

Prudentia iuris

RICARDO DIP

LOS DERECHOS HUMANOS
Y EL DERECHO NATURAL
DE CÓMO EL HOMBRE *IMAGO DEI*
SE TORNÓ *IMAGO HOMINIS*

Marcial Pons

MADRID | BARCELONA | BUENOS AIRES

2009

Colección
Prudentia iuris

Director
Miguel Ayuso

La definición clásica de la jurisprudencia —en su sentido riguroso de prudencia del derecho— como la ciencia de lo justo y de lo injusto por medio del conocimiento de todas las cosas humanas y divinas, de un lado, abre la ciencia jurídica a la experiencia en su integridad, mientras que, de otro, centra su especificidad en la determinación de lo justo y el discernimiento de lo injusto. Así, lo justo jurídico, determinado prudencialmente, adquiere un estatuto propio entre la virtud de la justicia y las exigencias de la politicidad natural del hombre, concretada en el bien común.

ÍNDICE

	<u>Pág.</u>
CAPÍTULO I	
DE UNA SINONIMIA POCO FELIZ A UN DES- CONCIERTO REAL	11
1. DERECHOS HUMANOS, DERECHOS FUNDA- MENTALES, DIGNIDAD HUMANA	11
2. LA CONFUSIÓN ACTUAL.....	21
CAPÍTULO II	
PARADIGMAS	31
1. DOMINACIÓN Y RESISTENCIA.....	31
2. PARADIGMAS EPISTEMOLÓGICOS ACTUA- LES EN LA ÓRBITA DEL DERECHO: MODE- LOS DOMINANTE E INSURRECTO	36
3. PARADIGMA DOMINANTE	43
4. PARADIGMA INSURRECTO	57
CAPÍTULO III	
CONFUSIONES Y «GENERACIONES»	73
1. LA ERA DE LA DUDA, EL PAISAJE ENMARA- ÑADO, LA FRAGILIDAD DE LOS DERECHOS HUMANOS.....	73

	Pág.
2. INCURSIÓN SOBRE LAS <i>DIMENSIONES O GENERACIONES</i> DE LOS DERECHOS HUMANOS	87
A) La primera dimensión de los derechos humanos	92
B) La segunda dimensión de los derechos humanos	96
C) La tercera dimensión de los derechos humanos	103

CAPÍTULO IV

LA VERDADERA DIGNIDAD DEL GENERO HUMANO	113
1. LA ESCUELA HISPÁNICA DEL <i>IUS GENTIUM</i>	113
2. BREVE CONCLUSIÓN	145
ÍNDICE ONOMÁSTICO	149

CAPÍTULO I

DE UNA SINONIMIA POCO FELIZ A UN DESCONCIERTO REAL

1. DERECHOS HUMANOS, DERECHOS FUNDAMENTALES, DIGNIDAD HUMANA

No es raro encontrar cierto uso, con mayor o menor intercambio, de los términos «derechos naturales», «derechos humanos» —o del hombre— y «derechos fundamentales». En ese camino, por ejemplo, LORCA NAVARRETE, concibe los derechos fundamentales bajo el modo de realización histórica de los derechos naturales¹; EZCURDIA LAVIGNE habla de las perspectivas iusnaturalistas de los derechos humanos²; John FINNIS dice que el término «derechos humanos» es un modismo con-

¹ J. F. LORCA NAVARRETE, *Introducción al derecho*, t. I, Madrid, Pirámide, 1987, pp. 302 y ss.; *Derechos fundamentales y Jurisprudencia*, 3.^a ed., Madrid, Pirámide, 2008, pp. 23 y ss.

² J. A. EZCURDIA LAVIGNE, *Curso de derecho natural. Perspectivas iusnaturalistas de los derechos humanos*, Madrid, Reus, 1987.

temporáneo, que el autor adopta como sinónimo de la expresión «derechos naturales»³; Mauricio BEUCHOT dice que «los “derechos humanos” corresponden por lo menos a algunos de los antes llamados “derechos naturales”»⁴; y ANDRÉ-VINCENT llega hasta a indicar, en el magisterio de Juan Pablo II, una superación de la referencia a los derechos naturales, mediante el empleo de las expresiones «derechos fundamentales», «derechos inalienables», «derechos de la persona humana»⁵.

PÉREZ LUÑO, aunque reconozca la sinonimia pragmática entre las nociones de derechos humanos y de derechos fundamentales, las distingue y, aludiendo aún a los derechos naturales, registra la

«...propensión doctrinal y normativa de reservar el término “derechos fundamentales” para designar los derechos positivados a nivel interno, en tanto que la fórmula “derechos humanos” sería la más usual para denominar los derechos naturales positivados en las

³ J. FINNIS, *Natural Law and Natural Rights*, New York, Oxford, 1980, p. 198: «... “human rights” being a contemporary idiom for “natural rights”: I use the terms synonymously...».

⁴ M. BEUCHOT, «Naturaleza humana y ley natural como fundamentos de los derechos humanos», en C. I. MASSINI-CORREAS (comp.), *El iusnaturalismo actual*, Buenos Aires, Abeledo-Perrot, 1996, p. 17.

⁵ P.-I. ANDRÉ-VINCENT, *Les droits de l’homme dans l’enseignement de Jean-Paul II*, Paris, LGDJ, 1983, pp. 8-10. La supresión de la referencia a los derechos naturales, reduciéndose su expresión a «derechos humanos», también se encuentra, por ejemplo, en la obra colectiva preparada por J.-R. FLECHA ANDRÉS, *Derechos humanos y responsabilidad cristiana*, Salamanca, Publicaciones Universidad Pontificia, 1999. Para una reseña del posicionamiento de varios autores acerca de la relación entre derechos naturales y derechos humanos, cfr. C. I. MASSINI-CORREAS, *Filosofía del derecho. El derecho y los derechos humanos*, Buenos Aires, Abeledo-Perrot, 1994, pp. 179-214.

declaraciones y convenciones internacionales, así como a aquellas exigencias básicas relacionadas con la dignidad, libertad e igualdad de la persona que no han alcanzado un estatuto jurídico positivo»⁶.

En efecto, se encuentran en las relaciones de derechos humanos —así, las enunciadas en varias declaraciones internacionales— y en los elencos de derechos fundamentales de diversas naciones un contenido común, que también, no raramente, es identificado en listas doctrinalmente referidas a derechos naturales. A título ilustrativo, tomemos en consideración el «derecho innato» que la Declaración de Derechos de Virginia (12 de junio de 1776) declara al «gozo de la vida» —*enjoyment of life*⁷—, derecho a la vida que no sólo las leyes constitucionales y sub-constitucionales de los varios Estados expresamente acostumbra reconocer y amparar⁸, sino que, además de eso, siempre se estimó objeto del derecho natural⁹.

⁶ A. E. PÉREZ LUÑO, *Los derechos fundamentales*, Madrid, Tecnos, 1995, p. 44.

⁷ En la misma orientación, la referencia al «derecho a la vida» ha de repetirse en varias declaraciones internacionales posteriores a la Declaración de Virginia: por ejemplo, en la Declaración Americana de los Derechos Humanos (IX Conferencia Internacional Americana, Bogotá, concluida el 2 de mayo de 1948, art. 1.º), en la Declaración Universal de los Derechos Humanos (Asamblea General de las Naciones Unidas, 10 de diciembre de 1948, art. 3.º), en el Convenio Europeo de Derechos Humanos (Roma, 4 de noviembre de 1950, arts. 1.º y 2.º) y en la Convención Americana de Derechos Humanos (Pacto de San José de Costa Rica, 22 de noviembre de 1969, art. 4.º-1).

⁸ Impresionante, en esta esfera, es la prohibición universal del homicidio, con la vocación proteccionista del derecho penal, al punto de merecer el homicidio la rúbrica de «delito natural».

⁹ Consúltese, a este propósito, *brevitatis causa*, J. CORTS GRAU, *Curso de derecho natural*, Madrid, Nacional, 1974, pp. 315 y ss.

De modo diverso, sin embargo, una nota común que se apunta en los objetos del concepto de los derechos humanos, fundamentales y naturales no autoriza a superar las diferencias que en ellos se reconocen: por ejemplo, ¿cómo decir que los derechos fundamentales se identifican de manera absoluta con los derechos naturales, cuando la Constitución portuguesa consagra, entre los primeros, el derecho de antena —esto es, el derecho de varias organizaciones, incluso de partidos políticos, «a tiempos de antena en el servicio público y de televisión»?¹⁰ En otro ejemplo, aún más difícil es admitir que la Declaración de los Derechos Humanos, en 1948, por la Asamblea General de las Naciones Unidas pueda equivaler, *tout court*, a los clásicos derechos naturales, cuando exactamente la historia de aquella declaración expresa un enfrentamiento ideológico de diversas corrientes, entre ellas el marxismo y el humanismo chino¹¹.

No se trata de rechazar, de partida, alguna eventual identidad de objeto en las listas de derechos fundamentales, humanos y naturales, o de menospreciar la importancia de la fundamentalización y de la declaración internacional de derechos que, clásicamente, se han reportado a la naturaleza humana¹². Reconocer una equivalencia *secundum*

¹⁰ Cfr. J. MIRANDA, *Manual de direito constitucional*, 2.^a ed., t. IV, Coimbra, 1998, p. 10, y J. MIRANDA y R. MEDEIROS, *Constituição portuguesa anotada*, t. I, Coimbra, 2005, pp. 442-444.

¹¹ Cfr. P. DE LA CHAPELLE, *La Déclaration universelle des droits de l'homme et le catholicisme*, Paris, LGDJ, 1967, pp. 31-33 y 82 y ss.

¹² Véase, en este sentido, Á. SÁNCHEZ DE LA TORRE, *Comentario al Fuero de los Españoles*, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1975, pp. 3 y ss.

quid, sin embargo, no es suficiente para afirmar la identidad sustancial, absoluta. Lo que diferencia esos derechos fundamentales, humanos y naturales, es menos la variedad de contenido de sus objetos —aunque esa variedad se apunte algunas veces— que su fundamentación. Lo que, efectivamente, diferencia los derechos naturales, de un lado, y de otros los humanos y los fundamentales, es la reivindicación o la aceptación de su legitimidad. Observa, a este propósito, Danilo CASTELLANO, al inicio de su *Razionalismo e diritti umani*, que las cartas contemporáneas de derechos configuran

«...il tentativo di plasmare la realtà secondo modelli convenzionali, elaborati a tavolino, per lo più “alternativi” rispetto all’ordine delle cose come esse sono state create e, quindi, come sono a noi “date”. Il razionalismo è, in ultima analisi, una sfida a Dio: al mondo “imperfetto” da questi creato l’uomo oppone un mondo “perfetto” da lui costruito; all’ordine “naturale” si sostituisce un ordine “razionale”; alla razionalità come capacità di cogliere il Logos si preferisce la razionalità come capacità manipolatrice e calcolatrice»¹³.

Tratemos aquí, entre otros posibles temas particulares de relieve para la distinción que estamos analizando, de la cuestión de dignidad humana, en que se apoya el paradigma de los derechos de la humanidad —proclamados, ordinariamente, como novedad de generaciones más próximas de

¹³ D. CASTELLANO, *Razionalismo e diritti umani*, Torino, G. Giappichelli, 2003, p. 9.

los derechos humanos y fundamentales. La autorizada obra de André LALANDE reporta a los *Fundamentos de la metafísica de las costumbres*, de Emmanuel KANT, el principio de la dignidad humana, allí resumido en que «la persona humana no debe jamás tratarse sólo como un medio, mas como un fin en sí»¹⁴. Pero, será siempre posible cotejar esa noción kantiana con algunas afirmaciones cronológicamente anteriores y, de modo vinculante, con la doctrina del *ius gentium* hispánico, sobre todo la articulada por Francisco DE VITORIA.

Ese contraste permitirá, de un lado, restringir la indicación de LALANDE al punto en que no se deba tributar a KANT la inauguración del tema de la dignidad de la persona humana, y, de otro lado, permitirá trazar diferencias entre los contemporáneos «derechos humanos» y el derecho natural clásico.

Para el primer aspecto —cual es el de la primacía histórica del reconocimiento de la dignidad de la persona humana— será suficiente la doctrina bíblica del hombre *imago Dei*¹⁵ y el Cristo que, hecho hombre, es también imagen del Dios invisible¹⁶. El tema del hombre *imagine Dei*, en efecto, a la par con su textual expresión testamentaria, ya se encuentra tratado, entre otros pensa-

¹⁴ A. LALANDE, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, Paris, PUF, 1947, palabra «dignité humaine», p. 226.

¹⁵ *Génesis*, 1-27.

¹⁶ Epístola de San Pablo a los Colosenses: «*imago Dei invisibilis, primogenitus omnis creaturae*» (1-15).

dores cristianos —todos precedentes a KANT y elegidos sin particular cuidado—, por Orígenes en el *Contra Celso*¹⁷, San Agustín en *De civitate Dei*¹⁸, y Santo Tomás de Aquino, en el comentario *ad Colossenses*¹⁹. Reproduciendo la imagen de Dios, dice Jerónimo OSÓRIO —en una obra de mediados del siglo XVI—, el hombre nace para contemplarla y usufructuarla, porque «no existe ningún otro fin ajustado a la naturaleza humana sino Dios»²⁰. De ahí que la dignidad humana sea sempiterna, prosigue OSÓRIO, pues esa dignidad se encuentra en Dios: que es Padre al inculcar en los hombres la semejanza de la forma divina, «que se cifra en la santidad de la justicia»²¹.

De otro lado, la referencia contemporánea a la dignidad humana no siempre puede o debe in-

¹⁷ ORÍGENES, *Contra Celso*, libro VI, núm. 63; «...toma el hombre en su alma virtuosa los rasgos de Dios; y también el cuerpo del que, en razón de la imagen de Dios, tomó los rasgos de Deus, es un templo (1 Cor 6,19; 3,16); el cuerpo, digo, del que tiene esa alma; y, en el alma, en razón de ser conforme a la imagen de Dios» (cit. por la ed. Madrid, BAC, 1967, p. 444).

¹⁸ SAN AGUSTÍN, *De civitate Dei*, libro XI, cap. XXVIII: «*Quoniam igitur homines sumus, ad nostri Creatoris imaginem creati (...) in iis quidem rebus quae infra nos sunt, quoniam et ipsa nec aliquo modo essent, nec aliqua specie containerentur, nec aliquem ordinem vel appetent, vel tenerent, nisi ab illo facta essent qui summe est, qui summe sapiens est, qui summe bonus est...*» (citado por la ed. Madrid, BAC, 1958, p. 765).

¹⁹ SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Super Epistolas S.Pauli Lectura, ad Colossenses*, lección IV, núms. 29-44 (se consulta por la edición Marietti, Torino-Roma, vol. II, 1953, pp. 132-139).

²⁰ J. OSÓRIO, *Tratado da justiça*, traducción portuguesa de A. GUIMARÃES PINTO, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1999, p. 174.

²¹ *Ibid.*, p. 256.

terpretarse en clave kantiana. Considérese, *brevitatis causa*, la mención de esa dignidad —remitida expresamente a la razón de que el hombre es *imago Dei*— en los párrafos núms. 357, 1.877 y 1.935 de la Constitución Apostólica *Fidei Depositum*, de Juan Pablo II²², o también en su Encíclica *Veritatis splendor*, del 6 de agosto de 1993²³.

De la seguida referencia de esa elevada participación humana —en suma: el hombre *ut imago Dei*— no resulta, sin embargo, en el genuino pensamiento cristiano, la idea de una centralidad teleológica del hombre. La religión cristiana está ordenada a Dios, no al hombre. En efecto, el hombre, en el cristianismo auténtico, dice Romano AMERIO, «no es un fin en sí mismo, sino que es un fin secundario y *ad aliud*, sometido al señorío de Dios, fin universal de la Creación»²⁴. De ese modo, la afirmación de una centralidad teocéntrica del universo rompe, en el cristianismo, con la afirmada tendencia antropotrópica de la concep-

²² Esta Constitución Apostólica es la que aprobó y mandó publicar el Catecismo de la Iglesia Católica redactado después del concilio pastoral Vaticano II (se consulta por la ed. Vozes, Paulinas, Loyola y Ave-Maria, São Paulo, 1993).

²³ Por ejemplo, se lee en el ítem 41 de la *Veritatis splendor*: «...oportet agnoscamus libertatem personae humanae esse imaginem Dei...». Cfr. R. TREMBLAY, «La antropología de la *Veritatis splendor*»; M. RHONHEIMER, «Autonomía y teonomía moral según la Encíclica *Veritatis splendor*», y L. MELINA, «Conciencia y Verdad en la encíclica *Veritatis splendor*», en G. DEL POZO ABEJON (dir.), *Comentarios a la «Veritatis Splendor»*, Madrid, BAC, 1994.

²⁴ R. AMERIO, *Iota Unum*, traducción al castellano, Salamanca, 1994, § 206, p. 328.

ción kantiana²⁵, poniéndose allí al encuentro de lo que se designó teonomía participada²⁶.

La interpretación de la dignidad humana sustentada por KANT no puede extraerse del cuadro ético-formal en que fue expresada. Ese cuadro es la clave de su lectura, negando toda trascendencia²⁷ y rechazando todo elemento exterior a la razón humana apto para ordenar la conducta de los hombres. Una libertad humana clausurada en su propio ejercicio: para la ética formal kantiana, en síntesis, no tiene relieve el contenido de las normas, sino que apenas importa el imperativo de la conciencia: se prescinde de un fin exterior para las acciones humanas, porque el sujeto agente es el propio fin de esas acciones²⁸. El hombre, en este cuadro, es el «fin supremo del hombre»²⁹. La autonomía de la voluntad es —en KANT— para esa voluntad, la ley de la acción, excluyéndose todo fin diverso de ordenarse la conducta: la ley

²⁵ Se lee en Romano AMERIO que «la afirmación del hombre como única criatura querida por Dios por sí misma parece desmentir el solemne pasaje de Prov. 16, 4: “*Universa propter semetipsum operatus est Domino*”», *ibid.*

²⁶ «*Nonnulli, merito quidem, de theonomia loquuntur vel de theonomia participata, quia per liberam oboedientiam Dei legi, hominis ratio et voluntas Dei sapientiam et providentiam participant*» (en *Veritatis splendor*, núm. 41).

²⁷ Lo explica Roger VERNEAUX por la imposibilidad kantiana de acceder, por la vía racional, a la existencia de Dios (*Immanuel Kant. Las tres Críticas*, traducción al castellano, Madrid, Magisterio Español, 1982, p. 146).

²⁸ Cfr. J. A. SAYÉS, *Antropología y moral*, Madrid, Palabra, 1997, p. 224.

²⁹ A. CATURELLI, *La libertad*, Córdoba (Argentina), Centro de Estudios Filosóficos, 1997, p. 66.

kantiana de la voluntad es la propia voluntad de la ley, la autonomía absoluta de la conciencia, una «interpretación tautológica» de la propia conciencia³⁰: la ley moral lucha en el propio hombre, en cuanto fuente absoluta de los valores³¹, una regla universal derivada de una voluntad particular³².

No se puede ignorar la importancia de KANT para el pensamiento que lo sucede: «*Aucun philosophe —dice Jacques LECLERCQ— n'a exercé sur la pensée moderne une plus grande influence que Kant*»³³, y a cuenta del reconocimiento de esa influencia ya es posible la diagnosis del concepto de dignidad de la humanidad, tributario directo de un pasaje kantiano de la *Metafísica de las costumbres*, en el cual se lee: «... la dignidad de la humanidad consiste precisamente en esa capacidad de ser legislador universal, aun cuando bajo la condición de estar al mismo tiempo sometido juntamente a esa legislación»³⁴. Quiere decir, una reafirmación —de carácter general— de la autonomía absoluta de la conciencia: la dignidad

³⁰ Así lo dice A. LEONARD, *El fundamento de la moral*, Madrid, BAC, 1997, p. 121.

³¹ Y la concepción kantiana de la ley moral guarda paralelo con la visión de Kant sobre el derecho (cfr. J. VALLET DE GOYTISOLO, «La ciencia y el derecho en la concepción de Immanuel Kant», *Anales de la Fundación Francisco Elías Tejada*, Madrid, 2005, pp. 99-126).

³² F. ELÍAS DE TEJADA, *Tratado de filosofía del derecho*, t. II, Universidad de Sevilla, 1977, p. 525.

³³ J. LECLERCQ, *Les grandes lignes de la philosophie morale*, Louvain-Paris, Universitaires de Louvain y J. Vrin, 1954, p. 133.

³⁴ El reconocimiento de esta fuente kantiana no quiere significar, sin embargo, una simplificación del posible recogimiento de su tradición antecedente, así pasa, por ejemplo, con el cartesianismo y el nominalismo de la Escolástica franciscana.

de la humanidad es intrínseca a sus sujetos, ella consiste en la aptitud de instituir las leyes universales de la conducta humana, al margen de normas externas, todo esto junto con la sumisión de la humanidad a estas leyes que de modo autónomo ella estatuye.

2. LA CONFUSIÓN ACTUAL

Cuando hoy la Europa geográfica —que, de algún modo, recoge influencias mundiales y, amplificadas, las proyecta con la fuerza ejemplar de la Europa cultural³⁵— señala un tiempo de transformaciones del Estado contemporáneo³⁶, entre cuyas notas se halla la agudización de características ya en marcha desde hace mucho tiempo (como el multiculturalismo y el laicismo)³⁷ y la ruptura «de la claridad de líneas entre lo estatal y lo extraestatal»³⁸, se tiene un fuerte indicio de que la noción de dignidad de la humanidad —referida a los cuadros de los derechos humanos— trilla persistentemente el «sistema»³⁹ heredado de la autono-

³⁵ Para la distinción de los conceptos de *Europa geográfica* y *Europa cultural*, cfr. G. DE REYNOLD, *Qu'est-ce que l'Europe*, Paris, Eglhoff, 1948, *passim*; C. DAWSON, *Hacia la comprensión de Europa*, traducción castellana, Madrid, Rialp, 1953, *passim*; y, sobre todo, F. ELÍAS DE TEJADA, *La monarquía tradicional*, Madrid, Rialp, 1954, pp. 31 y ss.

³⁶ Así dice el título del libro de M. GARCÍA-PELAYO, *Las transformaciones del Estado contemporáneo*, Madrid, Alianza, 2005.

³⁷ Cfr., por todos, M. AYUSO, *¿Ocaso o Eclipse del Estado?*, Madrid, Marcial Pons, 1999, pp. 99 y ss.

³⁸ M. GARCÍA-PELAYO, *op. cit.*, pp. 200-204.

³⁹ Ya no se puede pensar, en rigor, en un sistema (vale decir, un conjunto de proposiciones y discursos lógicamente ordenados u orde-

mía ético-formal de KANT. A propósito de las dos primeras notas arriba apuntadas para el Estado contemporáneo —multiculturalismo⁴⁰ y laicismo—, es útil considerar un episodio mencionado por Danilo CASTELLANO en torno a la elaboración constitucional de la nueva Europa:

«...Valéry Giscard d'Estaing (quale Presidente della Convenzione che ha il compito di elaborare il Progetto della Costituzione europea) ha dichiarato di non ritenere "opportuno un riferimento a Dio" nella Costituzione europea, perchè la parola "Dio" ha assunto una pluralità di significati; tanti quanti —si potrebbe aggiungere— sono le confessioni religiose, le credenze dei gruppi, le "fedi" degli individui che dichiarano di credere in Dio.

Il Dio, perciò, verso il quale —si sostiene— ogni uomo ha doveri, in verità, un ente Supremo dipendente dalla coscienza dell'uomo (quindi, a ben osservare, non è affatto Supremo, tanto meno Dio persona). Il che implica, fra l'altro, l'assunzione della cosiddetta "ideologia pluralistica" che mette sullo stesso piano ogni opzione religiosa in quanto opzione soggettiva e senza argomenti»⁴¹.

nables), sino en una multitud de sistemas, incrustados en el pensamiento de base kantiano innúmeros influjos característicos de lo que Carlos CARDONA designó «opción intelectual de inmanencia», agregando que era inútil esperar «la reducción a un solo sistema lineal, de un racionalismo perfecto, que partiendo del principio de inmanencia llegue por un encadenamiento de silogismos a la demostración terminal de su absurdo...» (*Metafísica de la opción intelectual*, 2.^a ed., Madrid, Rialp, 1973, p. 177).

⁴⁰ Es gráfica esta ironía de Zygmunt BAUMAN dirigida a los intelectuales contemporáneos en su prédica de continuada invocación del multiculturalismo: «Perdón, pero no podemos rescatarlo de la confusión en que Ud. se metió» (*Comunidade, A busca por segurança no mundo atual*, traducción brasileña, Rio de Janeiro, Zahar, 2003, p. 112).

⁴¹ D. CASTELLANO, *op. cit.*, p. 43.