

LA RATIO EN LAS FUENTES NORMATIVAS DEL DERECHO CANÓNICO*

JAVIER OTADUY

SUMARIO

I • HERENCIA GRECOLATINA. **II** • RECEPCIÓN CANÓNICA. **III** • FUENTES CANÓNICAS DE EXPRESIÓN. **IV** • CAUSA FINAL DE LA LEY. **V** • *RATIO LEGIS NON EST LEX*. **VI** • NOMOGÉNESIS. **VII** • FUNCIÓN CALIFICATORIA. **VIII** • VALORES IMPLÍCITOS. 1. Verdad. 2. Adaptación. 3. Coherencia. 4. Corrección. **IX** • EN EL SIGLO XX. **X** • *RATIO VERITATIVA* Y *RATIO FUNCIONAL*.

Benedicto XVI ha hecho muchas veces una reivindicación cristiana de la *ratio*. Recordemos por ejemplo el discurso de Ratisbona, ya célebre. El protagonista del discurso es Manuel II, el docto emperador bizantino, que disputaba con un persa sobre la condición salvífica del cristianismo y del islam. Comentaba Benedicto XVI: «En el fondo, se trata del encuentro entre fe y razón, entre auténtica ilustración y religión. Partiendo verdaderamente desde la íntima naturaleza de la fe cristiana y, al mismo tiempo, desde la naturaleza del pensamiento helenístico fusionado ya con la fe, Manuel II podía decir: No actuar “con el *logos*” [con la *ratio*] es contrario a la naturaleza de Dios»¹.

En realidad, el convencimiento de que actuar contra la razón está en contradicción con la naturaleza de Dios no es simplemente una herencia helenística que está llamada a caducar. Es algo siempre válido en sí mismo. «Pienso que en este punto se manifiesta la profunda concordancia entre aquello que es griego en el mejor sentido y aquello que es fe

* Este artículo, con el mismo título, fue una ponencia del XIII Congreso general de derecho canónico, celebrado en Venecia (17-21.IX.2008), y será publicado en las actas de dicho Congreso.

1. BENEDICTO XVI, *Discurso en el aula magna de la universidad de Regensburg*, 12.IX.2006.

en Dios sobre el fundamento de la Biblia. Juan comenzó el Prólogo de su Evangelio, modificando el primer versículo del Libro del Génesis, con estas palabras: “Al principio era el *logos*”. Es justamente esta palabra la que usa el emperador: Dios actúa con *logos*».

«El encuentro entre el mensaje bíblico y el pensamiento griego no era una simple casualidad. La visión de San Pablo, ante quien se habían cerrado los caminos de Asia y que, en sueños, vio un macedonio y escuchó su súplica: “¡Ven a Macedonia y ayúdanos!” (cfr. Act 16,6-10), puede ser interpretada como una “condensación” de la necesidad intrínseca de un acercamiento entre la fe bíblica y la filosofía griega»².

Si queremos hablar con seguridad de la *ratio* en las fuentes normativas del derecho canónico me parece imprescindible llegar hasta la tradición grecolatina que está en el fundamento de nuestra cultura jurídica. El derecho canónico no se siente en absoluto responsable de haber introducido el carácter racional de las fuentes del derecho.

Es más, si un canonista clásico hubiera sabido que se le atribuía el protagonismo en la introducción de la racionalidad en las fuentes del derecho habría sufrido una gran decepción. Porque era consciente que gran parte de su grandeza como canonista consistía en sentirse bien integrado en la tradición jurídica de occidente. Y esta tradición afirma desde su origen que el orden jurídico es un orden racional. Más en concreto aún, afirma que las fuentes normativas del derecho (la ley y la costumbre sobre todo) se originan en la razón, adquieren de ella su vigor, y lo mantienen en la medida en que no traicionan ese fundamento.

Al derecho canónico le queda una gran responsabilidad y un gran protagonismo en la conservación de estos fundamentos. Pero no se le puede atribuir protagonismo alguno en la formulación originaria de estos fundamentos.

I. HERENCIA GRECOLATINA

El origen de esta concepción heredada hay que atribuirla a las grandes discusiones metafísicas de los siglos V-IV antes de nuestra era.

2. *Ibidem*.

Platón es el primer gran teórico de las leyes. Para él la ley es una lectora fiel de la realidad, de la verdad. No se trata de una lectura ingenua, sino de una lectura dialéctica. El legislador debe leer la fenomenología social y entenderla bien. La ley no es la reacción inmediata del legislador ante un hecho social, porque el legislador debe ser un sabio. Debe conocer la multiplicidad de las esencias (de las ideas) y hacer que conspiren hacia una unidad ordenada y bien articulada. Es el ejercicio de la dialéctica el que dota de unidad y hace inteligible las ideas múltiples. Por tanto, quien da la ley ha de trasladar, a la incoherencia del mundo sensible, el orden de las ideas. El legislador deberá ordenar el mundo del devenir, el mundo histórico, la fenomenología social, según un orden que imita el orden de las esencias que ya conoce³.

Lo malo sería parecerse a esas fieras que despedazan mal la presa, porque no entienden cómo está formada. Como dirá a Fedro, se trata de evitar los modales de un mal despedazador. «No ponerse a destrozar ninguna de sus partes como un mal carnicero»⁴. Eso sería lo mismo que no respetar las articulaciones naturales de la realidad. Por eso las leyes aspiran a ser «un hallazgo de lo real»⁵, del modo como las cosas son. Es curioso hasta qué punto esta idea entraña una conexión entre dos mundos tan distantes como la Atenas del siglo IV antes de Cristo y la Europa del *ius commune*.

Aristóteles es crítico con el pensamiento de Platón y concibe las leyes de un modo mucho más técnico, más cercano al derecho constitucional moderno. Es frecuente destacar su opinión acerca de que las leyes

3. Cfr. J. CHANTEUR, «La loi en Platon», en *Archives de Philosophie du Droit*, 25 (1980), pp. 137-146.

4. PLATÓN, *Fedro* 265b/266e (trad. María Araujo, Platón, Obras completas [Madrid 1993]).

5. «—Entonces no es acertado decir de un modo tan rotundo que la ley es una decisión de la ciudad. —No, creo que no. —Ni podría parecernos razonable que la opinión dañosa fuera ley. —Sin duda que no. —Mas, sin embargo, a mí también me parece evidente que la ley es en cierto modo una opinión. Y puesto que no puede ser la opinión dañosa, resulta ya claro que ha de ser la beneficiosa, si es que efectivamente la ley es una opinión, ¿no es así? —Sí. —Ahora bien, ¿cuál es la opinión beneficiosa? ¿No lo es la verdadera? —Sí. —¿Y la opinión verdadera es un hallazgo de lo real? —Así es. —Luego la ley aspira a ser un hallazgo de lo real» (*Minos*, 314c/315c; trad. María Rico, Platón, Obras completas [Madrid 1993]). Es bien sabido que el diálogo *Minos*, aunque durante muchos siglos se consideró de autoría platónica, hoy se considera apócrifo o al menos muy dudoso. La doctrina del diálogo es sin embargo netamente platónica.

recogen tan sólo la opinión de la mayoría. De cualquier forma sus ocho libros de la *Política* vienen precedidos de los diez libros de la *Ética nicomaquea*, en la que afirma que «la ley [...] es al mismo tiempo una norma procedente de la prudencia y del buen juicio»⁶.

Pero el icono de la *lex ut ratio* en el mundo anterior al cristianismo es sin duda Marco Tulio Cicerón. Para muchos autores ha resultado siempre muy estimulante la sintonía que muestra con el ideario moral y social cristiano un autor que murió medio siglo antes del nacimiento de Cristo. Una especie de representante del *anima naturaliter christiana*. No deja de ser llamativo que el *Catecismo de la Iglesia Católica* haya introducido como ejemplo doctrinal, no sin alguna polémica, un texto de Cicerón, que es en definitiva un autor pagano. Me parece que es el único caso. Se trata de un texto contundente acerca de la ley natural: «Existe ciertamente una verdadera ley: la recta razón. Es conforme a la naturaleza, extendida a todos los hombres; es inmutable y eterna; sus órdenes imponen deber; [...] Es un sacrilegio sustituirla por una ley contraria; está prohibido dejar de aplicar una sola de sus disposiciones; en cuanto a abrogarla enteramente, nadie tiene la posibilidad de ello»⁷. Para Cicerón la ley es la razón máxima («ratio summa»); la misma razón («eadem ratio»)⁸.

En realidad, el *De legibus* de Cicerón está penetrado de la idea de la ley racional, universal, de origen divino, «scripta uspiam sive nusquam»⁹, esté escrita o no. Se le puede llamar con toda franqueza ley natural en un sentido tomasiano, es decir, como participación racional de la ley eterna¹⁰. «Divina mens summa lex est», dirá el sabio romano. Las

6. ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco* 10.9.

7. La cita que presenta el *Catecismo de la Iglesia Católica*, 1956, es *De republica* 3.22 y 33. No parece correcta. Textos similares pueden encontrarse sin embargo en numerosos lugares de la obra ciceroniana.

8. «...lex est ratio summa, insita in natura quae iubet ea quae facienda sunt, prohibetque contraria. Eadem ratio, cum est in hominis mente confirmata et perfecta, lex est» (CICERÓN, *De legibus* 1.18).

9. CICERÓN, *De legibus* 1.42.

10. «Hanc igitur video sapientissimorum fuisse sententiam, legem neque hominum ingeniis excogitatum, nec scitum aliquod esse populorum, sed aeternum quiddam, quod universum mundum regeret imperandi prohibendique sapientia. Ita principem legem illam et ultimam mentem esse dicebant omnia ratione aut cogentis aut vetantis dei. Ex quo illa lex, quam dii humano generi dederunt, recte est laudata: est enim ratio mensque sapientis ad iubendum et ad deterrendum idonea» (CICERÓN, *De legibus* 2.8).

leyes humanas, por el contrario, diversas y caducas, son ley de un modo mucho más analógico («favore magis quam re»)¹¹.

Cicerón enlaza estrechamente razón, naturaleza, derecho y ley. No se puede llamar ley a lo que no es razonable, ni se puede separar el *provecho* del *derecho* («seiungere utilitatem a iure»)¹². Una ley irracional no merece el nombre de ley más que los actos homicidas de un tirano¹³ o el acuerdo de unos bandidos¹⁴.

En el ámbito de la praxis jurídica romana la *ratio iuris* se emplea con abundancia. No obstante, la vertiente jurisprudencial invita a formular soluciones razonables más que a apelar a la razón como fuente del

11. «—Adsentior frater, ut quod est rectum verumque, aeternum quoque ratio sit, neque cum litteris quibus scita scribuntur aut oriatur aut occidat. —Ergo ut illa divina mens summa lex est, item quam in homine est perfecta in mente sapientis. Quae sunt autem varie et ad tempus descriptae populis, favore magis quam re legum nomen tenent. Omnem enim legem, quae quidem recte lex appellari possit, esse laudabilem quibusdam talibus argumentis docent» (CICERÓN, *De legibus* 2.11).

12. «Sequitur igitur ad participandum alium cum alio communicandumque inter omnes ius nos natura esse factos. Atque hoc in omni hac disputatione sic intellegi volo, cum dicam naturam esse; tantam autem esse corruptelam malae consuetudinis, ut ab ea tamquam igniculi exstinguantur a natura dati, exorianturque et confirmentur vitia contraria. Quodsi, quo modo sunt natura, sic iudicio homines “humani, ut ait poeta, nihil a se alienum putarent”, coleretur ius aequae ab omnibus. Quibus enim ratio a natura data est, isdem etiam recta ratio data est; ergo et lex, quae est recta ratio in iubendo et vetando; si lex, ius quoque; et omnibus ratio. Ius igitur datum est omnibus, recteque Socrates execrari eum solebat qui primus utilitatem a iure seiunxisset; id enim querebatur caput esse exitiorum omnium» (CICERÓN, *De legibus* 1.33).

13. «Iam vero illud stultissimum, existimare omnia iusta esse quae scita sint in populorum institutis aut legibus. Etiamne si quae leges sint tyrannorum? Si triginta illi Athenis leges inponere voluissent, et si omnes Athenienses delectarentur tyrannicis legibus, num idcirco eae leges iustae haberentur? Nihil credo magis illa quam interrex noster tulit, ut dictator quem vellet civium nominatim aut indicta causa inpune posset occidere. Est enim unum ius quo devincta est hominum societas et quod lex constituit una, quae lex est recta ratio imperandi atque prohibendi. Quam qui ignorat, is est iniustus, sive est illa scripta uspiam sive nusquam. Quodsi iustitia est obtemperatio scriptis legibus institutisque populorum, et si, ut eidem dicunt, utilitate omnia metienda sunt, negleget leges easque perumpet, si poterit, is qui sibi eam rem fructuosam putabit fore. Ita fit ut nulla sit omnino iustitia, si neque natura est et ea quae propter utilitatem constituitur utilitate alia convellitur» (CICERÓN, *De legibus* 1.42).

14. «Quid quod multa perniciose, multa pestifere sciscuntur in populis, quae non magis legis nomen adtingunt, quam si latrones aliqua consensu suo sanxerint? Nam neque medicorum praecepta dici vere possunt, si quae inscii inperitique pro salutaribus mortifera conscripserint, neque in populo lex, cuiusmodi fuerit illa, etiam si perniciosum aliquid populus acceperit. Ergo est lex iustorum iniustorumque distinctio, ad illam antiquissimam et rerum omnium principem expressa naturam, ad quam leges hominum diriguntur, quae supplicio improbos adficiunt, defendunt ac tuentur bonos» (CICERÓN, *De legibus* 2.13).

derecho. De cualquier forma ha quedado para la historia la conocida definición que hace Gayo del derecho de gentes como «quod vero naturalis ratio inter omnes homines constituit»¹⁵. La definición pasó al *Digesto*¹⁶ y fue una orientación recurrente para el *ius gentium*.

Contemporáneo de Gayo es Tertuliano. Pero que sean coetáneos no es más que una anécdota. Tertuliano es casi cuarenta años más joven, pertenece a una nueva generación, y lleva a cabo la mayor parte de su obra en el siglo III. Ha nacido y vivido en África; y ha crecido en un ambiente cultural distinto, tanto por su formación académica como por su conversión al cristianismo.

Su aportación a la *ratio/veritas* en las fuentes del derecho resultará decisiva para la historia canónica. Tan decisiva que algunas de las formulaciones de Tertuliano llegarán íntegras hasta el Decreto de Graciano. Se puede discutir hasta qué punto Tertuliano empleaba un concepto de *ratio* equiparable a la versión bajomedieval y escolástica. Algunos lo discuten¹⁷, pero contemplando el conjunto de la obra de Tertuliano me parece que es difícil negar la afinidad entre ambas versiones.

Tertuliano se ocupa con amplitud de la *ratio* en las fuentes de derecho sobre todo en dos obras, *De Corona* y *De virginibus velandis*. Con un fondo idéntico de doctrina da dos soluciones matizadas a dos situaciones de hecho. En la primera afirma la existencia de una norma consuetudinaria racional que hay que cumplir (que los soldados cristianos no se ciñan la corona); en la segunda afirma el carácter no razonable de una costumbre que se iba imponiendo (que las muchachas vírgenes no velasen su cabeza). Con ocasión de estas dos situaciones Tertuliano desarrolla una doctrina propia acerca de la naturaleza racional que debe tener toda fuente de derecho, sea legal o consuetudinaria¹⁸.

15. GAYO, *Institutiones* 1.9.4. El párrafo completo dice así: «Omnes populi, qui legibus et moribus reguntur, partim suo proprio, partim communi omnium hominum iure utuntur. Nam quod quisque populus ipse sibi ius constituit, id ipsius proprium civitatis est vocaturque ius civile, quasi ius proprium ipsius civitatis: quod vero naturalis ratio inter omnes homines constituit, id apud omnes peraeque custoditur vocaturque ius gentium, quasi quo iure omnes gentes utuntur».

16. *Digesto* 1.1.9.

17. Cfr. G. BRAY, «The legal concept of Ratio in Tertullian», en *Vigiliae Christianae*, 31,2 (1977), pp. 94-116.

18. Hace unos años se ocupó de este tema O. CONDORELLI, «La norma canonica fra esigenza di razionalità e principio di autorità: Diritto comune e diritti particolari nella

Vayamos a la sustancia de la argumentación en el caso del militar que recibe la corona. Por ahora dejaremos de lado las circunstancias concretas del caso y los criterios empleados por Tertuliano para negar la licitud de la conducta, algunos conmovedores, otros más o menos retóricos.

Tertuliano defiende el valor normativo de la costumbre, no sólo en el ámbito de la regulación eclesiástica, sino también en el sistema jurídico civil. La costumbre tiene fuerza de ley cuando falta ley, «y no hay diferencia en el hecho de que esté escrita o se asiente en la razón, porque en realidad es también la razón la que hace valer la ley. Es más, si la ley se funda en la razón, será ley todo lo que la razón establezca, sin importar el sujeto que lo haga. ¿O piensas que no es lícito que cualquier fiel juzgue y decida acerca de lo que resulta congruente con el querer divino, lo que lleva a una vida ordenada, lo que aprovecha para la salvación, si el mismo Señor ha dicho: por qué no juzgáis por vosotros mismos lo que es justo?»¹⁹.

En la misma obra analiza en concreto, y con verdadera maestría, el fenómeno consuetudinario en la Iglesia²⁰. Justifica después el valor normativo de la costumbre. Y establece dos principios sobre la influencia de la *ratio* en las fuentes del derecho. 1) Su fuerza jurídica no descansa en la formulación escrita del texto normativo, sino en la *ratio* fundante de cada comportamiento²¹; 2) Fe, tradición y costumbre se distinguen entre sí, pero están mutuamente requeridas en la constitución de la norma²².

dottrina canonistica medievale, con particolare riferimento all'insegnamento di Galvano da Bologna nello Studium generale di Pécs (1371)», en *Folia Canonica*, 3 (2000), pp. 121-125.

19. «Consuetudo autem etiam in civilibus rebus pro lege suscipitur, cum deficit lex: nec differt scriptura an ratione consistat, quando et legem ratio commendat. Porro, si ratione lex constat, lex erit omne jam quod ratione constituerit, a quocumque productum. An non putas omni fideli licere concipere et constituere, dumtaxat quod Deo congruat, quod disciplinae conducatur, quod saluti proficiat, dicente Domino: Cur autem non et a vobis ipsis quod justum iudicatis (Lc 12,57)?» (TERTULIANO, *De Corona* 4).

20. Cfr. TERTULIANO, *De Corona* 3.

21. «Harum et aliarum eiusmodi disciplinarum si legem exoptules, scripturarum nullam leges» (TERTULIANO, *De Corona* 4); «...nec differt scriptura an ratione consistat, quando et legem ratio commendat» (*ibidem*).

22. «Hanc [observationem] si nulla scriptura determinavit, certe consuetudo corroboravit, quae sine dubio de traditione manavit» (TERTULIANO, *De Corona* 3); «Traditio tibi praetendetur auctrix et consuetudo confirmatrix et fides observatrix» (*ibidem*, p. 4).

Deberíamos añadir que no es plenamente claro si Tertuliano se refiere siempre a la *ratio* como facultad natural de entender la verdad, o más bien como una fundamentación válida para el comportamiento, sea racional o revelada²³. En cualquier caso se trata de una razón que sobrepasa el mero *factum* de la antigüedad de la costumbre.

Hay que destacar la doctrina del doctor africano al menos por dos razones. Es la primera vez que la influencia de la *ratio* en las fuentes del derecho se examina en cuanto tal, de un modo reflejo y temático; Tertuliano mira a la ley y la costumbre²⁴, por lo tanto está dando una solución global al problema de las fuentes. En segundo lugar, la doctrina tertuliana va a obtener un notable impacto doctrinal, y se convertirá en referente obligado para la tradición en general, y específicamente para la tradición canónica.

La introducción del *De virginibus velandis* presenta de inmediato el caso suscitado y la solución normativa. «Nuestras muchachas [virgines] deben llevar velo una vez que han entrado en la pubertad. Lo exige la verdad, y contra ella no hay excepción. No sirve una prescripción fundada sobre la continuidad de un comportamiento a lo largo de un período de tiempo; tampoco la garantía que ofrece el parecer de una personalidad autorizada; ni la praxis excepcional de alguna región. Éstos suelen ser efectivamente los presupuestos mediante los cuales una costumbre, originada por cierta ignorancia o falta de discernimiento,

23. «L'insistenza sulla *ratio*, come fondamento divino di una prassi, nelle opere montaniste è spiegabile perché alcune esigenze sostenute dai carismatici non erano tradizionali nella chiesa e pertanto non potevano essere fondate su una semplice *consuetudo* antica e universalmente accettata; in genere a Tertulliano non interessa sottolineare la diversità tra "tradizioni scritte" e "tradizioni non scritte" nella Bibbia, bensì la comune origine divina (sono ispirate dallo stesso Spirito) che può fondare sia una *traditio* carismatica sia una *consuetudo* che risalga agli apostoli. Anche la *ratio* può essere rapportata all'azione dello Spirito, se non altro come comprensione teologica della Scrittura; la sua importanza in molte opere di Tertulliano, può trovare spiegazione nel suo metodo di ricerca dei fondamenti creaturali delle dottrine e delle norme cristiane, nonché della loro coesione interna, oppure in tendenze teologiche di tipo intellettualista» (P. A. GRAMAGLIA [a cura di], *De virginibus velandis. La condizione femminile nelle prime comunità cristiane*, Roma 1984, nt 3, pp. 218-219).

24. Es cierto que la densidad de la enseñanza de Tertuliano mira sobre todo a la doctrina de la costumbre jurídica. Sobre la costumbre en Tertuliano se pueden encontrar amplísimas referencias bibliográficas (aunque el mejor modo de hacerse cargo de su doctrina es leer sus dos breves obras sobre la corona y el velo). Cfr., por todos, J. GAUDEMET, «La coutume en Droit canonique», en J. GILISSEN, *La Coutume / Custom. II. Europe occidentale médiévale et moderne / Medieval and Modern Western Europe*, Bruxelles 1990, pp. 42-45.

acaba por consolidarse con el andar del tiempo y se transforma en praxis habitual; de modo que se termina por apelar a ella en oposición a la verdad. Pero Cristo nuestro Señor se ha llamado a sí mismo Verdad (Jn 14,6) y no costumbre» [Sed Dominus noster Christus veritatem se, non consuetudinem cognominavit]. [...] Lo que tiene un sabor contrario a la verdad, eso será una herejía, aunque resulte ser una costumbre antigua»²⁵.

Así pues, en el *De virginibus* Tertuliano afronta directamente el problema de la *ratio/veritas*. Si una costumbre falta el respeto a la verdad de Cristo, esa norma no es más que un error; y si es antigua, un error que ha envejecido, por decirlo en palabras que usará más tarde Cipriano de Cartago. Por lo tanto, y este es el argumento de fondo del *De virginibus velandis*, la verdad de la revelación y de la disciplina moral y espiritual cristiana no admite derogaciones. Ni el error sobre la revelación y la disciplina moral se sana con el uso.

II. RECEPCIÓN CANÓNICA

Llama la atención la fortuna que consiguieron las formulaciones de Tertuliano. Cuando nadie se acordaba ya de la corona del soldado ni del velo de las vírgenes, cuando habían sido superados los recelos rigoristas (o habían sido reemplazados por otros) todo occidente recordaba las fórmulas de Tertuliano.

Estas fórmulas se hicieron fuertes en las discusiones sobre el re-bautismo de los herejes. Los africanos las emplearon para oponerse a la doctrina del Papa Esteban, que había recurrido a la tradición para prohibir la reiteración del bautismo. El sínodo de Cartago de 256 repitió las fórmulas de Tertuliano. Nada vale la costumbre sin la verdad (que los

25. «Proprium iam negotium passus meae opinionis Latine quoque ostendam virgines nostras velari oportere, ex quo transitum aetatis suae fecerint; hoc exigere veritatem, cui nemo praescribere potest, non spatium temporum, non patrocinia personarum, non privilegium regionum; ex his enim fere consuetudo initium ab aliqua ignorantia vel simplicitate sortita in usum per successionem corroboratur et ita adversus veritatem vindicatur. Sed dominus noster Christus veritatem se, non consuetudinem cognominavit. Si semper Christus et prior omnibus, aequae veritas sempiterna et antiqua res. Viderint ergo, quibus novum est, quod sibi vetus est. Haeresis non tam novitas quam veritas revincit. Quodcumque adversus veritatem sapit, hoc erit haeresis, etiam vetus consuetudo» (TERTULIANO, *De virginibus velandis* 1).

africanos invocaban contra la tradición romana). Repitieron esas o parecidas palabras muchos e importantes prelados africanos y asiáticos, como Libosus de Vaga, Firmiliano, Félix de Byzacena, Cesáreo de Capadocia, y por supuesto Cipriano de Cartago. Cipriano se consideró siempre discípulo intelectual de Tertuliano, y repitió su doctrina sin especiales modificaciones²⁶ pero con gran vigor²⁷.

Las fórmulas de Tertuliano tuvieron la suficiente anchura y el suficiente acierto expresivo como para ser empleadas en polémicas contradictorias. San Agustín usa las mismas formulaciones que Tertuliano, Cipriano y Libosus de Vaga²⁸ en la polémica donatista.

A través de Isidoro de Sevilla entra en la Europa altomedieval la concepción de la *ratio* como fundamento de la normatividad, y la doctrina de la *veritas* como marco insalvable para la norma consuetudinaria.

Isidoro, cuya importancia mediadora es difícil de ponderar, será el cauce por el que llegarán primero a Ivo de Chartres²⁹, y después a Graciano, las ideas maduradas durante las disputas doctrinales de los primeros siglos. Llama la atención que el mismo Tomás de Aquino fundamente buena parte de su doctrina jurídica en textos de Isidoro de Sevilla³⁰.

Presenta en lugares distintos, en las *Etymologiae* y en *De sinonimis*, las dos líneas acostumbradas de argumentación, calcando las palabras de

26. A. BECK, *Römisches Recht bei Tertullian und Cyprian. Eine Studie zur frühen Kirchengeschichte*, Aalen 1967, p. 122.

27. «Consuetudo, que apud quosdam irrepserat, impedire non debet, quo minus veritas prevaleat et vincat. Nam consuetudo sine veritate vetustas erroris est: propter quod relicto errore sequamur veritatem» (*Epistola ad Pompeium* 9). «Proinde, frustra quidam qui ratione vincuntur, consuetudinem nobis obiciunt, quasi consuetudo maior sit veritate; aut non id sit in spiritalibus sequendum, quod in melius fuerit a Spiritu sancto revelatum» (CIPRIANO DE CARTAGO, *Epistola* 73, 13).

28. «Dicit et Libosus Vagensis: In Evangelio Dominus: “Ego sum”, inquit, “veritas” non dixit: Ego sum consuetudo. Itaque veritate manifestata, cedat consuetudo veritati. Plane quis dubitet veritati manifestatae debere consuetudinem cedere? Sed de manifestata veritate videbimus: nunc tamen et iste aliam consuetudinem fuisse manifestat» (AGUSTÍN DE HIPONA, *De Baptismo contra donatistas* 3.6).

29. Cfr. IVO DE CHARTRES, *Decretum* IV, 200 (con referencia Isidoro, *Etymologiae* 5.3); 207 (Isidoro, *De sinonimis* 2); 208 (Agustín, *De baptismo contra donatistas* 3.6); 213 (Cipriano y su recepción por Gregorio VII en su *Epistola Wismundo Aversano episcopo*).

30. Por ejemplo, en *S. Th.* I-II, q.90 (sobre la esencia de la ley), los *sed contra* de dos de los cuatro artículos alegan simplemente la autoridad de Isidoro; en *S. Th.* I-II, q.95 (sobre la ley humana), ocurre lo mismo en tres de los cuatro artículos.

Tertuliano sobre el asentamiento de toda norma en la razón³¹; y la prevalencia de la razón sobre el uso³².

Tal vez el texto más eficaz e influyente de Isidoro fue su descripción de las características de la ley. Esta descripción tuvo una autoridad y un eco sorprendentemente amplios, y en ella están presentes, como veremos, los elementos fundamentales del carácter razonable de las fuentes del derecho. «La ley ha de ser honesta, justa, posible de cumplir; de acuerdo con la naturaleza y de acuerdo también con las costumbres de cada pueblo; adecuada al lugar y al momento; necesaria, útil, y también clara, de modo que no contenga algo que lleve al engaño por expresiones oscuras; que no sea promulgada para satisfacer ningún interés privado sino para utilidad común de los ciudadanos»³³.

Corresponde a Graciano el mérito de recoger ordenadamente todos los datos que hemos presentado hasta ahora³⁴. Lo que ofrece el De-

31. «Consuetudo autem est ius quoddam moribus institutum, quod pro lege suscipitur, cum deficit lex: nec differt scriptura an ratione consistat, quando et legem ratio commendat. Porro si ratione lex constat, lex erit omne iam quod ratione constiterit, dumtaxat quod religioni congruat, quod disciplinae conveniat, quod saluti proficiat» (ISIDORO DE SEVILLA, *Etymologiae* 5.3).

32. «Usus auctoritati cedat, pravum usum lex et ratio vincat» (ISIDORO DE SEVILLA, *De sinonimis* 2).

33. «Erit lex honesta, iusta, possibilis, secundum naturam, secundum consuetudinem patriae, loco temporisque conveniens; necessaria, utilis, manifesta quoque, ne aliquid per obscuritatem in captionem contineat, nullo privato commodo, sed pro communi civium utilitati conscripta» (ISIDORO DE SEVILLA, *Etymologiae* 5,21).

34. «Consuetudo autem est ius quoddam moribus institutum, quod pro lege suscipitur cum deficit lex. § 1. Nec differt, an scriptura, an ratione consistat, quoniam et legem ratio commendat. § 2. Porro si ratione lex constat, lex erit omne iam, quod ratione constiterit, dumtaxat quod religioni congruat, quod disciplinae conveniat, quod saluti proficiat» (*Decretum Gratiani* 1.1.5); «[Augustinus, lib. III de Baptismo contra donatistas, c.6] “Veritate manifestata cedat consuetudo veritati”: plane quis dubitet veritati manifestatae consuetudinem cedere? Item: “Nemo consuetudinem rationi et veritati preponat, quia consuetudinem ratio et veritas semper excludit”» (*Decretum Gratiani* 1.8.4); «[Gregorius VII Wimundo Auersano Episcopo]. Si consuetudinem fortassis opponas, advertendum est, quod Dominus dicit: “Ego sum veritas.” Non dixit: ego sum consuetudo, sed “veritas”. § 1. Et certe (ut B. Cipriani utamur sententia) quelibet consuetudo, quantumvis uetusta, quantumvis uulgata, veritati est omnino postponenda, et usus, qui veritati est contrarius, abolendus est» (*Decretum Gratiani*, 1.8.5); «[Augustinus, lib. III. de Baptismo contra donatistas, c. 5.] Qui contempta veritate presumit consuetudinem sequi, aut circa fratres invidus est et malignus, quibus veritas reuelatur, aut circa Deum ingratus est, inspiratione cuius ecclesia eius instruitur. Nam Dominus in euangelio: “Ego sum,” inquit, “veritas”: non dixit: ego sum consuetudo. Itaque veritate manifestata veritati cedat, consuetudo. Reuelatione ergo facta veritatis cedat consuetudo veritati, quia et Petrus, qui circumcidebat cessit Paulo veritatem predicanti. Igitur cum Christus veritas sit, magis veritatem quam consuetudinem sequi debemus, quia consuetudinem ratio et veritas semper excludit» (*Decretum Gratiani*, 1.8.6);

creto son textos extraídos de Cipriano (1.8.8), Agustín (1.8.4; 1.8.6-7; 1.11.5-8), Isidoro (1.1.5; 1.11.1) y Gregorio VII (1.8.5). En el fondo de casi todos ellos está la doctrina de Tertuliano. Esos textos eran ya muy conocidos en occidente³⁵.

Decretistas y decretalistas hicieron un uso abundante de estos textos. Con el fin de estructurar con cierto orden la exuberancia de datos subrayaré unas cuantas ideas que ayudan a entender mejor la concepción que tuvo de la *ratio* el derecho clásico. Nos vamos a referir, claro está, a la *ratio* en las fuentes del derecho, dando por supuesto que la invocación

«[Augustinus. lib. IV de Baptismo contra donatistas, c. 5]. “Frustra”, inquit, “quidam, qui ratione uincuntur, consuetudinem nobis obiiciunt, quasi consuetudo maior sit ueritate, aut non sit in spiritualibus sequendum, quod melius est a Spiritu sancto reuelatum.” Hoc plane uerum est, quia ratio et ueritas consuetudini preponenda est. Sed si consuetudini ueritas suffragatur, nihil oportet firmius retineri» (*Decretum Gratiani*, 1.8.7); «[Ciprianus. Epistola ad Pompeium]. Consuetudo, que apud quosdam irreperat, impedire non debet, quo minus ueritas preualeat et uincat. Nam consuetudo sine ueritate uetustas erroris est: propter quod relicto errore sequamur ueritatem, scientes, quia et apud Esdras ueritas uicit, ut scriptum est: “Veritas ualet et inualescit in eternum, et uiuit et obtinet in secula seculorum”» (*Decretum Gratiani*, 1.8.8).

35. Llama la atención por ejemplo este texto de un benedictino anónimo, que no cita directamente el *Decreto* pero acumula las mismas fuentes para rechazar la costumbre de que los monjes coman carne de aves. «Nam, licet illa reproba consuetudo apud modernos pene omnes celebris habeatur; dicimus tamen ex uerbis Augustini: *Quia ratio consuetudini anteponenda est paucorum modernorum, cui tamen exempla concordant omnium antiquorum. Et ut rationi et exemplis legem concordare doceamus, beati Cypriani sententiam in medium proferamus; ut aduersariorum objectiones irrefragabili auctoritate suffocemus. Quaelibet, inquit, consuetudo, quantumvis uetusta, quantumvis uulgata, ueritati omnino est postponenda: et usus, qui ueritati est contrarius, abolendus. Unde Isidorus in Synonymis libro secundo: Usus auctoritati cedat; prauum usum lex et ratio uincat. Augustinus quoque De unico baptismo libro III: Ueritate manifestata cedat consuetudo ueritati. Plane quis dubitet ueritatem consuetudini cedere? Item: Nemo consuetudinem rationi et ueritati praeponat, quia consuetudinem ratio et ueritas semper excludit. Item idem ad Casulanum presbyterum: Omnia talia, inquit, quae nec sanctarum continentur Scripturarum auctoritatibus, nec episcoporum conciliis statuta reperiuntur, nec consuetudine universalis Ecclesiae roborata sunt, resecanda sunt. Item de eodem Gregorius VII Wimundo Aversano episcopo: Si consuetudinem fortassis opponas, advertendum fuerat, quod Dominus dicit: “Ego sum ueritas” (Joan. XIX). Non ait: Ego sum consuetudo, sed “ueritas”. Codicum libro, titul. II: Consuetudines ususque longaeui non uilis auctoritas. Verum non usque adeo ualitura memento, ut aut rationem vincant aut legem. Hinc Nicolaus papa Hincmaro Rhemorum archiepiscopo: Mala consuetudo non minus, quam perniciosa corruptela uitanda est; quae nisi citius radicitus euellatur, in privilegiorum jus a malis assumitur; et incipiunt praerogationes et variae praesumptiones, celerrime non compressae legibus uenerari, et privilegiorum more perpetuo celebrari. His igitur et aliis auctoritatibus freti, constanter asserimus, consuetudinem monachorum (qua excepta reparatione uirium post gravem aegritudinem, sibi indulgent esum cuiuslibet carnis vel saginae, quod pene unum et idem est) et legi et rationi, exemplis quoque antiquissimorum Patrum esse contrariam, et ideo falce iustitiae resecandam» (ANONYMI BENEDICTINI [1150-1250], *Dialogus de esu uolatilium*, PL 213, 946-947).*

y la vigencia de la *ratio* se produce en todo el universo jurídico. Estará presente también en el derecho de obligaciones, en los actos de gobierno, en el foro judicial, y en la cura pastoral³⁶.

La primera idea, frecuentemente subrayada, es la identidad de fondo entre *ratio* y norma. *Ratio* y *lex* son dos medidas adecuadas la una a la otra, con tendencia a la identidad.

Cuando los autores explican las cosas con más cuidado, *ratio* es el potencial intrínseco de la ley. Como el género que se predica de cada una de sus especies, dirá Baldo: «virtus intrinseca legis, et tanquam genus praedicans de suis singulis speciebus»³⁷. Ley y costumbre son «accidentes formales»³⁸ de algo sustancial y normativo que se llama *ratio*. Hay algo que nos golpea inmediatamente cuando consideramos los textos jurídicos del Decreto de Graciano, dice Pierre Michaud-Quantin, «*ratio* tiene siempre valor normativo»³⁹. Es decir, en la ontología del mundo y del hombre hay un potencial de significado jurídico que es apreciado y leído por la razón humana. O por decirlo con palabras de Paolo Grossi, el orden jurídico medieval atribuye a las fuentes del derecho algo muy sencillo, la «lettura delle regole ragionevoli scritte nella natura delle cose»⁴⁰.

Una segunda idea ineludible en el derecho clásico es que la racionalidad hace que conecten naturalmente las fuentes positivas con las fuentes suprapositivas del derecho.

Que la *ratio* fuera el recurso del derecho altomedieval cristiano para enfrentarse al formalismo del derecho laico y a la irracionalidad de ciertas

36. Puede consultarse a estos efectos, G. CHÉVRIER, *Essai sur l'histoire de la cause dans les obligations*, Paris 1929; E. CORTESE, *La norma giuridica. Spunti teorici nel diritto comune classico*, I, Milano 1962, pp. 274-275; J. BALON, «La "ratio" fondament et justification du droit avant Gratien», en *Studia Gratiana*, 9 (1966), pp. 11-25; G. LESAGE, «La "Ratio canonica" d'après Alexandre III», en S. KUTTNER (ed.), *Proceedings of the Fourth International Congress of Medieval Canon Law*, Città del Vaticano 1976, pp. 95-106, esp. 97-98.

37. BALDO DE UBALDIS, *Comentario a la Authentica post fratres*, en *Cod. 6.58.3, de legitimis heredibus 3* (cit. por E. CORTESE, *La norma giuridica* 305 nt 30). Hay que tener presente sin embargo que las palabras de Baldo pueden tener también otra lectura si entendemos la *ratio* como causa determinada de una norma, no como razón en abstracto (inteligencia, capacidad racional).

38. A. GUZMÁN BRITO, *Ratio scripta*, Frankfurt am Main 1981, 39 nt 137.

39. P. MICHAUD-QUANTIN, «La ratio dans le début du Décret (dist. 1-12) et ses commentateurs», en *Studia Gratiana*, 3 (1955), p. 104.

40. P. GROSSI, *L'ordine giuridico medievale*, Bari 1996, p. 138.

pruebas judiciales (como las ordalías, por ejemplo) puede aceptarse en cierta medida⁴¹, sobre todo si hablamos del uso forense de la *ratio*. Pero en la órbita de las fuentes del derecho la *ratio* no peleaba contra nadie. Era simplemente el reconocimiento de una antropología que aceptaba de todo corazón la luz de la inteligencia como el modo de medir y regular la realidad. Una inteligencia que era la razón divina, la ley eterna, participada en la naturaleza del hombre. Se comprende que la confianza en la razón fuera grande. La razón humana no era considerada desde luego el origen de la verdad, pero había grandísimos argumentos para confiar en ella.

En el uso de decretistas y decretalistas existe la persuasión (si empleamos una terminología de Ennio Cortese) de que el derecho positivo está incluido en otros sistemas superiores concéntricos⁴², que ofrecen en buena medida el fundamento y la causa de las leyes. Sistemas que son superiores en autoridad y más básicos o fundamentales en eficacia normativa. La *ratio* forma parte de esos sistemas. Muchas veces es considerada como derecho natural y de gentes⁴³, especialmente cuando es invocada como *ratio naturalis*, mientras que se reserva el nombre de *veritas* sobre todo para el derecho divino revelado⁴⁴.

En cualquier caso la *ratio* supone la apelación a un ámbito suprapositivo, que conecta con los contenidos de la inteligencia natural; no con la lógica del raciocinio y de la certeza experimental, sino con la inteligencia propia del juicio práctico, que distingue con facilidad lo justo de lo injusto, lo bueno de lo malo. Tomás de Aquino, que hará tal vez la mejor explicación del entrelazamiento de estos sistemas concéntricos de derecho, explicará lo que significa la ley natural al compás del salmo 4. «Cuando el salmista dice *sacrificate sacrificium iustitiae*, añade *multi dicunt, quis ostendit nobis bona?*, como si algunos quisieran saber qué son las obras de justicia. Y a esto responde, *signatum est super nos vultus tui, domine*, como dando a entender que la luz de la razón natural, por la que

41. Es la opinión por ejemplo de J. BALON, «La “ratio” fondament», cit., p. 13 y *passim*.

42. Cfr. E. CORTESE, *La norma giuridica*, cit., pp. 37-96.

43. Cfr., por ejemplo, E. CORTESE, *La norma giuridica*, cit., pp. 37-142; A. PADOVANI, *Perché chiedi il mio nome? Dio, natura e diritto nel secolo XII*, Torino 1997, pp. 55-65; P. MICHAUD-QUANTIN, «La ratio dans le debut del Decret», cit., pp. 106-109; R. BALBI, «Ratio e lex in alcune pagine di Graziano e dei decretisti», en *Quaderni della scuola di specializzazione in diritto ecclesiastico e canonico*, 8 (2003), pp. 84-86.

44. P. MICHAUD-QUANTIN, «La ratio dans le debut del Decret», cit., pp. 105-106.

discernimos el bien del mal, y que pertenece a la ley natural, no es otra cosa que la participación de la ley eterna en la criatura racional»⁴⁵.

Debe quedar claro que un canonista o un legista de los siglos XII-XIII no distinguirá con claridad, dentro de los contornos de la ley natural, entre la misma razón práctica (versión subjetiva) y los primeros principios de la conducta que indican lo bueno y lo malo, lo justo y lo injusto (versión objetiva)⁴⁶.

La doctrina medieval fue progresivamente empleando el término *ratio* en un sentido distinto de la *ratio* abstracta, la que hemos presentado hasta ahora. *Ratio* ya no significará simplemente la razón equitativa o natural, la que permite que queden en relación el derecho, la equidad y Dios (*ius, aequitas, Deus*). Comenzará a ser empleada como *ratio* concreta de cada norma, sobre todo de cada ley.

Así nace la *ratio legis*. Los primeros movimientos de este nuevo significado, que se va a imponer como la gran tesis de los decretalistas y que va a presidir el estudio y la aplicación de las fuentes normativas de los siglos XIII-XV, son antiguos⁴⁷. Ennio Cortese ha creído ver en la *Summa Trecensis* (siglo XII), atribuida por Fitting a Irnerio, una indicación de

45. El texto completo del artículo es éste: «Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, lex, cum sit regula et mensura, dupliciter potest esse in aliquo, uno modo, sicut in regulante et mensurante; alio modo, sicut in regulato et mensurato, quia in quantum participat aliquid de regula vel mensura, sic regulatur vel mensuratur. Unde cum omnia quae divinae providentiae subduntur, a lege aeterna regulentur et mensurentur, ut ex dictis patet; manifestum est quod omnia participant aliquantulum legem aeternam, in quantum scilicet ex impressione eius habent inclinationes in proprios actus et fines. Inter cetera autem rationalis creatura excellentiori quodam modo divinae providentiae subiacet, in quantum et ipsa fit providentiae particeps, sibi ipsi et aliis providens. Unde et in ipsa participatur ratio aeterna, per quam habet naturalem inclinationem ad debitum actum et finem. Et talis participatio legis aeternae in rationali creatura lex naturalis dicitur. Unde cum Psalmista dixisset, *sacrificate sacrificium iustitiae*, quasi quibusdam quaerentibus quae sunt iustitiae opera, subiungit, *multi dicunt, quis ostendit nobis bona?* Cui quaestioni respondens, dicit, *signatum est super nos lumen vultus tui, domine*, quasi lumen rationis naturalis, quo discernimus quid sit bonum et malum, quod pertinet ad naturalem legem, nihil aliud sit quam impressio divini luminis in nobis. Unde patet quod lex naturalis nihil aliud est quam participatio legis aeternae in rationali creatura» (TOMÁS DE AQUINO, *S. Th.* I-II, q.91, a.2).

46. Cfr. O. LOTTIN, *Psychologie et morale aux XIIe et XIIIe siècles. II. Problèmes de morale. Première partie*, Louvain 1948, pp. 71-100; IDEM, *Le droit naturel chez Saint Thomas d'Aquin et ses prédécesseurs*, Brugis 1931; P. MICHAUD-QUANTIN, «La ratio dans le début du Décret», cit., pp. 115-116.

47. En efecto, ULPIANO, *Digesto* 1.4.2, había dicho: «In rebus novis constituendis evidens esse utilitas debet, ut recedatur ab eo iure, quod diu aequum visum est».

que la ley requiere una justa causa para ser promulgada y para tener vigencia⁴⁸. También Graciano avanza en ocasiones algunos *dicta* que favorecen la necesidad concreta de la *causa legis*⁴⁹, y los decretistas no dejan de hacer mención de la causa con alguna frecuencia, aunque todavía esté lejos de haber cuajado el empleo masivo y técnico de la *ratio legis* como método de interpretación e integración del derecho⁵⁰.

Con los decretalistas la *ratio legis* se va a hacer progresivamente más vigorosa por dos razones principales. En primer lugar el prestigio que va adquiriendo en occidente la doctrina de las cuatro causas aristotélicas, cuidadosamente explicadas por Tomás de Aquino (pero que habían entrado ya en el pensamiento occidental a través de Boecio)⁵¹. Las cuatro causas, comprendidas con mayor o menor acierto, comienzan a presidir el trabajo académico y forense. En segundo lugar por el interés práctico que una vida jurídica cada vez más viva y brillante conseguía extraer de la teoría de la *ratio* como causa final de la ley. Eso hacía más fácil y aplicable el derecho positivo que no gozaba todavía de excesivos recursos y tenía por el contrario muchas lagunas.

A todo esto habría que añadir la influencia de que gozaba la *ratio* abstracta en un derecho que se enorgullecía de ser racional. La *ratio legis* como causa final de la ley se iba a convertir en un modo de hacer accesible en concreto las potencialidades abstractas de la *ratio*⁵². Pronto volveremos a esta cuestión.

III. FUENTES CANÓNICAS DE EXPRESIÓN

Aunque pueda parecer una distracción del desarrollo histórico, es necesario decir algunas palabras sobre el distinto modo en que enfoca la

48. «...leges non aliter promulgandas esse, nisi causa necessaria hoc exposcat» (*Summa Trecensis*, 1.14.4); «cum non minus iusta causa est que privilegium postulat quam ea que ius commune suasit» (*ibidem*, 1.17.5).

49. Cfr. R. BALBI, «La causa legis nel pensiero graziano», en *Il Diritto ecclesiastico*, 1 (2001), pp. 50-60.

50. «...il costume di guardare alla causa delle norme si prolunga anche nei decretisti, sebbene esso appaia dettato nei primi tempi più da esigenze logico-formali che non dal desiderio consapevole di indagare un elemento sostanziale della disposizione, per ricostruirne compiutamente il meccanismo» (E. CORTESE, *La norma giuridica*, cit., p. 259, nt 7); cfr. F. CALASSO, «“Causa legis”. Motivi logici e storici del diritto comune», en *Rivista di Storia del diritto italiano*, 29 (1956), pp. 25-37.

51. Cfr. E. CORTESE, *La norma giuridica*, cit., pp. 185-189.

doctrina canónica la racionalidad de la ley y de la costumbre. No quiero extenderme en la racionalidad de la costumbre, que es objeto de la ponencia sucesiva del colega Piero Antonio Bonnet. De todas formas diré que resulta muy difícil hablar de la racionalidad de las fuentes si se omite una referencia a la racionalidad de la costumbre. Para el derecho canónico, ley y costumbre son fuentes convergentes y equiparadas en fuerza normativa.

Lo cierto es que la estimación del carácter racional de la ley y de la costumbre han seguido dos modalidades de apreciación distintas. La ley ordinariamente ha tenido una afirmación de racionalidad ligada a su producción por parte del legislador, al que se le presume una actividad razonable⁵³. La ley procede de una matriz racional, que es la *mens legislatoris*. Por tanto, la racionalidad legislativa se despacha frecuentemente en la doctrina con una referencia a la *ordinatio rationis ad bonum commune* tomasiana. Al tiempo se hace siempre mención de que, incidentalmente, por el cambio de circunstancias sociales, puede producirse una cesación del fin de la ley y por tanto una mengua, o incluso una pérdida total, de su carácter razonable.

Con la costumbre pasa algo muy distinto. Casi toda la doctrina sobre la condición razonable de la costumbre es más bien una doctrina que se ha construido sobre la falta de razonabilidad de la costumbre⁵⁴. Es per-

52. «Da una *ratio* intesa como realtà oggettiva, di ordine divino o naturale, da cui tragono origine le norme, la scienza giuridica medievale distinse quella concreta *ratio legis* che della prima è una specificazione, quasi una sorta di distillato infuso nella materia di una singola legge, e che ben presto i giuristi finirono per identificare con l'idea della *causa legis finalis*» (O. CONDORELLI, «La norma canonica fra esigenza di razionalità e principio di autorità», cit., p. 137).

53. «Né si pensi che il richiamo alla razionalità sia un elemento di insubordinazione o un fattore di insicurezza giuridica. A parte la presunzione a favore della razionalità della norma emanata dall'autorità competente, va sottolineato che la razionalità non rinvia a delle idee soggettive del legislatore o dell'interprete, ma alla realtà delle cose, molto più sicura, stabile e oggettiva che altre meccanismi artificiali volti a creare la sicurezza giuridica» (E. BAURA, «Profili giuridici dell'arte di legiferare nella Chiesa», en *Ius Ecclesiae*, 19 (2007), pp. 24-25).

54. Es cierto que la doctrina canónica conoce un punto de inflexión a partir de la decretal *Cum tanto*. A partir de entonces los autores intentarán establecer el carácter razonable de un modo más exigente y propio. Pero evidentemente la presencia de la *ratio* en la costumbre es una tesis indiscutible de la tradición católica. Se pueden consultar especialmente los trabajos de P. LEISCHING, «“Consetudo” und “ratio” im Dekret und in der Panorama des Bischofs Ivo von Chartres», en *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte. Kanonistische Abteilung*, 74 (1988), pp. 535-542; IDEM, «“Consuetudo” und “ratio” in der Gesetzeslehre des Hl. Augustinus», en F. POTOTSCHNIG-A. RINNERTHALER (eds.), *Im Dienst von Kirche und Staat. In memoriam Carl Holböck*, Wien 1985, pp. 3-19; IDEM, «“Consuetudo” und “ratio” im Werk des Isidor von Sevilla», en K. LÜDICKE-H. PAARHAMMER-D. A. BINDER, *Recht im Dienste des Menschen. Eine Festgabe Hugo Schwendenwein zum 60. Geburtstag*, Graz

fectamente lógico. Era necesario apreciar el carácter razonable de la costumbre, que era una condición impuesta expresamente desde la decretal *Cum tanto* de Gregorio IX. Pero de ordinario la autoridad eclesiástica (no me refiero ahora a los jueces) sólo intervenía para emitir juicios de no razonabilidad.

En las decretales pontificias son frecuentes las costumbres reprobadas por no razonables, con alegación del motivo de la no razonabilidad; muy pocos sin embargo los juicios laudatorios de costumbre, y nunca un juicio laudatorio con alegación de razones, es decir, que dé a conocer los criterios positivos que han llevado a aprobar⁵⁵. Esto no quiere decir, claro está, que no haya en las decretales pontificias referencia a costumbres razonables⁵⁶; lo que no hay es explicación de por qué lo son, o de qué significa expresamente la racionalidad consuetudinaria.

De modo que la racionalidad de la costumbre se fue configurando por contraste. Los elencos de costumbres irracionales no son raros en la bibliografía canónica⁵⁷. Algunos de esos casos, por su nitidez o capacidad ejemplificativa, se convierten en categorías generales (las costumbres que nutren el pecado, que rompen el nervio de la disciplina, que obvian las instituciones canónicas, que impiden la libertad de la Iglesia)⁵⁸. Son casos históricos que demuestran condiciones para convertirse en *exempla*. Con lo dicho anteriormente estoy lejos de afirmar que la costumbre no haya de tener una racionalidad positiva. Debe tenerla⁵⁹, pero no es fácil formalizarla de un modo eficaz en un tipo normativo.

1986, pp. 191-200; IDEM, «Consuetudo et ratio. Antike und patristische Quellen der Consuetudo-Lehre», en *Scritti in memoria di Pietro Gissoni*, II-1, Milano 1991, pp. 277-311; IDEM, «“Veritas” und “ratio” als Geltungsgrund des Rechts. Die Consuetudo-Lehre des Apologeten Tertullian», en R. CASTILLO LARA (ed.), *Studia in honorem Em. Card. Alphonsi M. Stickler*, Roma 1992, pp. 241-268.

55. Cfr. J. ARIAS, «Racionalidad y buena fe en la introducción de la costumbre», en *Ius Canonicum*, 4 (1964), pp. 69-70.

56. Por ejemplo, el elenco presentado por R. WEHRLÉ, *De la coutume dans le droit canonique. Essai historique s'étendant des origines de l'Eglise au Pontificat de Pie XI*, Paris 1928, pp. 100-107.

57. Por ejemplo U. GIRALDI, *Expositio juris pontificii*, 1.1.1.9.36, Romae 1829, pp. 20-24; J. A. ZALLINGER, *Institutiones juris ecclesiastici*, 1.223-226, Romae 1823, pp. 159-160.

58. Cfr. J. OTADUY, «sub c. 24», en Á. MARZOA-J. MIRAS-R. RODRÍGUEZ-OCAÑA (eds.), *Comentario exegético al Código de Derecho canónico*, Pamplona 1996, I, p. 439.

59. Cfr. G. MICHIELS, *Normae generales iuris canonici II*, Parisiis-Tornaci-Romae 1949, pp. 160-161; J. ARIAS, «Racionalidad y buena fe», cit., pp. 65-100 (todo el artículo es un alegato a favor de una racionalidad positiva consuetudinaria).

La distinta posición de la praxis eclesial y de la doctrina canónica al afrontar la *ratio* en su dimensión legal y en su dimensión consuetudinaria viene a presentar, sin proponérselo, dos modos típicos de acceder a la apreciación de la *ratio* canónica. La *ratio* puede entenderse como exigencia positiva de racionalidad; pero puede entenderse también como límite o protección ante lo no razonable o irracional. No son situaciones absolutas. Pero son dos modalidades, siempre presentes en la tradición canónica.

IV. CAUSA FINAL DE LA LEY

Volvamos a la causa de la ley. Desde muy pronto, como dijimos, civilistas y canonistas entendieron que la causa de cada norma en concreto era la que confería a ésta su carácter razonable. Dicho de otra manera, sólo una norma que pueda invocar una causa puede ser razonable. Desde este momento la *causa legis* (o *ratio legis*) se convirtió, por emplear la terminología de Calasso, no sólo en una cuestión de ontología jurídica, sino en una cuestión de gnoseología jurídica⁶⁰. Es decir, la causa no sólo sostenía a la norma en su ser, hasta el punto de que sin ella quedaría invalidada, sino que ofrecía además los datos esenciales para su interpretación.

La configuración técnica de la *ratio legis* no resultó sencilla. Hubo vacilación sobre qué tipo de causa constituía verdaderamente *ratio*. En toda norma (y en todo negocio jurídico) existe de un modo u otro una causa impulsiva, consistente en circunstancias más o menos determinantes pero ocasionales de la constitución de la norma. La causa impulsiva presenta fundamentalmente la ocasión de la dación legislativa. Poco a poco, no sin problemas, los canonistas y civilistas distinguieron entre la causa impulsiva de la ley y la causa final. Incluso llegó a imponerse el adagio *causa impulsiva, causa abusiva*. La causa impulsiva, que bien mirado era *de praeterito*, no podía considerarse un elemento actualmente constitutivo de la norma, ni tampoco un criterio relevante para su interpretación. La causa final, que era de futuro, como muchas veces sostuvo

60. Cfr. F. CALASSO, «Causa legis». Motivi logici e storici del diritto comune», en *Rivista di storia del diritto italiano*, 29 (1956), pp. 25-37; E. CORTESE, *La norma giuridica*, cit., pp. 183-184.

Baldo⁶¹, constituía *ratio legis*. Era la causa por la que el legislador había querido la ley y había expresado lo que expresó. Si la letra de la ley era el *cortex* (la corteza exterior), la *ratio* era el *anima legis*. Por lo tanto la verdadera *mens, sensus et sententia legis* se encuentra en la *ratio*. «Lex consistit ratione»⁶², pudo decir Huguccio. Y Baldo decía: «Ratio legis vel statuti est ipsa lex vel statutum»⁶³.

Hasta qué punto se explotaron estas metáforas parece difícil de creer si no penetramos en la orientación profunda del derecho medieval. Orazio Condorelli ha estudiado, por ejemplo, al hilo de la constitución *Licet Romanus Pontifex*, las consecuencias que ese vínculo entre *ratio* y *lex* tiene para la sucesión de las normas en tiempo⁶⁴. El alma sin el cuerpo subsiste. Una *ratio* puede sobrevivir a la abrogación de una ley. «La residualità (o sussidiarietà) del criterio abrogativo rappresenta uno dei caratteri originali e costitutivi della lunga età del diritto comune»⁶⁵.

Pero tal vez lo que más nos interesa ahora es el vigor interpretativo y supletivo de la *ratio*. La *ratio legis* cubría su función más representativa en el dominio de la extensión analógica⁶⁶. Cualquier caso *non decisis* (es decir, un caso para el que no hay norma legal) podía ser perfectamente integrado si se encontraba una ley que contemplara un supuesto de hecho semejante al del caso *non decisis*, siempre que éste tuviera *eadem ratio*, es decir, siempre que pudiera descubrirse en él la misma *ratio* que tenía la ley.

Ubi eadem est ratio, ibi idem ius. El uso que harán los autores de esta máxima romana, aplicada con los criterios del *ius commune*, será amplísima. La extensión de la mente del legislador por paridad de razón no se con-

61. «Nota quod eadem causa concepta de praeterito est impulsiva, et concepta de futuro est finalis. Verbi gratia: do tibi quia gessisti negocia mea, impulsiva est et cessat repetitio; do tibi quia geres, finalis est et repetitur causa non secuta: causa ergo de praeterito praesumitur impulsiva, causa de futuro praesumitur finalis» (BALDO DE UBALDIS, *Commentaria in Digestum vetus*, 12.6.52.1).

62. HUGUCCIO DE PISA, *Summa Decretorum*, D.1 c.5 (cit. por O. CONDORELLI, «La norma canonica fra esigenza di razionalità e principio di autorità», cit., p. 126, nt 25).

63. BALDO DE UBALDIS, *Consiliorum sive responsorum* II, 467, n.1 (cit. por E. CORTESE, *La norma giuridica*, cit., p. 295).

64. Cfr. O. CONDORELLI, «La norma canonica fra esigenza di razionalità e principio di autorità», cit., pp. 133-139.

65. *Ibidem*, p. 135.

66. Cfr. E. CORTESE, *La norma giuridica*, cit., pp. 297-338; J. B. VALLET DE GOYTISOLO, «El método de determinar el derecho por los juristas en los diversos períodos del “ius commune”», en IDEM, *Metodología de la determinación del Derecho*, Madrid 1994, pp. 195-266.

sidera en sentido propio una extensión. La extensión sería una «*progressio iusta de dispositivo expresso ad non expressum*»⁶⁷; pero aquí operaba la convicción de que todo lo que estuviese contenido en la *mens legis*, aunque no lo estuviera en las *verba*, había de ser considerado como *expressum*⁶⁸.

Bien es verdad que se exigía que la afinidad o similitud se refiriese al caso, no a la *ratio*. La razón debía ser idéntica, la *fattispecie* semejante. De cualquier forma el empleo fue muy abundante y no siempre completamente riguroso⁶⁹. Es evidente que una identidad absoluta de razón entre el caso nuevo y la norma antigua no es fácil de lograr, de modo que pronto se prefirió la expresión *paritas rationis*, que es la que se ha mantenido hasta hoy para invocar la pretendida identidad de razón. Paridad no es exactamente lo mismo que identidad.

Ahora bien, ¿en qué perspectiva se entendía la causa final?, ¿era la finalidad objetiva de la norma, como puede ser la atención pastoral el fin que persigue una norma sobre la parroquia, o la enmienda del reo la finalidad que persigue una ley penal? Es dudoso que en general los autores entendiesen eso, es decir la finalidad puramente objetiva, por *ratio legis*. Miraban más a la finalidad que movió efectivamente al legislador a dar la ley.

Charles Lefévre⁷⁰ ilustra el concepto de *ratio legis* sirviéndose del texto de la decretal *Saepe* de Clemente IV, por lo demás frecuentemente invocada en este punto. Explica la decretal que con frecuencia personas indignas, como los excomulgados o apóstatas, abandonan su patria para ser ordenados en otros lugares donde se desconoce su condición. Este primer pasaje legal constituiría la ocasión o la causa impulsiva de la ley. Continúa el texto advirtiendo que el Romano Pontífice quiere salir al paso de los peligros que amenazan a las almas de los que se encuentran involucrados en estas cuestiones («Por lo tanto, Nos, con el deseo de salir al paso del peligro de sus almas» [obviare periculis animarum ipsorum]). Esto constituiría la *ratio legis*, la causa final de la norma. Por últi-

67. BARTOLOMÉ DE CIPOLLA, *De interpretatione legis extensiva*, pr. 1.

68. Cfr. E. CORTESI, *La norma giuridica*, cit., p. 303.

69. Cfr. A. GUZMÁN BRITO, «La historia dogmática de las normas sobre interpretación recibidas por el Código civil de Chile», en UNIVERSIDAD DE CHILE-UNIVERSIDAD ADOLFO IBÁÑEZ (eds.), *Interpretación, integración y razonamiento jurídicos*, Santiago de Chile 1992, pp. 50-51.

70. Cfr. Ch. LEFÉVRE, *Les pouvoirs du juge en droit canonique*, Paris 1938, p. 30. Para el desarrollo histórico de la doctrina en torno a la *ratio legis*, pp. 36-66.

mo viene la parte dispositiva, en la que Clemente IV establece que ningún obispo de Italia confiera las órdenes a un extranjero («Establecemos que ningún Obispo de Italia se atreva en lo sucesivo a ordenar a un clérigo ultramontano»). Éste es por lo demás el orden que siguen los glosadores cuando comentan el esquema de las decretales: «ponit causam impulsivam, dat rationem, decidit casum».

Por tanto la *ratio legis*, tal como ha sido entendida por el derecho canónico clásico, no debe confundirse con la racionalidad implícita en todo mandato legislativo, ni tampoco con la finalidad específica objetiva que acompaña naturalmente a cualquier norma. Como ha sido advertido siglos después por los grandes comentaristas codiciales, la *ratio legis* está en el orden del *finis operantis*, no del *finis operis*⁷¹; es una causa extrínseca, aunque entrañada naturalmente en la orientación del mandato, que mueve al legislador a dar la norma. Cuando el legislador manifiesta expresamente esa finalidad, como en la decretal *Saepe*, hablamos de *ratio legis scripta*, que goza evidentemente de mucho valor interpretativo y supletivo. La *ratio non scripta* o inferida tiene siempre menos garantías de autenticidad.

La restricción o ampliación de la ley en virtud de su *ratio* fue durante siglos un recurso de interpretación poco condicionado e intensamente invocado. Las extensiones desmedidas produjeron desde el principio algunas sospechas⁷². No existía una diferenciación nítida entre la *ratio legis* y la *mens* o *sensus legis*. No era fácil diferenciar frecuentemente entre la causa impulsiva y la final. Ni tampoco era sencillo aplicar con cautela la paridad de razón y la semejanza de materia. Evidentemente todo esto hay que entenderlo en un entorno de búsqueda de la verdad jurídica, donde existía la polémica, y donde opiniones excesivas se hacían mercedoras de una aguda crítica⁷³. Piénsese por ejemplo en la aparición académica

71. Un desarrollo completo sobre este punto lo llevó a cabo, con ocasión de los pecados reservados, A. M. DARMANIN, «De reservatione peccatorum iure Codicis piano-benedictini», en *Angelicum*, pp. 213-241.

72. Es el caso, por ejemplo, del glosador ROGERIO, *Enodationes quaestionum super Codice*, 3: «La diffidenza di Rogerio per l'ammisione d'un qualsiasi aumento dell'efficacia della norma, a opera dell'interprete, sta alle radici di una lunga tradizione dottrinale, che condurrà finalmente taluno a evitare anche solo l'espressione di *extensio legis*» (E. CORTESE, *La norma giuridica*, cit., p. 303).

73. Ch. LEFÉBVRE, *Les pouvoirs du juge*, cit., p. 35, presenta las exigencias que más o menos expresamente pesan sobre el ánimo de los autores clásicos para dar por buena la exten-

de figuras claramente irónicas como la *aequitas* cerebrina (nacida *ex proprio capite* o *ex ingenio suo*)⁷⁴ o bursátil (sacada de la manga o de la bolsa)⁷⁵, o incluso la llamada *aequitas martiniana*. En la polémica entre Martino Gosia y Búlgaro, Martino eligió la solución menos rigurosa para interpretar dos leyes aparentemente antinómicas del Código justiniano. Los jueces, según Martino, podían emitir sus sentencias recurriendo a la *aequitas rudis*, es decir, a la equidad elemental, sin escritura ni garantía alguna de positivación⁷⁶. Pero la solución no gustó en general a los juristas.

Aun así, la esfera de aplicación de la ley atendiendo a la *ratio legis* se amplió mucho y llegó a ser, en palabras de Gommar Michiels, «quasi indefinita»⁷⁷. No es difícil advertir que una visión indeterminada de la eficacia de la *ratio legis* podía conducir, en el ejemplo de la decretal *Saepe* citada poco antes, a estimar: a) que esta norma [«que ningún Obispo de Italia se atreva en lo sucesivo a ordenar a un clérigo ultramontano»] se aplica también a otros obispos que no sean exclusivamente los obispos italianos, si existe paridad de razón; b) que sólo si se cumple cabalmente la *ratio legis*, es decir, cuando exista verdadero peligro para las almas [«Nos, con el deseo de salir al paso del peligro de sus almas»] tendrá lugar la aplicación de la ley; y de este modo cabe también en consecuencia la restricción de la ley.

V. RATIO LEGIS NON EST LEX

El paisaje doctrinal cambia radicalmente con la doctrina suareciana⁷⁸. Con el objeto de poner fin a una interpretación incondicionada de

sión de la ley en virtud de su *ratio*. Además de la identidad de razón y de materia hará falta que la *ratio* sea cierta (como debe serlo la ley para tener capacidad de obligar), única (porque una causa doble haría incierto el fin), adecuada (que cubra enteramente la extensión de la ley), y positiva (que pueda ser probada, no simplemente sospechada).

74. Cfr. A. REIFFENSTUEL, *Ius canonicum universum. Tractatus de regulae iuris*, 1.2.16, Parisiis 1864, p. 189; A. VAN HOVE, *De legibus ecclesiasticis*, Mechliniae-Romae 1930, p. 292.

75. Cfr. A. GUZMÁN BRITO, *La historia dogmática de las normas sobre interpretación*, cit., p. 52.

76. Un resumen de la polémica y de sus consecuencias se puede encontrar en *ibidem*, pp. 51-54.

77. G. MICHIELS, *Normae generales iuris canonici I*, Parisiis-Tornaci-Romae 1949, p. 536. Casi con las mismas palabras, F. SUÁREZ, *Tractatus de legibus ac Deo legislatore*, 6.3.17, se queja de una opinión del PANORMITANO, cuyo seguimiento exigiría hacer «infinita extensión en las leyes».

78. Cfr. F. SUÁREZ, *De legibus*, 6. 1-3.

la *ratio*, Suárez corrige aspectos que se habían entendido mal⁷⁹, y distingue la mente del legislador (o mente de la ley), como había hecho la mejor doctrina, y la *ratio legis*. La *ratio* no es la ley, no abarca adecuadamente la mente ni la voluntad del legislador, aquello que verdaderamente el legislador conoce y quiere⁸⁰. Tampoco es necesariamente la causa adecuada de esa voluntad. La razón aducida por el legislador puede quedarse más acá o desplazarse más allá de lo que la ley quiere y significa efectivamente. Son las palabras la sustancia de la ley, lo que verdaderamente puede ofrecer y explicar la *mens legislatoris* y el *sensus legis*. Ellas son, para Suárez, la voluntad circunscrita del legislador.

Por lo tanto la *ratio legis*, la causa motiva de la ley, que constituye sin duda un medio de interpretación, operará tan sólo cuando exista identidad de razón entre los supuestos (interpretación comprensiva, dirá Suárez), pero no podrá alegarse para ampliar o recortar las palabras de la

79. «Pero cuando la razón de la ley se contiene en la misma ley puede ser un gran indicio de la mente del legislador, y después de las palabras parece que obtiene el segundo lugar de la certeza, porque entonces la razón de la ley es de algún modo parte de ella, pues se contiene en ella [...]. Por tanto es necesario [...] que las palabras que significan el mandato, si son ambiguas, reciban su determinación por la razón expresada allí; luego por tal razón se prueba eficazmente la mente del legislador. / Todo esto pareció tan claro a Bartolo y a otros muchos juristas, que muchas veces no distinguen entre esta razón y la mente del legislador, y llaman a las dos “alma de la ley” [...]. / Pero aunque las dos cosas sean muy parecidas, en rigor son distintas [...], y por tanto la razón es medio para indagar la mente, y es moralmente cierta cuando está expresada en la ley; pero no es de tal modo infalible que no deban considerarse también otras circunstancias, porque hasta el mismo sentido de la razón puede ser ambiguo, y recobra certeza a través de otras circunstancias. / Y puede suceder también que por una misma razón se mueva la voluntad de varios modos y hacia asuntos diversos; por tanto, para conocer plenamente la voluntad del legislador, que es su mente, no basta solamente una razón, aunque se exprese en la ley, sino que se ha de meditar y considerar todo» (F. SUÁREZ, *De legibus*, 6.1.16; trad. J. Torrubiano Ripoll [Madrid 1918]).

80. «De la razón de la ley hay que añadir que no contiene suficientemente la mente del legislador; pero que si consta de ella, vale mucho para investigar esa mente. Así lo enseña Baldo [...] y Decio [...] y otros muchos [...]; y la primera parte consta, ya porque la razón de la ley no es el texto de la ley, ya también porque se estatuyen muchas cosas por la ley humana más bien por arbitrio que por razón cierta, y por tanto no puede darse la razón de todas las cosas que se estatuyen por las leyes [...]. Pues, aun cuando la ley sea siempre conforme a razón, no obstante la elección entre aquellas cosas que son racionales, muchas veces no tiene razón, y por tanto no siempre se ha de investigar [...]; luego la sola razón de la ley no contiene la voluntad del legislador, porque según su arbitrio pudo no conformarse a ella en todos sus extremos, sino sólo en cuanto quiso y explicó con sus palabras. De donde infirió Baldo que son de más importancia las palabras que la razón, aun magistral, como él dice, porque las palabras son cuasi la sustancia de la ley y contienen inmediatamente la voluntad del legislador, mientras que la razón sólo lo indica remotamente» (F. SUÁREZ, *De legibus*, 6.1.15; trad. J. Torrubiano Ripoll).

ley (que sería interpretación extensiva o restrictiva), porque las palabras explican el sentido que el legislador quiso realmente. Además, Suárez es muy riguroso en los requisitos de la interpretación comprensiva. No basta que exista identidad de razón, es necesario que esa razón sea adecuada a la ley⁸¹, y universal⁸², o sea que resulte aplicable a todos los casos de extensión con el mismo criterio.

Desde entonces cobrará especial relieve el adagio *ratio legis non est lex*, empleado expresamente por Suárez⁸³.

Debe quedar claro que Suárez no pretende en absoluto desacreditar la doctrina antigua, sino someterla a la mayor racionalidad posible. Reconoce que por la autoridad de canonistas y legistas la extensión de la

81. «Para que esta extensión comprensiva haya lugar por identidad de razón, es necesario que la razón sea adecuada a la ley. / Mas, dos cosas son necesarias para la adecuación: una, que la razón mueva por sí sola suficiente y eficazmente a dar la ley; otra, que sea como el fin único intentado íntegramente por la ley. La razón de la primera parte es, porque si aquella razón considerada de suyo y sola no mueve, sino unida con otras [...] no puede inferirse de ella que fueron comprendidos en la mente del legislador [...]. La razón de la segunda parte es, porque si la razón no es intentada íntegra y adecuadamente, no es menester que comprenda todas las cosas que la pueden participar» (F. SUÁREZ, *De legibus*, 6.3.15; trad. J. Torrubiano Ripoll).

82. «Y añadido más: que para que valga la regla dada es necesario, que la razón de la ley sea tan intrínseca y universal para todos los casos que se dicen comprendidos en virtud de aquella ley, que en ella tengan conexión necesaria en orden a la justicia y prudencia de la ley, es decir, que sea contra razón recta o contra prudencia disponer en algunos casos por tal razón y no en todos los que participan igualmente de la misma razón» (F. SUÁREZ, *De legibus*, 6.3.16; trad. J. Torrubiano Ripoll).

83. «Muchos sienten que no puede hacerse una extensión tan grande [extenderse la ley a algún caso no comprendido bajo el significado de las palabras, sólo por semejanza o identidad de razón]. Y puede probarse, primero, porque la razón de la ley no es ley ni la constituye formalmente como forma sustancial de ella. La forma sustancial es la voluntad del legislador significada por las palabras; por tanto, si el significado de las palabras no se extiende a algún asunto, aunque tal vez milite en él la razón, la ley no ha sido dada para él. / Dirás que la voluntad del legislador es conforme a razón, y por consiguiente que se extiende tanto como su razón. / Contra esto argumento, en segundo lugar, que aunque exista la misma razón puede el príncipe querer una cosa y no otra, o estar por la libertad, porque no conviene mandar o prohibir muchas cosas, ni omitirlas todas [...]. Aunque nos sea oculto a nosotros, tal vez no faltó al legislador algún motivo por el cual mandase lo uno y no lo otro, aunque haya existido alguna semejanza de razón. [...] La ley no se ha de extender sin necesidad o forzando la razón más allá de su significado. Y aquí no hay ninguna necesidad, sino solamente una conjetura de semejanza de razón, que es una conjetura muy débil, pues nunca puede probarse una semejanza total y completa, ya que no es necesario que el legislador exprese todas las razones que le movieron [...]; luego por la sola razón no se ha de extender la ley más allá de las palabras» (F. SUÁREZ, *De legibus*, 6.3.1; trad. J. Torrubiano Ripoll).

ley por identidad de razón debe ser reconocida⁸⁴. Y que esa extensión es en ocasiones exigida por justicia⁸⁵.

La doctrina que sigue los pasos de Suárez hará hincapié en los mismos argumentos. Todos los grandes autores de los siglos XVII a XIX, así como los comentaristas del Código piobenedictino, son unánimes en el seguimiento de la doctrina suareciana⁸⁶. Es indudable que la *ratio legis* como recurso jurídico de interpretación y suplencia se restringe notablemente, y a veces queda reducida a intervenir en los supuestos que se han dado en llamar equiparados, conexos, correlativos y ejemplificativos⁸⁷; supuestos que constituyen, bien mirado, algo muy parecido a la interpretación declarativa.

VI. NOMOGÉNESIS

Parece obligado hacer una referencia a la posición que ocupa la *ratio* en la nomogénesis. En realidad se trata de hacer eco de la polémica histórica que estuvo viva en la Europa del bajo medievo y en los comienzos de la modernidad (y que en cierta manera sigue viva en el ámbito académico), en torno a si la ley era *aliquid rationis* o por el contrario *aliquid voluntatis*. Más en concreto, si el acto preponderante para la producción de la ley tenía su origen en la razón o en la voluntad⁸⁸.

84. «Primero, por la autoridad de canonistas y legistas, que casi convienen en esta afirmación; pues aunque suelen diferenciarse en la mayor o menor extensión de ella, como diré abajo, no obstante en general casi todos la admiten. Segundo, por varios derechos que lo indican, por más que (si se considera atentamente) casi nunca separan del todo la razón de las palabras, porque no coligen por la identidad de razón que la mente del legislador fue comprender algún caso no suficientemente expresado en las palabras, sino o extendiendo las palabras en alguna significación al menos lata o impropia, o porque obliga otra necesidad, como porque de otro modo la ley sería injusta o absurda» (F. SUÁREZ, *De legibus*, 6.3.13; trad. J. Torrubiano Ripoll).

85. Cfr. *ibidem*, 6.3.14-15.

86. Cfr. E. PIRHING, *Ius canonicum* I, Dilingae 1674, pp. 47-48; V. PICHLER, *Ius canonicum* I, Venetiis 1750, p. 30; F. SCHMALZGRUEBER, *Ius ecclesiasticum universum* I, Romae 1843, pp. 216-217; F. X. WERNZ, *Ius Decretalium* I, Romae 1898, p. 136; I. D'ANNIBALE, *Summula theologiae moralis* I, Romae 1896, pp. 176-185; G. MICHIELS, *Normae generales iuris canonici* I, cit., pp. 533-554; A. VAN HOVE, *De legibus ecclesiasticis*, cit., pp. 268-272.

87. Cfr. J. OTADUY, «sub c. 17», en *Comentario exegético al Código de Derecho canónico*, cit., p. 368.

88. Se puede consultar, en la bibliografía más expresamente canónica, P. PELLEGRINO, «Ratio e Voluntas nel procedimento nomogenetico. Prospettive metodologiche nel diritto canonico», en *Studi in onore di Pietro Agostino D'Avack*, III, Milano 1976, pp. 525-559; E. M.

Sería sin duda demasiado sencillo pensar en dos puntos de vista personales de Tomás de Aquino y de Francisco Suárez. También lo sería entender la polémica como un simple episodio de otra polémica, más amplia, dominicano-franciscana. Lo es, pero eso no explica todo el problema. Suárez se sentía discípulo de Ockham; entre sus fuentes sobre la preponderancia de la voluntad en la producción de ley, cita al pensador franciscano y también a Juan Gerson y Pedro d'Ailly⁸⁹. Pero lo cierto es que no se puede reducir todo a un asunto de escuela. «Cuando gentes sensatas pugnan acerbamente durante siglos en torno a una tesis abstracta es evidente que nos hallamos ante un litigio cuyo desenlace, con toda su apariencia de fútil abstracción, repercute en efectivos y sólidos intereses y reivindicaciones»⁹⁰. No es una cuestión menor.

Tomás de Aquino explica el carácter racional de la ley («aliquid pertinens ad rationem») en el primer artículo de la *quaestio* 90 Ia-IIæ. La ley es una regla para obrar. La razón tiene carácter de regla porque ordena nuestros actos al fin. Y el fin es el primer principio operativo⁹¹.

Ahora bien, él mismo objeta algo que parece bastante persuasivo: mover a obrar es algo más propio de la voluntad que de la razón, y además eso sería más acorde con el conocido principio jurídico *quod placuit principi legis habet vigorem*⁹². Pero Tomás no acepta la objeción. No niega que exista un movimiento de la voluntad, pero entiende que el valor de

SARACENI, *L'autorità ragionevole. Premesse per uno studio del diritto canonico amministrativo secondo il principio de ragionevolezza*, Milano 2004, pp. 71-92.

89. En realidad, Suárez no pone como modelos de su pensamiento a d'Ailly y a Ockham, porque los cita para distanciarse parcialmente de ellos (F. SUÁREZ, *De legibus*, 2.6.3). En cambio establece como fuentes directas a San Buenaventura y a Gerson (F. SUÁREZ, *De legibus*, 2.6.4).

90. R. SPECHT, «El sentido del llamado voluntarismo en Suárez», en *Revista de estudios políticos*, 144 (1965), p. 145.

91. «Respondeo dicendum quod lex quaedam regula est et mensura actuum, secundum quam inducitur aliquis ad agendum, vel ab agendo retrahitur, dicitur enim lex a ligando, quia obligat ad agendum. Regula autem et mensura humanorum actuum est ratio, quae est primum principium actuum humanorum, ut ex praedictis patet, rationis enim est ordinare ad finem, qui est primum principium in agendis, secundum philosophum. In unoquoque autem genere id quod est principium, est mensura et regula illius generis, sicut unitas in genere numeri, et motus primus in genere motuum. Unde relinquitur quod lex sit aliquid pertinens ad rationem» (TOMÁS DE AQUINO, *S. Th.* I-II, q.90, a.1).

92. «Praeterea, lex movet eos qui subiiciuntur legi, ad recte agendum. Sed movere ad agendum proprie pertinet ad voluntatem, ut patet ex praemissis. Ergo lex non pertinet ad rationem, sed magis ad voluntatem, secundum quod etiam iurisperitus dicit, *quod placuit principi, legis habet vigorem*» (TOMÁS DE AQUINO, *S. Th.* I-II, q.90, a.1, arg.3).

ley consiste en la regulación racional. «Alioquin voluntas principis magis esset iniquitas quam lex»⁹³. Debemos tener presente que para Tomás de Aquino el acto de imperio es un acto típico de la razón práctica⁹⁴.

Francisco Suárez afirma explícitamente, por el contrario, que la ley es *aliquid voluntatis*⁹⁵. La voluntad del legislador (o en general de quien tiene competencia de gobierno) es la que causa la obligación de la ley. No niega obviamente la intervención de la inteligencia en la nomogénesis, pero al servicio de lo propiamente jurídico, que es la voluntad que impone y determina una *ratio* y no otra. Evidentemente Suárez entiende que esa voluntad no es arbitraria y queda completamente invalidada si es irracional. De tal modo que la razón no es la causa de la ley pero pertenece a la esencia de la ley⁹⁶.

La posición de los dos autores permite hablar de un intelectualismo y de un voluntarismo moderados⁹⁷. Ninguno niega la intervención de razón y voluntad en el mandato legislativo, pero hay un considerable desacuerdo sobre el lugar que ocupan. Ninguno niega tampoco las consecuencias jurídicas que se siguen de un mandato injusto. Por otra parte siempre resulta enojoso calificar a Francisco Suárez de voluntarista.

93. «Ad tertium dicendum quod ratio habet vim movendi a voluntate, ut supra dictum est, ex hoc enim quod aliquis vult finem, ratio imperat de his quae sunt ad finem. Sed voluntas de his quae imperantur, ad hoc quod legis rationem habeat, oportet quod sit aliqua ratione regulata. Et hoc modo intelligitur quod voluntas principis habet vigorem legis, alioquin voluntas principis magis esset iniquitas quam lex.» (TOMÁS DE AQUINO, *S. Th.* I-II, q.90, a.1, ad 3).

94. Cfr., por ejemplo, J. HERVADA, *Lecciones propedéuticas de filosofía del Derecho*, Pamplona 1992, pp. 336-340.

95. Cfr. «Puede esto mostrarse por las propiedades de la ley; pues todas las que se le atribúan al acto de entendimiento más convienen a la voluntad, y algunas convienen a la voluntad que no pueden atribuirse al entendimiento» (F. SUÁREZ, *De legibus*, 1.5.6; trad. J. Torrubiano Ripoll); «Se entiende mejor y más fácilmente se defiende, que la ley mental (como diría) es en el mismo legislador un acto de la voluntad justa y recta, por el cual quiere obligar al inferior a hacer esto o aquello» (F. SUÁREZ, *De legibus*, 1.5.13; trad. J. Torrubiano Ripoll); «Por fin afirmo, mirando a la imposición del nombre de ley, que parece fue puesto primeramente para significar el imperio externo y el signo ostensivo de la voluntad del que manda» (F. SUÁREZ, *De legibus*, 1.5.14; trad. J. Torrubiano Ripoll).

96. «Es de esencia de la ley que se dé justamente, y toda ley dada de otro modo no es verdadera ley (...). Mas se prueba primeramente en general, porque es de esencia de la ley que sea conforme a razón, como lo prueba todo lo aducido anteriormente, y lo reconocieron también los filósofos arriba citados; mas, para que sea conforme a razón, no es suficiente que tenga materia honesta, sino también que guarde la forma justa y racional; luego esto es de esencia de la ley» (F. SUÁREZ, *De legibus*, 1.9.7; trad. J. Torrubiano Ripoll).

97. Cfr. J. HERVADA, *Lecciones propedéuticas*, cit., pp. 336-342.

«Suenan, en efecto —dice Reiner Specht— la palabra a cosa vaga y peligrosa, pues lo mismo puede aplicársele a Ockham que a Schopenhauer o a Gengis Khan y suscita asociaciones de ideas arbitrarias y arriesgadas»⁹⁸.

Aun así, la comparación entre Tomás de Aquino y Francisco Suárez resulta sumamente interesante para examinar el modo de percepción de la racionalidad de las fuentes desde dos perspectivas muy diversas. Tomás de Aquino no es un jurista, pero vive inmerso en la atmósfera del *ius commune*⁹⁹. Para él lo sustancial sigue siendo el *ius*; «la ley no es, si hablamos con propiedad, el mismo derecho, sino una cierta *ratio iuris*»¹⁰⁰, dirá el Aquinate; los fenómenos legislativos más relevantes siguen siendo para él la ley eterna, la ley natural, y la ley moral. Conoce bien la ley positiva humana, pero no vive en el ambiente social de la modernidad, que es un ambiente legalista, con presencia de legisladores absolutos y sistemas cerrados de leyes.

Francisco Suárez en cambio fue un teórico del Estado moderno¹⁰¹. Su obra no lleva el título clásico *De iustitia et iure*, sino un título moder-

98. R. SPECHT, «El sentido del llamado voluntarismo en Suárez», cit., p. 145.

99. «La filosofía práctica del de Aquino ha de ser entendida desde el *ius commune*. Él vive en el siglo XIII, un momento netamente medieval y jurisprudencial. Si quisiéramos comprender su propuesta desde las categorías de las filosofías escolásticas anteriores, fracasamos: Sus preocupaciones van mucho más allá de las de San Anselmo, San Buenaventura o de las de algunos teólogos coetáneos suyos, como Prepositino o Guillermo de Auxerre. Los teólogos estaban preocupados por explicar las aparentes derogaciones de la ley natural que observamos en la Biblia, mientras que Tomás se echa a sus espaldas la explicación de todo el discurso práctico, moral y jurídico. Fracasamos igualmente si pretendemos entender la doctrina tomista desde la metafísica más moderna, ya aludida, porque Tomás de Aquino ni redujo el *ius* a la *lex*, ni erigió a las metafísicas e inmutables naturalezas de las cosas en el criterio último para discernir lo bueno de lo malo moral» (F. CARPINTERO BENÍTEZ, «Tomás de Aquino sobre la ley natural», en *Revista de Estudios Histórico-Jurídicos*, 24 [2002], p. 107).

100. «Lex non est ipsum ius, proprie loquendo, sed aliqualis ratio iuris» (S. Th. II-II. q.57, a.1, ad 2). Cfr. para este tema E. BAURA, «Profili giuridici dell'arte di legiferare», cit., pp. 22-25.

101. «Las enseñanzas de Duns fueron potenciadas extraordinariamente en el siglo XV por Juan de Gerson, Jacobo Almain, Conrado de Summerhart y Gabriel Biel. Los Salmantenses españoles se mantuvieron más o menos fieles al espíritu de Tomás de Aquino, pero los jesuitas que cierran la Segunda Escolástica enlazaron con los maestros de París del siglo anterior, y el normativismo, con el consiguiente imperativismo, volvió a su recobrar su posición hegemónica. El autor decisivo, que en buena medida resume en su obra, adelantadamente, la Modernidad en el derecho, fue Francisco Suárez. Es significativo que titulara a su tratado más directamente jurídico como «Tratado de las leyes», abandonando los rótulos de los teólogos anteriores, que solían titular a sus obras *De iustitia et iure*. Efectivamente, Suárez no quiere tratar tanto de la justicia y del derecho como de las leyes, porque la justicia se fundamenta en la razón, y las leyes toman su origen desde la voluntad. Francisco Suárez fue el

no, *De legibus*. Y va a ser un punto de referencia intelectual para los gobiernos ilustrados del siglo siguiente.

La polémica académica sobre el predominio de la razón o de la voluntad en la configuración de la ley, más o menos surcada de asuntos personales o corporativos, me parece una cuestión secundaria para nosotros. Pero la visión racionalista o voluntarista del derecho es muy importante. Todos sabemos que la visión voluntarista se impuso sin contemplaciones en la modernidad. Lo representativo del orden jurídico pasó a ser la potestad legislativa, la imperatividad de las leyes y la normatividad del sistema. Suárez ni de lejos hubiera comulgado con el positivismo que subyace en buena parte de este programa, aunque indirectamente facilitó su predominio.

El principio *quod principi placuit legis habet vigorem*, y el sistema de la *plenitudo potestatis* de los supremos poderes civil y eclesiástico, tienen especial sintonía con la visión voluntarista de la ley. Pero no se puede atribuir a la doctrina suereciana la autoría o la efectividad práctica de estos principios, que existían desde antiguo y estaban vigentes en el *ius commune*. En este campo lo único que se puede afirmar es que las nuevas doctrinas voluntaristas ofrecieron indirectamente una cobertura para un desarrollo más hondo y más capilar de estos principios.

En el *ius commune*, los dos principios mencionados se aceptaban dentro de una propuesta jurídica que contenía muchos atenuantes. La conciencia de la autoridad divina como origen de la potestad hacía mucho más difícil el absolutismo político y marcaba numerosos límites a la soberanía¹⁰². Es muy viva la conciencia de que el soberano que goza de *ple-*

primer gran teórico del Estado moderno, y desde la extensión de su obra, a comienzos del siglo XVII, solemos filtrar las enseñanzas de toda la Escolástica a través de las categorías suarezianas» (F. CARPINTERO BENÍTEZ, «Tomás de Aquino sobre la ley natural», en *Revista de Estudios Histórico-Jurídicos*, 24 (2002), p. 122).

102. «Creo conveniente recordar que durante la Edad Media la filosofía cristocéntrica del poder, cuyo origen paulino y agustiniano se condensaba en el principio *nulla potestas nisi a Deo*, envolvía e inspiraba tanto a la teoría ascendente como a la descendente del origen del poder político [...]. Quiere esto decir que tanto en un caso como en otro la voluntad de Dios estaba en la base de la autoridad del soberano. Más directamente en la tesis teocrática que en la ascendente, pero en ambas actuaba como la verdadera razón legitimadora del poder. Es por ello que durante todo el medievo no se puede hablar de absolutismo político en sentido estricto, el absolutismo contenido en la idea de la *plenitudo potestatis* es más doctrinal que efectivo. De ahí que la monarquía europea medieval sea siempre y en todo caso una monarquía preeminencial o, si se quiere, limitada (M. TERNI, *La pianta della sovranità*,

nitudo potestatis no puede ejercer la potestad *sine causa* o *non rationabiliter*. La causa no puede ser exigida jurídicamente, pero será exigida indudablemente por Dios, que juzga al soberano¹⁰³. La *plenitudo potestatis* era una plenitud medida por la razón y la justicia. El soberano no sólo tenía que rendir cuentas de sus obras ante sí mismo. Lo que la plenitud de potestad indicaba, y sigue indicando en definitiva, era que el soberano no tenía una instancia humana superior que pudiera juzgarle. *A nemini iudicatur, nisi Deo*. De ahí que el derecho medieval formulase la doctrina de que era necesario unir la *potestas* con la *honestas*; que a la *plenitudo potestatis* había de corresponder una *plenitudo honestatis* por parte del soberano. Aunque todo ello sólo pudiera exigirse en orden a la licitud de sus actos.

VII. FUNCIÓN CALIFICATORIA

En el largo trayecto histórico hemos pasado por encima algunos problemas de calificación que ahora parece necesario afrontar. El estudio de la *ratio* (y de la *rationabilitas*) suscita determinados problemas en el derecho.

Algunos son problemas lingüísticos, propios del empleo del término, que ofrece versiones ambiguas o al menos analógicas. Un autor que se ocupó de analizar el empleo del vocablo en el siglo XIII descubría cuatro grandes esquemas de empleo léxico¹⁰⁴: *computatio* (cuenta aritmética), *causa* (causa o motivo), *aliquid simplex abstractum a multis* (idea o noción), y *virtus cognoscitiva* (facultad intelectual). Es evidente que estos cuatro usos, además, no son más que matrices de otros más refinados y específicos.

Roma-Bari 1995, pp. 12-13). Limitada por la ley divina, por la ley natural y hasta por el derecho consuetudinario de origen popular que, como veremos, siempre es anterior al derecho regio» (J. M. GARCÍA MARÍN, *La doctrina de la soberanía del monarca (1250-1700)*, <web.uniovi.es/.../gmarin.pdf>).

103. «Verumtamen non omitto quod quamvis Papa sine causa dispensare possit de plenitudine potestatis pro eo quod non habet superiorem in hoc mundo, nec est qui corrigat vel emendet, attamen cum homo sit, peccare potest [...]: ideo noverit sibi terribilius iudicium quam aliis imminere» (HOSTIENSE, *Summa Aurea* I, de filiis presbyterorum, § quis possit dispensare, 9). Todo este asunto está cuidadosamente tratado por E. CORTESE, *La norma giuridica*, cit., pp. 143-168.

104. Cfr. G. E. DEMERS, «Les divers sens du mot “ratio” au Moyen Age. Autour d’un texte de Maître Ferrier de Catalogne (1275)», en *Etudes d’histoire littéraire et doctrinale du XIIIe siècle*, Ottawa-Paris 1932, pp. 105-139, esp. 109. Cfr. también E. CORTESE, *La norma giuridica*, cit., pp. 278-281, y nt 60, 278.

Lo que hemos llamado *ratio* genérica es la facultad cognoscitiva en su dimensión de juicio práctico, que contiene en sí misma las nociones naturales y primarias de la justicia y del derecho. La hemos llamado genérica para distinguirla de la *ratio* concreta de cada norma.

Pues bien, el empleo de la *ratio* abstracta tiene un inmenso poder connotativo y una capacidad calificadoria mínima. Lo connota todo y discierne muy poco. Dicho con otras palabras, conecta con las fuentes más íntimas del derecho y de la justicia, apela al orden más básico de la antropología, al hombre como criatura divina. Esta grandeza es precisamente su limitación. Porque decir razón es decir *aequitas*, y decir *aequitas* es decir derecho, y decir derecho es decir hombre, y decir hombre es decir Dios. *Nihil aliud est equitas quam Deus*, podríamos decir con el glosador Martinus (o quien fuese el autor del comentario). La *ratio* lo connota todo y precisamente por eso es difícil emplearla para distinguir un singular de otro. Dice mucho de los fundamentos, pero no resuelve los problemas jurídicos.

Por eso resulta siempre un riesgo entender la *ratio* como una institución. No es una institución jurídica que limite con otras. Una institución jurídica es un sistema ordenado de conceptos y de relaciones que tiene carácter unitario y que enlaza a su vez con otras instituciones. Pero la *ratio* no es una noción jurídica adecuadamente distinta de ninguna otra, sino fundamento de todas. No es un recurso jurídico al que se pueda apelar en alternancia con otro. Supuesto un litigio, una y otra parte afirmarán que sus pretensiones son razonables. Todo el derecho es *ratio*.

De aquí se siguen al menos dos problemas. El primero y menos peligroso es que, aunque nos movamos dentro de un significado unívoco de *ratio*, la *ratio* no es un elemento cerrado y fijo, sino de densidad variable, que puede apuntar a valores diversos y expresarse en proporciones cambiantes. Hay normas más razonables que otras (que sin embargo no son irracionales). Hay normas que pueden ser razonables hoy pero no ser razonables pasado un tiempo. Hay normas que son razonables por determinadas causas y no razonables por otras.

El segundo problema, de más envergadura, afecta al modo de comprensión de la *ratio* tal como la hemos caracterizado líneas más arriba. El concepto genérico de *ratio* deriva de la noción que se tenga de hombre, y de la noción que se tenga de Dios. Tomás de Aquino pensaba que el de-

recho era un orden racional, pero también lo pensaban por ejemplo Samuel Pufendorf, Jeremy Bentham o Guido Fassò. Los tres eran fervientes partidarios de un derecho fundado en la razón, pero es evidente que tenían un concepto muy distinto de lo que significaba la razón humana.

Por lo tanto, calificar lo racional como aquello que procede de la razón; o incluso aquello que resulta una derivación consecuente de la razón, no arregla las cosas, porque sitúa el problema en una notable ambigüedad. Todo dependerá del concepto de razón que se invoque. Hablar de racionalidad no era ambiguo en el siglo XII, porque el paradigma de lo racional estaba notablemente compartido y aceptado por todos. La *ratio* era la imagen divina en el hombre; era el cauce de la comunicación de la verdad; a través del juicio racional el hombre conocía no sólo la verdad teórica, sino el bien práctico. Pero en el siglo XXI hablar de racionalidad sí que resulta ambiguo. Por eso es conveniente rastrear los valores comprendidos en la *ratio* canónica desde sus inicios.

VIII. VALORES IMPLÍCITOS

Ratio tiene un significado subjetivo. Es la facultad intelectual humana que está abierta a la intuición de la verdad y a su formulación reflexiva y coherente. Conocimiento inmediato de los principios y argumentación reflexiva son dimensiones de la *ratio* como facultad intelectual.

De tal modo que hay una *ratio mensurans* y una *ratio mensurata*; una *ratio* originante y una *ratio* originada. Llamamos *ratio* tanto a la facultad de conocer y razonar como al efecto propio de ella, un efecto objetivo, que es la verdad expuesta y formulada. Decir que la *ratio* es el origen de la norma aporta sentido pero no lo dice todo, porque tantas cosas que proceden de la razón no son razonables. La razón humana está lejos de ser infalible y por supuesto no es mecánica. Está integrada con la voluntad individual y está en contacto con las circunstancias sociales.

¿Se puede poner nombres a los contenidos de la *ratio*? Dicho de otro modo, ¿es posible desglosar los valores positivos implícitos en la racionalidad? Es posible hacer un elenco, que será más o menos discutible, porque admite variaciones. La lista de valores guarda relación con la fenomenología más obvia de lo racional y con los usos históricos que han llevado a hablar del carácter razonable o no de las normas jurídicas. Has-

ta aquí hemos hecho un empleo casi completamente indeterminado de la *ratio* desde el punto de vista axiológico. Ahora bien, hablar de normas razonables arrastra valores determinados de la experiencia jurídica.

1. *Verdad*

Razón es ante todo verdad. Es lo que se expresa habitualmente con la expresión *tener razón*. Tener razón no es argumentar con brillantez ni extender muy lejos los límites de la curiosidad intelectual, sino conocer la realidad tal como es. La *veritas* canónica tiene una larga historia, que hemos intentado explicar desde sus orígenes expresos en el siglo III.

Ordinariamente la tradición ha preferido emplear la *veritas* para hacer referencia a la verdad revelada, mientras que ha empleado con más frecuencia el concepto de *ratio*, precisamente la *ratio naturalis*, para hacer mención de las verdades que no tenían origen en la revelación sobrenatural. Pero no hay una separación radical, ni puede haberla. En efecto, el mismo Tertuliano, protagonista de los orígenes, afirma la identidad *ratio/veritas*¹⁰⁵.

La necesidad de mantener unidas *ratio* natural y *veritas* sobrenatural descansa en bases muy amplias. Tanto la ley divino positiva como la ley divino natural tienen origen en Dios. No es posible conocer la verdad sobrenatural con independencia de la *ratio naturalis*. Decía Juan Pablo II en la encíclica *Fides et ratio*, que «es necesario, por tanto, que la razón del creyente tenga un conocimiento natural, verdadero y coherente de las cosas creadas, del mundo y del hombre, que son también objeto de la revelación divina; más todavía, debe ser capaz de articular dicho conocimiento de forma conceptual y argumentativa. La teología dogmática especulativa, por tanto, presupone e implica una filosofía del hombre, del mundo y, más radicalmente, del ser, fundada sobre la verdad objetiva»¹⁰⁶.

El valor *veritas* implícito en la *ratio* indica que la *ratio canonica* no es una realidad autorreferencial, que no se justifica a sí misma, sino que

105. «Multa quidem sunt, quae a Deo eveniant, et alicuius malo eveniant. Immo bonum est ideo, quia a Deo evenit, ut divinum, rationale. Quid enim divinum non rationale? Quid rationale non bonum? Quid bonum non divinum?» (TERTULIANO, *De fuga in persecutione* 4.1; cit. por O. CONDORELLI, *La norma canonica fra esigenza di razionalità e principio di autorità*, cit., p. 123, nt 16).

106. JUAN PABLO II, Enc. *Fides et ratio*, 14.IX.1998, p. 66.

está medida por contenidos objetivos que no están disponibles en sentido absoluto para el autor de la norma. La ley canónica está sujeta a la ley de la creación y de la salvación. Es decir, hay una vinculación que todos admiten entre el sistema legal y otros sistemas superiores concéntricos, que ofrecen en buena medida la causa y la razón de las leyes, según hemos explicado ya con terminología de Ennio Cortese. En sentido fuerte y clásico se puede decir que sólo la verdad tiene autoridad¹⁰⁷.

El actual c. 24 reconoce para la costumbre, en dos párrafos distintos, la exigencia de respeto del derecho divino (§ 1) y la exigencia de razonabilidad (§ 2). En efecto, la razonabilidad exige algo más que el puro respeto del derecho divino. Pero es claro que la oposición al derecho divino se ha visto también en la canonística clásica como el signo más grave de lo irracional. Muchos usos han sido reprobados en la historia eclesiástica como irracionales por ir contra derecho divino, por ser pecado o nutrir el pecado.

Razón humana y verdad divina están fuertemente enlazados. La razón del nomoteta acoge y se ve informada por la verdad divina. No olvidemos que la fe es una virtud intelectual que opera en la mente del legislador. En la mente del legislador desembocan tanto las luces procedentes del derecho divino positivo como las procedentes del derecho natural y de la propia experiencia humana. «La idea tradicional de racionalidad implica la armonía entre naturaleza y gracia y, por tanto, entre Derecho divino natural y Derecho divino positivo»¹⁰⁸.

2. Adaptación

Ratio significa también adaptación o ajuste prudente a la realidad social. La *ratio* normativa debe descender a la valoración de la praxis (es un dictamen de la razón práctica¹⁰⁹), no basta que respete los fundamentos ob-

107. B. TIERNEY, «“Only the truth has authority”: the problem of “reception” in the Decretists and in Johannes de Turrecremata», en K. PENNINGTON-R. SOMERVILLE (eds.), *Law, Church and Society. Essays in honor of Stephan Kutner*, Philadelphia 1977, pp. 69-96.

108. P. LOMBARDÍA, *Lecciones de Derecho canónico*, Madrid 1984, p. 151.

109. En numerosos textos explica Tomás de Aquino que la ley es dictamen de la razón práctica: «Nihil est aliud lex quam quoddam dictamen practicae rationis in principio qui gubernat aliquam communitatem perfectam» (TOMÁS DE AQUINO, *S. Th.* I-II, q.91, a.1); «lex est quoddam dictamen practicae rationis. Similis autem processus esse invenitur rationis

jetivos de la verdad. Tiene que ser una *ratio* ajustada, bien circunstanciada. No estamos ante lo racional teórico, sino ante lo razonable práctico.

Se puede discutir (en el ámbito de la lógica o de la teoría del conocimiento) cuál es el significado del calificativo *rationabilis*, que es como se caracteriza de ordinario lo racional jurídico. Pero en la práctica del derecho la razonabilidad viene a indicar una racionalidad no meramente especulativa, mediada por circunstancias sociales.

En el ámbito de las fuentes jurídicas comenzaron a llamarse razonables los comportamientos que no distorsionaban la vida comunitaria y contenían un grado de adecuación social. Por lo tanto, las conductas razonables no eran deducciones bien extraídas. Tampoco eran comportamientos meritorios ni acciones de gran perfección. Muy adecuado a este punto resulta el comentario suareciano sobre un hipotético, en realidad contradictorio, casi humorístico, *exceso* de racionalidad. «Un uso o una costumbre puede resultar completamente honesta y sin embargo ser irracional en orden a la introducción de derecho; no porque le falte bondad sino más bien (por decirlo de alguna manera) porque le sobre»¹¹⁰.

Sería el caso por ejemplo de una ley o una costumbre que impusieran como obligatorio un comportamiento de pura liberalidad o de devoción o que exigiese una virtud heroica. Por eso se han considerado como no razonables no sólo las leyes de procedencia ilegítima o de contenidos injustos, sino aquellas leyes imposibles de cumplir. De ordinario se trata de una falta de racionalidad sobrevenida, que puede ocurrir por el cambio de circunstancias, que hacen cesar el fin de la ley, cuyo cumplimiento se convierte en imposible o al menos en inútil¹¹¹.

practicae et speculativae: utraque enim ex quibusdam principiis ad quasdam conclusiones procedit (...); ita etiam ex praeceptis legis naturalis, quasi ex quibusdam principiis communibus et indemonstrabilibus, necesse est quod ratio humana procedat ad aliqua magis particulariter disponenda. Et istae particulares dispositiones adinventae secundum rationem humanam, dicuntur leges humanae» (TOMÁS DE AQUINO, *S. Th.* I-II, q.91, a.3).

110. F. SUÁREZ, *De legibus*, 7.6.7; cfr. G. MICHIELS, *Normae generales iuris canonici* II, cit., p. 145.

111. «Finis legis cessare potest vario modo. Finis legis *intrinsicus*, ad quem lex ipsa sua materia ordinatur, cessat *contrarie*, si eius dispositio fiat iniusta, impossibilis, aut nimis difficilis ut imponi valeat; cessat *negative*, si dispositio fiat tantum inutilis. Finis *extrinsecus*, seu scopus quem legislator intendit, cessat *contrarie*, si legis dispositio relate ad hunc finem fiat iniusta, impossibilis aut nimis difficilis, *negative* autem, si haec dispositio fiat inutilis relate ad eundem finem, aut finis legis iam complete sit obtentus vel iam obtineri nequeat. Uterque finis autem potest cessare *adaequate*, seu totaliter te complete, aut *inadaequate*, seu pro

3. Coherencia

La racionalidad guarda también relación con la coherencia del sistema jurídico¹¹². De una manera u otra siempre ha estado vigente el postulado del legislador racional. Del legislador como institución, es decir, como autor racional del sistema jurídico. No basta con que una norma se considere justa, clara y racional en sí misma. Debe serlo también en el conjunto del sistema. La racionalidad del legislador ha sido un argumento usado siempre en la historia del derecho, pero sobre todo desde la construcción positivista del siglo XIX. Toda norma, dirán, tiene un significado profundo, un pensamiento contenido, un espíritu. Un espíritu atribuible al legislador, que no es autor tan sólo de esa norma, sino de todas ellas, una especie de responsable de la armonía del sistema. Toda la dogmática jurídica del siglo XX, que nosotros mismos hemos asumido y empleado con gran utilidad, y frecuentemente sin excesivo espíritu crítico, está imbuida de ideas de este tipo. Ideas como la de ordenamiento jurídico (que no es la que forjó Santi Romano), con las notas de plenitud e integridad; el orden sistemático de presentación de la materia jurídica; las instituciones como conceptos dotados de fuerza ordenadora y principios propios, dentro de los que se debe entender el significado de las normas. Todo eso son aplicaciones de una persuasión básica, que es la racionalidad del oficio legislativo.

Los textos legales tendrían por tanto un significado superficial y otro significado profundo que puede ser gestionado por el jurista intérprete sobre la base de lo que querría y quiere un legislador que se presume racional. Todo esto aunque pretenda fundamentos muy legítimos, es ante todo un modo de obtener ventajas en la interpretación y exposición del derecho. Sobre todo ventajas de flexibilización. Aunque pueda parecer paradójico, la dogmática jurídica (como toda dogmática) tiende a generar muchísimos recursos para gestionar la «zona de penumbra» inevitable que contiene todo derecho, y expande notablemente las posibili-

parte; *constanter* aut *transitorie* [...]; *generaliter* seu pro tota communitate vel pro eius maiori parte, aut pro *persona* particulari tantum; in *omnibus* aut in *non nullis* tantum legis dispositionibus» (A. VAN HOVE, *De legibus ecclesiasticis*, cit., pp. 340-341).

112. Una interesante fundamentación histórico-dogmática de la racionalidad del legislador, que seguimos en lo fundamental aquí, en M. CALVO GARCÍA, «Metodología jurídica e interpretación. El postulado de la racionalidad del legislador», en *Anuario de Filosofía del Derecho*, 3 (1986), pp. 101-132.

dades del intérprete «manteniendo la ficción de que el intérprete no crea derecho y que las soluciones normativas son, en todo caso, deducidas o atribuibles a la ley»¹¹³.

Debe quedar claro que la dogmática es un paso adelante en el valor coherencia que está implícito en la *ratio*. También ha de quedar claro que el equilibrio de los valores exige que no se extralimite el dogma de la racionalidad del legislador.

Los excesos de la *ratio* dogmática han intentado corregirse especialmente en la segunda mitad del siglo XX apelando a técnicas hermenéuticas que apuntan no tanto al legislador como a la ejecución racional de las decisiones interpretativas. Se pasa de la verdad del contenido normativo a la corrección de los medios de aplicación del derecho. Una decisión interpretativa será racional si logra ser aceptada, si logra persuadir al sistema podríamos decir, porque aplica correctamente los medios que propone el propio sistema jurídico. Este tipo de soluciones contienen aspectos problemáticos con respecto a la *ratio* canónica, que difícilmente puede hacer descansar la racionalidad de modo tan decisivo en el momento de aplicación del derecho.

4. Corrección

El último valor del elenco es la corrección. *Ratio* significa también corrección metodológica y formal. La corrección de las fuentes jurídicas se produce en primer lugar cuando se ajustan a las condiciones establecidas por el derecho, de acuerdo con los principios de legalidad *in legislando* (o *in exsequendo*). Es decir, las normas deben cubrir las condiciones que el propio sistema jurídico impone para su producción y vigencia. Pero evidentemente no es éste el único requisito de corrección.

La corrección metodológica exige también que las categorías normativas mantengan un orden jerárquico, de modo que las leyes formales propiamente dichas tengan un valor superior a otras normas procedentes de la potestad administrativa.

Exige también que las normas tipifiquen los supuestos jurídicos de un modo racional y no contradictorio. Por tomar ejemplos clásicos, di-

113. *Ibidem*, p. 106.

ríamos que no puede ser racional una costumbre que establezca la posibilidad de apelar dos veces en la misma instancia y ante el mismo tribunal. Como no podría serlo tampoco una norma que estableciera la posibilidad de dispensar un elemento esencial de una institución.

También debe considerarse un elemento de racionalidad que la fuente normativa se manifiesta de acuerdo con la buena lógica de la expresión jurídica. Una norma «imperita»¹¹⁴ podría resultar irracional. La ley, decía Isidoro, debe ser «manifesta quoque, ne aliquid per obscuritatem in captionem contineat».

Llama verdaderamente la atención que la famosa y feliz descripción que hace Isidoro de la ley contenga buena parte de los valores que hemos enumerado. Las primeras exigencias que enumera son las referentes a la verdad: «erit lex honesta, iusta [...], secundum naturam [...], nullo privato commodo, sed pro communi civium utilitati conscripta»; y después establece las relativas al ajuste social («possibilis, [...] secundum consuetudinem patriae, loco temporisque conveniens; necessaria, utilis»¹¹⁵). Pero tampoco olvida la que acabamos de citar: que la ley sea clara y no capciosa («manifesta quoque, ne aliquid per obscuritatem in captionem contineat»¹¹⁶).

IX. EN EL SIGLO XX

La segunda mitad del siglo XX ha sido muy productiva para la canonística en muchos sentidos. También ha tenido sus problemas. Con respecto a la *ratio* detecto dos problemas, uno grande y otro pequeño.

El problema grande que hemos tenido los canonistas ha sido precisamente la vacilación en torno a cuál es el estatuto que tiene la razón en las fuentes canónicas. Si se puede seguir manteniendo la *ordinatio rationis* como una definición aceptable de ley y de costumbre.

Claro está que nadie se ha planteado nunca la posibilidad de establecer una ciencia canónica que niegue la razón. Eso sería una ciencia imposible. Las implicaciones racionales entrañadas en toda ciencia jamás se pueden negar.

114. J. HERVADA, *Lecciones propedéuticas*, cit., p. 364.

115. ISIDORO DE SEVILLA, *Etymologiae* 5,21.

116. *Ibidem*.

Lo que sí hemos dicho a lo largo de los últimos cincuenta años es que hay que distinguir los fundamentos de los argumentos. Que la metodología es racional, pero que los fundamentos no lo son. Los fundamentos son revelados, los argumentos son racionales. La autenticidad del derecho canónico parecía exigir que nada se fundase sobre una pura base racional. La razón (como no fuera meramente instrumental y pragmática) nos resultaba sospechosa en el ámbito de las ciencias sagradas¹¹⁷.

La respuesta a la crítica de Sohm nos ha llevado a poner un gran esfuerzo en hacer comprender que una cosa (la Iglesia) y otra (el derecho) no son contradictorias, porque en realidad el derecho canónico no tiene nada que ver con el que Sohm criticaba.

Encontrábamos motivos para recelar de la razón. ¿Qué motivo habría para tenerla en consideración si de ella nos habían venido todas las perversiones ilustradas, y ella fue también la gran campeona del academicismo escolástico, ese otro gran mal? Por no hablar del aristotelismo pagano.

A lo largo de estos cincuenta últimos años sólo se justificaba ser racionales si lo éramos instrumentalmente. La razón adquiriría valor cuando operaba sobre el dato revelado, sobre la formalidad teológica. Mientras no hiciéramos eso considerábamos muy difícil ser verdaderamente canonistas.

La razón en su función meramente instrumental. Nos inclinábamos a pensar que ésa era buena parte de la solución para un derecho que se sentía culpable de sus excesos racionalistas y de su exagerada cercanía con el derecho estatal. Tanto tiempo de argumentos racionales, tanto tiempo de compañía amistosa con el derecho del Estado, había representado una cierta cesión a lo profano, una cierta traición a las raíces.

Opinábamos que cosas muy sencillas y naturales (muy razonables), como el derecho a contraer matrimonio, o a asociarse, o la necesidad de ser justos, o la conveniencia de una ciencia de gobierno, no deberían tener una implantación racional en el seno de la Iglesia. Porque

117. Un resumen y una valoración de la polémica *ordinatio fidei/ordinatio rationis*, en sus dos grandes representantes (Eugenio Corecco, principalmente, y Winfried Aymans), así como en todos sus críticos, puede encontrarse en A. CATTANEO, «La necessità del metodo teologico per la canonistica nel pensiero di Eugenio Corecco», en J. I. ARRIETA-G. P. MILANO (eds.), *Metodo, fonti e soggetti del diritto canonico*, Roma 1999, pp. 78-94.

su vigor procedía de otras causas¹¹⁸. Preferíamos buscar a todo eso otro fundamento aunque fuera más complicado de encontrar. Porque la *ratio*, la *ratio* sola y fundante, nos parecía sospechosa en el derecho canónico.

Si hemos de ser sinceros, hasta el derecho natural nos parecía peligroso. No en sí mismo, como es lógico. Pero esa ley de creación no tenía ninguna honorabilidad específica para la Iglesia. Era algo necesario para fundar la sociedad civil, pero no la comunidad eclesial. Era un dato extrínseco para nosotros.

Me he hecho solidario con todas estas ideas no porque las comparto, sino porque considero que constituyen una orientación dominante a la que ni yo ni nadie puede sentirse ajeno. Vivimos dentro de esa orientación intelectual¹¹⁹.

Pero ha pasado el tiempo y a mi parecer las cosas han cambiado. Tal vez, si quisiéramos poner un momento relevante, el cambio podría hacerse coincidir con la aparición de la Encíclica *Fides et Ratio*, en 1998. La situación actual a mi parecer es la de una canonística en la que ya no nos sentimos obligados a hacer equilibrios para justificar el dato social y natural. En la que no recelamos de la razón. En la que aceptamos con sencillez que en la *ratio naturalis* se hace presente también el querer divino para la Iglesia. El cuánto y el cómo se puede discutir.

El ideal de la razón canónica, como es lógico, no es elaborar una Iglesia según el modelo de la sociedad civil, sino elaborarla según el mo-

118. Por decirlo con palabras de Corecco: «...sotto il profilo metodologico, ciò significa che il metodo giuridico —in quanto espressione della razionalità umana— non può essere applicato al diritto canonico in modo autonomo, ma subordinato. (...) Si tratta, giova osservarlo, di una subordinazione non solo estrinseca, ma intrinseca alla fede, poiché quest'ultima non può essere considerata solo come orizzonte esterno entro il quale la scienza giuridica può ancora muoversi autonomamente, evitando semplicemente di sconfinare oltre i limiti della teologia. Questo procedimento permetterebbe di trattare il diritto canonico come una realtà secolare o mondana. Perché il diritto canonico possa rimanere una realtà autenticamente ecclesiale senza subire compromettenti secolarizzazioni, il principio ultimo che informa intrinsecamente il suo metodo non può essere che la fede» (E. CORECCO, «“Ordinatio rationis” o “Ordinatio fidei”. Appunti sulla definizione di legge canonica», en *Communio*, 36 (1977), pp. 67-68).

119. Las palabras que empleo en el texto exageran los perfiles. Pero sirven para presentar un esquema que me parece cierto. Como es lógico la posición de los canonistas es más matizada que el genérico *nosotros* que se emplea en el texto. Para ver los matices que Winfried Aymans introdujo sobre la tesis de Corecco, cfr. A. CATTANEO, «La necessità del metodo teologico per la canonistica», cit., pp. 87-88.

delo trinitario. Es Dios creador, redentor y santificador quien mueve a no desdeñar la razón, quien pide que se reconozca el lugar que tiene el dato racional en el designio trinitario sobre la Iglesia.

Hemos comprendido o estamos comprendiendo que no podemos calificar al derecho natural como un dato extrínseco en el seno de la comunión eclesial. La Iglesia es una comunidad de hombres. El derecho natural es un argumento extrínseco para los ángeles, pero no para los hombres convocados en torno a la palabra y a los sacramentos del Señor.

Por eso nos vamos dando cuenta, cada vez más, que la depreciación de la *ratio* no ha sido en sí misma saludable. La *ratio* no es simplemente un instrumento neutro y pragmático, sino una pulsión inevitable y fecunda que está en el fundamento mismo de la dignidad cristiana. La Iglesia ha entendido (y los canonistas también) que debe defender la razón, incluso dentro de su propio recinto. El estatuto de la razón en el derecho canónico no puede ser nunca vergonzante. La razón puede y debe ofrecer fundamentos a la ciencia canónica. Las verdades racionales ocupan una posición natural en ella.

Hasta aquí el primer problema. El segundo es pequeño, a mi parecer. Se detecta en la doctrina un abandono casi absoluto de la solución en torno a la *ratio legis* clásica, que era considerada como la causa final motiva del legislador. En la actualidad, casi sin excepciones, se entiende por *ratio legis* simplemente la razón que puede deducirse de la finalidad objetiva de la ley. Y se invoca la *ratio legis* en función interpretativa más que supletoria, para modificar el sentido de las palabras de la ley en función de una *ratio* subyacente no expresa.

A mi parecer este uso de la *ratio legis* no es oportuno porque difícilmente escapa a un empleo cerebrino y tiene pocas garantías en el ámbito interpretativo. La causa final clásica es una *ratio* que especifica el puro sentido objetivo. Por eso se le atribuye una gran fuerza también específica.

Si nos situáramos de nuevo en la Decretal *Saepe*, la causa objetiva pura sería la formación de pastores dignos o la buena organización pastoral. Pero el legislador, Clemente IV, añade como *ratio legis* una especificación distinta, la preocupación por la salvación de las almas de los ordenandos indignos. Hoy día no se hubiese atendido probablemente a esa *ratio* sino a la pura causa objetiva del mandato legislativo.

X. RATIO VERITATIVA Y RATIO FUNCIONAL

¿Qué interpela más fuertemente al derecho canónico contemporáneo, la *ratio* veritativa o la *ratio* funcional? Nadie me manda hacerme esta pregunta pero me parece conveniente proponerla. Entiendo por *ratio* veritativa la razón trascendente, abierta a la verdad, que no se reduce a los recursos propios de la ciencia o de la técnica (aunque sea jurídica). Entiendo por *ratio* funcional el buen uso de la razón pragmática, que es capaz de analizar los datos con lógica y con método.

El derecho canónico, en el momento actual del mundo y de la Iglesia, necesita evidentemente una fuerte afirmación de la *ratio* veritativa. Y no sólo el derecho canónico, claro está. Precisamente porque la tónica intelectual, las preferencias de la historia, favorecen exclusivamente la razón técnica y funcional. Toda la presión social e intelectual hace fuerza sobre ello. Por el contrario la *ratio* veritativa, la apertura a la verdad trascendente, se estima con frecuencia no sólo innecesaria sino disfuncional. Se entiende fácilmente un uso de la *ratio* que sirva para evitar contrastes, estridencias o dificultades naturales inmediatas, pero no se comprende tanto la apertura a la verdad del ser. Por eso me parece que la primera necesidad es afirmar la *veritas*, la apertura a lo que va más allá de la pura razón natural.

La apelación a una verdad que trasciende los recursos propios de la ciencia jurídica (pero que no es ajena a esa ciencia) constituye tal vez una de las características indiscutidas del derecho canónico. No estamos diciendo nada nuevo¹²⁰. La verdad de la revelación sobrenatural y la verdad sobre el hombre no son propiedad de la ciencia canónica pero son propias de ella. Interpelan, valoran y orientan toda la ciencia canónica. Y no lo hacen como extraños sino como íntimos. Ahora bien esto no es siempre fácil de cumplir.

Por ejemplo, son difíciles de contar las veces que el magisterio pontificio, en estos últimos años, ha puesto al derecho canónico frente a la *verdad del matrimonio y de la familia*. Se ha dicho una y otra vez que la perspectiva pastoral requiere un constante esfuerzo para ponerse en sin-

120. Cfr. Z. GROCHOLEWSKI, «Iustitia Ecclesiastica et Veritas», en *Periodica de Re Canonica et Morali*, 84 (1995), pp. 7-30.

tonía con la verdad del matrimonio y de la familia¹²¹; que el juez debe tener como primer principio inspirador la verdad sobre el matrimonio¹²²; que en las causas procesales, la verdad procesal presupone la verdad sobre el matrimonio¹²³. Y tantas otras consideraciones semejantes.

No sólo nos sentimos interpelados por la verdad sobre el matrimonio y la familia, sino sobre toda verdad. La verdad sobre la Iglesia, sobre los sacramentos y sobre nosotros mismos. En este sentido me parece muy ilustrativa la referencia que ha hecho el romano Pontífice¹²⁴ y la Congregación para la doctrina de la fe¹²⁵ del derecho de los fieles a recibir la verdad íntegra de la doctrina católica.

121. «Esta tarea de los tribunales en la Iglesia se sitúa, como contribución imprescindible, en el marco de toda la pastoral matrimonial y familiar. Precisamente la *perspectiva de la pastoralidad* exige un esfuerzo constante de profundización de la verdad sobre el matrimonio y la familia, también como condición necesaria para la administración de la justicia en este campo» (JUAN PABLO II, *Discurso al Tribunal de la Rota Romana*, 28.I.2002).

122. «La deontología del juez tiene *su criterio inspirador en el amor a la verdad*. Así pues, ante todo debe estar convencido de que *la verdad existe*. Por eso, es preciso buscarla con auténtico deseo de conocerla, a pesar de todos los inconvenientes que puedan derivar de ese conocimiento. Hay que resistir al *miedo a la verdad*, que a veces puede brotar del temor a herir a las personas. La verdad, que es Cristo mismo (cfr. Jn 8,32 y 36), nos libera de cualquier forma de componenda con las mentiras interesadas» (JUAN PABLO II, *Discurso al Tribunal de la Rota Romana*, 29.I.2005).

123. «El año pasado, en mi primer encuentro con vosotros, traté de explorar los caminos para superar la aparente contraposición entre la instrucción del proceso de nulidad matrimonial y el auténtico sentido pastoral. Desde esta perspectiva, emergía el amor a la verdad como punto de convergencia entre investigación procesal y servicio pastoral a las personas. Pero no debemos olvidar que en las causas de nulidad matrimonial la verdad procesal presupone la “verdad del matrimonio” mismo. Sin embargo, la expresión “verdad del matrimonio” pierde relevancia existencial en un contexto cultural marcado por el relativismo y el positivismo jurídico, que consideran el matrimonio como una mera formalización social de los vínculos afectivos. En consecuencia, no sólo llega a ser contingente, como pueden serlo los sentimientos humanos, sino que se presenta como una superestructura legal que la voluntad humana podría manipular a su capricho, privándola incluso de su índole heterosexual» (BENEDICTO XVI, *Discurso al Tribunal de la Rota Romana*, 27.I.2007).

124. «En la oposición a la enseñanza de los Pastores no se puede reconocer una legítima expresión de la libertad cristiana ni de las diversidades de los dones del Espíritu Santo. En este caso, los Pastores tienen el deber de actuar de conformidad con su misión apostólica, exigiendo que sea respetado siempre *el derecho de los fieles* a recibir la doctrina católica en su pureza e integridad: “El teólogo, sin olvidar jamás que también es un miembro del Pueblo de Dios, debe respetarlo y comprometerse a darle una enseñanza que no lesione en lo más mínimo la doctrina de la fe” (Instr. *sobre la misión eclesial del teólogo*, 11)» (JUAN PABLO II, *Enc. Veritatis Splendor*, 6.VIII.1993, p. 113).

125. «La Congregación para la Doctrina de la Fe tiene la misión de promover y tutelar la doctrina sobre la fe y las costumbres en todo el orbe católico. Al perseguir este fin, presta un servicio a la verdad, salvaguardando el derecho del Pueblo de Dios a recibir integralmente y en su pureza el mensaje del Evangelio. Por tanto, para que la fe y las costumbres

Por tanto, la ley de la razón reclama al derecho canónico una apertura a la verdad de la creación y de la salvación. Esto no suprime, al contrario, el compromiso del análisis racional cuidadoso, el ajuste a la fenomenología social e histórica. Eso que Guido Fassò llamaría precisamente la *legge della ragione*¹²⁶, es decir, un empirismo inteligente y ponderado. Pero el compromiso del derecho canónico no es sólo ajuste histórico y social, sino verdad de salvación.

no sufran daño a causa de errores divulgados de cualquier modo, tiene también el deber de examinar los escritos y las opiniones que aparecen contrarios a la recta fe o peligrosos» (CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, *Agendi ratio in doctrinarum examine*, 30.V.1997, art. 1).

126. G. FASSÒ, *La legge della ragione*, Bologna 1964.

RESUMEN-ABSTRACT

En la tradición precristiana la *ratio* fue fuente primordial del derecho. Exponentes significativos de esa tradición son Platón en el mundo griego y Cicerón en el latino. En la tradición cristiana antigua las formulaciones más influyentes provienen de Tertuliano. Su recepción canónica se llevó a cabo a través de Isidoro de Sevilla. En la decretalística la *ratio* se entendió como causa final de cada norma, y se invocó siempre para la interpretación de ley. Suárez circunscribió notablemente el empleo de la *ratio* a efectos de interpretación. El paradigma de la *ratio* jurídica ha basculado entre la visión tomasiana y suareciana. Pero ha servido siempre para introducir en las fuentes del derecho los valores de verdad, adaptación, coherencia y corrección. En el siglo XX la *ratio* ha cubierto también un papel significativo en las discusiones metodológicas sobre el derecho canónico, en las que no han faltado autores críticos con el fundamento racional típico. Es importante subrayar la función de la *ratio* veritativa, y no simplemente funcional, para la comprensión del derecho canónico.

Palabras clave: Ratio, Ratio legis, Interpretación de la ley.

In the pre-Christian tradition, the *ratio* was the primordial source of law. Significant exponents of that tradition are Plato in the Greek world and Cicero in the Latin. In the old Christian tradition, the most influential formulations come from Tertullian. Its canonical reception was attained through Isidore of Seville. In the time of the decretalists, the *ratio* was understood as final cause of each norm, and was always invoked for the interpretation of the law. Suarez notably circumscribed the application of the *ratio* for purposes of interpretation. The paradigm of the juridical *ratio* has balanced the Thomasian vision and the Suarezian. But it has always served to introduce in the sources of law the values of truth, adaptation, coherence and correction. In the XX century, the *ratio* has played also a significant role in the methodological discussions about the canon law, in which it has never been short of critical authors with a typical rational foundation. It is important to underline the function of the veritative *ratio*, and not simply functional for the comprehension of canon law.

Keywords: Ratio, Ratio Legis, Interpretation of the Law.