

DIOS COMO FUNDAMENTO DE LA MORAL Y EL DERECHO

Seminario internacional de investigación de Filosofía del Derecho y Ética,

Universidade Federal do Rio Grande,

8 al 10 de Septiembre de 2010

PRESENTACIÓN DEL SEMINARIO POR EL DIRECTOR

(Miércoles 8 de setiembre)

I.- EL PLANTEO GENERAL DEL PRESENTE SEMINARIO

La cuestión sobre el fundamento del mundo moral, jurídico y político no puede plantearse ex nihilo porque ella integra nuestra experiencia histórica. ¿Por qué hay obligaciones? ¿Por qué hay alguien que manda y muchos que deben (o se ven forzados) a obedecer? ¿Por qué se juzga como valiosa o disvaliosa una conducta o un estado de cosas? ¿Qué justificación tienen cosas como el Estado, la familia, y las restantes instituciones? Éstas, e innumerables preguntas más han sido formuladas desde los albores de nuestra civilización, y en torno a la investigación de su respuesta se han desarrollado las grandes corrientes de lo que Aristóteles denominaba filosofía de las cosas humanas.

En la radicalización de estas cuestiones, es decir, pretendiendo llevar las preguntas a sus ultimidades, encontramos dos núcleos de respuestas, en algunos casos alternativas y casi excluyentes y, en otros, coordinadas o complementarias. Dios o el hombre mismo se postulan al pensamiento como posibles fundamentos.

En nuestra indagación hemos tomado como fuentes principales las figuras fundacionales del pensamiento clásico occidental, vale decir Platón y Aristóteles; pero también hemos considerado la rica tradición cristiana que, de alguna manera, desarrolló la filosofía griega a la luz de los principios de la fe, y sin olvidar las peripecias de crisis y rupturas que terminaron en el nihilismo contemporáneo.

Habida cuenta de la aludida radicalización de la cuestión y de la consiguiente búsqueda de las ultimidades en esta materia, el objeto formal o punto de vista dominante será el metafísico. Incluso en el caso en que hemos dado cabida a una investigación teológico-sobrenatural, hemos pretendido aprovechar los contenidos y resultados metafísicos de la misma

En general, el método que hemos utilizado es la dialéctica clásica, entendida como la lógica de la investigación.

II.- ¿PERO, QUÉ ENTENDEMOS POR FUNDAMENTO?

1.- Una necesaria introducción semántica

La palabra fundamento en su sentido propio y originario significa algo claramente material y sólido: el cimiento o base de un edificio, el soporte o punto de apoyo de algo. De ahí se extendió a comprender la razón o motivo principal con que se pretende afianzar y asegurar una cosa. Y por último, figurativamente, designa la raíz, principio y origen en que estriba y tiene su mayor fuerza una cosa material (1).

Santo Tomás asigna al término tres notas connotativas:

- ser lo primero;

- ser lo que sustenta o confiere soporte o firmeza a algo;

- tener conexión, es decir, estar unido, con el resto del edificio(2).

Como se ve, se usa la palabra para expresar metafóricamente aquello que no sólo es principio real de algo, sino también soporte real, distinguiéndose de ese algo del que es principio y soporte, pero sin perder la conexión con ello.

A las tres notas connotativas de Santo Tomás habría que agregar el sentido de razón o motivo de algo. Se dice, por ejemplo, que un argumento es fundamento de una tesis, o que una deliberación opera como fundamentación de una decisión. O, más en general, que los principios son fundamento racional del pensamiento. Es de notar especialmente, en nuestro campo de estudios, que según la tradición iusnaturalista la ley natural se dice fundamento de validez material de las normas positivas.

2.- En qué sentido usamos el término y por qué recurrimos a una metáfora

Podría objetarse que hemos titulado este seminario con una expresión metafórica, violando así una regla metodológica aristotélica, según la cual no conviene discutir con metáforas, y menos usarlas para definir, o detenerse a definir las(3). Sin dudas, sería mejor y más científico, en

buena lógica aristotélica, hablar de causas o principios, y eso es precisamente lo que haremos al resumir la respuesta clásica a la cuestión.

Pero la investigación, en sus momentos iniciales, debe seguir pautas metodológicas dialécticas y no de lógica analítica estrictas. Y con la metáfora del fundamento se da lugar a otros modos de pensar y de decir que no son estrictamente lógico-aristotélicos. Por ejemplo, puede decirse que el humanismo es fundamento del Derecho y del Estado para el pensamiento moderno, pero es claro que no podría atribuírsele el estatuto de causa con propiedad. O que el irracionalismo opera como fundamento de muchas corrientes contemporáneas o posmodernas.

Hemos preferido, pues, usar una expresión menos precisa y por eso mismo más amplia para titular nuestro seminario, sin perjuicio de acudir, en su momento, a las precisiones lógicas necesarias.

III.- LA RESPUESTA CLÁSICA (PLATÓN Y ARISTÓTELES)

1.- Las tesis principales

Ni el Estado (ni la política, por consiguiente), ni la moral ni el Derecho son realidades substantes absolutas.

Son realidades humanas y, como el hombre mismo, se inscriben como partes en el todo que llamamos mundo.

El mundo en cuanto totalidad natural ordenada -cósmos-, que incluye, claro está, la naturaleza humana, aparece, pues, como un fundamento inmediato.

El hombre, que ocupa un lugar privilegiado en el cosmos por su razón, en tanto dotado de inteligencia (noûs) y razón (lógos) y capaz de dominio sobre sí y sobre el mundo, es en la misma medida fundamento inmediato de las cosas humanas.

Pero no es el hombre, sino Dios, la medida de todas las cosas (Platón). Dios es, por lo tanto, el fundamento último del Estado, la moral y el Derecho.

2.- *¿Cómo se explicita este carácter fundamental de lo divino en estos ámbitos?*

Hoy suele distinguirse el orden axio-normativo del orden fáctico-ontológico, distinción que los clásicos admitirían a condición de: a) que no se intentara la separación o extrañamiento de uno respecto del otro y b) que se acepte que el orden del valor o del bien y de la norma está fundado a su vez en el orden del ser.

Pues bien, haciendo uso metodológico de esta distinción, podríamos decir:

a) En el orden axio-normativo, Dios es la fuente última de todo valor y de toda norma válida: "Dios es la medida de todas las cosas", enseña Platón en "Las Leyes". Pues Él es el Bien absoluto y el fin de todas las cosas, y de un modo específicamente peculiar, fin último del hombre. En esto están contestes Platón y Aristóteles. Pero, además, surge con Platón la más universal formulación de la ley natural, que complementa la afirmación anterior: *katá phísín* (debe obrarse conforme con la naturaleza) y *katá lógon* (debe obrarse conforme con la razón), y que merced al estoicismo, a los juristas romanos y al neo-platonismo dio lugar a una rica tradición en el mundo cristiano.

b) En el orden del ser, Dios es Acto Puro y, en tanto tal, potencia activa absoluta; el mundo, en cambio, está necesariamente afectado de potencialidad pasiva. Por ser acto puro, Dios es Primer Motor Inmóvil, que ejerce su causalidad mediante el pensamiento, del cual depende en su realidad todo lo que existe y que gobierna toda la Creación.

Dejando de lado las metáforas, o traduciéndolas a la rigurosa estructura causal aristotélica, debe entenderse que Dios es fundamento del Estado, de la moral y del Derecho en tanto causa final última, causa eficiente, causa ejemplar (Dios legislador); es decir, expresándolo en una formulación sintética, Dios -por ser causa absoluta- es la razón última de la racionalidad de la política, de la moral y del Derecho.

CONCLUSIONES Y CLAUSURA DEL SEMINARIO POR EL DIRECTOR

(Viernes 10 de setiembre)

I.- RECAPITULACIÓN DEL ITINERARIO DEL SEMINARIO

1.- *El marco aristotélico*

Fue convicción generalmente aceptada en la antigüedad que el orden humano estaba a la vez fundado en el orden cósmico, en cuanto inscripto en él, y en la divinidad. Las excepciones, entre los pensadores griegos, son escasas y tienen origen, juntamente con la crisis de la pólis griega, en el pensamiento sofista. Platón expresa, se ha visto, la doctrina clásica con singular claridad y precisión: Dios, y no el hombre, es la medida de todas las cosas(4). Él es el Bien -el Bien en sí, y bien común- cuya esencia es la unidad que, por participación, da consistencia ontológica a todas las cosas; en tanto tal, Él opera como modelo supremo y fin último de todo el cosmos, y dentro de éste, tanto de la pólis como del hombre.

Aristóteles no es original en sus tesis principales sobre este asunto, sino que continúa el pensamiento de su maestro: El Bien es la medida perfectísima de todas las cosas(5). Dios es el fundamento racional del orden del universo: Dios y la naturaleza no hacen nada en vano(6); Dios gobierna desde su unidad de Acto Puro y pensamiento que se piensa la totalidad de los entes(7). Y, sobre todo, en el Libro X de la Ética Nicomaquea, precisa no sólo que Dios es el fin último del hombre sino que éste, por su parte, debe procurar divinizarse en la medida de lo posible(8).

Pero la originalidad del pensamiento aristotélico, en esta materia, no radica principalmente en las tesis platónicas asumidas por el estagirita, sino en su contexto inferencial. Aristóteles inaugura un verdadero discurso ontológico(9), con el preciso discernimiento de:

- a) el orden lógico y el orden ontológico;
- b) el orden trascendental (analogía y convertibilidad del ente y sus propiedades: unidad, verdad y bondad) y el orden categorial (primacía absoluta de la sustancia);
- c) la Causa Primera y el orden de las causas segundas;
- d) el discernimiento del objeto formal de la física y de la filosofía primera (o Teología, llamada luego Metafísica) y, consiguientemente, entre elementos y principios;
- e) la doctrina del acto y la potencia (y ésta a su vez discernida como potencia activa y potencia pasiva), con la primacía absoluta del acto y su identificación sin más con el ente real;

f) en el marco de lo anterior, el discernimiento de la forma y la materia como principios inmanentes constitutivos de la sustancia como esencia;

g) consiguientemente, el discernimiento de la esencia de las cosas reales mediante sus causas y principios, tanto categoriales (científicos) como trascendentales (metafísicos).

El discurso ontológico termina en Dios como causa de los entes reales, a partir de la investigación de éstos en su realidad. El camino (método) tiene su origen en la experiencia de las cosas y su problematización dialéctica. En definitiva, Dios aparece en esta búsqueda como el “por qué” último y radical de toda existencia. En esta misma medida, resulta el fundamento de toda inteligibilidad de lo real, la inteligibilidad absoluta. Bajo este doble aspecto, cabe comprender el tema de Dios como fundamento del orden de las cosas humanas, la Ética, la Política, el Derecho, la Ciencia de la Educación.

La hermenéutica del aristotelismo, a su vez, ha estado iluminada por toda la tradición aristotélica, cuya figura central es Santo Tomás de Aquino, que se continuó en la Segunda Escolástica hasta Francisco Suárez.

2.- El itinerario histórico

Dado la lógica continuidad del presente seminario respecto de las tareas de investigación del Seminario de Metafísica del año 2009 sobre “El descubrimiento Filosófico de Dios”, de una parte, y las disponibilidades de los participantes, se seleccionaron tres grandes hitos históricos:

- a) El platonismo de la antigüedad tardía, centrado en Plotino(10).
- b) El desarrollo moderno de las ideas centrales del neoplatonismo, centrado en Leibniz(11).
- c) El humanismo nihilista e irracionalista contemporáneo, centrado en Nietzsche(12).

A diferencia del seminario del año 2009, no se tematizó especialmente el pensamiento escolástico aunque, claro está, el tomismo es la forma mentis de todos los participantes. La razón de esta elección, además de las obvias razones de tiempo, fue subrayar lo que podría denominarse como una cierta autonomía de la filosofía aristotélica respecto a los datos de la Revelación cristiana, poniendo así de manifiesto el carácter de fundamentum fidei de aquellas verdades que están al alcance de la razón natural(13).

3.-Las grandes tesis teóricas

Las cuatro grandes tesis teóricas tratadas se refieren -en línea de fundamentación- al ámbito de lo que Aristóteles llamaba la filosofía de las cosas humanas:

a) La primera de ellas, desde sede teológica, pero con innegable interés metafísico, se refiere a Dios como fundamento absoluto y principio y fin del hombre, del Derecho de la ley, y de la moral en general(14). La fuente casi exclusiva es la "Suma Teológica" de Santo Tomás de Aquino.

b) La segunda, más restringidamente, concierne al concepto de Derecho y de ley y al fundamento metafísico de ambos(15).

b) La tercera tiene como título -pero en forma de pregunta- una frase que Dostoievsky pone en boca de uno de los hermanos Karamazov: "¿Si Dios no existe, todo está permitido?". Se plantea así como problema si el reconocimiento de la validez de la ley natural, que regula en su máxima universalidad el orden del obrar humano, depende de la admisión de la existencia de Dios(16).

c) La cuarta se refiere a Dios como fin de la educación(17) y de todo el orden práctico o de las cosas humanas.

Como se ve, estas cuatro tesis afrontan, en un nivel de máxima generalidad, las cuestiones fundamentales del seminario.

4.- Proyecciones jurídico-políticas del problema planteado

Definido esquemáticamente el marco teórico, era conveniente proyectar esos principios en el orden jurídico y político, teniendo a la vista la crisis del pensamiento y -lo que quizás es más grave- la crisis institucional del mundo contemporáneo.

Se seleccionaron cuatro grandes tópicos:

a) En primer lugar, se consideró el fin perfectivo del hombre como bien común, tanto en su dimensión temporal (bien común político) como en su dimensión supra-temporal: el orden como bien común intrínseco del universo y Dios como bien común trascendente. En este caso la luz la aporta Santo Tomás de Aquino(18).

b) En segundo lugar, la proyección del humanismo inmanentista sobre el Derecho Privado(19).

b) En tercer lugar, la crisis del Derecho Penal sin Dios(20).

c) Finalmente, se hizo una reflexión acerca de la saudade (¿podría quizás traducirse esta palabra portuguesa como “nostalgia angustiosa”?) de Dios en el Derecho Público pos-moderno(21).

II.- REFLEXIONES SOBRE EL ITINERARIO HISTÓRICO CUMPLIDO

1.- Advertencia previa

Toda reflexión histórica está condicionada por los datos puestos a disposición del pensamiento por las investigaciones científicas realizadas, cribados por la perspectiva teórica de cada investigador. En nuestro caso, no puede decirse que en esta ocasión se hayan agotado las fuentes historiográficas ni que se ofrezca un análisis razonablemente completo de la bibliografía existente. A lo sumo, se han ofrecido esbozos que reclaman y anuncian estudios sucesivos. Tan sólo se ha pretendido aportar -en desigual medida- una visión global de determinadas tesis centrales de los autores tratados, seleccionadas para permitir una reflexión acerca del tema del presente seminario.

Ahora bien, en atención a la perspectiva formal-objetiva dominante, y que necesariamente ha servido de principio de articulación de cada estudio particular, las observaciones que ahora se formulan deben superar los límites de las especializaciones - que en nuestros días suelen hacer más alarde de erudición filológica que de profundidad metafísica-, para atenerse a una visión complexiva de la historia de la filosofía, como momento dialéctico de ésta.

Por último, conviene aclarar que estas reflexiones no son comentarios, ampliaciones, críticas o correcciones del trabajo cumplido por cada participante de este singular evento académico. Son lo que dicen ser: reflexiones globales del director del seminario, como un fruto de la tarea cumplida.

2.- Ambigüedad del platonismo de la Antigüedad tardía

Se puso de manifiesto en el curso del seminario, mediante textos entresacados de la obra de Plotino, una semántica filosófica y -especialmente- ética con semejanzas notables con la semántica cristiana. Pero este mismo hecho plantea el problema dialéctico que puede expresarse como el de una ambigüedad radical.

Está, en primer lugar, el del origen de esta semántica, respecto de ambos términos de comparación. ¿El origen es platónico, y ha sido esta tradición la que operó como fuente del cristianismo? ¿O, más bien, el origen es propio de la patrística apostólica y apologética de los dos primeros siglos de nuestra era? ¿O, quizás, también, y suponiendo además la posibilidad de las influencias recíprocas, hay que buscarlo en el platonismo judío alejandrino, cuyo principal representante es Filón? Téngase en cuenta, como ejemplo significativo, la dependencia de Plotino respecto de la semántica trinitaria cristiana, a la cual el filósofo alejandrino-romano intentó oponer una versión pagana de las hipóstasis trinitarias.

Pero se habla aquí de ambigüedad y de -ambigüedad radical- porque esta semejanza aparente oculta una oposición profunda respecto de los tres temas teóricos principales: el concepto de Dios, el del mundo y su creación, y el del hombre.

La fuente de esta oposición debe buscarse en los contactos teóricos con el neopitagorismo y el orfismo caldeo, e incluso con las corrientes gnósticas contemporáneas a Plotino que, aunque criticadas por éste, dejaron en él sus huellas emanatistas(22); a todo lo cual habría que agregar el estoicismo(23). Esas influencias esotéricas, a las que habría que agregar la Cábala, el hermetismo e incluso las pseudo-tradiciones teúrgicas caldeas(24), se hicieron progresivamente más influyentes en los neoplatónicos inmediatamente posteriores, como Porfirio -discípulo directo de Plotino-, Jámblico y Proclo.

Lo cierto es que ni el medio-platonismo inaugurado por Filón ni el neoplatonismo superaron las limitaciones del pensamiento platónico que impedían un verdadero discurso ontológico. En especial, debería atenderse al hecho de que el inmanentismo metafísico neoplatónico es resultado de una actitud sistemática, profundamente contraria a la dialéctica platónica -por lo menos la que conocemos a través de su obra escrita (25)- y que consiste precisamente en convertir a la inmanencia de la conciencia en principio metódico, a la vez que punto de partida y término del movimiento del pensamiento.

3.- Inestabilidad y ambigüedad del pensamiento moderno

El pensamiento moderno, en la medida en que se aparta de la tradición aristotélica y abandona, desconoce o desnaturaliza el discurso ontológico realista inaugurado por ella, se convierte en heredero de la inestabilidad y ambigüedad del neoplatonismo. De hecho, asume también como principio metodológico y sistemático la inmanencia de la conciencia. Todo lo cual, claro está, se proyecta inmediatamente sobre el tema y el problema del fundamento de la moral, del Derecho y de la política y, más radicalmente, sobre el tema de Dios (26) y sus relaciones con el hombre y el mundo.

Con la necesaria dosis de imprecisión propia de toda generalización, podría quizás caracterizarse esta corriente filosófica en la materia que nos concierne con las siguientes notas:

- a) Un giro inmanentista, asumiendo una interpretación neoplatónica de la tradición agustiniana y del pseudo aristotelismo aviceniano, identificando de hecho la persona con la conciencia. De este modo, se niega la apertura trascendente del hombre mediante el mundo exterior y los otros. De ahí su aceptación del argumento anselmiano respecto a la inmediatez del conocimiento de Dios.
- b) El abandono de la doctrina aristotélica de la experiencia, que se continúa necesariamente en la teoría de la abstracción e inducción de los principios, sustituida por un borroso innatismo del conocimiento.
- c) Ausencia de un discurso ontológico realista y la reincidencia en una confusión entre el orden lógico y el ontológico en la que se privilegia la posibilidad lógica por sobre la realidad actual y concreta.
- d) Consiguientemente, se incurre en un nominalismo, más o menos explícito según los casos, con el rechazo o desconocimiento de las formas específicas inmanentes, constitutivas de la realidad de las cosas.
- e) Un marcado dualismo de materia y espíritu, que en el campo de la moral y el Derecho se manifiesta como dualidad entre Derecho (y ley) natural y Derecho (y ley) positiva.
- f) La radical problematicidad de la ley natural, desprovista de su soporte ontológico en la esencia o naturaleza específica del hombre.

Todas estas notas, que se verifican con especial claridad en la obra de Leibniz, se continuarán sucesivamente en el kantismo, el idealismo y en gran parte del pensamiento espiritualista contemporáneo, incluyendo en buena medida autores católicos como Rosmini.

4.- El ateísmo nihilista de Nietzsche

Dicit insipiens in corde suo: "non est Deus"; corrupti sunt, abominanda egerunt (Salmo 51, 1). Este juicio profético recorre toda la humanidad de todos los tiempos, y no es propiedad del nihilismo contemporáneo. La necedad de la que se habla en el texto bíblico comprende no sólo la idiotez intelectual sino, principalmente, la insensatez moral, unida a la corrupción del corazón y de la conducta.

Como es obvio, esa sentencia alcanza, entre otros, al caso de Nietzsche. Y podría quizás detenerse aquí el pensamiento metafísico, descalificando sin más al loco que grita a la gente: "¡Dios ha muerto!". Pero el hecho es que muchos filósofos y profesores serios se han ocupado de él y lo han convertido en tópico filosófico. ¿Qué razón podría justificar el que se le confiera interés teórico a algo que en sí mismo no lo tiene?

La razón de esto podría ser que el loco ha expresado, aunque sin una verdadera filosofía, y mediante ex abruptos y filosofemas aislados, carentes de toda inferencia lógica, una

enfermedad de un sector de la cultura y del mundo de nuestro tiempo. Y lo ha expresado, quizás, con fuerza literaria.

Desde ese punto de vista, cabe pensar que el nihilismo de Nietzsche, inescindiblemente unido a un irracionalismo radical, expresa una reacción contra el ciclo inmanentista del pensamiento y la cultura que nace con la Sofística y que se continúa en el pensamiento moderno, desembocando en las aporías del idealismo espiritualista (Hegel) o materialista (Hume, Marx). Reacción que es a la vez angustia, meramente negativas ambas, porque emergen del interior del inmanentismo contemporáneo, sin voluntad o capacidad para trascenderlo. La necesidad moral, probablemente, impidió al loco que gritaba que Dios ha muerto encontrar en la fe la posibilidad de superar la negatividad de la angustia, convirtiéndola en fuerza para afrontar el salto hasta Dios, como fue en cambio el camino de Kierkegaard.

III.- REFLEXIONES SOBRE LAS GRANDES TESIS TEÓRICAS

1.- Un punto de vista absoluto acerca del Fundamento Absoluto

El saber humano alcanza su ápice cuando aplica las fuerzas de la razón a investigar a Dios a la luz de los principios que Él mismo ha revelado a los hombres y que éstos reciben por la fe, y que operan como objeto formal de la Teología sobrenatural. Pero, a su vez, esta fe encuentra apoyo (27) en los resultados de la indagación que realiza la razón natural, a partir de las cosas del mundo, ascendiendo a Dios mediante la consideración de las causas. Por otra parte, tanto el hombre común como el filósofo, reciben noticias acerca de Dios mediante la experiencia social (o fe humana). Hay, pues, tres fuentes principales de acceso o aproximación al conocimiento de Dios (28) que los grandes filósofos (Aristóteles, por ejemplo) han reconocido en ejercicio de lo que podría reconocerse como un cierto sentido común metafísico:

a) Una primera vía que nos anuncia de Dios es la experiencia social, bajo la forma de tradición y lenguaje. Este camino es el de la mayoría de los hombres. Su término se llama fe humana. Se trata de una convicción fundada en el valor del testimonio de la sociedad, de los demás, de la historia, etc. Aunque, como se dice más abajo, nada impide que esta vía se vincule con la revelación.

b) Otra fuente es la Revelación Divina, que proporciona una certeza en sentido propio, cuyo término es la Fe sobrenatural. En este caso, el principio o razón del asentimiento es la aceptación de la veracidad divina. El principio del asentimiento está dado no sólo al objeto creído sino a Aquel que se revela. Se trata de un don gratuito, de una gracia, que es la virtud sobrenatural de la fe, que es el fundamento de toda la vida sobrenatural. Ahora bien, puede preguntarse en qué relación está la primera fuente de acceso con la segunda. Aristóteles

sugiere que puede haber habido una revelación primitiva, con lo cual puede ser posible -lo sugiere, no lo afirma- que la fe humana en Dios tenga origen en una relación oscura y misteriosa de Dios con el hombre. De tal modo que lo que hoy para un hombre sea un dato de experiencia social, puede haber sido en su origen una revelación.

c) Hay un tercer camino, que genera certeza rigurosa o apodíctica. Es el discurso ontológico, que termina en Dios como causa última o primer principio. La metafísica, en este orden de investigación, además del valor en sí que tiene como saber, opera como *fundamentum fidei* y, en esa medida, penetra de lleno en la Sagrada Teología (29).

El discurso teológico, que en rasgos generales se desarrolló en el presente seminario, es la prolongación del discurso ontológico aristotélico. En efecto, si éste alcanza a Dios a partir de la consideración de los entes del mundo -incluido el hombre, claro está-, el Discurso teológico se detiene en la consideración de Dios en sus atributos, y desde allí retorna a los entes para la más profunda comprensión de ellos a la luz de su principio y fundamento. Ésta sería la segunda navegación metafísica -si se me permite utilizar en contexto aristotélico la expresión platónica-, con la cual se completa el círculo teórico y metodológico del aristotelismo.

Ahora bien, este discurso metafísico se amplía y profundiza en una nueva dimensión mediante los principios de la fe revelada, dando origen al discurso teológico sagrado o sobrenatural que tiende, en su propia dinámica metodológica, a agotar, en la medida de la inteligencia racional, el conocimiento sapiencial de la realidad en su totalidad. Tarea que, como parece haberlo entrevisto ya Platón, ha de quedar abierta a ulteriores momentos perfectivos hasta que el hombre realice su entelequia en el conocimiento comprensivo de Dios.

Dado, pues, que nos abocamos a la consideración de los fundamentos del orden práctico (Derecho, Política, moral, educación), no podía ignorarse el punto de vista de la Sagrada Teología, ella también inscrita en la tradición aristotélica, aunque la exceda, la corrija y la perfeccione, como la gracia excede, corrige a la naturaleza, sin por eso dejar de suponerla. Y esto es lo que se hizo, formulándole a Santo Tomás de Aquino las preguntas -previamente discernidas según el método dialéctico clásico-, para encontrar en su obra las respuestas absolutamente fundamentales.

2.- El Derecho y la ley; analogía y participación

La ley es orden racional de la conducta en vistas del bien común; es una idea ordenadora -un *lógos praktikós*- que opera como modelo imperativo, cuyo efecto es obligar (y, consiguientemente, prohibir y autorizar) y que constituye así un principio de los actos humanos. El Derecho, a su vez, es el orden recíproco de las conductas interactivas según una medida estricta y objetiva de igualdad de títulos (*rationes meriti*). Son dos instituciones naturales en su origen y principio, pero histórico-positivas en sus determinaciones concretas, que se compenetran y que tienen como fin la paz social, es decir, el bien común asegurado.

En el presente seminario (30) se dio un paso teóricamente decisivo en la conceptualización de ambas instituciones, mediante el uso riguroso de la analogía conceptual y entitativa, se enunció la categorización del Derecho como cualidad y se dio una fundamentación metafísica de dicha analogía mediante la noción de participación. A partir de aquí se suscitan estas reflexiones:

a) En primer lugar, debe hacerse notar que quedó presupuesta una actitud teórica realista, que continúa la temática y problemática afrontada respecto del nominalismo en el Seminario del año 2008, realizado en esta misma sede académica. En efecto, el problema moderno y contemporáneo de los conceptos de Derecho y de ley resulta no tanto de una dificultad radicada en la esencia de esas cosas sino en la reducción injustificada de pensamiento y lenguaje, y en el no menos injustificado rechazo de la realidad de las esencias específicas.

b) La categorización del Derecho como cualidad, por su parte, significa un notable giro ontológico en las investigaciones acerca de la realidad de lo jurídico -y de lo moral en general- que debe ser desarrollada como una de las más importantes contribuciones científicas en esta materia.

c) Por último, se pone de manifiesto un problema central de la filosofía de las cosas humana: el modo en que la norma es participada por la conducta y por la propia estructura disposicional del sujeto obligado mediante la noción de imperio (31). Se trata de un uso estrictamente aristotélico de la doctrina de la participación, que da cuenta, entre otras asuntos, de la implicación del concepto de ley y de la cualidad inherente en el sujeto.

Como resulta fácil advertir, esta contribución teórica abre múltiples líneas de investigación que permitirán superar un cierto estancamiento contemporáneo de las ciencias prácticas (Ética, Derecho, Política, Ciencia de la Educación) de orientación clásica y realista.

3.- ¿Si Dios no existe, todo está permitido?

Como es obvio, así formulado, bajo una presentación literaria, se trata de un pseudo-problema. Y, claro está, un problema mal planteado no puede ser resuelto. Consiguientemente, lo primero que debe hacerse para afrontar la cuestión es corregir su formulación. A esos efectos, una investigación histórica puede ser útil.

En definitiva, lo que se quiere saber, bajo este rótulo, es:

a) O bien, si el orden moral (incluyendo el orden jurídico y político) depende de Dios como de su causa, principio o fundamento; cuestión que puede ser planteada tanto en su ser como en su validez (suponiendo que ambos aspectos puedan ser distinguidos). Aquí resultan implicados

en su raíz todos los principios y causas de la vida y del moral, incluyendo y destacando dentro de ellos como el principal el fin (o los fines) del hombre.

b) O bien, si el conocimiento de la ley natural o de los principios del orden moral depende del previo conocimiento de Dios. Se trata, en principio, de una cuestión epistemológica, pero que en rigor se resuelve en una cuestión primaria para el saber moral. En este caso, deben distinguirse dos modos de conocimiento de la ley natural: uno, abstractísimo, propio del hábito de la sindéresis, y que se obtiene por inducción en materia necesaria; otro, adecuado, mediante el cual la ley natural aparece como ordenación hacia el fin (o fines) último y que incluye mandatos como “amar a Dios por sobre todas las cosas”.

Conviene, por último, tener presente que no deben confundirse las cuestiones propiamente teóricas con los problemas apologéticos (dialécticos y retóricos) que puedan plantear los impugnantes de los principios o de la ley natural.

4.- La divinización como tarea del hombre

En el Libro X de la “Ética Nicomaquea”, Aristóteles asocia el tema y el problema de la educación con el fin del hombre, Dios y la política; en esto se ve claramente la filiación platónica del Estagirita. En definitiva, toda la filosofía de las cosas humanas se resuelve en una gran cuestión: ¿cuál es la entelequia humana y cómo realizarla? La Ética, la Política, el Derecho y la educación no son fines en sí mismos; por el contrario, todas ellas tienen un fin común, que es la felicidad, objetivamente entendida como la realización en acto de las tendencias perfectivas contenidas en la esencia o forma del hombre. Ahora bien, el fin último del hombre no es otro sino Dios.

De acuerdo con las leyes de la gnoseología aristotélica, conocer a Dios es asemejarse a Él. Y conocerlo es amarlo. Y amarlo es unirse a Él en amistad. Y los amigos se hacen semejantes... Éste es el ciclo culminante de la vida del espíritu, que esencialmente es apertura al infinito. En el hombre hay un destello divino e inmortal, el *noûs*, portado en el vaso de barro de una biología mortal. Toda la vida humana es, pues, el viaje entre dos orillas, una biológica y otra metafísica: la vida biológica, que incluye necesariamente a la muerte en su ciclo, y la vida del espíritu, que es vida eterna, porque es la vida en el conocimiento, el amor, la semejanza y la amistad con Dios. Así como el descubrimiento de Dios mediante un discurso ontológico, esta lección aristotélica acerca del destino divino del hombre sirvió también de *fundamentum fidei* de la Revelación cristiana (32).

Al desarrollar este tema el seminario alcanzó su punto máximo, y dio respuesta adecuada al interrogante planteado en el apartado anterior. En efecto, al investigarse el fin de la educación, se afrontó necesariamente también el fin último de la Ética, del Derecho y de la Política. Y el fin del hombre, dice la sabiduría platónica y aristotélica, es divinizarse, en la

medida en que le sea posible. Claro que será el cristianismo el que dirá cuál es esa medida posible y quien, además, será el transmisor de los instrumentos eficaces de la gracia salvífica.

IV.- PROYECCIONES POLÍTICAS Y JURÍDICAS

1.- La primacía del bien común y el personalismo

A mediados del siglo XX las corrientes humanistas y personalistas cristianas encontraron en Jacobo Maritain su personaje filosófico principal. Como otros tantos pensadores modernistas o progresistas, Maritain se identificó con el neo-tomismo aunque, claro está, con importantes diferencias respecto de la doctrina del Aquinate. Baste señalar algunas posiciones características de este personalismo, incompatibles con los principios y enseñanzas de Santo Tomás de Aquino y toda la tradición clásica:

- a) La amplificación de la lógica formal a la teoría del concepto y del juicio, y sus consecuencias (v.gr., la reducción de la teoría de la inducción a una forma imperfecta de inferencia mediata, al modo de Mill).
- b) La teoría de los tres grados de abstracción, en substitución de la de los dos modos de abstracción.
- c) La distinción de ciencia y filosofía, en términos compatibles con la epistemología moderna.
- d) La distinción entre individuo y persona (y entre bien individual y bien personal), de la que resultaría el reconocimiento de la primacía del bien común sólo sobre el bien individual, pero reservando la primacía del bien personal sobre el bien común. A partir de aquí, las proyecciones sobre el orden jurídico y político son innumerables.
- e) En especial, conviene señalar la admisión del democratismo moderno, exaltado como encarnación contemporánea del Evangelio en la política, y la secularización absoluta del Estado y del Derecho.

Las reacciones, dentro del campo tomista no se hicieron esperar⁽³³⁾. Una de ellas fue obra del P. Charles de Koninck⁽³⁴⁾, que dio lugar a una rica polémica, resumida en el presente seminario. En definitiva, se trata de la confrontación entre dos actitudes intelectuales claramente definidas: de una parte, está lo que podría calificarse como la recaída de algunos filósofos cristianos en las aporías del giro moderno hacia la inmanencia, y de otra, la defensa y

esclarecimiento de la tradición clásica y católica, expresada en y por el pensamiento de Santo Tomás de Aquino.

La clave de la formulación adecuada del principio de todo el orden práctico está en la metafísica aristotélica, en la analogía del concepto de bien, en su distinción del concepto de ente, en la distinción entre el *bonum communis* (principio y fin real de todo el orden de la conducta) y el *bonum in commune* (el bien en general, como objeto necesario de la voluntad), etc. Santo Tomás de Aquino se esforzó por echar luz sobre este asunto en fórmulas inequívocas(35), que convendría que fueran releídas sin pretender forzar su sentido con una hermenéutica humanista o personalista.

2.- La proyección del humanismo sobre el Derecho privado

El Derecho clásico era una cosa (*res*) fruto, a la vez, de una institución humana y de una institución natural; era obra de pretores, jurisconsultos y leyes, pero a la vez era respuesta a los negocios, acuerdos y conflictos de todos los agentes jurídicos. Pero aún como institución humana, era resultado de la razón prudencial que confería forma objetiva a la concordia, el consenso y la decisión de la voluntad de los hombres consociados en una *pólis*, una *civitas*, y en la pluralidad de comunidades constitutivas de éstas. Podría decirse, en general, desde esta perspectiva, que la unilateralidad de alguna voluntad estaba descartada como fuente del Derecho, en tanto era signo de arbitrariedad; el *sinalagma* o reciprocidad, en cambio, era el principio propio del Derecho privado(36). Estas ideas primordiales, de origen griego y romano, se mantuvieron como dominantes en el pensamiento jurídico occidental en el nacimiento del Derecho medieval por obra de glosadores, comentadores, escribanos y otros agentes jurídicos(37), en el Derecho español, en el *common law*, e incluso en el nacimiento del Derecho internacional, por obra de la Escuela Española del Derecho Natural y de Gentes.

Una consecuencia del nominalismo jurídico fue la negación de que existiera alguna esencia del Derecho, es decir, en términos del pensamiento clásico, algo que la razón pudiera discernir como justo, equitativo, razonablemente proporcional, prudente, etc., en las conductas interactivas, en los hechos, en los sujetos y en las situaciones sociales. Y asociado al voluntarismo(38), a partir de Occam, la *res iuris* se disuelve en el querer de quien tiene poder para darle eficacia. La ecuación de Hobbes, crudamente positivista, Derecho=ley (mandato de la voluntad)=poder es perfectamente congruente con este giro moderno del pensamiento.

El humanismo inmanentista pretendió superar esa brutal facticidad de la fuerza, pero sin renunciar a los principios que el pensamiento moderno asumió como propios, incluidos, claro está, el nominalismo, el voluntarismo y el rechazo del realismo jurídico clásico. La fórmula pretendió descubrirla Rousseau con el llamado principio de la autonomía de la voluntad, convertido luego en la piedra angular de la doctrina del Derecho público (sobre todo respecto de la teoría de la ley) y del Derecho privado (sobre todo en la doctrina del contrato) por Kant. Curiosamente, el humanismo no advierte que este pseudo-principio tiene como efecto

práctico desconocer las reales autonomías del hombre, en las que las libertades concretas están inescindiblemente ligadas a la racionalidad prudencial y a los principios de justicia.

3.- El Derecho penal sin Dios

El Derecho penal es el sector jurídico en el que la coacción, entendida como fuerza o violencia que se ejerce contra el querer de la voluntad de los sujetos, parece más manifiesta. Este fenómeno, entendido por el pensamiento clásico como una propiedad natural del Derecho y una consecuencia de la índole defectiva de la libertad humana en la vida social, no significó un problema especialmente arduo a la luz de la doctrina de la primacía del bien común, frente al cual un pretendido bien particular desordenado era considerado un mero bien aparente. Si el bien verdadero es el orden al bien común, lo ilícito aparece como desorden y verdadero mal moral, social y jurídico. La coacción, en cambio, como momento sustitutivo o corrector de la libertad desviada, es restauración del orden, cumplimiento y resarcimiento de la obligación vulnerada y en esa medida es un bien jurídico y social. Es más, en una sociedad ordenada, cuyo fundamento último es Dios, la coacción justa no sólo es objetivamente buena sino ocasión de reparación y enderezamiento moral.

Ahora bien, para una perspectiva humanista sin Dios, como la que se inicia en el Renacimiento y se desarrolla en el pensamiento moderno, la coacción constituye una aporía, que llega a convertirse en *scandalum juris* a partir de la teoría de la autonomía de la voluntad (39). En efecto, si la voluntad es autónoma, ella es para sí la única fuente de obligación. Y si no puede haber obligación heterónoma válida, a fortiori la coacción jurídica sólo podrá tener una justificación autónoma, lo que parece un contrasentido; pues si ya es chocante para el sentido común la fórmula rousseauiana según la cual cada hombre se obliga a sí mismo libremente mediante la misteriosa voluntad general, resulta decididamente absurdo que se diga que, merced a la violencia, se fuerce a los hombres a ser libres y autónomos. La ficción del contrato social, como ejercicio de la también ficta autonomía de la voluntad, y las diversas ideologías democráticas, no consiguen superar esta aporía.

Por otra parte, el irracionalismo que es lógicamente consiguiente a la postulación de una voluntad autónoma no puede sustentar adecuadamente una doctrina de la imputación penal subjetiva. El voluntarismo y el irracionalismo de la conducta conducen a afirmar la índole puramente factual de ésta, es decir, un mero hecho, en el sentido que esta expresión tiene a partir del empirismo y el positivismo. En este contexto teórico, la imputación no puede ser admitida como atribución de un hecho y sus consecuencias a un sujeto en cuanto autor moral de la conducta sino sólo como atribución según un sistema de reglas, y según un criterio puramente objetivo.

El Derecho penal sin Dios, en definitiva, equivale a un Derecho penal sin fundamento y justificación moral, que oscila entre una represión progresiva como instrumento de control social, o el abolicionismo penal, fruto de la convicción íntima de la falta de fundamentación, con su secuela inevitable de inseguridad generalizada.

4.- Ateísmo y Derecho público

El humanismo devino en ateísmo y el hombre, mutilado de su principio y fin último, decayó del ejercicio de su espiritualidad. A la euforia de la Ilustración del siglo XVIII le sucedió la crisis del nihilismo contemporáneo. A imagen y semejanza de la crisis de la Antigüedad clásica, hoy se vive el derrumbe del firmamento de valores y convicciones que daba fundamento y sentido a la vida humana. “No el hombre (como pretendía Protágoras) sino Dios es la medida de todas las cosas”; “debe obrarse conforme con la naturaleza y la razón (katá phísin, katá lógon)”; aquellas sentencias platónicas que formularon de modo definitivo la ley natural, ya no se entienden en anchos sectores de nuestra cultura. Ni Dios, ni la naturaleza humana, ni la razón considerada apetito infinito de verdad, constituyen el criterio de lo bueno y de lo malo en las instituciones de una civilización cuyo horizonte es el ocaso. La realidad parece haberse opacado y las cosas han perdido inteligibilidad, más allá de la utilidad inmediata del placer desordenado, asociado a la muerte. Abortos masivos, eutanasia, manipulación genética, guerras endémicas, hambre y destrucción de la familia, son la contracara de la pornografía, la homosexualidad institucionalizada, el culto al cuerpo en desmedro de la dignidad moral y el consumismo desenfrenado.

La proyección del humanismo nihilista en el Derecho público, y que progresivamente inficionó todas las instituciones sociales, en la medida en que se agudiza la crisis, desnuda la angustia del hombre sin horizontes divinos. La naturaleza no se viola en vano y a la corta o a la larga se hará oír. Menos aún, nadie se burla impunemente de Dios. Un signo de esto es una cierta nostalgia por las cosas del espíritu, concomitante a la angustia, que se advierte en la búsqueda, muchas veces caótica, supersticiosa o pueril, de lo trascendente y de lo religioso en muchos sectores de la población. Nostalgia que surge de las semillas divinas que, al decir de Aristóteles, anidan en la mente y el corazón del hombre.

Esas semillas divinas, que no son otra cosa que la expresión colectiva de la necesidad de un fundamento, anidan todavía en muchas instituciones jurídico-políticas y constituyen en el Occidente una de las últimas murallas que resisten frente al avance del caos nihilista. A su vez, en las mismas fronteras de nuestra civilización, otra espiritualidad, como la del Islam, es un llamado severo de atención a una secularización decadente y a una moral social corrompida. La ley natural es todavía hoy, y será siempre, la semilla que puede revitalizar y reconstruir las instituciones, comenzando -o quizás terminando- por la institución de instituciones, la comunidad autárquica de comunidades, es decir, por la pólis, la civitas o el Estado.

V.- CONCLUSION

El humanismo nihilista puede operar contra el orden natural, y de hecho lo hace, en todos los planos de la cultura, incluidos el Derecho, la política y las instituciones en general. Pero no puede abolir la naturaleza. El hombre no tiene la potestad de creación y de aniquilación de los entes, que está reservada a Dios. La esencia de las cosas naturales tiene una consistencia ontológica fundada, como pensaban los antiguos griegos, en un lógos inmanente que, de una parte, opera como raíz de la inteligibilidad del ser y, de otra, permite al pensamiento humano dirigirse hacia el Lógos trascendente -del que dicho lógos inmanente participa- mediante el discernimiento del orden causal.

En el caso del hombre, esa esencia resulta aún más inviolable en razón de la espiritualidad humana. Todo nihilismo está destinado a estrellarse contra la constitutiva apertura del espíritu a la infinitud de la trascendencia: a la verdad en general y a toda la verdad, a la bondad en general y a todo el bien, a la unidad en general y a la unidad total, y en definitiva, al ser en su máxima universalidad y en su infinitud real. El espíritu es apertura al infinito; ahora bien, el infinito intensivo, real y actual, es Dios mismo. Por esa razón el acceso del hombre a Dios está siempre abierto, pues es el desarrollo perfectivo de una tendencia natural que es una auténtica propiedad humana, inviolable al nihilismo y frente a la cual todo auténtico humanismo debiera reformularse al punto de dejar de ser y llamarse humanismo.

La vocación divina que constituye el espíritu humano informa toda la vida del hombre y afecta necesariamente todas sus expresiones culturales e institucionales. El Estado, la moral, el Derecho y la educación no pueden dar la espalda a Dios sin desnaturalizarse, al perder el sentido del fin último. Más allá de la ficción de los ateísmos, sean militantes o escépticos, Dios convoca siempre a todo hombre y a todo lo humano a la amistad con Él, en el reconocimiento de que Él es el fundamento y de que la amistad entre Dios y el hombre es el fin de todo el universo y de la historia, de la moral, del Derecho, de la política y de la educación.

Dios nos llama a todos (esto es la vocación salvífica universal) y, mientras haya mundo y tiempo, Él nos espera.

-Dr. Félix Adolfo Lamas-

NOTAS:

1. Cfr. el "Diccionario de la Lengua Española".
2. Cfr. "Suma Teológica", II-II q.4, a.2.
3. Cfr. "Analíticos Posteriores", II, 13, 97b 37-39.
4. "Las Leyes", IV, 716c-d.
5. Diálogo "El político", fr. 2, según Ross.
6. "De coelo", I, 4 271^a a33.
7. "Metafísica", XII, infine.
8. Expresión ésta que se reitera en la obra platónica y que será repetida por el neoplatonismo, en especial por Plotino.
9. La inauguración del discurso ontológico por Aristóteles, en su relación con el discurso acerca de Dios, fue tema de la presentación y de las conclusiones del "II Encuentro Puntano de Metafísica", que tuvo lugar los días 5, 6 y 7 de febrero del año 2009, en la facultad de Derecho de la Universidad Católica de Cuyo, sede San Luis. El argumento central de dicho congreso giró en torno de "El Descubrimiento Filosófico de Dios", y fue objeto de investigación del Seminario de Metafísica del Instituto de Estudios Filosóficos "Santo Tomás de Aquino" de Buenos Aires (cfr. www.viadialectica.com).
10. A cargo del Prof. Javier Barbieri (UCA). En 2009 había tratado el tema del conocimiento de Dios en el neoplatonismo y San Agustín.
11. A cargo de la Lic. Giselle Flachsland (UCA). El año 2009 había desarrollado el tema de la ley natural en Leibniz; ése fue también el argumento de su tesis de licenciatura.
12. A cargo del Prof. Dr. Raúl Madrid (U.C. de Chile).
13. En el Seminario de 2009 se hizo especial referencia al Concilio Vaticano I, al Juramento Antimodernista de San Pío X y a la encíclica Pascendi del mismo papa.
14. A cargo de la Prof. Dra. María de Fátima Gauterio (FURG). Se trata de una síntesis reelaborada de lo que fuera su tesis doctoral.
15. A cargo del Prof. Dr. Daniel Herrera (UCA).
16. A cargo del Prof. Dr. Julio Lalanne (UCA). El tema es el mismo que el de su tesis doctoral.
17. A cargo de la Prof. Dra. Graciela Hernández de Lamas (UCA).
18. A cargo de la Prof. Dra. Dulce Santiago (UCA).
19. A cargo del Prof. Dr. Daniel Alioto (UCA). La exposición del autor continúa su investigación realizada en el seminario de 2009.
20. A cargo del Prof. Dr. Mauro Ronco (U. de Padua, Italia). El autor, que había viajado a Buenos Aires, para participar, en su carácter de co-director de las Jornadas Internacionales del Doctorado en Ciencias Jurídicas de la Universidad Católica Argentina, debió regresar imprevistamente a Italia, sin poder asistir personalmente a este seminario. Sin embargo, envió con anticipación su ponencia escrita.
21. A cargo del Prof. Ricardo Marques Dip (SAN PABLO).
22. Emanatismo que pretende explicar la existencia de las hipóstasis, el mundo e incluso las almas humanas, éstas últimas afectadas a su vez por la teoría de la transmigración. Se tiene aquí un punto interesante para evaluar la autenticidad o no del platonismo del neoplatonismo: lo que en Platón operaba sólo dialécticamente como mito, en el neoplatonismo alcanza el rango de teoría central acerca del hombre.
23. Por ejemplo, parece evidente que el estoicismo y Cicerón fueron fuentes directas de la doctrina acerca de la ley natural de Porfirio.

24. De las cuales, una de las principales fuentes documentales son los Oráculos Caldeos, también contemporáneos de Plotino.
25. Dejo aquí sin considerar las posiciones de quienes como, Krämer y la escuela de Tubinga, por un lado, y Reale, por otro, pretenden una reconstrucción sistemática del pensamiento platónico a partir de la consideración de la doctrina no escrita de éste y conocida por tradición, especialmente por el testimonio de Aristóteles.
26. No es casual que una nota común del pensamiento moderno consista en asumir el llamado (por Kant) argumento ontológico, asunto sobre el que hemos llamado la atención en el seminario de 2009.
27. La tradición ha hablado al respecto de *praeambula* y de *fundamentum fidei* (cfr. Santo Tomás, "Sum. Teol., I q.2, a.2, ad. 2um; he aquí un punto que es de la esencia del tomismo: el discurso metafísico que conduce a Dios es a la fe como la naturaleza a la gracia). Este reconocimiento como *fundamentum fidei* del sentido común metafísico ha sido ratificado por el Magisterio de la Iglesia en el Concilio Vaticano I, el Juramento Antimodernista, las encíclicas *Pascendi* y *Humani Generis*, etc.
28. Estoy usando en forma abreviada parte de la introducción al seminario de 2009.
29. Se han intentado muchos otros caminos, por ejemplo, el recurso a la interioridad. Recuérdese como ejemplo principal el famoso "noli foras ire, in te ipsum redden, in interiore homini habitat veritas", del "De vera religione" de San Agustín . Pero no se trata de una demostración propiamente dicha.
30. En la exposición del Prof. Dr. Daniel Herrera.
31. Precisamente, la participación de la ley en la conducta y en el sujeto de ésta, mediante el imperio, es el tema de la tesis doctoral que está elaborando el Doctorando Gonzalo Letelier en la Universidad de Padua (Italia), bajo la dirección del Prof. Mauro Ronco y con mi asesoramiento.
32. Es fácil advertir la matriz aristotélica del tratado tomista acerca de la beatitud, del tratado de la caridad y aún de los dones del Espíritu Santo.
33. En la Argentina merecen recordarse dos obras del P. Meinvielle: "De Lammenais a Maritain" y "El concepto de persona humana"....
34. "De la primacía del bien común contra los personalistas", Madrid, Cultura Hispánica, 1952.
35. Utz, en su "Ética Social" (Barcelona, Herder, 1964, 2 tomos), ofrece como apéndice una nutrida colección de textos tomistas acerca del bien común.
36. Por eso, el Derecho (tó díkaion), según Aristóteles no es sólo lo legal, sino también y más específicamente lo igual; analógicamente, para un jurista romano clásico, como Gayo, el Derecho (ius) es no sólo *ars boni* sino también (y más específicamente) *ars aequi*.
37. Cfr. al respecto la obra de Grassi, "L'ordine giuridico medievale", Roma-Bari, Laterza, 2000.
38. Entiendo por voluntarismo la posición teórica y la actitud práctica que atribuye a la voluntad el poder de obrar *praeter rationis*, es decir, un poder absoluto o autónomo, irracional de *iure*.
39. Adviértase que el hombre, y no su voluntad, es propiamente autónomo; y la medida de esa autonomía es su racionalidad (que en materia práctica opera inescindiblemente unida a la voluntad), cuya medida es la verdad y cuyo principio y fundamento es Dios. La razón es el primer principio inmanente del hombre en el orden de la especificación objetiva de la acción; la voluntad, a su vez, es el primer principio inmanente en el orden de la ejecución. Lo característico del voluntarismo es separar operativamente a la voluntad de la razón, incurriendo así en un irracionalismo que desnaturaliza la índole espiritual y racional de la voluntad.