesor, sino que, antes bien y progresivamente⁴¹, se las indica⁴² al discípulo, para que éste las posea intencionalmente⁴³. De ahí que el verdadero maestro sea el que enseña a aprender⁴⁴.

Aprender, responder positivamente a la atracción sensitiva e intelectual de las cosas, supone una apertura a la integralidad de todas las cosas y de toda la

³⁷ «Finis igitur hominis est pervenire ad contemplationem veritatis» (S. TOMÁS DE AQUINO, *Suma contra gentiles*, L. II, C. LXXXIII, núm. 1.675). «Nihil finitum desiderium intellectus quietare potest (IDEM, L. III, C. L, núm. 2.279).

³⁸ Dice SANTO TOMÁS: «amatur non solus est in intellectus amantis, sed etiam in voluntate ipsius: aliter tamen et aliter. In intellectu enim est secundum similitudinem suae speciei: in voluntate autem amantis est sicut terminatus motus in principio motivo proportionato per convenientiam et proportionem quam habet ad ipsum» (*Suma contra gentiles*, L. IV, C. XIX, núm. 3.560).

³⁹ Dice TODOLÍ DUQUE: «La presencia intencional del objeto en el sujeto, sea por el conocimiento sensible, sea por el conocimiento intelectual, lleva consigo una reacción del mismo. Ese objeto –si no es un puro ente de razón– tiene junto a su razón de ser su *razón de valor*, y no sólo de valor abstracto, sino principalmente de valor concreto, especial para el sujeto que intencionalmente lo posee» (*op. cit.*, p. 100). Cfr., también, JESÚS GARCÍA LÓPEZ, *El valor de la verdad y otros estudios*, Gredos, Madrid, 1965, pp. 34 y 40 y ss. (la verdad nos hace fuertes, la verdad nos hace libres, la verdad nos une, la verdad nos perfecciona).

⁴⁰ Cfr. JOSEF PIEPER, *Las virtudes fundamentales*, trad. esp., Rialp y Quinto Centenario, Madrid-Bogotá, 1988, p. 16.

⁴¹ «Lo inteligible no existe *en sí*, como creyó Platón; hace falta extraerlo; la inteligencia no es independiente en su funcionamiento, emerge de una zona oscura por encima de la cual se eleva penosamente, en perpetuo peligro de naufragar» (A.D. SERTILLANGES, *Les grandes thèses de la philosophie thomiste*, Bloud & Gay, 1927, pp. 31 y 32).

⁴² Enseñar procede de *insignare*, señalar, gravar o marcar una señal, algo que indica o señala un camino o meta.

⁴³ La doctrina de la aprehensión del ser, en la filosofía tomista, fue, y continúa siendo, objeto de controversia, que no cabe pormenorizar en este breve estudio. Cfr. *brevitatis studio*, LÉO ELDERS, *Autour de saint Thomas d'Aquin*, FAC et Tabor, París, 1987, tomo I, p. 207 y ss.; YVES FLOUCAT, «L'intellection et son verbe selon saint Thomas d'Aquin», *Revue thomiste*, Toulouse, tomo XCVII, núm. 3, pp. 443 y ss.; OCTAVIO NICOLÁS DERISI, *Naturaleza del conocimiento humano*, EDUCA, Buenos Aires, s. f., *passim*.

⁴⁴ Cfr., sobre la cuestión, ALBERTO CATURELLI, *La Filosofía*, Gredos, Madrid, 2ª ed., 1977, pp. 288 y 289.

cosa. Una apertura que rompe con el principio de inmanencia⁴⁵; una apertura a lo que trasciende al sujeto cognoscente. Una apertura que, además, no se contenta con parte de las cosas existentes, ni con su visión segmentada –importante pero parcial–, una apertura que busca lo más íntimo de las cosas, su esencia o naturaleza⁴⁶, una apertura que no se limita a dimensiones arbitrariamente recordadas⁴⁷, porque es una apertura a la amplitud del ser. Dicho de otro modo: la apertura a la naturaleza de las cosas es una indagación de todas las cosas, de la *rerum natura*, de todo lo que existe en el mundo⁴⁸, y de toda la cosa, de la *natura rei*⁴⁹.

Esta apertura perceptiva requiere un sistema construido por la metafísica en que todas las cosas se ordenen y unifiquen, un sistema también abierto a esa totalidad, lo que explica –dicho sea con brevedad– la persistencia y la actuali-

⁴⁵ Sobre el principio de inmanencia, característica fundamental de la modernidad, indica EUDALDO FORMENT: «Se denomina así a la concepción del hombre dentro de los límites de la naturaleza y de la sociedad. Se concibe el mundo como un lugar para la reafirmación del hombre, y, por tanto, no para abrirse a la trascendencia, sino sólo para encontrarse a sí mismo» (*Lecciones de metafísica*, Rialp, Madrid, 1992, p. 39).

⁴⁶ Dice, a este respecto, MICHEL VILLEY: «La naturaleza de los clásicos engloba francamente y sin reservas todo lo que existe en nuestro mundo: es decir, no sólo los objetos físicos, materiales (como fue para la «naturaleza» post-cartesiana), sino la integridad del hombre, que es espíritu y cuerpo, y las instituciones humanas y las instituciones sociales: la ciudad, los grupos familiares, las agrupaciones de negocios» («Historique de la nature des choses», *Archives de philosophie du droit*, París, 1965, tomo X, p. 278).

⁴⁷ Está muy de moda, en los ambientes académicos, el criterio restrictivo que impide tener en cuenta la dimensión religiosa del hombre, salvo, todo lo más, en un plano sociológico o estadístico. El antiguo y variado ateísmo –o incluso antiteísmo– en que desembocó el proyecto de la modernidad (el humanismo materialista de Feuerbach, o el antiteísmo materialista de Marx, o el nihilismo de Nietzsche, o el cientifismo materialista de Freud o el pesimismo desesperado de Sartre, cfr. EUDALDO FORMENT, *op. cit.*, p. 40), se convierte en indiferentismo religioso en la post-modernidad: OTFRIED HÖFFE indica la indiferencia por las cuestiones últimas («Indifferenz gegen letzte Fragen»), las que se refieren a Dios y a otros contenidos de fe («über Got und andere Glaubensinhalte»), vinculándolas a las «conquistas de la democracia liberal» (*Politische Gerechtigkeit*, Surkamp, Francfort, 1989, p. 28; cfr., también, EUDALDO FORMENT, *op. cit.*, pp. 47 y ss.).

⁴⁸ Cfr. MICHEL VILLEY, «Historique...», *op. cit.*, p. 271.

⁴⁹ Cfr. JUAN VALLET DE GOYTISOLO, *Metodología de la determinación...*, *op. cit.*, vol. II, pp. 133 y ss. En parecido sentido, en otra ocasión he observado que «la comprensión de la naturaleza de las cosas diversas y mudables, espirituales y materiales, exige, no sólo el conocimiento indispensable de los datos de su universalidad, sino, además, la captación de su realidad concreta, particular, multiforme» (*Apontamentos sobre a Mudança das Leis e o Direito Adquirido à Luz do Jusnaturalismo Clássico*, conferencia pronunciada en el Centro de Estudos do Tribunal de Alçada Criminal de San Pablo, en el Pleno de ese Tribunal, el 18 de junio de 1997, p. 13).

dad⁵⁰ –o perennidad⁵¹– del sistema tomista, considerado el más abierto de los sistemas a la plenitud de las cosas⁵². No se debe a otro motivo que la doctrina auténtica del Derecho Natural se apoye en la filosofía de Aristóteles y Santo Tomás de Aquino⁵³.

De ahí proviene, tanto la afirmación de la experiencia de lo real o subalternación del conocimiento a una realidad que trasciende al sujeto cognoscente⁵⁴ –trascendentalismo ontológico–, como la posibilidad de conocimiento de esas realidades –trascendentalismo gnoseológico–:

«Así como en el orden de la demostración es preciso llegar a algunos principios inmediatamente evidentes al entendimiento, así también cuando se investiga lo que es cada cosa; lo contrario, supondría un proceso indefinido y perecería toda ciencia y el conocimiento de las cosas. Ahora bien, lo que el entendimiento concibe en primer lugar como el objeto más conocido y en el que resuelve todos sus conceptos es el ente...»⁵⁵.

Lo que primero capta el entendimiento en las cosas es el ente –*primo autem in conceptione intellectus cadit ens*⁵⁶–, de donde se sigue, como primero inteligible, que el ente es «el objeto propio del entendimiento»⁵⁷, al cual se

⁵⁰ Al comienzo de *Le Docteur Angélique*, escribió JACQUES MARITAIN: «No es de un tomismo medieval del que hablamos, sino de un tomismo perdurable y actual» (Atlántica, Rio de Janeiro, 1945, p. 5).

⁵¹ *Philosophia perennis*. Esa denominación del sistema filosófico aristotélico-tomista, difundida universalmente por Leibniz, se debe a Agustín Steuco, pensador nacido en Gubbio (1497), cuya obra más importante se llamó exactamente *De perenni philosophia libri decem* (cfr. EMILIO SILVA DE CASTRO, *Filosofías da Hora e Filosofia Perene*, GRD, San Pablo, 1990, pp. 179 y ss).

⁵² Dice significativamente STEFAN SWIEZAWSKI que se puede escoger a Santo Tomás como maestro y amigo, porque nos enseña «una contemplación que nace de tener en cuenta lo real». Santo Tomás «no nos forma; nos enseña a formarnos: da ojos para ver y oídos para oír» (*Redécouvrir Thomas d'Aquin*, trad. fran. de Marie Stokowska y Eric Ibarra, Nouvelle Cité, París, 1989, p. 34).

⁵³ Cfr. MICHEL VILLEY, «La naturaleza de las cosas»; CARLOS IGNACIO MASSINI-CORREAS, *op. cit.*, p. 450 y HELMUT COING, *Fundamentos de Filosofía del Derecho*, trad. esp. de Juan Manuel Mauri, Ariel, Barcelona, 1961, p. 135.

⁵⁴ JOSÉ PEDRO GALVÃO DE SOUSA enseñó que la aplicación de los principios superiores supone «un conocimiento objetivo y experimental de la naturaleza humana» (*op. cit.*, p. 8) y que el derecho humano «no es mero producto de la voluntad, es una ordenación de la razón (*rationis ordinatio*) al bien común, teniendo como presupuesto necesario, por parte del legislador, el conocimiento de la realidad social, de la naturaleza humana y de sus fines» («Metafísica e Gnoseologia do Direito Natural», en *Realização Histórica do Direito Natural*, Presença, Rio de Janeiro, 1989, p. 16).

⁵⁵ SANTO TOMÁS DE AQUINO, *De veritate*, q. I, a. 1.

⁵⁶ SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Suma teológica*, I, q. 5, a. 2, resp.

⁵⁷ IDEM, *loc. cit.*

dirige nuestra inteligencia de modo natural, como enseñó Santo Tomás: «siendo el intelecto una sólo potencia, le es propio un sólo objeto, del cual y por sí mismo alcanza el conocimiento». Y en igual sentido: «nuestro entendimiento conoce naturalmente el ser y del mismo modo todas las otras cosas bajo la razón de ser, y en ese conocimiento se funda la noción de los primeros principios»⁵⁹.

No se trata de que el objeto formal propio de la inteligencia humana prescinda de la situación concreta de su existencia⁶⁰. El entendimiento humano es una facultad puesta en el estado concreto de un ser que no es pura espiritualidad sino alma espiritual unida a un cuerpo material. El conocimiento del hombre concreto corresponde a un objeto proporcionado a esa situación de convivencia con la amplitud de las cosas singulares. Discutiendo Santo Tomás si el entendimiento humano puede conocer lo singular, concluye que aunque nuestro entendimiento conoce directamente el universal, también puede conocer lo singular de modo indirecto y por cierta reflexión (*per quandam reflexionem*)⁶¹.

El conocimiento jurídico, a su vez, tiene por objeto las acciones humanas⁶²; es, pues, un conocimiento práctico. Pero si, en algunas de sus diversificaciones (p. e., como filosofía del derecho o ciencia del derecho), ese conocimiento prescinde de la existencia concreta de las acciones que constituyen su objeto, en una de sus vertientes –en la prudencial⁶³–, el objeto del saber jurídico es el caso singular, individualizado como conducta realizada *hic et nunc*⁶⁴. Una conducta que exige una singularización máxima y un ajustamiento concreto, o, en otras palabras, una concreción en el sentido del *suum cuique*, ajuste o singulariza-

⁵⁸ SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Suma contra gentiles*, L. II, c. LXXXIII, n. 1.678.

⁵⁹ IDEM, *loc. cit.*

⁶⁰ Cfr. *brevitatis causa*, OCTAVIO NICOLÁS DERISI, *La doctrina...*, *op. cit.*, pp. 103 y ss.

⁶¹ SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Suma teológica*, I, q. 86, a.1, resp.

⁶² Téngase en cuenta, en la línea advertida por HELMUT COING, que al hablar de naturaleza de las cosas, el jurista debe pensar no sólo en el modo de ser de todo lo que desempeña algún papel en la vida social, sino también en la persona humana, en la estructura del mundo que rodea al hombre, en la objetividad propia e íntima de los diversos ámbitos de actividad. En resumen, la naturaleza de las cosas, «en el ámbito de la vida social, se basa en la naturaleza del hombre y del mundo en que vive» (*op. cit.*, pp. 131 y ss; cit. p. 134).

⁶³ Conocimiento prudencial respecto al cual indica LEOPOLDO EULOGIO PALACIOS: «La inclinación de la ley natural, promulgada por la sindéresis, es un paradójico oráculo que nos deja sin indicaciones concretas sobre lo que ha de hacerse y evitarse. No tenemos otro recurso que confiarnos a la razón, para que ella nos suministre las luces que nos faltan, y ofrezca los medios de poner en ejecución las inclinaciones sinderéticas. Al uso de la razón en las cuestiones prácticas, concernientes a nuestra conducta individual o social, le llamo *prudencial*, pues la virtud que lo conforta se llama prudencia» (*Filosofía del Saber*, Gredos, Madrid, 1962, p. 420).

⁶⁴ Cfr. JOSÉ MARÍA MARTÍNEZ DORAL, *La estructura del conocimiento jurídico*, Universidad de Navarra, Pamplona, 1963, p. 24.

ción que hace jurídica determinada conducta, que, en esa perspectiva, tiene una finalidad o sentido: realizar, en concreto, el objeto de la justicia, dar a cada uno lo que es suyo⁶⁵. No se trata, ahí, de la referencia⁶⁶ en abstracto a los principios ético-jurídicos –p. e., «hacer el bien y evitar el mal»–, sino de juzgar y decidir si una determinada acción humana singularizada, está ordenada a hacer, aquí y ahora, el bien, no cualquiera, sino el debido a otro; o para evitar, aquí y ahora, el mal, no cualquiera, sino el nocivo a otro. Dice con precisión y concisión Vallet de Goytisolo: «La determinación del derecho es una cuestión práctica dirigida a configurar la *res iusta* y concretar *quod iustum est*»⁶⁷. De ahí que también para el conocimiento jurídico se destaque la posibilidad –que es también necesidad– de conocimiento de los singulares⁶⁸, conocimiento sin el que no sería realizable la acomodación de las acciones a un cierto orden⁶⁹.

Adequar una acción a un orden supone que se conozca ese orden y se reconozca la inteligencia que lo estableció. Se plantea, pues, inevitablemente, la indagación sobre la fuente del sentido y del valor al que adecuarse la conducta humana. Para algunos el hombre, el *homo creator*, es la única fuente de todo sentido y de todo valor, el creador arbitrario del orden. Reducen el concepto de naturaleza a un aspecto puramente material; le asignan, todo lo más, la función de mero instrumento para la realización de fines contruidos por el talante humano. Llegan, así, a una «naturaleza de las cosas» capaz de cualquier absurdo⁷⁰. Sin embargo, por poco que se considere la realidad natural en toda su

⁶⁵ Cfr. CARLOS IGNACIO MASSINI, *La prudencia jurídica*, Abeledo-Perrot, Buenos Aires, 1983, pp. 24 y ss.

⁶⁶ Que no excluye otros tipos de saber jurídico.

⁶⁷ JUAN VALLET DE GOYTISOLO, *Metodología de la determinación...*, op. cit., tomo II, p. 341.

⁶⁸ Cfr., sobre la cuestión, las explicaciones de OCTAVIO NICOLÁS DERISI, *La doctrina...*, op. cit., pp. 105 y ss., y de DOMINGO M. BASSO, *Las normas de la moralidad*, Claretiana, Buenos Aires, 1993, pp. 256 y ss.

⁶⁹ SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Suma teológica*, I-II, q. 91, a. 3, ad. 3: «ratio practica est circa operabilia, quae sunt singularia et contingentia».

⁷⁰ Dice MICHEL VILLEY: «Poco es indicar al legislador los medios posibles, pues son posibles muchas cosas. Hitler *puede*, sin que aparentemente se lo prohibiesen las leyes de la naturaleza de las cosas, enviar a todos los judíos al horno crematorio» («La naturaleza de las cosas»: CARLOS IGNACIO MASSINI-CORREAS, *El iusnaturalismo...*, op. cit., p. 446). Los absurdos «humanos» se vuelven cada vez más posibles con el desarrollo de la técnica, apenas se considera la posibilidad material de conseguir cualquier objetivo; hoy son posibles cosas hasta no hace mucho poco menos que impensables. Un ejemplo lo constituye el denominado «cambio de sexo», capítulo importante de la bioética, que «aparenta» viabilidad técnica mediante algunas intervenciones quirúrgicas (cfr. *brevitatis causa*, ELIO SGRECCIA, *Manual de Bioética*, trad. bras. de Orlando Soares Moreira, Loyola, San Pablo, 1996, pp. 499 y ss.; NICETO BLAZQUEZ, *Bioética fundamental*, BAC, Madrid, 1996, pp. 484 y ss.). El antiguo absurdo material, que en todo caso sigue siendo un absurdo moral, tiene de hecho por ahora, una única solución: un ingenuo personaje de ficción murmuró pensativo «...implantación de pechos artificiales... y concluyó con voz más elevada: Si

amplitud⁷¹ y la variedad en la historia de los hombres, se comprende, de modo meridiano, que no es suficiente la sólo razón humana, pues no le cupo constituir el orden cósmico. La regulación del orden natural precede a la naturaleza humana –es una regulación ante *naturam hominis*⁷²–, y además, el orden que se halla en la misma naturaleza humana es creación de la inteligencia ordenadora diferente del hombre y anterior a él⁷³.

Buscados el sentido y el valor para el ajustamiento de las acciones humanas en la amplitud de todas las cosas, en ellas se halla inscrita una razón superior ordenadora que es también la recta razón fundamental⁷⁴. El hombre la puede conocer naturalmente mediante la contemplación del mismo orden de las cosas y porque está intimado por ciertas leyes o principios de esa razón ordenadora (*scripta in cordibus hominum*). Pero la naturaleza humana es manifestativa y no constitutiva de ese orden y de esa ley suprema⁷⁵: «en los seres que obran por voluntad, su regla próxima es la razón humana; la regla suprema, la ley eterna»⁷⁶, de modo que «los actos humanos pueden ser regulados por la regla de acción humana», norma, sin embargo, «deducida de las cosas creadas, que podemos conocer naturalmente y, de modo ulterior, por la regla de la ley divina»⁷⁸.

implantamos un joroba de un camello a un león, ¿se volverá rumiante?» («Sintese de uma –pequena– aula de reflexoes sobre o registro civil –brasileiro– das pessoas naturais», en mi *Trilogia do Camponês de Andorra*, Facultad de Derecho de Alphaville, San Pablo, 1997, p. 51).

⁷¹ Indica DERISI: «la naturaleza humana es solamente un eslabón del orden natural, el principal, si se quiere, y del que se puede inferir, en cierto modo, la ordenación final de los demás, pero no es todo el orden natural» (*Los fundamentos metafísicos del orden moral*, Instituto Luis Vives de Filosofía, Madrid, 1969, p. 367).

⁷² Cfr. GEORGES KALINOWSKI, *Le problème de la vérité en morale et en droit*, Emmanuel Vite, Lyon, 1967, pp. 190 y ss; OCTAVIO NICOLÁS DERISI, *Los fundamentos...*, pp. 367 y ss.

⁷³ Cfr. DOMINGO BASSO, *Las normas...*, p. 31.

⁷⁴ Dice SANTO TOMÁS que, de modo más excelente (*excellentiori modo*), puede decirse que Dios es naturaleza racional, con la reiteración de que «en cuanto la razón no incluye discurso, sino naturaleza intelectual en común» (*Suma teológica*, I, q. 29, a.4, resp. y ad. 4). GALVÃO DE SOUSA habla de «identificación de la ley eterna con la razón divina, es decir, con la propia esencia divina, puesto que en Dios la razón no es una facultad diferente, como en el hombre» (JOSÉ PEDRO GALVÃO DE SOUSA, *O fundamento objetivo de ordem moral e jurídica*, Reconquista, San Pablo, 1953, p. 14).

⁷⁵ Cfr. OCTAVIO NICOLÁS DERISI, *Los fundamentos...*, pp. 365 y ss.

⁷⁶ SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Suma teológica*, I^a-II^{ae}, q. 21, a. 1, resp. Continúa el texto: «... cuando un acto humano tiende al fin segundo al orden de la razón y de la ley eterna, el acto es recto; cuando, al contrario, se aparta, se llama pecado».

⁷⁷ Indica DOMINGO BASSO (*op. cit.*, p. 30, nota 79): «...la inteligencia humana no puede imponer un orden, su propia función, si antes no lo ha recibido de otra fuente: de las cosas y, a través de ellas, de Dios».

⁷⁸ SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Suma teológica*, I^a-II^{ae}, q. 74, a. 7, resp.

Llegamos, pues, al fundamento inamovible para la comprensión última de las cosas mudables, o, dicho de otro modo, para fundar, objetiva y finalmente⁷⁹, la normatividad del obrar. Reconocemos, pues, no sólo el principio externo⁸⁰ que mueve la conducta humana y que es el fundamento último de toda ley y de todo derecho⁸¹, sino que, también, admitimos aquí la primacía del ser.

Ése es el primer punto: afirmar el primado del ser, y, solidariamente⁸², el de la verdad y el bien, apoyándonos en la razón suprema de la ordenación de todas las cosas, que es Dios⁸³. Recibiremos, por cierto, el equivocado reproche de teologismo (sobre lo que sigue un breve excursu), pero tendremos a nuestra

⁷⁹ Lo que no significa menosprecio de la naturaleza humana (cfr. la advertencia de DOMINGO BASSO, *op. cit.*, p. 31), ni impide la configuración consensual o la concreción heterónomo-conflictual del derecho: «Lo justo puede dimanar *ex ipsa natura rei*, en aquello que no es indiferente a la naturaleza de la cosa, o derecho natural, que sea de uno u otro modo. Es lo que Aristóteles llamó *to dikaion physikon*, Santo Tomás lo denominó *justo natural* y Joaquín Costa *derecho necesario*. Puede también lo justo dimanar por convención, costumbre o ley, que el Estagirita calificó de *to dikaion nomikon*, el Aquinatense denominó *justo positivo* y el León de Graus llamó *derecho voluntario*» (JUAN VALLET DE GOYTISOLO, *Metodología de la determinación...*, *op. cit.*, vol. II, pp. 349-350).

⁸⁰ Dice SANTO TOMÁS DE AQUINO: «Principium autem exterius, movens ad bonum, est Deus: qui et nos instruit per legem, et iuvat per gratiam» (*Suma teológica*, I^a-II^a, q. 90).

⁸¹ SANTO TOMÁS DE AQUINO (*Suma teológica*, I^a-II^a, q. 91, a. 1, resp.): «Tota communitas universi gubernatur ratione divina»; (a. 2, resp.): «lex naturalis nihil aliud est quam participatio legis aeternae in rationali creatura». Cfr., también, GEORGES KALINOWSKI, «Le fondement objectif du Droit d'après la "Somme théologique" de saint Thomas d'Aquin», *Archives de philosophie du droit*, París, tomo XVIII, 1973, pp. 59 y ss. Dice GALVÃO DE SOUSA: «La ley, por excelencia, es la ley eterna. Todas las demás leyes son leyes por participación. Y la ley positiva sólo es verdadera ley en la medida en que participa de la ley natural, que, a su vez, es una participación de la ley eterna en el hombre» (*O fundamento objetivo...*, *op. cit.*, p. 15).

⁸² Esa solidaridad entre el ser, la verdad y el bien, conocida en metafísica como convertibilidad de los trascendentales, muestra la relevancia ética y jurídica del primado del ser, en la medida en que se reconoce en el orden temporal, y también en el derecho, un fundamento metafísico. En un artículo en el que, *prima facie*, se adivina la contribución de Octavio Nicolás Derisi, la revista *Sapientia* (Buenos Aires, núm. 7, primer trimestre 1948), publicó un editorial con el título «Realismo intelectualista o irracionalismo caótico», en el que se afirma: «Las soluciones a los problemas fundamentales de la filosofía: gnoseológico, metafísico y moral son siempre correlativas. De ahí la relación esencial entre realismo, intelectualismo y moral de normas absolutas, como la de anti-realismo, irracionalismo y autonomismo moral» (p. 5): «Realismo, intelectualismo y heteronomía o trascendencia de la norma moral son solidarios y están íntimamente dependientes en el orden de su enumeración» (p. 6); «idealismo y, en general, inmanentismo bajo cualquiera de sus formas, anti-intelectualismo y autonomismo moral son también solidarios, hijos de una misma actitud de espíritu de espaldas al ser» (p. 7). Sobre el tema de la solidaridad de los hábitos, también, cfr. GARRIGOU-LAGRANGE, *Las tres edades de la vida interior*, trad. esp. de Leandro de Sesma, Palabra, Madrid, 5ª ed., 1985, tomo I, pp. 64 y ss.

⁸³ A este respecto, resulta expresiva la sentencia de DONOSO CORTÉS: «Contra Dios y fuera de Dios no hay derecho» («Estudios sobre la Historia -a la reina Isabel II», en *Obras completas*, BAC, Madrid, 1970, tomo II, p. 245).

disposición, por lo menos, la magnífica oportunidad de poder, con coherencia, entrar y salir de la universidad, a través de sus puertas.

Por el contrario, cabe advertir, a mayor abundamiento, que nuestros estimados colegas idealistas (*de todo género*), a pesar de su profesada aversión a la realidad de las cosas, usarán las mismas puertas, en lugar de salir a través de sus gruesas paredes. Eso sería, de hecho, coherente consigo mismo, pues el maestro idealista, que suponiéndose señor absoluto de su ser y de sus acciones, convencido de que su inteligencia no puede aprehender, sino tan sólo crear objetos, sería coherente consigo mismo el idealista que pasara a través de las paredes, siendo sorprendente que se vaya, inevitablemente, hacia las mismas puertas por las que pasan los realistas⁸⁴.

Excurso: una acusación de teologismo.

«...la concepción del derecho natural, si no supone necesariamente la Revelación, sí supone la ley eterna y, en este sentido, es una concepción teológica. Tal como la metafísica de Aristóteles, denominada por el autor, que no conoció la Revelación, filosofía teológica»⁸⁵.

Si bien, episódicamente, existen incursiones teologistas imputables a algunos defensores del Derecho Natural clásico⁸⁶, es común la ignorancia de la distinción entre la perspectiva formal de la filosofía y la teología revelada, lo que conduce, principalmente, a la acusación de teologismo⁸⁷ dirigida contra la doctrina del derecho natural clásico⁸⁸.

⁸⁴ Refiriéndose a la modernidad, dice LEONARDO CASTELLANI que «el ímpetu natural de la mente hacia la Verdad fue sustituido por la orgullosa *voluntad* de organizar un mundo *humano* a partir de la actividad autónoma del pensamiento» (*Psicología humana*, Jauja, Mendoza, 1997, p. 308). Otro pensador contemporáneo recuerda estas palabras de Antonio Machado: «La verdad es lo que es, aunque lo pienses al revés»; «¿Tu verdad? No, la verdad y ven conmigo a buscarla. La tuya, guárdatela» (JOSÉ GAY BOCHACA, *Curso de Filosofía Fundamental*, Rialp, Madrid, 1987, pp. 296-297).

⁸⁵ JOSÉ PEDRO GALVÃO DE SOUSA, *O fundamento objetivo...*, *op. cit.*, pp. 14-15.

⁸⁶ Un ejemplo —y además desastroso— fue el de la ingenua conducta de algunos moralistas y juristas cuando en Brasil se discutía, hace más de veinte años, sobre la aceptación o no del divorcio vincular. Apoyándose directamente en la Revelación, dejando de lado el derecho natural, dieron ocasión a que los favorables a la disolución voluntaria del vínculo matrimonial afirmaran, con éxito, que los creyentes no se divorciarán. Error similar al que ha ocurrido en alguna ocasión, aún hoy, en el debate sobre el aborto voluntario. Se trata, sin embargo, de episodios aislados y personales, que no afectan directa y propiamente a la doctrina.

⁸⁷ Así, RODOLFO LUIS VIGO (h), al tratar las principales críticas dirigidas al iusnaturalismo realista clásico, señala en primer lugar el teologismo (*Visión crítica de la Historia de la Filosofía del Derecho*, Rubinzal-Culzoni, Santa Fe (Argentina), 1984, pp. 228 y ss).

⁸⁸ Como escribí en otro lugar: «Comienzo, pues, por recordar –antes de hablar de derecho adquirido y de iusnaturalismo– lo que, sospecho con buen fundamento, que algunos dan por sabido: primero, que el iusnaturalista clásico es un realista, con lo que se aparta, criteriológicamente, del idealismo de cualquier género, y, de modo particular, de la nefasta extravagancia de prescindir de la metafísica cuando se trata del deber ser ético y jurídico; segundo, que ser iusnaturalista tradicional significa afirmar la separación de todo tipo de immanentismo; por último, tercero, que la mejor parte de ese iusnaturalismo corresponde al más abierto de los sistemas filosóficos ya establecidos, que es el tomismo».

«Como ese recuerdo constituye una introducción, tras esa declaración de principios, inmediatamente, es necesario prevenir contra la precipitada y frecuente impresión de que la doctrina iusnaturalista clásica, al estar tan ligada al pensamiento auténticamente cristiano de Santo Tomás, ya no sería aceptable en el seno de una sociedad ideológicamente pluralista, que es la que está en vigor, casi en todas partes, en nuestro mundo contemporáneo. Constituye un equívoco suponer que el iusnaturalismo clásico sea sustancialmente una doctrina religiosa, y más aún, una doctrina confesional. Aunque históricamente el más genuino pensamiento cristiano haya perfilado el iusnaturalismo tradicional, es cierto (y es preciso resaltarlo) que la noción clásica de derecho natural no es, y no fue, esencialmente fundada en la religión y, por tanto, no es y no fue confesional».

«Cosa distinta es que el cristiano, en la medida en que su cristianismo es una religión y no una filosofía, considere el derecho natural como una realidad iluminada por la fe. El hecho mismo de que Santo Tomás, en su obra fundamental –la *Suma teológica*– sea ante todo teólogo y no filósofo, no impidió que se considerasen como tomistas partidarios de la reforma protestante (Mascall, Emmet, Farrer), e incluso un pensador judío (Mortimer Adler)».

«Prueba de que el tomismo no es, al menos no en todos sus aspectos, incompatible con la diversidad de creencias religiosas. Percibo un fuerte indicio de que el tomismo constituye un sistema atractivo de las verdades de los demás sistemas, en la paradójica circunstancia de que el controvertido concilio pastoral Vaticano II, haya recomendado seguir las enseñanzas de Santo Tomás, acontecimiento único en la historia de los concilios. Lo que, a todas luces, está muy lejos de significar que el tomismo se limite a ser un método y no un sistema positivo de verdades, error en el que, motivado por cierta simplificación, alguna vez incurrí».

«Tanto si se aprecia la capacidad de comprender la ley de la naturaleza exclusivamente a la luz de la psicología empírica, o, de forma diferente y con mayor amplitud, como iluminación del Verbo natural, eso no cambia el hecho de que unos y otros, incrédulos y creyentes, cristianos y no cristianos, se sientan llamados a conocer y observar efectivamente el orden del ser. No está de más recordar, a tal propósito, que la idea de lo justo natural ya se encontraba en el pensamiento precristiano de Aristóteles, cuyas ideas contribuyeron en gran medida a la elaboración de la doctrina del iusnaturalismo tradicional, y que se encontraría después en Córdoba, en el jurista clásico del Islam, Averroes, y en el exegeta de la tradición y de la ley hebrea, Maimónides. En resumen, lo que quiero afirmar, desde el principio, es que la ley natural no dispone que se viole la inmunidad de coacción, la libertad de conciencia de los incrédulos: la conducta jurídica exigible externamente es la *misma* para incrédulos y creyentes. El bien común temporal es el *mismo* para unos y otros. La causa inmediata del orden jurídico es la *misma* para todos. La razón, en fin, está en que la ley de la naturaleza es, también, la *misma* para creyentes y no creyentes».

«Cuestión diferente es que los cristianos reconocen en todo eso un sentido teotrópico. En todo caso, la perspectiva escatológica del mundo del derecho es un plus que le da un significado sobrenatural, moraliza la justicia jurídica, fundamenta el orden del derecho de modo objetivo y universal, pero no añade preceptos jurídicos a la conciencia, ni preve permisiones de derecho, ni prohíbe conductas sociales, ni estatuye consecuencias jurídicas –*permisiones, prohibiciones, consecuencias*– que no sean exactamente las mismas, racionalmente las mismas, para incrédulos y creyentes. Eso se compagina, en el pensamiento de los cristianos, no sólo con la universalidad de la vocación salvífica –sintetizada en las célebres palabras de González Arintero: “a todos sin excepción se les da –*proxime o remote*– una gracia suficiente para la salud”–, sino con la

Desde los albores del pensamiento teogónico-mítico de Grecia⁸⁹, pasando por la historia babilónica, el Antiguo Testamento, la Thorá de los judíos, el

ausencia de extravagancias políticas en la vida de los auténticos cristianos, que viven en el mundo como si en él estuviese todo su destino. Una página admirable de esa historia, ya secular, se encuentra, por ejemplo, en la *Epístola a Diogneto*, del siglo II de nuestra era. Transcribo aquí un extracto de ese documento: “Los cristianos no se distinguen de los otros hombres ni por su patria, ni por su lengua, ni por un género de vida especial. Efectivamente, no tienen ciudades propias, ni usan un lenguaje peculiar y su vida no tiene nada de excéntrica. (...) Viven en ciudades griegas o bárbaras, según las circunstancias de cada uno, siguen las costumbres de la tierra, en el modo de vestir, en los alimentos que consumen o en cualquier otra costumbre; pero su modo de vivir es siempre admirable y constituye para todos un prodigio. Cada cual habita en su patria, pero viven todos como de paso. (...) Toda tierra extranjera es su patria y toda patria les es extranjera. Se casan como el resto de la gente y crían sus hijos, pero no se deshacen de los recién nacidos” (Hasta aquí el texto que relata la vida de los cristianos de la Iglesia primitiva y que cito siguiendo a ROUET DE JOURNÉL, *Enchiridion Patristicum*, 96 y ss.)».

«La luz que lee la naturaleza de las cosas es la luz de la razón, mejor dicho, la luz de la recta razón absoluta, de la que participa la razón humana, que, en cuanto recta, posee la verdad, pero no la crea. En todo caso, no es el momento de examinar la distinción de Santo Tomás entre participación ontológica y participación lógica del intelecto humano en el Logos natural, ni siquiera de discutir la firme doctrina cristiana que sustenta la imposibilidad edudemónica sin el concurso, próximo o remoto, del Logos teándrico».

«Cosa totalmente distinta es que se quiera menospreciar la fundamentación objetiva y universal del derecho en una realidad que lo trasciende; pero, incluso en tal caso, el racional reconocimiento de la existencia de Dios no exige el auxilio de la teología revelada, como con luminosos argumentos filosóficos demostró Santo Tomás en la primera parte de la *Suma contra los gentiles*. El hecho de que la doctrina jurídica tomista manifieste, en un sentido fundamentador, el reconocimiento de una Causa primera y ejemplar del derecho no constituye una prueba ni una señal de concepción fideísta, sino la afirmación de que la verdadera teoría del derecho no prescinde de una teodicea fundamental».

«Insisto en observar, para alejar, sin lugar a dudas, la reduccionista concepción teológico-revelada con la que algunos equivocadamente aluden al iusnaturalismo clásico, que, incluso amparados en la Revelación, cabría afirmar la existencia de un Verbo natural *distinto* del Verbo teándrico, al constituir Aquél una potencia o iluminación que se hace presente en la razón humana. La razón natural humana, en fin, puede llamarse recta exactamente porque abarca principios que se resuelven, finalmente, en la Causa Primera del ser de las cosas. Hay, pues, una luz o un Logos natural, diferente del teándrico, que hace recto el entendimiento agente, luz que, al ser natural, es universal, como se confirma en un pasaje neotestamentario –“El Verbo era la luz verdadera que, viniendo a este mundo, ilumina a todo hombre” (“Erat lux vera, quae illuminat omnem hominem...”, San Juan, 1, 9)–, y por el correspondiente comentario de Teófilo (citado por SANTO TOMÁS, *Catena Aurea*): “La inteligencia que nos fue dada para guiarnos, y que se llama razón natural, es lo que llamamos luz recibida de Dios...”. SANTO TOMÁS, corrobora admirablemente el carácter natural de esa universalidad de la iluminación humana, al distinguir, tratando de la ley antigua, los preceptos de la ley natural –que obliga a todos– de los preceptos dados al pueblo judío y que sólo obligaban a éste (*Suma teológica*, 1^a-2^a, q. 98, a. 5, resp.). Es preciso destacar, con todo, que la naturalidad, sea del hábito, sea de la unitaria potencia intelectual aprehensiva de los primeros principios, ya en la función especulativa (el *intellectus*), ya en la función práctica (la *sindéresis*), no supone ninguna identidad intelectual de los conceptos objetivos» (*Apontamentos sobre a Mudança das Leis...*, *op. cit.*, pp. 5 y ss.).

⁸⁹ Cfr. JACQUELINE DE ROMILLY, «Religion et droit dans la Grèce ancienne», y MICHEL HALBECQ, «Le devin et les conceptions du droit naturel», ambos en *Archives de philosophie du droit*, París, 1973, vol. 18, pp. 5 y ss., y 165 y ss., respectivamente.

Corán de los musulmanes⁹⁰, el Decreto de Graciano entre los cristianos, existen muchos ejemplos que ilustran el teologismo jurídico⁹¹, que se apoya en la Revelación como fuente principal, cuando no única, del derecho. Ya en la misma época en que se alcanza la culminación de la doctrina del derecho natural en Santo Tomás, con San Buenaventura se vislumbran señales de ruptura con la filosofía clásica del derecho natural⁹². Después, los saberes jurídicos se aniquilan con Roger Bacon⁹³ y con el pensamiento de Duns Scoto⁹⁴, que niega, tanto la existencia de una ley eterna («eterno es el legislador, no la ley»)⁹⁵, como la cognoscibilidad del derecho natural, a no ser por el decálogo, donde, positivamente, se inscribieron los mandamientos de Dios⁹⁶.

⁹⁰ Cfr. CHAFIK CHEHATA, «La religion et les fondements du droit en Islam», *Archives de philosophie du droit*, París, 1973, vol. 18, pp. 17 y ss.

⁹¹ Cfr. JUAN VALLET DE GOYTISOLO, *Estudios sobre fuentes del derecho y método jurídico*, Montecorvo, Madrid, 1982, p. 955; GIUSEPPE GRANERIS, *La Filosofía del Derecho a través de su historia y de sus problemas*, trad. esp. de Jaime Williams Benavente, Jurídica de Chile, Santiago de Chile, 1979, pp. 17 y ss. y 78-80.

⁹² «El derecho natural carece para San Buenaventura de fundamentos objetivos en el orden natural. El orden moral, que el derecho natural recoge, confúndese con la revelación consignada en la ley mosaica y en el Evangelio» (FRANCISCO ELÍAS DE TEJADA, *Tratado...*, op. cit., tomo II, p. 382). Cfr., también, ANTONIO TRUYOL Y SERRA, *Historia de la Filosofía del derecho y del Estado*, Revista de Occidente, Madrid, 1970, tomo I, pp. 357 y ss.

⁹³ FRANCISCO ELÍAS DE TEJADA habla de «aniquilamiento de los saberes jurídicos por Roger Bacon», indicando que es imposible el saber científico del derecho al sustentar ese pensador que «las leyes humanas son hijas del pecado que bestializa» (*Tratado...*, tomo II, p. 385) y, en el mismo lugar, advierte que para Bacon es inviable el saber filosófico del derecho, pues «se reduce a aplicar la teología a fines del gobierno universal de los hombres por los clérigos» (p. 385).

⁹⁴ Indica ELÍAS DE TEJADA: «Lo que fue negación de los saberes jurídicos en los primeros franciscanos va a ser demolición por mano de Juan Duns Scoto» (*Tratado...*, tomo II, p. 386). En Duns Scoto, «la ley positiva representa la voluntad del legislador» (JAVIER HERVADA, *Lecciones propedéuticas de Filosofía del Derecho*, Universidad de Navarra, Pamplona, 1992, p. 341), lo que destruye la prevalencia del orden racional. Por mucho que se considere el voluntarismo escotista moderado y relacionado de algún modo con la recta razón (id.), el hecho es que de la tesis de la preferencia de la voluntad –divina y humana–, tesis «al parecer inocente y sencilla» (FRANCISCO PUY, *Lecciones de Derecho Natural*, Dírosa, Barcelona, 3ª ed., 1974, tomo I, p. 197), nace la negativa de fundar el derecho en la naturaleza de las cosas. Cfr. la divergencia entre el pensamiento de Santo Tomás y el de Duns Scoto en GUILLERMO FRAILE, *Historia de la Filosofía*, BAC, Madrid, 1966, tomo II, pp. 1053 y ss.

⁹⁵ «En Duns Scoto, lo eterno es el legislador, mas no la ley, porque Dios no se halla atado eternamente por nada» (FRANCISCO ELÍAS DE TEJADA, *Tratado...*, tomo II, p. 387).

⁹⁶ «La potestas absoluta de Dios excluye la existencia de una ley eterna –“eterno es sólo el legislador, no la ley”– y un derecho natural cognoscible, que sólo lo es por medio del Decálogo, que contiene los mandamientos de Dios, que pueden ser modificados y derogados por El en cada caso concreto, tal como observa Duns en la Biblia, y de ahí que se entienda que lo prohibido en los mandamientos no es *quia mala*, sino *mala quia prohibita*» (JUAN VALLET DE GOYTISOLO, *A encruzilhada metodológica jurídica no Renascimento, a Reforma, a Contra-reforma*, trad. port. de Fernando Luso Soares (Filho), Cosmos-Arco Iris, Lisboa, 1993, p. 24). Sobre la divergencia entre Santo Tomás y Duns Scoto sobre la *potentia absoluta* y la *potentia ordinata*, cfr. ANTONIO TRUYOL Y SERRA, *Historia...*, op. cit., tomo I, p. 359.

Renunciado a tratar aquí con mayor amplitud el paso de lo que en Duns Scoto era «predilección por lo singular» a lo que fue en Ockham «negación de la realidad universal»⁹⁷ y conversión del Derecho Natural en «puro positivismo moral, e incluso nihilismo»⁹⁸, aparece en la secuencia de esa línea voluntarista –y, después, relativista– un heredero del nominalismo, como fue Martín Lutero⁹⁹. Al afirmar la absoluta corrupción de la naturaleza humana como consecuencia del pecado original concluyó Lutero en la corrupción ontológica de esa misma naturaleza¹⁰⁰ y, consecuentemente, no admitió que de un orden intrínsecamente pervertido fuese posible inferir ninguna normatividad, reduciendo el derecho natural a los mandamientos divinos y a los preceptos basados en la fe¹⁰¹. Si se dijo que con la escuela franciscana se aniquilaron y demolieron los saberes jurídicos, con Lutero –para el que no es la realidad la que obliga a un asentimiento personal, sino al revés, es la anuencia, de carácter subjetivo, la que da valor a la realidad¹⁰²–, cabe decir que, dentro del cristianismo¹⁰³, se disolvió la doctrina del Derecho Natural¹⁰⁴. Con Lutero «no hay un conocimiento natural del orden creado, ni es posible una teología natural»¹⁰⁵. En el mismo sentido teologista y partiendo de la idea de una naturaleza absolutamente corrompida, también Calvino no comprendió la moral ni tampoco el derecho como obra de la razón sino que los consideró como imperativo derivado de los mandamientos de Dios¹⁰⁶.

⁹⁷ JUAN VALLET DE GOYTISOLO, *A encruzilhada...*, p. 24; FRANCISCO PUY, *Lecciones...*, *op. cit.*, p. 198.

⁹⁸ Cfr. H. ROMMEN, *Le droit naturel*, trad. franc. de Émile Marmy, Eglhoff, París-Friburgo, 1945, p. 78.

⁹⁹ Nominalismo que Lutero abrebó en Gabriel Biel y Wesel, cfr. J. VALLET DE GOYTISOLO, *A encruzilhada...*, p. 26.

¹⁰⁰ DOMINGO M. BASSO, *Los fundamentos de la moral*, EDUCA, Buenos Aires, 2ª ed., 1997, p. 23.

¹⁰¹ Cfr. J. VALLET DE GOYTISOLO, *A encruzilhada...*, p. 26.

¹⁰² Es lo que indica ROMANO AMERIO, *Iota unum*, *op. cit.*, p. 31; cfr. también, JAVIER HERVADA, *Historia de la Ciencia del Derecho Natural*, Universidad de Navarra, Pamplona, 1987, p. 200. Con Lutero, la «teología se volvió radicalmente antropocéntrica» y, paralelamente, la filosofía se convirtió en un «radical antropocentrismo que, olvidado del ser, se centra en la certeza subjetiva». No puede extrañar el *esto peccator, et pecca fortiter* que Lutero recomendaba en conocida carta a Melanchton.

¹⁰³ En efecto, la llamada reforma protestante no sólo fue una división religiosa, sino también teológica y cultural, que afectó por completo al cristianismo (J. HERVADA, *Historia...*, p. 198).

¹⁰⁴ Cfr. MARCELINO RODRÍGUEZ MOLINERO, *Derecho natural e historia en el pensamiento europeo contemporáneo*, Revista de Derecho Privado, Madrid, 1973, p. 52.

¹⁰⁵ M. RODRÍGUEZ MOLINERO, *Derecho natural...*, p. 53.

¹⁰⁶ Cfr. J. VALLET DE GOYTISOLO, *A encruzilhada...*, pp. 27-28.

La vigencia, todavía actual, del pirronismo reformista quizá constituya una posible explicación del teologismo entre los pensadores del denominado progresismo católico¹⁰⁷, si es que, más agudamente, no se puede explicar, sencillamente, por el principio mismo de la revolución del rechazo de las esencias: «La naturaleza de las cosas, he ahí el enemigo. El hombre que cumple su oficio de hombre es aquél que rechaza someterse a ella»¹⁰⁸.

Al negarse, con esas y otras posturas teologistas, la posibilidad de la razón humana de aprehender de modo natural la naturaleza de las cosas y extraer de ella reglas de conducta, se desemboca en el puro irracionalismo. El Derecho Natural, sin embargo, teocéntrico y teotrópico, afirma una dignidad mayor del hombre pues le atribuye la posibilidad de conocer la naturaleza de las cosas: se trata de un derecho para todos los hombres y no sólo para los creyentes, un derecho basado en la realidad y no en los oscilantes caprichos de una voluntad irracional.

Para terminar este excursus relataré dos anécdotas de mi magisterio universitario:

Primera.— En 1993, impartiendo una lección sobre fuentes del derecho a los alumnos de primer curso de una universidad de San Pablo, se produjo, aproximadamente, el siguiente diálogo:

RHMD: En un pequeño municipio brasileño el alcalde decidió instalar un depósito de agua en cierto barrio, para lo que envió el expediente al servicio técnico; éste se lo devolvió advirtiéndole que era imposible realizar la obra en el lugar indicado, en aquellas circunstancias, dada la ley de la gravedad. El alcalde resolvió, pues, remitir el expediente al servicio jurídico del municipio a fin de que se informase si aquella «ley de la gravedad» era municipal, estatal o federal.

(Sonríen algunos alumnos, y prosigo)

RHMD: ¿Por qué se ríen? ¿Quizá porque esta ley, la ley de la gravedad, no puede ser derogada por los hombres? ¿Quién la instituyó?

UNA ALUMNA (con cierta reticencia a decirlo): Es de la naturaleza.

RHMD: ¿Quién creó la naturaleza?

¹⁰⁷ Cfr. J. VALLET DE GOYTISOLO, *En torno al derecho natural*, Organización Sala Editorial, Madrid, 1973, pp. 10 y ss.

¹⁰⁸ R. AMERIO, *Iota unum*, p. 280. Prosigue el autor: «Esta fórmula es admirable: comprende profundamente cómo la religión consiste en conocer y reconocer el orden de las esencias, mientras la irreligión es Belcebú, es decir, “el que no sufre ningún yugo”».

LA MISMA ALUMNA (balbuciendo): ¿Dios?

RHMD: Dios. Exacto, porque no fue el hombre, ni que se sepa, tampoco demiurgos, duendes o cosa parecida.

UN ALUMNO (con el emblema de un partido político): Profesor, ¿y el que no cree en Dios? ¿Cómo se las arregla?

RHMD: Se las arregla teniendo que explicar quién creó la ley de la gravedad.

EL MISMO ALUMNO (respecto al cual algunos alumnos murmuran irónicamente): Eso es difícil, profesor.

RHMD: Si no se quiere mencionar a Dios, llámese Causa Primera, Motor Inmóvil, como quiera.

EL MISMO ALUMNO: Lo mejor es no discutir esas cosas.

RHMD: ¿Por qué no? Estoy dispuesto a discutirlo, pues no es una discusión de religión ni de teología revelada, sino de mera filosofía. La libertad académica no puede transigir con cuestiones que no puedan debatirse.

(Silencio del alumno, que no volvió a clase).

Segunda.—A mediados de 1997 fundé¹⁰⁹ en una universidad privada de San Pablo, un Centro de Investigaciones sobre Bioderecho, que pasé a dirigir¹¹⁰. Establecí desde el principio de las reuniones la necesidad de asentar en un fundamento objetivo e inamovible —Dios— los derechos relativos a la vida, lo que no suponía, de ningún modo, una línea fundacional teológica-revelada, y, menos aún, confesional. A fines del mismo año hice a los alumnos investigadores de dicho Centro una breve exposición sobre el libro de Rosine Chandebois, *Para acabar con o Darwinismo* (traducción portuguesa de Fernanda Oliveira, Instituto Piaget, Lisboa, s.f.). Terminada la explicación, un alumno, siguiendo noticias de prensa comprendidas y ordenadas a su modo, comenzó una defensa acendrada del evolucionismo darwinista. Antes de que pudiera intervenir para responder a sus argumentos, una estudiante salió en defensa firme —sin teologismo alguno— de la verdad creacionista. Inmediatamente fue apoyada por otra alumna, callando al estudiante pro darwinista. Lo curioso de esta anécdota está

¹⁰⁹ Aconsejado por el añorado jurista y filósofo Dinio de Santis García.

¹¹⁰ Con el valioso auxilio de algunos profesores, entre los que destaco al juez Vicente de Abreu Amadei, joven pensador iusnaturalista brasileño.

