

EL HUMANISMO Y SU PROYECCIÓN EN EL DERECHO CIVIL

Seminario internacional de investigación de Filosofía del Derecho y Ética,

Universidade Federal do Rio Grande,

8 al 10 de Septiembre de 2010

1.- Introducción

Es imposible tratar el vasto tema del humanismo sin preguntar inicialmente qué cosa significa ¿El humanismo es una doctrina o algo en común a muchas? ¿Acaso el humanismo connota un movimiento cultural o tal vez varios? Y supuesto que el humanismo abarque efectivamente una pluralidad de tendencias, ¿ellas son concordantes o discordantes? ¿O quizá el humanismo aluda a la ocupación de los humanistas? Alternativa esta última que plantea el inconveniente de establecer a qué se dedica un humanista. Desde ese punto de vista, ¿es apropiado decir que es una persona que ejerce un oficio determinado o más bien es mejor aludir a un hombre con cierta disposición de ánimo que es reflejo de una cualidad moral?

Como se ve, los sentidos en que se habla o puede hablarse de humanismo son tantos y tan variados que se hace necesario precisar cuál es la materia de nuestra exposición. Tarea que determina un análisis lingüístico seguido del señalamiento y estudio de las principales orientaciones de origen del humanismo para desembocar en la investigación de distintas concepciones acerca de la dignidad de la persona humana con el propósito de estar en condiciones de reconocer y comprender la procedencia de algunos tópicos fundamentales de la “dogmática” del derecho civil actual.

Dada dicha finalidad acotada, se previene que el presente trabajo no llega a adentrarse en otras proyecciones del humanismo, la cuales, sin embargo, se encuentran comprendidas in fieri en su desarrollo.

2.- Exploración del significado semántico de la palabra humanismo

El sustantivo “Humanismo” es moderno. Su primer uso se registra en un libro publicado en 1808(1) por Friedrich J. Niethamer para señalar la escuela pedagógica cimentada en la lectura de las fuentes heredadas de la Antigüedad clásica.

Desde ese punto de vista que tiene una connotación educativa, el nombre Humanismo evoca lo studia humanitatis y resulta ser una derivación de la voz latina humanitas. De manera que conviene comprender las implicancias de estas palabras.

Con la expresión studia humanitatis se llama a la clase de educación desenvuelta durante la Edad Media sobre la base de las siete artes liberales, según la configuración preparada por Marciano Capella (circa 439) (2) tras los pasos del plan formativo helénico recogido por

Cicerón. Su contenido se divide en el trívium, que agrupa las artes relativas a la elocuencia (gramática, retórica y dialéctica), y en el cuadrívium, que comprende al conjunto de las cuatro artes matemáticas (geometría, aritmética, astronomía y música). Ya en el siglo XIV en que se ubica el origen histórico del Humanismo, los estudios humanitatis llevados adelante por los humanistas se concentrarán en las litterae humanae(3) y en la devoción por la elegancia de sus formas en desmedro de la lógica de las disputas de la escolástica declinante de la citada centuria.

A su vez, la locución “artes liberales” traduce la expresión griega enkuklios paideia con que se menciona, en sentido general, el programa educativo que propende a la formación integral de la persona humana(4), el cual entraña el “desarrollo de ciertas facultades del espíritu por ejercicios intelectuales apropiados.”(5)

En el célebre discurso Pro Archia descubierto por Petrarca el año 1333,(6) influido por la concepción platónica acerca de la educación, Cicerón (106-43 a. C.) alude a la humanitas para indicar una cierta condición del ser humano que alcanza las cimas de su crecimiento intelectual y moral por la senda ascendente de los estudios humanitatis.

Con ese alcance, el término humanitas tiene un significado afín al propio de la voz griega paideia. Ambas palabras denotan el desarrollo perfectivo del hombre que actualiza su deseo de saber hasta llegar al conocimiento racional de Dios como consecuencia de una acción educadora. En ese sentido y en relación con el problema de la formación del hombre, Platón presenta en la República(7) el programa educativo que debía ser cumplido para elevar el alma al mundo inteligible y lograr así su “verdadera forma humana”.(8) En la misma vía, Aristóteles plantea que la perfección o entelequia consiste en llegar a la autarquía por quien vive en la contemplación de las cosas inteligibles conforme la operación de la razón, que es la parte más excelente del compuesto humano.(9) Y más tarde, como coronación de esa teología natural llamada filosofía primera o metafísica, según la tradición veterotestamentaria,(10) el cristianismo no cesará de reconocer la grandeza de la vocación de la persona humana creada a imagen del ser de Dios y llamada a “participar de su naturaleza”;(11) “de desarrollarse [...] hasta perfeccionar en él la divina semejanza”(12) que implica “entrar en comunión con el Verbo.”(13)

3.- El humanismo como fenómeno histórico: la asimilación de la tradición clásica

En la cultura occidental cabe advertir una cierta continuidad desde sus orígenes: aquella que se pone de manifiesto con la demarcación semántica practicada en torno a la palabra Humanismo, en la medida en que con ésta se logra captar la finalidad del proceso educativo que en la antigüedad grecolatina y en la cristiandad medieval procura la máxima perfección que conduce el hombre a Dios y tiene el propósito de organizar las instituciones de acuerdo con esa finalidad principal.

Por cierto que el hallazgo y la asimilación de los tesoros de la Antigüedad clásica no involucran un único renacimiento. Es que en la dinámica de las cosas humanas parece inevitable reconocer constantes y continuas renovaciones culturales.(14)

Sin embargo, en sentido histórico estricto, suele reconocerse con el nombre decimonónico de Humanismo, en esta oportunidad usado en retrospectiva, el nuevo movimiento cultural originado en Italia en el siglo XIV, irradiado a Europa en la centuria siguiente, de recreación del ideal de perfeccionamiento de la persona sobre la base de retornar a los saberes desinteresados del espíritu y al modelo educativo de la antigüedad clásica, facilitado por el redescubrimiento, la traducción y el estudio de las fuentes grecorromanas.

Por supuesto que el momento histórico en que surge el Humanismo tiene características propias que suponen o perfilan transformaciones.(15) Por de pronto, no puede perderse de vista, a favor del conocimiento de las fuentes griegas, la concurrencia de bizantinos al Concilio ecuménico convocado por el Papa Eugenio IV en Ferrara en 1438 para reunificar las Iglesias de Oriente y Occidente y la migración generada por la caída de Constantinopla (1453). Después del esplendor escolástico del siglo XIII y de sus grandes Sumas,(16) tampoco puede soslayarse el innegable declive filosófico signado por la paulatina pérdida de una visión metafísica y por las exageraciones dialécticas propias de un formalismo lógico exagerado,(17) que ocultaba la riqueza de la sabiduría antigua; ante tal crisis, el esfuerzo de restauración de los studia humanitatis sobre la base de la retórica como una ciencia del espíritu revalorizada en detrimento de las otras artes liberales y de la física en particular;(18) la convicción generalizada de que la filosofía platónica y neoplatónica -contrapuesta a la aristotélica-, era más adecuada a la exigencias del nuevo estilo de expresión; el desarrollo autónomo alcanzado por la actividad mercantil, industrial y crediticia en las ciudades del norte de Italia, en sintonía con el debilitamiento de la organización económica medieval de base agrícola; la inusitada celebridad obtenida por “las personalidades diferenciadas en las cuales se realizaban [...] los anhelos humanistas.”(19)

Pero bien mirado y según lo adelantado, el Humanismo no constituye un movimiento unidireccional de alejamiento o de fractura de los valores centrales de la Edad Media. Si se quiere, el resurgimiento progresivo del interés en la cultura latina antigua impulsado por los Papas y de asimilación del platonismo y el neoplatonismo no fue sólo una corriente antropocéntrica de inmanencia contraria u hostil a la cristiandad medieval.(20) Como bien nos dice al respecto Giuseppe Toffanin en la edición hispanoamericana de su obra: los “estudios clásicos fueron una gran cosa mientras que los valores ideales de la Antigüedad grecorromana, [...] representaron como antes para casi todos los padres y luego para el Dante, no un vano y perjudicial error que el cristianismo hubiese venido a refutar y a cancelar; sino una especie de velada prerrevelación [...] que el cristianismo hubiese venido a verificar y actualizar en la unidad eterna del logos. Con esa idea el mundo moderno tomó el rumbo hacia las riberas del Medioevo.”(21)

Entiéndase bien. El proceso de asimilación de la tradición clásica a partir del siglo XIV lleva consigo un entramado de diferentes tendencias no siempre homogéneas que llegan a ser antagónicas. Pero de ahí en más y asumida la composición teológica-filosófica medieval, no se extrae la exactitud del esquema “moderno” que considera a los humanistas del siglo XIV en oposición a la Edad Media, como si ese período constituyera un gran paréntesis de oscuridad dominado por la fe revelada, que quiso ser clausurado reviviendo y continuando la filosofía griega y la cultura romana hipotéticamente olvidadas por los teólogos medievales.(22)

4.- Acerca de la dignidad de la persona humana

Un tema predilecto de los autores humanistas atañe a la dignidad de la persona humana. Desde el siglo XIV, son frecuentes las obras destinadas a exaltar la particular excelencia del hombre, pese a que no se trata de un tópico original de la época. Antes bien, el concepto de dignidad de la persona humana hunde sus raíces en la doctrina cristiana de siempre y de la Edad Media, hasta el extremo en que por esa razón ésta ha llegado a ser calificada de período histórico profundamente humanista.(23)

La palabra dignitas remite a la voz griega “axióma”, que significa aquello que es valioso en sí y, por no ponerse en duda,(24) constituye el punto de partida de un razonamiento. En relación con la persona, denota su cualidad esencial, un cierto grado de perfección indiscutible y puede ser considerada en un doble aspecto.

1º) En tanto perfección ontológica, Santo Tomás de Aquino afirma la dignidad del hombre en su naturaleza racional.(25) Por ésta percibe la grandeza de ser Imago Dei y se aprecia a sí mismo como la única criatura capaz de oír la Palabra que lo libera de toda esclavitud en el misterio de Dios hecho hombre.(26) Se trata de la afirmación sustancial de la bondad de la persona humana. En ese sentido y referido al valor irrevocable de la persona humana dotada de inteligencia -que le permite la comunión con Dios-, la palabra dignitas se asocia a la superioridad del hombre sobre las demás cosas y, además, se acepta que éste tiene un merecimiento igual por la perfección que le corresponde como individuo de su especie común.

2º) Al mismo tiempo, ha de tenerse presente la primacía de la dignidad moral en la línea del desarrollo perfectivo del hombre. Según enseña Santo Tomás de Aquino, si bien el hombre tiene alguna perfección por el hecho de existir y ella es el fundamento de la dignidad ontológica, es digno simpliciter en la medida en que alcanza su fin.(27) En otras palabras y tal como se ha explicado, la dignidad moral del hombre supone un proceso de dignificación contrario a la degradación, al envilecimiento o a la indignidad y es “el resultado de hacerse digno de algo superior u obrar conforme a la propia condición o destino.”(28) Por esa vocación, según recuerda el juriconsulto florentino Giannozzo Manetti (1386-1459) en su libro *De dignitate et excellentia hominis*, la visión beatífica es el logro definitivo del hombre llamado a cooperar en la obra divina de la creación. Y, conforme manifiesta Bartolomé Fazio (1400-1457) en *De humanae vitae felicitate*, el hombre provisto de razón que lo convierte en un sujeto capaz de ciencia y de virtudes, tiene una finalidad más allá de la muerte.(29)

Más conocido y citado, parece inevitable señalar el famoso discurso *Sobre la dignidad del hombre* (*De hominis dignitate*) de Pico della Mirándola (1463-1494), que sirvió de introducción a sus *Conclusiones philosophicae, cabalisticarum et theologicae* (1486), generadas en el ambiente cultural concentrado en la Academia platónica de Florencia.(30)

Alrededor de la nueva Academia florentina se hace fuerte el humanismo en su tendencia antropológica heterogénea precursora de las corrientes racionalistas e inmanentistas características del pensamiento moderno(31) y Pico della Mirándola no escapa a su influencia por intermedio de Marsilio Ficino (1433-1499).

Dos pasajes muestran la manera de referirse por Pico della Mirándola a la dignidad del hombre: (32)

“el Óptimo Artífice (...) acogió al hombre como obra de naturaleza indefinida y (...) le habló así: ‘No he dado (...), ni un puesto determinado, ni un aspecto tuyo propio, ni prerrogativa alguna para que el lugar, el aspecto, las prerrogativas que tú desees (...) según tu deseo y consejo, lo obtengas y lo conserves. La naturaleza determinada de los demás está contenida en las leyes prescriptas por mí. Tú, en cambio, te la determinarás, sin ninguna barrera que te constriña, según tu arbitrio, a cuya potestad te entregué (...) No te he creado ni celestial ni ser terreno, ni mortal ni inmortal, para que seas libre educador y señor de ti mismo y te des, por ti mismo, tu propia forma (...) Sólo tú tienes un desarrollo que depende de tu voluntad.”

¡O suprema liberalidad de Dios Padre! ¡Oh suprema y admirable felicidad del hombre! A él le ha concedido obtener lo que desea, ser lo que quiere (...) En el hombre naciente, el padre coloca semillas de todas las especies.”

En *De hominis dignitate* luce la diferencia conceptual del mensaje distanciado de la doctrina heredada de la cristiandad medieval. Si el humanismo ha sido concebido en retrospectiva como un período de transición -sin tenerse en cuenta aquí y ahora la diferenciación de sus corrientes-, es preciso advertir que la idea de libertad entendida como el poder de autodeterminación espontáneo y absoluto del hombre configura un paso importante de alejamiento de la concepción tradicional del mundo y de correlativo acercamiento a la modernidad. Porque si el hombre no tiene una especie común sino individual, pues conforma su naturaleza de acuerdo con su propio querer y sin sujetarse a una ley divina exterior -según expresa Pico-, se infiere que la idea de Dios como causa eficiente y final de la substancia individual de naturaleza racional cede lugar a la noción del hombre como autor de su propia esencia y fundamento de su volición, principio de la operación.

Al fin y al cabo, en el pensamiento descripto, Dios deja de ser regla y medida del hombre y de su obrar. El giro antropológico está consumado: el hombre transmuta la concepción que tiene sobre sí y empieza a verse como el centro del universo.(33) Pico della Mirándola lo proclama: “La filosofía me ha enseñado a depender de mi propia conciencia por sobre los juicios externos y no atender siempre a lo malo que se dice en mí, sino a no hacer o decir algo malo yo mismo.”(34)

5.- El humanismo inmanente

Por lo visto, la vertiente del humanismo que diverge de la doctrina medieval se concreta en la idea de libertad como fundamento de la dignidad humana y se vincula a la conciencia moral, entendida como autoconocimiento de la bondad del propio acto.

Parece claro que el desarrollo formal de ese punto de partida fue obra de I. Kant (1724-1804). En efecto, influido en esa perspectiva por J. J. Rousseau (1712-1778) que había descubierto alborozado la compatibilidad de la libertad humana y la sujeción a ley consentida, pues la

persona que acata su propio querer no obedece a nada ni a nadie más que a sí mismo,(35) el filósofo prusiano de Königsberg establece el fundamento del bien y la moral en el dogma de la autonomía de la voluntad. Según éste y con palabras que evocan el discurso de la dignidad de Pico della Mirándola, el hombre se gobierna a sí mismo si obedece “su propia voluntad legisladora” y sus acciones no son forzadas “por cierto interés, ya fuera este interés propio o ajeno”.(36)

En torno a esa tesis Kant preconice un tipo humano ideal que debe ser tratado “conforme a su dignidad”(37), cuya base es la autonomía.(38) Según la ley de la autonomía, el hombre digno actúa sin traicionar su “conciencia moral”. Obra de acuerdo consigo mismo porque se encuentra libre de todo prejuicio y de toda dirección ajena.(39) Su voluntad no se especifica por alguna instancia externa a su querer. Su operación no puede ser calificada de buena o de mala por lo que realiza(40). Si así fuera, estaría determinada por su aptitud para alcanzar un bien objetivo presentado por la razón o por la conducencia del medio elegido al fin, intermedio o último. Pero, para Kant, por el contrario, la acción es buena por causa de la voluntad autónoma que la promueve, que es el exclusivo fundamento de su propia legalidad. Y, a su vez, la voluntad es buena por su independencia de cualquier propiedad de los objetos del querer que puedan obligarla a actuar de determinada manera.

El principio de la moralidad es, pues, la voluntad autónoma que la construye. En todo caso, el ser del acto realizado por el individuo se conforma a su sola voluntad. Esa es la base de todo humanismo que “termina así en la afirmación explícita de la supremacía absoluta del hombre”.(41)

La inmanencia es propia de esa clase de humanismo, toda vez que la dignidad del hombre depende de su autonomía absoluta “y no de su vocación hacia Dios: de ser el hombre un fin en sí mismo, y no de tener a Dios como fin.”(42)

6.- Proyección jurídica del humanismo imanentista

En el sistema de pensamiento kantiano, queda claro que es propio del hombre libre ser juez supremo de sus actos; trazar su conducta de acuerdo con su querer, sin que ninguna voluntad superior lo mande.

Síguese de ese punto de partida, si cada hombre es su legislador, que todo poder, aún el que lo afecta, emane de su propia autoridad. Y es por eso que se presume, para hacer compatible la ley jurídica con el principio moral de la autonomía, que la ley general sea el resultado y el registro de la voluntad general,(43) la cual, por lo tanto, nunca puede entrar en conflicto con la justicia.(44) Esa ley se impone a la relación externa y práctica de una persona con otra (ya que el fuero interno escapa a su alcance) y obliga a acomodar la acción para hacer posible la coexistencia de libertades. En la tensión que se verifica entre la libertad del individuo y el poder del Estado que lo limita, se logra de esa manera la conjunción de la legislación heterónoma sin mengua del poder de realización autónomo.(45)

Con la misma idea se explican instituciones del derecho privado. Así, conforme el ejemplo propuesto por Kant, el fundamento del principio *pacta sunt servanda* no es ontológico, no surge de la naturaleza del negocio, cuya estructura intencional expresa una necesidad de fin,(46) esto es, de realización del bien común contractual, sino de la propia voluntad legisladora (autónoma) que obliga al sujeto del acto.(47)

Esa doctrina trastoca profundamente la consideración jurídica en torno al derecho civil. En el derecho romano y en la concepción aristotélica y tomista, el derecho es el objeto de la justicia (*ipsa res iusta*), al cual la ley ordena concretar y el sujeto puede reclamar con fundamento en un título válido (derecho subjetivo). Su concreción determinada por los sujetos de la relación sobre la base de lo justo natural o de una convención en cosas que son indiferentes a ese fundamento o, sin serlas, pueden ser dispuestas por la partes, siempre implica una buena proporción, una cierta relación de títulos opuestos que se confrontan, “una medida estricta y objetiva de igualdad entre lo que se merece y lo que se debe”.(48) Esa “proporción real y personal de hombre a hombre, que mantenida conserva la sociedad y destruida la corrompe”, a la cual se refiere Dante en la antesala del humanismo entendido como fenómeno histórico.(49)

Al omitirse la referencia a “lo justo”, el razonamiento jurídico sale de su quicio y el derecho empieza a ser considerado en términos dicotómicos. De un lado, el derecho se reduce al ordenamiento jurídico que no es entendido como el patrón de la conducta orientada a la realización de la propia cosa justa -que de alguna manera siempre interesa al bien común-, sino como un sistema normativo de control social.(50) Y de otro lado y correlativamente, llega a ser asimilado al derecho subjetivo cuya medida deja de tener un soporte objetivo, ya que su fundamento no reside en la igualdad debida al sujeto que lo ejerce, sino más bien en su querer autónomo desvinculado del bien común.

Savigny (1779-1861) adopta esos puntos de vista sin cortapisas. Tras afirmar que en el campo del derecho privado o civil la legislación “establece los derechos que el Estado quiere garantizar a los ciudadanos particulares”, propone que “limite la arbitrariedad de unos contra otros.”(51) En el Sistema del derecho romano actual, partiendo del acto jurídico en general y del contrato en particular –concebido este último como la más importante manifestación de la voluntad recíproca destinada a regir las relaciones jurídicas-, considera que la función del derecho –entendido como derecho objetivo o ley general- es permitir y garantizar “el dominio de la voluntad libre”, que es un poder individual –derecho subjetivo- que “reina con el consentimiento de todos”: “Para que los seres libres, puestos de esta manera en relación, puedan ayudarse mutuamente y no estorbarse nunca el desarrollo de su actividad, es necesario que una línea invisible de separación determine los límites dentro de los cuales el desenvolvimiento paralelo de los individuos encuentre seguridad e independencia: ahora bien, la regla que fija estos límites y garantiza esta libertad se llama derecho; y aquí se revela el carácter que relaciona y distingue al derecho de la moral. Sirve el derecho a la moral, no cumpliendo directamente sus preceptos, sino asegurando al individuo el ejercicio de su libre arbitrio.”(52)

Es en ese sentido que se trata de asegurar el dominio de la voluntad soberana desentendida de la realización del bien común, al que el individuo presta atención sólo en la medida que los

derechos subjetivos que experimenta portar son limitados por la ley que le impide transgredir la libertad del otro: "...cada relación de derecho nos parece como una relación de persona a persona y determinada por una regla jurídica, la cual asigna a cada individuo un dominio en donde la voluntad reina independientemente de toda voluntad extraña."(53)

7.- Conclusiones

El humanismo no es signo de un universal estricto. En un sentido literario general, puede connotar el conocimiento y el cultivo de las letras humanas. Pero en sentido histórico preciso, denota el movimiento literario originado en Italia en el siglo XIV con la intención de lograr el perfeccionamiento humano por el conocimiento y la recreación de los valores surgidos de las obras grecolatinas. Hacia la concreción de esa finalidad, se reconocen dos tendencias divergentes fundamentales. Una trascendente continuadora de la idea medieval de realizar el orden temporal con sentido de eternidad, con la convicción colectiva de cumplirse en la historia un plan sobrenatural y con la esperanza personal de completar el propio crecimiento perfecto con la contemplación de Dios después de la muerte. Otra, que puede ser calificada de humanismo inmanente, cuyo principio radica en la dignidad de un hombre de libertad incondicionada que se considera un fin en sí mismo.

Por influencia de la filosofía kantiana y en concurrencia con otras corrientes de pensamiento afines, el humanismo inmanente se tradujo en materia jurídica en un sistema de normas constituido para asegurar el libre ejercicio de los derechos subjetivos producidos por la voluntad legisladora del individuo independiente de toda influencia extrínseca, que no obedece la disposición conveniente reclamada por las cosas para alcanzar un fin. Sin un fundamento *in re*, ya que la decisión del individuo extrae el poder de su sola voluntad, el respeto de la libertad se desentiende del verdadero bien. El Estado no se considera a sí mismo juez de la verdad o del error y se compromete a amparar su determinación jurídica, aún en el caso de ser equivocada, ya que no puede avasallar la conciencia autónoma. En última instancia, se llega a la convicción de que si perece la autonomía de la voluntad también perece el mismo Estado,(54) al perder vigencia las normas que la garantizan

-Daniel Guillermo Alioto-

NOTAS:

1. Der Streit des Philanthropismus und Humanismus in der Theorie der Erziehung-Unterrichtes unseres Zeit dargestellt.
2. En Satyricon, o De Nuptiis Philologiae et Mercurii et de septem Artibus liberalibus libri nove (Mercurio con la Filología y nueve libros sobre las artes liberales,), agrupa los saberes en las dos áreas de estudios que se mencionan en el texto.
3. Reale, Giovanni y Antiseri, Darío, Historia del pensamiento filosófico y científico (Versión castellana de Juan Andrés Iglesias. Título original, Il pensiero occidentale dalle origini ad oggi), t. II, Barcelona, Editorial Herder, 1988, p. 27.
4. Marrou, Henry-Irenee, Historia de la educación en la antigüedad, Akal Editor, 1985, p. 23.
5. Sacheri, Carlos Alberto, "Naturaleza humana y relativismo cultural", Universitas, Revista de la Pontificia Universidad Católica Argentina Santa María de los Buenos Aires, Buenos Aires, p. 48 y nota 3ª.
6. Dicho plan no concierne a la capacitación profesional o a la adquisición de destrezas manuales correspondientes a las "artes serviles" (opuestas a las liberales); al referirse a las cualidades humanas, por hipótesis evita la incorporación erudita y estéril de conocimientos desvinculados de los contextos que integran las personas en la civitas –tanto en el orden familiar y municipal como en el orden político-; aborrece la conversión crematística de las facultades personales y gravita saludablemente en el desenvolvimiento de la vida social, al preparar a los miembros de una comunidad para dar lo mejor de sí mismos.
7. Pronunciado en Roma en defensa de su maestro y de la tradición de los valores de la sabiduría griega que encarnaba.
8. L. VII, 514 a; 517 b; 521 c.
9. Jaeger, Werner, Paideia: los ideales de la cultura griega, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 1993, p. 12-14.
10. Aristóteles, Ética a Nicómaco, 1177 a 15 – 1177 b 31.
11. Génesis, I, 26; Sabiduría 2, 23.
12. 2ª Pedro 1, 4.
13. Lubac de, Henry, El drama del humanismo ateo (Le drame de l'humanisme athee, traducción de Carlos Castro Cubells), Sol y Luna, Ediciones y Publicaciones Españolas S.A., p. 17.
14. "Unigenitus Dei Filius, suae divinitatis volens nos esse participes, naturam nostram assumpsit, ut homines deos faceret factus homo" ("El hijo Unigénito de Dios, queriendo hacernos partícipes de su divinidad, asumió nuestra naturaleza, para que, habiéndose hecho hombre, hiciera dioses a los hombres", Santo Tomás de Aquino, opusc. 57 in festo Corp. Chr., 1).
15. Entre ellas pueden citarse la producida por los Padres de la Iglesia, la implicada por la creación de la Escuela Palatina fomentada por Carlomagno en el siglo VIII –que recogió los frutos del acopio y la reproducción metódica de textos grecorromanos por los monjes del monacato occidental a partir del siglo V- y la incorporación de la filosofía aristotélica en la universidad de París en los siglos XII y XIII.
16. Pueden citarse algunos sucesos de diversa índole que marcaron los siglos XIV y XV, a saber, 1º) el descubrimiento de América y la conformación del Imperio Español; 2º) el descubrimiento de la pólvora el compás y el telescopio; 3º) el interés estético y anatómico por el cuerpo humano, 4º) la pandemia de peste negra -que parece haber matado un tercio de la población europea- y 5º) la guerra de los cien años (Sáenz, Alfredo, La nave y las tempestades, El Renacimiento y el peligro de mundanización de la Iglesia, Ediciones Gladius, 2004, pp. 71 y 84).
17. Elías de Tejada, Francisco, Tratado de Filosofía del Derecho, Tomo I, Publicaciones Universidad de Sevilla, 1974, p. 164.

18. Por reacción al escolasticismo del siglo XIV Erasmo propone simplificar la enseñanza de las verdades de la fe retornando a las fuentes evangélicas. A ese respecto, en el *Enchiridion* escribe: “Y sin embargo no hay otro hombre a quien acompañe la esperanza que no desfallece, sino aquel que debe llevar una vida honesta. Cristo quisiera que el camino para ésta fuera siempre llano y abierto para todos los hombres y no por medio de los inexplicables artificios de las disputas, incapaces de resolverse, sino por medio de una fe verdadera y sincera y una fingida caridad... Por lo tanto, en mi opinión, lo mejor sería asignar y poner a algunos hombres, no sólo eruditos sino de vida honesta, a la tarea de reunir y extraer la suma filosófica de Cristo de la pura fuente del evangelio y de las Epístolas y de los intérpretes más autorizados, y de manera tan sencilla que sin embargo pueda ser escolar y erudita, y tan brevemente que sin embargo pueda ser también clara. Conténganse en pocos artículos las cosas que se refieren a la fe o creencia. Muéstrese y enséñese en pocas palabras también las que pertenecen al modo de vivir y de tal manera que los hombres puedan percibir que el yugo de Cristo es agradable y fácil y no oneroso y arduo” (Schapiro, J. Salwyn, *Liberalismo*, Biblioteca del hombre contemporánea, 126, Paidós, Buenos Aires, 1965, p. 139).
19. En *De sui ipsius et multorum ignorantia* (1367) y en *Contra Medicum*, Petrarca(1304-1374), fundador del humanismo en su forma literaria, se coloca a la vanguardia de la reacción católica contra toda corrompida escolástica al polemizar contra los médicos averroístas de Papua, quienes escudados en la autoridad de Aristóteles transformaban a la medicina en la ciencia suprema del hombre (Toffanin, *Historia del Humanismo*, 1952, Editorial Nova, Buenos Aires. Título original *El seculo senza Roma. Storia dell’Umanesimo. La Fine del Logos*, traducción por Bruno L. B. Carpineti y Luis M. De Cádiz, p. 209 y 211).
20. Río, Manuel, *La libertad, elección, amor, creación*, Estudio filosófico según las experiencias del espíritu humano, Biblioteca de la Academia Nacional de Derecho y Ciencias Sociales, Serie II – Obras – Número 6, Buenos Aires, Distribuidor Abeledo – Perrot, 1969.
21. Delbosco, Héctor J., “La filosofía del humanismo italiano” en *Vidas llenas de sentido II*, Editorial Sabiduría Cristiana, pp. 13-37.
22. Ob. cit..
23. Komar, Emilio, *Orden y misterio*, Fraternitas/Emecé, 1996, p. 101.
24. Vignaux, Paul, *El pensamiento en la Edad Media*, F.C.E., México, 1954, p. 132 y 118.
25. Komar, E., ob. cit, p. 156.
26. “Debido a que en las comedias o tragedias se representaban algunos personajes famosos, se empleó el nombre de persona para designar a los que tenían alguna dignidad. Por eso algunos definen a la persona diciendo que persona es la hipóstasis (supuesto o persona) que se distingue por alguna propiedad perteneciente a su dignidad. Y puesto que es gran dignidad subsistir en la naturaleza racional, a todo individuo de naturaleza racional se llama persona” (Santo Tomás de Aquino, *Summa Theologica*, I, q. 29, a. 3. ad 2.).
27. Lubac de, Henry, *El misterio de lo sobrenatural*, Encuentro, Madrid, p. 157-183.
28. *Summa Theologica*, I, q. 5, a.1, ad 1: “Sed bonum dicit rationem perfecti, quod est appetibile: et per consequens dicit rationem ultimi. Unde id quod est ultimo perfectum, dicitur bonum simpliciter. Quod autem non habet ultimam perfectionem quam debet habere, quamvis habeat aliquam perfectionem in quantum est actu, non tamen dicitur perfectum simpliciter, nec bonum simpliciter, sed secundum quid. Sic ergo secundum primum esse, quod est substantiale, dicitur aliquid ens simpliciter et bonum secundum quid, idest in quantum est ens: secundum vero ultimum actum, dicitur.” (“El bien [...] incluye el concepto de lo perfecto, que es lo apetecible, y, por tanto, el concepto de perfección acabada. Pues debido a esto, del ser que tiene ya su última perfección decimos que es bueno simpliciter loquendo, y del que carece de alguna de las perfecciones que debe tener, aunque por el hecho de existir tenga ya alguna, no decimos que sea perfecto ni bueno, sino secundum quid. Con arreglo a esto, cuando se considera el primer ser de las cosas, que es el substancial, decimos ente simpliciter, y bueno secundum quid, es

- decir, en cuanto es ente. En cambio, cuando se las considera en posesión de su último acto, decimos *aliquid ens secundum quid, et bonum simpliciter*.”
29. Rodríguez, Victorino, O. P., *Temas – Clave de Humanismo cristiano*, Speiro, S.A. Madrid, 1984, pp. 5-6.
 30. Elías de Tejada, Francisco, ob. cit., T. I, pp. 182-183 y notas números 343 y 348.
 31. Fundada por Cosme de Medici en 1462 con el designio de continuar la Academia platónica que perduró con sede en Bizancio hasta que fue cerrada por Justiniano (520). La nueva Academia fue una derivación concreta de la influencia ejercida por Jorge Gemistos Plethón (1355-1450) y su platonismo inspirado en Plotino, Porfirio y Proclo en el Concilio de Ferrara. Su Escuela se situó en la ciudad capital de Mistra (Peloponeso) hasta que fue ocupada por turcos en 1465. En 1464, el veneciano Segismundo Malatesta incursiona en Mistra y consigue la reliquia de Plethón, venerado en Italia por su papel en el Humanismo.
 32. Sciacca, Michele Federico, *Qué es el humanismo*, Editorial Columba, Buenos Aires, 1960, p. 8.
 33. Los pasajes fueron extraídos de Hubeňak, Florencio, *Historia integral de Occidente desde una perspectiva cristiana*, Buenos Aires, Educa 2006, p. 165.
 34. *Diccionario católico de la Sagrada Biblia*, versión directa de los textos primitivos por Mons. J. Straubinger, Ed. Prensa Católica, Chicago, voz “Renacimiento”, p. 259.
 35. *De hominis dignitate*, “*Docuit me ipsa philosophia a propria conscientia quam ab externis pendere iuditiis, cogitareque semper, non tam male audiam, quam ne quid male vel dicam ipse vel agam*” (25, 160).
 36. Rousseau, Jean Jacques, *El contrato social o principios del derecho político*, L. 1, capítulo VI; II, 4, trad. de De La Rosa, Buenos Aires, Mirasol, 1961.
 37. “si consideramos todos los esfuerzos emprendidos hasta ahora para describir el principio de la moralidad, no es extraño que todos hayan tenido que fracasar necesariamente. Se veía al hombre atado a leyes por su deber, pero a nadie se le ocurrió pensar que estaba sujeto a su propia legislación, si bien ésta es universal, y que estaba obligado a actuar de acuerdo con su propia voluntad legislatora, que legisla universalmente conforme el fin de la naturaleza. Esto se debe a que cuando se pensaba al hombre sometido solamente a una ley (sea la que fuere), era preciso que esta ley llevara consigo algún interés, atracción o coacción, porque no surgía como ley de su propia voluntad, sino que esa voluntad era forzada, conforme a la ley, por alguna otra cosa a obrar de cierto modo. Pero esa consecuencia necesaria arruinaba inmediatamente todo esfuerzo encaminado a descubrir un fundamento supremo del deber. Porque nunca se obtenía deber, sino necesidad de la acción por cierto interés, ya fuera este interés propio o ajeno. Pero entonces el imperativo tenía que ser siempre condicionado y no podía servir para el mandato moral. Llamaré a este principio el de la autonomía de la voluntad, en oposición a cualquier otro que por lo mismo, calificaré de heteronomía” (Kant, I. *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, traducida por Manuel García Morente y corregida por Silvia Schawarzböck, Eudeba, 1998, Buenos Aires, p. 78).
 38. Kant, I. “Respuesta a la pregunta ¿qué es la ilustración?”, en *¿Qué es la Ilustración? Estudio preliminar de Agapito Maestre*. Traducción de Agapito Maestre y José Romagosa. Colección Clásicos del Pensamiento (Director Antonio Truyol y Serra) 4ª edición, Tecnos, Madrid, 1999, pp. 16-25.
 39. Kant, I, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, 77, citado por Rodríguez Luño, Ángel, en *Emmanuel Kant: Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Crítica filosófica E.M.E.S.A., Madrid, 1977, p. 58 y nota número 43.
 40. Kant, I. “Del *senus communis* a la capacidad de juicio”, en *¿Qué es la Ilustración? Estudio preliminar de Agapito Maestre*. Traducción de Agapito Maestre y José Romagosa. Colección Clásicos del Pensamiento (Director Antonio Truyol y Serra) 4ª edición, Tecnos, Madrid, 1999, p. 26.

41. Kant, I. *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, edición citada, p. 26: "...La buena voluntad no es buena por lo que efectúe o realice, no es buena por su adecuación para alcanzar algún fin que nos hayamos propuesto; es buena sólo por el querer, es decir, es buena en sí misma. Considerada en sí misma, es, sin comparación, muchísimo más valiosa que todo lo que pudiéramos realizar por medio de ella."
42. Rodríguez Luño, Ángel, ob. cit., p. 58 y nota 45.
43. D'Ors, Álvaro, "La llamada 'dignidad humana'", en *Revista de Jurisprudencia Argentina La Ley*, 1980-C, p. 983.
44. *Contrato social*, capítulo VI, libro II, citado por Eduardo García de Enterría, en op. cit., p. 110, nota nº 15 y p. 117.
45. La ley es expresión de la voluntad general cuya sede es la Nación. Según Savigny, la materia de la ley, en la escuela histórica del derecho, "procede de la íntima esencia de la nación y de la historia". Esa tesis es contraria a la concepción de la escuela racionalista -no histórica- en la que se "admite que el derecho puede ser creado en cada momento por el arbitrio de las personas investidas del poder legislativo". Precisamente, Sieyès define la nación como "Un cuerpo común y representado por la misma legislatura".
46. La "ley moral universal se correlaciona con la ley jurídica general. Ésta tiene por objeto sólo una relación externa y práctica de una persona con otra, y en tanto sus acciones pueden tener influjo entre sí; así, por ejemplo, la obligación externa de cumplir la promesa hecha contractualmente (*pacta sunt servanda*) se encuentra en el *Ius*. Es una obligación a la cual la persona debe acomodarse, aun sin íntima convicción, para hacer posible la coexistencia de libertades. Aunque también interesa a la ley moral porque la persona puede cumplir la misma obligación sin tener en cuenta los motivos del obrar, sin temer coacción. La teoría del Derecho y la ética no se distinguen, pues, tanto por la diversidad de sus obligaciones como por la dualidad de la legislación." (Kant, I. *Introducción a la teoría del derecho*. Versión del alemán e introducción por Felipe Gonzalez Vicen. Colección Civitas. Instituto de Estudios Políticos. Madrid. 1954, pp. 52-58 y 81).
47. Alioto, Daniel Guillermo, *La justicia de los contratos, dialéctica y principios de los contratos privados*, Colección *Circa Humana Philosophia*, Instituto de Estudios "Santo Tomás de Aquino", Buenos Aires, 2009.
48. Kant, I. *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, edición citada, pp. 64-65.
49. Lamas, Félix, Adolfo, "Validez y vigencia del Derecho natural y Derecho positivo". Ponencia en I Jornadas Internacionales de Derecho Natural (Pontificia Universidad Católica de Chile, 18 a 21 de octubre de 2005).
50. Dante Alighieri, *De Monarquía*, Losada, traducción directa del latín de Ernesto Palacio, p. 68.
51. Gentile, Francesco, *Ordenamiento jurídico entre virtualidad y realidad ¿control social y/o comunicación interpersonal?*, Colección *Circa Humana Philosophia* (Félix Adolfo Lamas, director), Instituto de Estudios Filosóficos "Santo Tomás de Aquino", Buenos Aires, 2008, artículos 15, 29 y 37.
52. Savigny, Friedrich Karl, *Metodología jurídica*, Valetta Ediciones, Buenos Aires, 2004, pp. 18-19.
53. *Ibidem*, *Sistema del derecho romano actual*, t. I, pp. 222-223 (traducción del alemán de M. Ch. Guenoux, vertida al castellano por J. Mesía y M. Poley) -6 tomos-, Madrid, F. Góngora y Compañía Editores, 1878.
54. *Ibidem*, p. 223-224.
55. Ihering, Rudolf, *La lucha por el derecho (1872)*, Centro Editor de América Latina, *Enciclopedia del Pensamiento Universal*, 1968, p. 4.