

DE LA LEY NATURAL A LOS DERECHOS HUMANOS

Javier F. Sandoval

1. *Íncipit*

No cabe duda de que si existe una palabra presente de forma constante en los ámbitos políticos, jurídicos, sociales... es «derecho humano». Ahora bien, la asunción automática del término no debe tratarse, a mi juicio, con la misma superficialidad con la que se integra en nuestra cosmovisión, dado que la complejidad del término requiere un análisis pormenorizado del mismo.

Es por ello que en estas líneas trataremos de desgranar la esencia conceptual de los derechos humanos, de tal suerte que, abocetando una serie de rasgos que me parecen sustanciales, podamos comprender correctamente la cuestión. Ello, además, realizado en conexión con la ley natural, realidad con la interactúan los derechos humanos, si bien es cierto que, a medida que vayamos avanzando en la cuestión, iremos percibiendo si ambos conceptos se relacionan de forma simbiótica o parasitaria.

2. Ley natural

Primeramente, es de obligado cumplimiento detenernos en la ley natural no sólo para comprender el tema que concretamente abordamos, sino para dotarnos de unos fundamentos precisos para enjuiciar la realidad jurídica suprallegal correctamente. Ya en Aristóteles encontramos referencias a la existencia de una ley que existe pero que difiere de la ley positiva (1). Esta divergencia la aprecia por medio de la observación de una heterogeneidad jurídica: «La natural

(1) ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, 1134b.

tiene la misma validez en todas partes, y ello no porque parezca bien o no, mientras que es legal la que, en principio, no importa si es así o de otra manera» (2). La consideración de Aristóteles le empuja a descubrir que existe una realidad común a todos los hombres que establece un criterio operativo. Efectivamente, la ley natural no puede asimilarse a las leyes humanas, dado que éstas, en la medida en que tienen por causa ejemplar a la primera, poseen concreciones contingentes en orden a la realidad social –y, por ello, compleja– en la que se desenvuelven. Esta divergencia entre ley natural y ley humana puede ser recta o desordenada; esto es, evidentemente, la ley humana no puede plasmar de forma idéntica la ley natural, de lo contrario, la distinción entre ambas ya implicaría un desorden. La ley natural inspira y legitima a la ley humana, pero no la absorbe en sí misma. Sin embargo, obviando este hecho, no podemos pasar por alto el hecho de que la ley humana puede llegar a casos en los cuales atente contra la propia ley natural (3). Esta situación es diferente, dado que, fundándose la legitimidad de la ley humana en la adecuación con la ley natural, su transgresión la ilegítima.

Santo Tomás, por su parte, abunda en la caracterización de la ley natural esbozando una serie de rasgos que estimo necesarios para comprender la cuestión. Primeramente, es preciso referirnos a la definición de ley, si queremos comprender rectamente el concepto. La ley es una ordenación racional de la autoridad legítima encaminada al bien común de la comunidad objeto de la misma (4), de lo que se extrae que la ley natural es una ordenación racional del Señor de la naturaleza –pues la naturaleza es la realidad que se ordena– encaminada al bien de la misma. En este caso, la autoridad creadora coincide con Dios como autor de la naturaleza y el bien con la tendencia de las criaturas al Creador como fin. Hecha esta consideración, conviene ahora exponer los rasgos que Santo Tomás atribuye a la ley natural.

(2) *Ibid.*

(3) *Ibid.*, 1282b.

(4) *S. th.* I-II, q. 90. Los respectivos artículos conforman los eslabones de la definición: racionalidad (a. 1), bien común como fin (a. 2) y autoridad legítima (a. 3).

Primeramente, la ley natural es una ordenación objetiva al bien común fundada en la naturaleza creada, es decir, tiene una dimensión objetiva. La dimensión objetiva dota a la ley natural de un carácter anterior a la consideración subjetiva del hombre. Esto llega a tal punto que el mismo Aquinate rechaza calificar la ley natural como hábito (5), pues éste nace de la voluntad humana, es decir, el hombre crea el hábito mediante el concurso de la voluntad, cosa que no ocurre con el concepto de ley natural, creado por Dios y no por la voluntad humana. La razón humana conoce la ley natural y, a través de la voluntad, obra conforme a la misma y sólo en ese sentido cabe hablar de una dimensión subjetiva. Pero esa dimensión no puede atribuirse a la ley natural, dado que, de lo contrario, sería una realidad inmanente, cosa que contradice la misma naturaleza que nos es dada. La referencia a ley natural como hábito es, por ello, sólo posible cuando se identifica –con abuso del lenguaje– con su contenido, poniendo Santo Tomás el ejemplo de la fe (6), término utilizado para referirse tanto a la virtud como a su contenido. Pero en las coordenadas reflexivas en las que nos estamos desarrollando conviene ser rigurosos y subrayar la dimensión objetiva. En la consideración de la objetividad ha surgido la cuestión del contenido de la ley natural, que el mismo Santo Tomás condensa en tres inclinaciones fundadas en la naturaleza creada y, a la vez, en la diversidad jerárquica de la propia naturaleza. Así, considerado de forma absoluta, se puede entender que el fin de la ley natural es el obrar adecuado a la naturaleza, y esto es verdad, pero dentro de la naturaleza no podemos identificar en su totalidad la naturaleza del hombre con la naturaleza del animal. En el caso del hombre, su naturaleza racional le permite conocer el bien, de lo que se deduce que las inclinaciones naturales confluyen en el principio esencial de la ley natural: hacer el bien y evitar el mal; esto no es óbice para que podamos señalar, como hemos indicado, una serie de inclinaciones fundamentales en el ejercicio de caracterización de la ley natural. Es por ello que, realizando una consideración gradual y

(5) *S. th.* I-II, q. 94, a. 1, resp.

(6) *Ibid.*

compleja de la naturaleza, el contenido de la ley natural en los hombres descansa en:

a) La conservación del propio ser (7), común a todas las sustancias y principio, por ello, compartido con aquellas. Tanto un hombre como una planta tienen por ley natural tendencia a su propia autoconservación.

b) Inclinación a bienes más concretos, que en este caso son compartidos por los seres vivos y sintientes –animales–: la conjunción de los sexos, la educación de los hijos y otras cosas semejantes (8). Evidentemente, la materialización que estas inclinaciones de la naturaleza encuentran en el hombre no tiene la misma dimensión cualitativa que en las bestias. La educación de un niño integra una cantidad de realidades mucho mayor que las nociones de supervivencia de un animal a sus crías.

c) «En tercer lugar, hay en el hombre una inclinación al bien correspondiente a la naturaleza racional, que es la suya propia, como es, por ejemplo, la inclinación natural a buscar la verdad acerca de Dios y a vivir en sociedad. Y, según esto, pertenece a la ley natural todo lo que atañe a esta inclinación, como evitar la ignorancia, respetar a los conciudadanos y todo lo demás relacionado con esto» (9).

Conteniendo la ley natural estas inclinaciones, cognoscibles por medio de la razón, encontramos que este atributo del hombre le permite desarrollarlas de forma más perfecta que en aquellos casos en que las comparte con otras criaturas. La razón, por dotarnos de la capacidad para conocer el bien, nos introduce en el orden moral, de tal modo que el cumplimiento de la ley natural posee para el hombre una dimensión moral. Esto implica que el perfeccionamiento moral del hombre, su obrar tendente al bien (10), configura el núcleo del contenido de la ley natural, apreciable por una doble vía: una primera, común a las demás criaturas, pero cualitativamente superior en el caso humano, y una segunda, en lo referido a las inclinaciones nacidas exclusivamente de

(7) *S. th.*, I-II, q. 94, a. 2, resp.

(8) *Ibid.*

(9) *Ibid.*

(10) *S. th.*, I-II, q. 2.

la racionalidad humana. Por eso, la ley natural cubre el ejercicio de perfección del hombre, identificado con los hábitos operativos perfectivos (11), esto es, las virtudes. Las virtudes tienen por fin el bien, en la medida en que los actos virtuosos son aquellos que perfeccionan al hombre. Pero si la perfección implica la adecuación del obrar con la forma, y siendo la forma del hombre el alma racional, lo perfectivo es lo que nos hace obrar según nuestra razón. A esto debemos añadir que la ley natural contiene las inclinaciones que nos orientan a obrar conforme a la naturaleza, y siendo la forma creada por Dios, identificada con el alma racional, los actos virtuosos integran las inclinaciones de ley natural (12).

Un último aspecto de la ley natural que quisiera abordar antes de proseguir con nuestra aproximación al tema, y que tiene una enorme importancia para el mismo como luego veremos, es la dimensión mutable o inmutable de la ley natural. Aquí debemos extremar la precaución, dado que no es difícil caer en incorrecciones que puedan enturbiar la cuestión. Primeramente, encontramos la distinción entre el contenido de la ley y su concreción material. Esta realidad induce a muchos a la confusión, dado que presuponen que la heterogeneidad implica mutabilidad. Las inclinaciones de ley natural no pueden cambiar, puesto que, si ello ocurriera, implicaría que lo que perfecciona al hombre cambia, de lo que se deduce que la naturaleza humana es cambiante o que el bien es cambiante. Ambas conclusiones son erróneas evidentemente. Sin embargo, encontramos que la inspiración de la ley natural no obsta para que su concreción en la ley humana sea heterogénea. Así, por ejemplo, siendo un precepto de ley natural no quitar la vida a un inocente, las penas que impone la ley humana a los asesinos pueden cambiar según el lugar. Pero ello no afecta al precepto natural como tal, que se mantiene inmutable. Una segunda consideración viene dada por las adiciones a la ley natural (13). En este sentido, podemos decir que existen realidades que, con el paso del tiempo, acaban demostrándose perfectivas

(11) *S. th.*, I-II, q. 55, aa. 1-5.

(12) *S. th.*, I-II, q. 94, a. 3, resp.

(13) *S. th.*, I-II, q. 94, a. 5, resp.

para el hombre –o al contrario–, y como tales adquieren dimensión natural. No obstante, esta asunción debe ser rigurosa. Primeramente, no existiría cambio de ley natural negativo, esto es, los principios de la misma se mantienen y ven su campo de concreción ampliado. Además, y esto es fundamental, más que la cuestión axiomática me inclino más por la divergencia práctica. Es decir, siendo inmutable la ley natural, la complejidad social puede descubrir nuevas realidades conectadas a esos principios, que quedan integradas en los mismos; pero éstos no cambian, sino que concluimos que su concreción es mayor de lo que se concebía.

A propósito de la mutabilidad, es conveniente abordar un tema cuya importancia será capital en nuestra reflexión. Tomando la ley positiva a la ley natural como causa ejemplar, la cuestión que se plantea es la siguiente: ¿es más perfecta la ley positiva cuanto más se asemeja a la ley natural? La respuesta es compleja, pues depende de la acepción del término «asemejar», que señala la relación entre ambas. Si la relación entre ambas es tendente a la identidad, es incorrecta la reflexión sobre el vínculo entre ley natural y ley positiva. La incorrección descansa en que la ley positiva, lo justo por conveniencia (14), persigue el bien común temporal, pero el bien común temporal es objeto de la prudencia. Así las cosas, la ley natural inspira la ley positiva –y ésta no puede contradecir a la primera–, pero no pretende transformar la ley positiva en ley natural, distinción querida por la Providencia de Dios y que sería desordenado difuminar.

En resumen, podemos decir, con el padre Santiago Ramírez, que consiste formalmente en el contenido de «los primeros principios de orden moral, verdaderos y evidentes por sí

(14) ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, V, 1135b. La dimensión prudencial se deduce del criterio enjuiciador de la conveniencia. Así, la ética no pretende absorber al derecho en sus aguas, sino que lo inspira y orienta en la prosecución de lo justo. La distinción es fundamental. Ejemplo de ello es que, en ocasiones, podemos atender a casos en los que la prudencia señala una permisón de la injusticia para evitar un mal mayor. Sobre las relaciones entre ética y derecho, véanse Juan VALLET DE GOYTISOLO, *En torno al derecho natural*, Madrid, Sala, 1973, pp. 19-20 y pp. 65 y ss., Juan VALLET DE GOYTISOLO, «Justicia moral y justicia jurídica», *Verbo* (Madrid), n. 443-444 (2006), pp. 161-193, y Michel VILLEY, *Definiciones y fines del derecho*, Santiago de Chile, Olejnik, 2022, pp. 73 y ss.

mismos a todo hombre que tenga uso de razón, o sea en los enunciados o, proposiciones de la *sindéresis* por los cuales se manda seguir lo intrínseca y manifiestamente bueno, y se prohíbe apeteer y ejecutar lo intrínsecamente malo» (15).

3. La ruptura moderna

La modernidad, entendida en un sentido axiológico y no cronológico –término con el que se ha denominado a la «Edad Moderna»– implicó un proceso de sucesivas rupturas del pensamiento clásico que acabaron llevando a su disolución. En lo tocante a cuestiones referidas a la ley natural es preciso detenernos en algunas de ellas para una óptima comprensión de la cuestión.

El escepticismo nominalista

Cuando me refiero al escepticismo, debemos ser rigurosos. No empleo, pues, el término en un sentido absoluto, que, siguiendo a Gilson, es complejo de darse en puridad dada la coexistencia de realidades como la falta de rigor o el concepto de verdad más exigente (16). El uso del término viene más bien de una actitud latente en el período de decadencia escolástica que, si bien es cierto que no anula la totalidad formal y material del conocimiento cierto, sí mina los fundamentos de éste.

La decadencia de la escolástica viene de la mano del fenómeno del teologismo (17), y muy ligado a la escuela franciscana. En lo que a estas líneas toca –la dimensión jurídica– quisiera detenerme en dos autores: Escoto y Occam. La obsesión de Escoto en subrayar la omnipotencia divina, concretada en su libertad, le llevó a recelar del intelectualismo

(15) Santiago RAMÍREZ, *El derecho de gentes*, 12, A. 2, Madrid, Studium, 1955, pp. 64 y ss. Citado en Juan VALLET DE GOYTISOLO, «La ley natural según Santo Tomás de Aquino», *Verbo* (Madrid), n. 135-136 (1975), p. 657.

(16) Étienne GILSON, *La unidad de la experiencia filosófica*, Madrid, Rialp, 1960, p. 123.

(17) Sobre el teologismo, véanse FRANCISCO ELÍAS DE TEJADA, *Tratado de filosofía del Derecho*, tomo I, Sevilla, Universidad de Sevilla, 1974, pp. 116 y ss. y Étienne GILSON, *La unidad de la experiencia filosófica*, cit. pp. 81 y ss.

tomista. Para Escoto, Dios no podía quedar supeditado al corsé de la razón, aunque ésta fuera la divina, dado que ello empujaría a concebirlo como un mero ejecutor de acciones determinadas que empañaban su libérrima condición. Escoto es el primer demoledor de los saberes jurídicos (18) al sostener, en lo relativo al contenido de la ley eterna (19) que ésta no tiene relación racional con la ley natural, pues ambas son creadas por actos volitivos divinos, pero no se relacionan racionalmente, integradas en el orden creado, en la medida en que lo eterno no es la ley, sino el legislador (20). Esta sustitución del núcleo del bien en la razón –divina– por la voluntad –divina–, implica un primer peldaño hacia un retroceso de la razón como elemento gnoseológico fundamental en el estudio de la realidad. De ahí, surge el problema cognitivo de la ley natural, pues ésta precisa como causa ejemplar la eterna y, si es suprimida, la ley natural desaparece como tal, fundada en la naturaleza creada, siendo sustituida por un conjunto de designios divinos positivizados que el hombre asocia según el campo de aplicación, bien a la teología, bien a la naturaleza. Prueba de ello es que en Escoto no encontramos una definición estricta de la ley natural (21), lo que nos hace entrever la relativización de su importancia en su planteamiento.

Un paso más hacia el descarrilamiento del pensamiento cristiano en lo tocante al conocimiento de la realidad será el realizado por Guillermo de Occam. El nominalismo lleva las tesis escotistas al paroxismo por medio de la obsesión teologista, propia de la escuela franciscana del momento. La ruptura escotista se exaspera en el occamismo, que separa radicalmente el bien del ser, atribuyendo a la potencia

(18) FRANCISCO ELÍAS DE TEJADA, *Tratado de filosofía del Derecho*, tomo II, Sevilla, Universidad de Sevilla, 1977, pp. 386.

(19) La relación ley eterna-ley natural es fundamental para comprender la profundidad de la quiebra escotista. La ley eterna es causa ejemplar de la ley natural, dado que ésta última es la forma que tenemos las criaturas de participar de la primera. FRANCISCO ELÍAS DE TEJADA, *Historia de la filosofía del Derecho y del Estado*, vol. II, Madrid, Escelicer, 1946, pp. 88-89.

(20) FRANCISCO ELÍAS DE TEJADA, *Tratado de filosofía del Derecho*, tomo II, cit., p. 387.

(21) *Ibid.*

absoluta de la voluntad divina una desmedida importancia que lo único que debe evitar es la contradicción lógica (22). Pero, salvada la cuestión, el bien y el ser quedan escindidos radicalmente, llegando a sostener Occam que, si Dios ordenase odiarle no pecaríamos obedeciendo (23), de lo que se deduce que el bien está en la voluntad (divina), no en la razón (24). La ruptura de las reglas básicas de la metafísica tendrá dos consecuencias fundamentales para el tema que nos ocupa. La primera de ellas es la separación fe y razón, que enmascara una separación más profunda de gracia y naturaleza que luego se irá desarrollando, fundada en la imposibilidad de conocer a Dios por medio de la razón humana. Más aún, esto implica la inutilidad de la razón para conocer la Creación misma, fruto de la voluntad divina, cayendo en el escepticismo propio de la escuela nominalista. La realidad, nacida del dedo de Dios, no puede ser penetrada por la razón, pues implicaría que la criatura penetra en la sustancia nacida del Creador, para escándalo del teologismo franciscano. Por ello, lo único real en puridad es el individuo, y el entendimiento no puede ser deductivo, sino intuitivo; esto es, no se conocen las cosas por la naturaleza de las mismas, que para Occam es inaccesible, sino que en nuestro entendimiento hilvanamos los conceptos por medios de herramientas que nos permiten un conocimiento propio de criaturas. Así, los universales desaparecen del escenario intelectualivo –lo que es lógico, dado que previamente lo ha hecho la metafísica–, pasando a convertirse en rudimentos subjetivos que empleamos para articular el conocimiento cierto propio de lo estrictamente individual.

La segunda consecuencia del nominalismo es la separación tajante del bien respecto del ser (25). El voluntarismo divino presente en Escoto pasa a Occam por medio de un voluntarismo, de corte eminentemente divino pero que no

(22) Guillermo de OCCAM, *Tractatus de principiis theologiae*, Paris, J.Vrin, 1936, p. 45: «*Deus potest facere omne quod fieri non includit contradictionem*».

(23) Guillermo de OCCAM, *Commentarii*, IV, 14 b. Citado en Francisco ELÍAS DE TEJADA, *op. ult. cit.*, p. 391.

(24) Francisco ELÍAS DE TEJADA, *op. ult. cit.*, p. 391.

(25) Michele Federico SCCLACA, *Historia de la filosofía*, Barcelona, Luis Miracle, 1950, pp. 255 y ss.

dejará de tener consecuencias en el hombre. Si Dios no queda ligado a ningún principio, éstos son creados por su voluntad divina; esto concluye en que el bien es impuesto por normas volitivas divinas a sus criaturas. Pero esas normas no son necesariamente derivadas del ser por antonomasia, sino que el ser es independiente de las normas –dado que puede cambiarlas sin alterarse–, por lo que también lo es de su fin –el bien–, abocando estas tesis a que el ser es independiente del bien. La traslación de esta consecuencia al orden de las criaturas es evidente, dado que el bien es estrictamente lo que Dios manda de forma en cada momento y el bien nace del mandato y no de la naturaleza de las cosas. De ello se deriva que existen ámbitos del obrar que son neutros, en la medida en que pueden no contradecir las normas divinas, pero, al no nacer el bien de la naturaleza de las cosas, otorgan al hombre la posibilidad de obrar indiferentemente al mismo, por encontrarse ajeno a los dictérios del Creador positivizados.

El subjetivismo protestante

Toda la voráGINE incoada por la decadente escolástica nominalista verá su materialización en la Reforma protestante, encabezada por el fraile agustino Martín Lutero. Para comprender el nexo entre el tema que nos ocupa y la ruptura protestante debemos referirnos primeramente a la concepción de la conciencia protestante.

Lutero asume el planteamiento occamista según el cual el bien queda escindido del ser. El matiz protestante tiene una apoyatura pseudo teológica según la cual el hombre, corrompido de forma irremediable por el pecado, no puede alcanzar el bien por medio de su obrar. Sólo Dios, al concedernos la fe, nos redime del mal, convirtiéndonos en justos de manera independiente del obrar. Si el bien no es alcanzable por la voluntad humana, esto tiene su repercusión en la concepción de la conciencia en el protestantismo. Así las cosas, carece de fundamento que la conciencia sea un juicio práctico racional deducido de la ley natural (26), pues la naturaleza no es penetrable racionalmente.

(26) SANTO TOMÁS DE AQUINO, *De Veritate*, q. 17, a. 1, ad. 1.

La impotencia de la razón en el esquema de la perfección humana, mutilando su apoyatura natural y elevándola a estratos celestiales, suprime la racionalidad del bien, pero manteniendo la voluntad. Aquí observamos que el voluntarismo divino propio de la escuela franciscana comienza a incubar un voluntarismo sustantivo que irá fijando su sustento antropológico. Pero si mantenemos la voluntad, suprimido el bien, la libertad consiste en el ejercicio de la voluntad. De hecho, Lutero define la libertad como *ius utendi, faciendi, omittendi, pro libero arbitrio*, esto es, derecho de usar, obrar u omitir conforme al libre albedrío. No obstante, la cuestión es que, dada la concepción luterana del libre albedrío, atributo exclusivamente divino, esta absolutización tendrá aparejada como consecuencia vinculada al criterio moral de obrar para el hombre, como ahora veremos, el surgimiento del capricho (27) volitivo, una vez redimida el alma por la asunción de la fe. Así las cosas, la libertad protestante bebe del pesimismo luterano teológicamente y del escepticismo nominalista «filosóficamente».

El protestantismo anula la libertad, en la medida en que considera al libre albedrío corrupto, haciendo del hombre un ser miserable cuya única redención puede venir de la mano de la asunción de la fe, por la vía de la experiencia subjetiva (28). La cuestión que se presenta es cómo ante la

(27) Héctor GÓMEZ, «La progenie protestante del derecho subjetivo y los derechos humanos», en Miguel AYUSO (ed.), *Consecuencias político-jurídicas del protestantismo. A los 500 años de Lutero*, Madrid, Marcial Pons, 2016, p. 123.

(28) *Ibid.* Sobre esta cuestión, cabe destacar lo siguiente. Lutero entiende que el hombre no es libre en sí mismo, pues en el *De servo arbitrio* (Martín LUTERO, *De servo arbitrio*, VIII) define el libre albedrío como la nada, fundado en que sin la fe conduce necesariamente al mal, y el mal no puede sino esclavizar. Ahora bien, esta ruptura con la concepción clásica bebe de la ruptura nominalista, que disolvió las esencias en la potencia absoluta divina. Sólo Dios, según Lutero, es libre, pues exclusivamente Él puede hacer el bien. La participación en el bien, según los protestantes, se realiza por la vía religiosa de la experiencia salvífica de la gracia, no por la naturaleza mejorada por la misma. La naturaleza en Lutero es mala en sí misma, no puede ser receptora de la gracia. En su polémica con Erasmo, éste señala las ocasiones en las que la Sagrada Escritura muestra la posibilidad de elección del bien (ERASMO DE ROTTERDAM, *De libero arbitrio*, II), a lo que Lutero le responde sosteniendo que, sin la fe,

anulación de la libertad luterana se llega a la libertad sin regla nacida de la misma. A mi juicio, por la vía de la segmentación introducida por el concepto de gracia absoluto, identificado con la fe: el hombre sólo puede hacer el mal, y las leyes evidencian este axioma luterano. Una vez asumida la fe, el hombre queda justificado, desgranándose que la necesidad de tomar conciencia de su corrupción, a través de la ley, es ya innecesaria. Para el creyente, la ley es negativa (29) e innecesaria en el ámbito interno, pues la fe asumida precisa la previa toma de conciencia de su corrupción irremediable. A través de esta anulación del criterio del obrar, que impulsa a la ley, la voluntad humana, redimida por la fe, expresa su vinculación con el libre albedrío divino mediante la actualización volitiva. En otras palabras, la fe anula a la ley, de lo que se deduce que el criterio de obrar desaparece, sustituido por el principio pseudo religioso de la fe protestante.

Así, la redención opera no con el concurso del hombre a la fe, transmitida por la Iglesia, sino con la experiencia subjetiva individual del encuentro con la divinidad. El subjetivismo protestante es la justificación pseudo religiosa del inmanentismo moral, dado que el bien, Dios, no lo conocemos por medio de la Creación ni por la Iglesia, por la sencilla razón de que tanto una como la otra son realidades externas al hombre, objetivas, y el axioma protestante por antonomasia es la subjetividad salvífica del hombre. En otras palabras, en Lutero encontramos la conciencia como facultad naturalista (30) que prescinde de la ley moral y la sustituye por medio del ejercicio de la voluntad del creyente, que actualiza la liberación entendida

el hombre sólo es esclavo del pecado, y el libre albedrío es un atributo divino, pues sólo Dios obra el bien. El pesimismo nominalista se aprecia en la renuncia a una lectura de Dios mediada por la naturaleza, obra suya, que queda herida pero no corrompida por el pecado. La libertad nacida del protestantismo no tiene regla, dado que, en Lutero, la ley no tiene más finalidad que mostrar al hombre su incapacidad para obrar el bien (Martín LUTERO, *De libertate christiana*, § 8, vers. castellana, Córdoba-San Luis, IELA, 2011).

(29) Danilo CASTELLANO, *Martín Lutero. El canto del gallo de la Modernidad*, Madrid, Marcial Pons, 2016, p. 56.

(30) *Ibid.*, p. 71.

como soberanía de la subjetividad (31); ahora fruto de la experiencia religiosa, más adelante este principio se secularizará, surgiendo la conciencia como facultad naturalista antropocéntrica.

Con estas consideraciones sobre la conciencia, podemos penetrar en el segundo punto que quisiera abordar, ligado al protestantismo. La conciencia como facultad de matriz gnóstica que introduce el protestantismo sienta dos aspectos nucleares en relación a la ciencia jurídica. El primero de ellos es la soberanía de la subjetividad, entendiendo que el bien se actualiza en el interior de nuestra subjetividad, en la bendición concedida por la conciencia moderna. El segundo de ellos es la identificación de libertad con ejercicio de la voluntad, con poder volitivo, privado de toda referencia racional –y, por tanto, moral–. Si nos detenemos en la reflexión, encontramos los dos puntos capitales de lo que hoy conocemos como derecho subjetivo: una posición de poder individual nacida del reconocimiento «jurídico» de la «legítima» expresión de la voluntad subjetiva. Es por ello que el protestantismo tiene un papel fundamental en el desarrollo de la corrupción jurídica ligada a la subversión del orden por la subjetividad, a la creación pretendida del mismo por la conciencia, identificada como autora del «orden». La noción de derecho subjetivo, entendido como «poder individual» nacido de la consideración individual de lo bueno, de la que parten los posteriores derechos humanos, no puede obviar su origen protestante, razón por

(31) *Ibid.*, p. 70. Esta soberanía es atributo de una conciencia entendida ahora como facultad, que constituirá el axioma del subjetivismo moderno. Véase Danilo CASTELLANO, «Estado, ley y conciencia», en Miguel AYUSO (ed.), *Estado, ley y conciencia*, Madrid, Marcial Pons, 2010, pp. 199 y ss.: «La conciencia como facultad, que en la época romántica encontró acogida crítica y en la vitalista plena realización, constituye también negación de la conciencia al no llevar al hombre a hacer el bien y evitar el mal: el bien y el mal, de hecho, son sus criaturas, y por tanto ella se hace señora no de la existencia del acto humano sino de su naturaleza. En otras palabras, la conciencia pretende calificar el acto moral y, calificándolo, constituirlo en su esencia. El sujeto, el sujeto individuo, parece exaltado. En realidad, sin embargo, desaparece al reducirse a un haz de pulsiones que está llamado a servir en lugar de usar y dominar correctamente». Citado en Miguel AYUSO, «La revolución protestante y su impacto político», *Verbo* (Madrid), n. 551-552 (2017), p. 135.

la cual he querido detenerme en la ruptura religiosa que supuso la obra de Lutero (32).

El liberalismo

Todo el legado de ruptura religiosa que supone el protestantismo (33) nutre las bases de, a mi juicio, la quiebra por antonomasia no ya sólo de la sociedad cristiana, que también, sino de la sociabilidad natural. Este rompimiento sustancial queda identificado con la irrupción del liberalismo. El núcleo de la cuestión radica en una sustitución de la concepción clásica y cristiana del hombre por hombre nuevo, dotado de autonomía con respecto del orden de las cosas. La dimensión ideológica incide en una concepción profunda, identificada con el hombre libre naturalmente, con proyecciones en los órdenes político, social, económico... La heterogeneidad de conclusiones en estos campos no debe llevarnos a una lectura fragmentada del fenómeno. La matriz común reside en una visión antropológica que impregna los diversos estadios en los que el hombre se desenvuelve.

El núcleo del liberalismo es la libertad humana respecto del orden humano, que encierra como presupuesto la relación del hombre libre con el orden creado. El orden presente en la realidad, instituido por Dios para nuestra perfección, es rechazado por el liberalismo siguiendo el legado protestante gnóstico. Siendo el bien ajeno a la razón –corrupta por el pecado según Lutero–, el bien, de alcanzarse, se logra por medio de la autenticidad de la voluntad. Pero si la voluntad es mero ejercicio, su autenticidad debe nacer de una aprehensión del bien subjetiva, no objetiva –es la redención individual protestante secularizada–. Así, toda relación con realidades ajenas, anteriores, externas u objetivas condicionan el acto de voluntad (34), impidiendo

(32) FRANCISCO ELÍAS DE TEJADA, *La monarquía tradicional*, Madrid, Rialp, 1954, pp. 38 y ss.

(33) LEÓN XIII, *Quod apostolici muneris*, 28 de diciembre de 1878.

(34) Véase Danilo CASTELLANO, «¿Qué es el liberalismo?», *Verbo* (Madrid), n. 489-490 (2010), p. 731: «La libertad liberal es, pues, esencialmente reivindicación de una independencia del orden de las cosas, esto es, del “dato” ontológico de la creación y, en el límite, independencia de sí mismo. Aquélla, por tanto, reivindica coherente aunque absurdamente la

su autenticidad, de la que nace el bien. De esa forma, el liberalismo seculariza por la vía naturalista el protestantismo subjetivista, haciendo de la libertad facultad creadora del bien por el ejercicio de la voluntad.

Esta caracterización la realizo en la medida en que estimo su posterior utilidad a la hora de abordar el itinerario jurídico que modestamente pretendo en estas líneas. A este respecto, sí quisiera detenerme sobre la cuestión referida a la relación liberalismo-derecho subjetivo. Como veíamos, el protestantismo había aportado la subjetividad y el poder como manifestaciones de la libertad. Estos dos elementos irán desarrollando su virtual incidencia en la concepción de la cosa justa como ahora veremos.

Como ya hemos mencionado, el liberalismo encuentra entre sus ideólogos un amplio y variado abanico de adalides de la liberación subjetiva. Pretender extraer las contribuciones de la totalidad de los mismos al *iter* histórico-jurídico de los derechos humanos constituiría una ingente labor de exposición. Sin embargo, no puedo pasar por encima de algún nombre cuya aportación a la cuestión ha sido especialmente significativa. A este respecto, no podemos obviar la figura de John Locke. El caso de Locke es especialmente oportuno dado que aborda tanto el tema de la ley natural como el de los derechos subjetivos, desde la óptica del liberalismo, lo cual nos resulta muy operativo en cuanto a la relación entre ambos.

Primeramente, en lo tocante a la ley natural, Locke es presentado como uno de los más fieros adalides del iusnaturalismo. Ahora bien, la cuestión radica en el concepto de ley natural que tiene el pensador inglés para juzgar si calificar como iusnaturalista a Locke constituye, o no, un abuso

soberanía de la voluntad, sea la del individuo, de la sociedad o del Estado. Pretende siempre afirmar la libertad respecto de Dios y la liberación de su ley en el intento de afirmar la voluntad/poder sin criterios y, al máximo, admitiendo aquellos criterios y sólo aquellos que de ella derivan, y que –al depender de ella– no son propiamente criterios». Este principio parte de la separación del hombre de todo vínculo natural y religioso que le «condicione», lo que acaba derivando en interpretaciones políticas –liberación de la tradición por medio del contractualismo– o religiosas –liberación de la Iglesia por medio de la laicidad–. Sobre esto último, véase Miguel Ayuso, «Cattolicesimo e americanismo a confronto. Il problema politico contemporaneo», *Instaurare* (Udine), XLI, n. 2 (2012), p. 7.

del lenguaje. En primer lugar, Locke define la ley natural como aquella que rige en el estado de naturaleza, en el cual los hombres se encuentran en un estado de «perfecta libertad para ordenar sus acciones, y disponer de sus personas y bienes como lo tuvieren a bien, dentro de los límites de la ley natural, sin pedir permiso o depender de la voluntad de otro hombre alguno» (35). Pese a lo que pudiere parecer a cualquier aproximación a la lectura, Locke señala que la libertad no es licencia, en la medida en que «no es libre de destruirse a sí mismo, ni siquiera a criatura alguna en su poder, a menos que lo reclamare algún uso más noble que el de la mera preservación» (36). Ahora bien, esta advertencia de Locke queda lastrada por un voluntarismo que no la redime del significado que esconden sus palabras; así, pese a huir de la acepción que advierte, la argumentación opera más bien hacia reforzar lo que pretende evitar. Esto se funda en que la libertad negativa, entendida como aquella sin más regla que la propia libertad, acaba precisando de una serie de limitaciones para impedir la disolución inmediata de todo orden. Si nos atenemos a las palabras de Locke, la libertad se rige por sí misma, evitando cualquier condicionamiento ajeno a la misma. Cuando invoca la ley natural como límite, aparentemente ordena la libertad, pero veremos que ello acaba convirtiéndose en un brindis al sol. Además, cuando se refiere a los límites, éstos no son capaces de referirse a un orden objetivo, sino a la subjetividad propia o ajena: «Destruirse a sí mismo o a criatura alguna en su poder». Es decir, la soberanía de la subjetividad liberal, pretendiendo librarse de los condicionamientos ajenos acaba, por un proceso de heterogénesis de los fines, esclavizando al hombre a su propia subjetividad. Así, aquella llamada a redimir al hombre se convierte en su nueva esclavitud.

La mención lockeana a la ley natural nos enlaza con la segunda cuestión que quisiera comentar. La lectura de la obra de Locke acaba desembocando en la siguiente conclusión: Locke identifica la ley natural con los derechos

(35) John LOCKE, *Second treatise of government*, II, § 4 (vers. castellana Madrid, Tecnos, 2010).

(36) *Ibid.*, II, § 6.

naturales (37), como él los denomina. De hecho, Locke afirma que la ley natural ordena que «siendo todos iguales e independientes, nadie deberá dañar a otro en su vida, salud, libertad o posesiones» (38); es más, cuando Locke sostiene que la justicia –que él apoya en la concreción de la lo que llama ley natural en la sociedad por medio de su concreción positiva– queda subordinada no al recto orden, ni al bien, ni a cualquier realidad anterior al hombre perfecta, sino al aseguramiento de los derechos (39). Su identificación entre ley natural y derechos naturales le lleva a convertir la ley natural en licencia justificadora del ejercicio de derechos subjetivos (40). Esta situación nos presenta tres cuestiones: la pertinencia de esta acepción de ley natural, la pertinencia de la categorización de ius-naturalismo como consecuencia y si los llamados derechos naturales pueden ser considerados derechos subjetivos.

En cuanto a la primera cuestión, evidentemente no podemos, sin caer en incorrección, mantener el mismo término para referirnos a dos realidades diferentes. La ley natural tiene por causa ejemplar la ley divina, siendo una ordenación racional fundada en la naturaleza de las cosas tendente al bien común. En Locke, la ley natural queda aprisionada por los derechos naturales, identificados principalmente con la libertad –negativa–, la vida, la igualdad y propiedad. Estas dos acepciones distan sustancialmente, dado que la ley natural presupone la libertad como medio de conocimiento del bien por la razón y ejecución de éste por la voluntad. Sin embargo, Locke se refiere a la

(37) Juan Fernando SEGOVIA, *La ley natural en la telaraña de la razón. Ética, derecho y política en John Locke*, Madrid, Marcial Pons, 2014, p. 213.

(38) John LOCKE, *Second treatise of government*, II, § 6.

(39) *Ibid.*, XIX, § 219.

(40) *Ibid.*, VII, § 87: «El hombre, por cuanto nacido, como se demostró, con título a la perfecta libertad y no sofrenado goce de todos los derechos y privilegios de la ley de naturaleza, al igual que otro cualquier semejante suyo o número de ellos en el haz de la tierra, posee por naturaleza el poder no sólo de preservar su propiedad, esto es, su vida, libertad y hacienda, contra los agravios y pretensiones de los demás hombres, sino también de juzgar y castigar en los demás las infracciones de dicha ley, según estimare que el agravio merece, y aun con la misma muerte, en crímenes en que la odiosidad del hecho, en su opinión, lo requiriere».

naturaleza como una idea, pues su escepticismo gnoseológico no puede aceptar el concepto de naturaleza, entendido como conjunto de propensiones afines dadas por la forma en que un ente participa del ser. Por tanto, a la primera cuestión debemos responder que constituye una incorrección conceder la denominación de ley natural a la que se desprende de la obra de Locke.

Una segunda cuestión es la calificación de Locke dentro del iusnaturalismo. Primeramente, debemos señalar que el concepto de ley lockeano bebe de la escuela protestante de la ley natural (41), asumiendo la lectura subjetivista incoada por el franciscanismo y canalizada por el protestantismo, que abandonó el concepto de orden natural (42), del que nace lo justo, para sustituirlo por un sistema de licencias y permisos para actuar (43). Ello es apreciable en multitud de fragmentos de su obra, pero, por tomar un ejemplo, veamos el concepto de ley. La tradición católica, cincelada por Santo Tomás, entiende la ley como una ordenación racional al bien común, pero en Locke observamos un voluntarismo agudo en la definición de ley, ya sea divino o humano, dado que no incide en la bondad o maldad de las cosas, sino en la fuerza de la norma (44). El rechazo de Locke a lo que él

(41) Juan Fernando SEGOVIA, *op. cit.*, pp. 202 y ss.

(42) Michel VILLEY, *El derecho y los derechos del hombre*, Madrid, Marcial Pons, 2019, p. 116. El concepto de orden, efectivamente, es arrumbado por el voluntarismo jurídico del franciscanismo. El protestantismo gnóstico recoge este legado y lo canaliza, pero no dejará de tener por ello consecuencias en el seno del pensamiento católico. Ejemplo de ello es la sustitución del motor de la ley, de la razón ordenadora (Santo Tomás) a la voluntad ordenadora (Suárez). Véase Juan Fernando SEGOVIA, *La ley natural en la telaraña de la razón*, cit., pp. 199 y ss.

(43) Juan Fernando SEGOVIA, *op. cit.*, p. 121.

(44) John LOCKE, *An essay concerning human understanding*, I, II, § 13 (vers. castellana Méjico, FCE, 2005). Quizás la concreción de este voluntarismo se comprende mejor cuando define el fin de las leyes éticas: «Las leyes éticas se han establecido para frenar y poner límites a esos deseos tan exorbitantes, lo que consiguen con promesas de premios y amenaza de castigos que pesan más que la satisfacción que cualquiera pueda procurarse a sí mismo con la violación de la ley. Por consiguiente, si hubiese alguna cosa impresa en la mente de los hombres que sonara a ley, sería que todos los hombres tendrían cierto e inevitable conocimiento de que la violación de la ley acarrea el castigo respectivo con inevitable seguridad».

denomina ideas innatas (45), esto es, aquellas impresas en todos los hombres, reduce aún más su escuálida concepción de ley natural al conocimiento de unos derechos –reducidos a autoconservarse uno mismo y la especie (46)– del cual no se duda por su plasmación práctica, lo cual abona su fundamentación positiva. Así, la ley natural en Locke pasa por la fundamentación protestante, volitiva y ajena al ser, pues la negación por parte del pensador inglés tanto de las ideas innatas como del origen de la ley natural en la naturaleza (47), evidencian su obsesión antimetafísica, evitando tomar el ser como apoyatura de su pseudo filosofía (48). Ello implica que, bien por la fundamentación voluntarista de la ley, bien por la concepción naturalista de la ley natural o bien por un positivismo latente en la medida en que no concibe sociedad fuera del pacto, a la vez que precisa de la concreción de derechos como pruebas evidentes que le lleve a no dudar de su existencia, estimamos que la caracterización de Locke como iusnaturalista constituye un abuso, si no matiza que pertenece a la escuela del naturalismo protestante.

Por último, no quisiera dejar de tratar la corrección referida a la calificación como derechos subjetivos a aquellos derechos que Locke define como naturales. El concepto de derecho subjetivo, en el sentido que vamos a glosar a continuación, bebe de la tradición protestante gnóstica, según la cual la realidad es impermeable al ejercicio de reflexión. Así, el *ius* entendido como la cosa justa precisa de un conocimiento objetivo del bien en la naturaleza de las cosas. La justicia precisa de un orden previo sobre el cual se puede enjuiciar el nivel de adecuación del obrar humano con el mismo. En este sentido, el derecho se configura como una lectura del orden concomitante con el obrar humano, pero que constituye su criterio de enjuiciamiento; obrar humano no individual, sino en sociedad, conectando la sociedad

(45) *Ibid.*, I, I, § 5. No sólo eso, sino que sostiene que no pueden ser penetrados por la razón. Véase *ibid.*, I, I, § 9.

(46) Juan Fernando SEGOVIA, *op. cit.*, p. 204.

(47) John LOCKE, *An essay concerning human understanding*, III, V, §§ 3-10. Citado en *ibid.*, p. 207.

(48) Juan Fernando SEGOVIA, *op. cit.*, p. 207.

con el orden moral, a través de su dimensión práctica en el orden social natural. El derecho subjetivo invierte los órdenes de la cuestión, fundando el bien en el juicio subjetivo interno de cada hombre, de lo cual –apoyado en la soberanía subjetiva– se extrae una posición de poder frente al resto de hombres. El derecho subjetivo no parte del bien objetivo conocido, sino del bien subjetivo creado, efectivo por medio del ejercicio de la voluntad que no puede ser condicionada. Los derechos subjetivos son la garantía de la voluntad desligada de la razón, la concreción de la actualización de las configuraciones subjetivas del hombre. Por ello, las dos bases del derecho subjetivo son la soberanía subjetiva y el poder para materializarla. Es más, en puridad, el derecho subjetivo implica la disolución del orden moral y, por tanto, jurídico, como referencia objetiva del obrar. En Locke, la ley natural se identifica con los derechos que él llama naturales, pero no por su apoyo en la naturaleza, sino como concreción, *rectius* identificación, de lo que denomina ley natural. Ahora bien, la caracterización de estos derechos es eminentemente subjetiva, pues éstos son garantía del ejercicio de la voluntad. Su fin no es la perfección sino la mera conservación precisada para el ejercicio de la voluntad; prueba de ello es la pretensión de establecer los límites no sobre el bien o el orden, sino de la subjetividad propia y ajena (49). Más aún, la justicia no tiene ninguna referencia externa u objetiva, sino la mera conservación de la subjetividad individual (50), plasmada en los derechos subjetivos. Por todo ello, podemos sostener que en el liberalismo lockeano, se da un paso más en el camino que venimos describiendo, asumiendo la categoría de derechos subjetivos como garantía del ejercicio de la libertad negativa, implicando la disolución del orden moral y jurídico (51).

(49) John LOCKE, *Second treatise of government*, II, § 7.

(50) *Ibid.*, XIX, § 219.

(51) Habida cuenta del carácter análogo del término, se precisa una observación. Nótese que empleo «derecho subjetivo» en su acepción gnóstica protestante. Ahora bien, ésta se traduce de la concepción escotista primero, y occamista después. Sin embargo, la lectura sobre la cuestión nos permite entrever que, dentro del pensamiento católico, existen autores que han querido emplear el término en un sentido no ligado exclusiva-

El personalismo

Antes de desarrollar este epígrafe, debo una explicación sobre su elección. Evidentemente, no se puede colocar al mismo nivel de las rupturas previamente señaladas a la ideología personalista. La elección de ésta como un hito reseñable en lo tocante a las rupturas modernas encaminadas a la sustitución de la ley natural por la ideología de los derechos humanos se funda en que, a mi juicio, la operatividad del personalismo como epifenómeno del liberalismo ha resultado muy aguda en la penetración de la ideología, especialmente en ambientes católicos.

El personalismo ha supuesto un desarrollo del liberalismo en lo tocante a la liberación y autorredención individual con la persona como excusa. Frente a la definición tomista

mente al subjetivismo moderno, aunque lo hayan realizado a modo de actualización de elementos heredados del escepticismo franciscano. Sobre la complejidad del término, así como su nexa con la decadencia de la primera escolástica, véase Michel VILLEY, *op. ult. cit.*, pp. 121 y ss. También, sobre la complejidad del término, véase Miguel AYUSO, *Constitución. El problema y los problemas*, Madrid, Marcial Pons, 2016, pp. 142 y ss. Esta complejidad terminológica debe ser mencionada para entender que, obviamente, la aproximación a autores que encontraron útil el empleo del término tenga una acepción positiva, referida a actualización individual de lo justo, derivado del orden. Ahora bien, a mi juicio, el derecho subjetivo de sana acepción resulta hoy no sólo poco operativo, sino perjudicial, dado que, impuesta la acepción gnóstica moderna protestante, y secularizada por el liberalismo como error político, el derecho subjetivo se configura como el «poder del individuo», lo que se aprecia en la voluntad creadora de la ciencia jurídica hobbesiana, en la confusión de ley natural con derechos subjetivos característica de Locke, o en el individualismo subjetivo jurídico de Leibniz. Sobre todo ello, véase Michel VILLEY, *Los fundadores de la escuela moderna del derecho natural*, Buenos Aires, Ghersi, 1978, pp. 59 y ss. Por su parte, Miguel Ayuso subraya que, en el seno de la tradición del derecho natural, las lecturas menos combativas del derecho subjetivo lo han sido en la medida en que han concebido al mismo como «poder de reclamar de otro la conducta justa, de reclamar lo que en justicia es mío», expresando el concepto de rectitud por medio de su relación expresiva geométrica con la igualdad. Véase Miguel AYUSO, *op. ult. cit.*, p. 144. En este sentido, Miguel Ayuso señala que el juicio de Villey sobre el origen occamista del derecho subjetivo de forma total es espinoso, pues ya en el siglo XII se encuentra en los canonistas el uso del término. Véase Alejandro GUZMÁN, «Historia de la denominación del derecho-facultad como “subjetivo”», *Revista de Estudios Histórico-Jurídicos* (Valparaíso), n. 25 (2003), pp. 407 y ss. Citado en Miguel Ayuso, «La revolución protestante y su impacto político», *loc. cit.*, p. 140.

de la persona (52), heredada de Boecio, el personalismo configura a la persona como un núcleo en desarrollo de dimensiones absolutas el cual, en su libre configuración según los parámetros de cada autor, se crea a sí mismo acorde con los dictérios de la soberanía de la subjetividad. Siguiendo a Juan Fernando Segovia, el meollo del personalismo consiste en que «la persona –ya como experiencia, ya como conciencia, ya como razonamiento que da cuenta de ella, ya como acto– es un absoluto, un todo, un fin en sí mismo, al que sirven el derecho y la sociedad, dotada por consiguiente de los derechos y la libertad, pues el hombre en el fondo no es más que libertad, es decir creatividad: libertad en busca de auto-determinación, de libre determinación de sí» (53).

Dada la heterogeneidad dentro del propio personalismo (54), para afinar en la reflexión del tema que nos ocupa no podemos dispersarnos en las diversas concepciones de los autores, lo cual no es óbice para referirnos a alguno de ellos para comprender la pertinencia en relación con el desarrollo del concepto de derechos humanos. Mounier comienza con una distinción entre persona y personalidad, según la cual la personalidad es «la resultante provisional de mi esfuerzo de personalización» (55), mientras que la persona es «aquel ser que en virtud de su entidad fundamentante posibilita el tránsito de un ideal de personalidad a otro» (56). Es decir, la persona no tiene una fundamentación metafísica objetiva, sino que se configura a sí misma por medio de la elección de la personalidad. De hecho, Mounier abomina de la concepción clásica y metafísica de la persona, fundado en el ser. Para Mounier, el propio término naturaleza humana le resulta

(52) *S. th.*, I, q. 29, a. 1: «persona es la sustancia individual de naturaleza racional».

(53) Juan Fernando SEGOVIA, «El difuso personalismo», *Verbo* (Madrid), n. 483-484 (2010), p. 218.

(54) *Ibid.* Sobre ello, véase también Danilo CASTELLANO, *Introducción a la filosofía de la política. Breve manual*, Madrid, Marcial Pons, 2020, p. 157.

(55) Emmanuel MOUNIER, *Qu'est-ce que le personnalisme ?*, París, Ed. du Seuil, 1947, p. 71. Citado en Carlos DÍAZ y Manuel MACEIRAS, *Introducción al personalismo actual*, Madrid, Gredos, 1975, p. 17.

(56) Carlos DÍAZ y Manuel MACEIRAS, *Introducción al personalismo actual*, cit., p. 17.

antipático, prefiriendo sustituirlo por «condición humana», dado que asume mejor el papel de la «subjetualidad» (57), dado que la naturaleza implica sustancialidad, rechazada por Mounier que entiende la persona como un «yo parcial (una personalidad) que tiende a ser persona» (58). Esta fenomenología moderna contraria a la metafísica clásica la encontramos coordinada por un liberalismo medular a toda la ideología personalista, haciendo de la libertad el instrumento de liberación (59): «No soy libre por el mero hecho de ejercitar mi espontaneidad; me hago libre si inclino esta espontaneidad en un sentido de liberación». La libertad negativa (60), espontánea según su matriz protestante (61), se convierte en instrumento para el desarrollo de la persona por medio de la elección de la personalidad.

La principal cuestión que debemos abordar es cómo encaja el concepto de los derechos subjetivos en la concepción personalista. He aquí la razón por la que estimo pertinente este epígrafe, dado que si bien es cierto que los llamados derechos humanos eclosionan en el liberalismo desde finales del siglo XVIII (como derechos del hombre y del ciudadano), no es menos cierto que el personalismo, al integrarlos en su acervo les dota de un componente especialmente nocivo. Como hemos visto, el personalismo entiende la persona como un sujeto en desarrollo, el cual, por medio de la libertad negativa, se configura a sí mismo. El contacto del personalismo con los derechos humanos, subjetivos, implicó una simbiosis entre ambas realidades, traducida en que, para el personalismo, los derechos humanos se configuran en garantías del libre desarrollo de la personalidad. Los derechos humanos adquieren ahora un componente ya no sólo negativo, frente al Estado, sino positivo, dado que no se entiende la configuración personal sin el ejercicio de los

(57) *Ibid.*, p. 21.

(58) *Ibid.*, p. 23.

(59) Emmanuel MOUNIER, *El personalismo. Obras completas*, volumen III, Salamanca, Sígueme, 1990, p. 503.

(60) Mounier no hace referencia al bien ni al orden al definir en qué consiste ser libre. Véase *Ibid.*, p. 502.

(61) Danilo CASTELLANO, *Martín Lutero.*, cit., pp. 65 y ss.

derechos subjetivos humanos. Así, la objetividad del orden queda definitivamente sustituido por la soberanía subjetiva, la cual sólo puede ejercerse por medio de derechos subjetivos, en la medida en que un derecho objetivo nacido de un orden extrínseco sería un condicionamiento al ejercicio de la voluntad, un límite a la libertad negativa (62). Esta concepción personalista, en su introducción en el mundo católico, traerá consigo la asunción del mismo de la ideología de los derechos humanos (63), convirtiendo a la Iglesia en un garante de los mismos, mimetizando la misión salvífica de la Esposa de Cristo con una promoción del hombre (64).

4. Los derechos humanos

Una vez establecidos algunos de los hitos que considero necesarios para comprender este tránsito desde la ley natural hacia los derechos humanos, estamos en condiciones de penetrar en los mismos, para dilucidar su relación con los hechos previamente expuestos, así como la corrección referida a su sustitución (¿suplantación?) de la ley natural.

El concepto de derechos humanos

El hecho de la mera definición del término podría dar lugar a un considerable aumento de páginas, dada la magmática heterogeneidad nominal que subyace bajo el término. Derechos humanos, derechos del hombre, derechos fundamentales... son ejemplos de una reseñable variedad nominal que desfila procesionalmente tras, a mi juicio, un mismo concepto con acentos diversos.

(62) Emmanuel MOUNIER, *El personalismo*, cit., p. 503.

(63) Jacques MARITAIN, *Humanismo integral. Problemas temporales y espirituales de una Nueva Cristiandad*, Buenos Aires, Soc. Anón, Ind. y Com., 1966, pp. 136 y ss.

(64) Ejemplo de ello es *Gaudium et spes*, 35 o JUAN PABLO II, «Alocución al Presidente de Kenia en la “Casa del Estado”», miércoles 7 de mayo 1980, *L’Osservatore Romano*. Edición semanal en lengua española. Año XII, n. 20 (594), domingo 18 de mayo de 1980. Sobre este punto, véanse Bernard DUMONT, Miguel AYUSO y Danilo CASTELLANO (eds.), *Iglesia y política. Cambiar de paradigma*, Madrid, Itinerarios, 2103, y Julio ALVEAR, «La doctrina política posconciliar: los aspectos críticos», *Verbo* (Madrid), n. 589-590 (2020), pp. 931-932, entre otras.

Para una primera caracterización, debemos subrayar el empleo del derecho subjetivo como instrumento por antonomasia de la presentación de los derechos humanos (65). Tras la descripción abocetada en la parte anterior, es evidente que los derechos humanos no podían resultar ajenos a la progresiva subjetivación del derecho, operada por factores que previamente hemos mencionado. Ahora bien, cabe preguntarse la razón de la elección del derecho subjetivo como herramienta hermenéutica de presentación de los derechos humanos. En primer lugar, encontramos el principio de la soberanía subjetiva, que existe tanto en el derecho subjetivo como en su concreción categórica de derechos humanos. La subjetividad como renuncia a la objetividad esconde la inmanencia del bien subjetivo respecto a la trascendencia del bien objetivo. Es por ello que los derechos subjetivos no pueden trascender más allá del ejercicio individual en la medida en que su apoyatura es el escepticismo moderno, nacido del principio de inmanencia, que lleva a declarar el bien según los dictérios de la soberanía subjetiva (66). Por ello, los derechos humanos no son sino concreciones garantistas del catálogo de licencias que precisa la voluntad para autodeterminarse de manera subjetiva. Así, el derecho subjetivo queda como única forma pseudo jurídica de encarnar las pretensiones subjetivistas que subyacen bajo los derechos humanos, dado que, en su propia configuración, presenta una renuncia al orden dado, así como una autonomía del mismo por medio de una concreción de «permisos» que garantizan el libre desarrollo personal. Además de esto, el derecho subjetivo se presenta como una relación de poder, nacida de la subjetividad hacia el exterior. En el caso de los derechos humanos, su corte liberal les configurará como situaciones de poder frente a los demás individuos, así como a los poderes públicos, esto es, al Estado.

De esta dimensión negativa frente al Estado, nace un segundo elemento característico de los derechos humanos en relación con la comunidad política: su carácter esencialmente

(65) Julio ALVEAR, *La crítica al discurso de los derechos humanos. El origen*, Valencia, Tirant lo Blanch, 2018, p. 72.

(66) Danilo CASTELLANO, «Domande su laicità e laicismo», *Instaurare* (Udine), XXIV, n. 2 (2015), p. 9.

antipolítico. En primer lugar, ello se debe a que segmenta derecho y sociedad, utilizando el primero para el desarrollo subjetivo frente a la segunda, a la que el individuo trata de imponer sus espacios de soberanía subjetiva. Ahora bien, el carácter antipolítico no sólo se deduce de la caracterización directa, sino de la indirecta que, a mi juicio, constituye la más problemática. Los derechos humanos pudieron concebirse primero como una concreción del iusnaturalismo racionalista, pero a partir de la Revolución de 1789, concretamente en el artículo 16 de la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano, el nuevo sistema interiorizó por la vía constitucional material los compendios de licencias ofrecidas al individuo, pasando del iusnaturalismo racionalista al positivismo (67). Este hito configuró a los derechos humanos como una punta de lanza no sólo en la aceptación del sistema revolucionario, sino en la posterior asimilación paulatina de las innovaciones, sirviéndose de la destrucción de las estructuras antiguas. Ello se realizó según las prioridades y posibilidades de implantación del liberalismo, identificado con el trilema «Libertad, Igualdad y Fraternidad». A este respecto, Miguel Ayuso señala que las denominadas olas de derechos humanos se corresponden con la paulatina implantación de este lema en las sociedades liberales. Así, los derechos de primera generación corresponderían a las concreciones subjetivas de libertad (libertades ideológicas, de culto, expresión...), la segunda ola entendida como derechos ligados a la igualdad, pero presentados como necesarios para el desarrollo de la libertad, y una tercera ola apoyada en la fraternidad, entendida como solidaridad, dando lugar a los derechos sociales (68). En esta línea, los derechos humanos «son una categoría histórica a través de la cual Modernidad, en sendas declaraciones abstractas formuló *more geometrico* su propia doctrina de los derechos, funcional a su proyecto político» (69).

Un aspecto que considero de enorme interés para comprender los derechos humanos es su fundamentación. La ideología que constituyen los mismos los plantea como un

(67) Miguel AYUSO, *Constitución. El problema y los problemas*, cit., p. 146.

(68) *Ibid.*, p. 147.

(69) Julio ALVEAR, *op. ult. cit.*, p. 340.

elenco de garantías frente a la arbitrariedad del poder, lo que los convierte en bienes especialmente protegidos a los que el legislador no tiene acceso común. Más allá de la pretensión formal, que en el caso español es apreciable en la reserva de ley orgánica del artículo 81 de la constitución de 1978, esta pretensión confunde, a mi juicio, la realidad con el deseo. La dimensión formal no soluciona la cuestión dado que descansa más en el estatuto jerárquico normativo, por más que algunos apologistas de los mismos definan esta situación como fuentes formales (70). La sustancialidad de las fuentes la encontramos en un lugar común en la ideología de los derechos humanos, identificada con la dignidad de la persona humana (71). En el caso español, el Tribunal Constitucional en su sentencia 113/1995 sostiene que los derechos fundamentales son «la traducción jurídica de la dignidad». Esta mención es ciertamente problemática, no en la medida de su corrección sustantiva –de la cual no dudo tomando el concepto kantiano de dignidad–, sino respecto de su pretensión. Esto es, la mención a la dignidad humana se pretende como fundamento metapositivo, indisponible para el legislador (72). Esta mención en el caso constitucional es inconsistente, puesto que previamente se afirman como derechos fundamentales sólo aquellos que quedan positivados en la constitución. De ahí que la sentencia sea engañosa, siendo más correcto sostener que la mención a la dignidad humana hace que los derechos fundamentales sean de mayor complejidad dispositiva para el legislador orgánico, pero de complejidad inexistente para el legislador constituyente. Como vemos, el fundamento positivista es difícilmente separable.

Un último aspecto que quisiera comentar viene enlazado con la cuestión referida a la supuesta fuente material de los derechos humanos, identificada con la dignidad de la persona humana. Ahora bien, el profesor Leopoldo Eulogio

(70) JAVIER TAJADURA, *Los derechos fundamentales y sus garantías*, Valencia, Tirant lo Blanch, 2021, pp. 29 y ss.

(71) No sólo la doctrina, sino los mismos textos constitucionales así lo declaran. Véase el artículo 10.1 de la constitución española de 1978, artículo 1 de la constitución mexicana, artículo 1 de la constitución de Colombia de 1991, artículo 1 de la constitución del Perú de 1993, entre otras.

(72) JAVIER TAJADURA, *op. cit.*, p. 35.

Palacios distingue entre dos tipos de dignidad (73): una nacida del hombre como sustancia individual, esto es, como ente partícipe del ser, y otra nacida de su naturaleza racional, la cual, a la vez que eleva a la primera dignidad sobre el resto de las criaturas materiales, permite al hombre conocer el bien y encaminarse a él. Así, a la primera dignidad, ontológica, se le añade por la naturaleza racional una dignidad moral, fundada en el nivel de adecuación del hombre con el fin dado por Dios por medio de su obrar. De esta forma, podemos encontrar hombres que ontológicamente son dignos pero que, si obran contrariamente a sus fines, son, a la vez, indignos. La dignidad ontológica, aquella que tienen los hombres por serlo, no puede suponer fundamento del derecho de ninguna manera (74), pues siendo éste el arte de lo bueno y de lo justo, ni la bondad ni la justicia pueden alcanzarse automáticamente por el mero hecho de ser, sino por medio del recto obrar. Así las cosas, es la dignidad moral, aquella nacida de la adecuación del obrar humano con los fines propios, la que debe ser estimada en la reflexión jurídica, dado que el derecho tiende al bien como ciencia práctica. El hombre, por su condición de criatura, no encarna la idea de bien por el mero hecho de ser (75), sino que, siendo bueno en la medida en que es, debe orientar sus obras hacia el propio bien para alcanzar la dignidad moral a la que está llamado.

Ahora bien, la dignidad invocada como fundamento de los derechos humanos, ¿tiene alguna relación con la dignidad moral o con la concepción de dignidad que estamos refiriendo? La respuesta a este interrogante es negativa, dado que el concepto de dignidad empleado en la ideología de los derechos humanos no tiene matriz clásica, sino kantiana. Kant define la dignidad como atributo por el cual el hombre no obedece otra ley que no se haya dado a sí mismo (76). Esto es, el hombre no posee una dignidad ligada al orden

(73) Leopoldo Eulogio PALACIOS, «La persona humana», *Verbo* (Madrid), n. 495-496 (2011), pp. 408 y ss.

(74) *Ibid.*, p. 408.

(75) Miguel AYUSO, «Libertad y dignidad: los orígenes religiosos de los derechos fundamentales», *Verbo* (Madrid), n. 419-420 (2003), p. 856.

(76) Immanuel KANT, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, vers. castellana Madrid, Alianza, 2012, pp. 110 y ss.

moral, dado que ese orden es creado por él, lo que le convierte no en criatura encaminada a fines dados, sino en creador de fines autoimpuestos. De hecho, la moralidad en Kant no tiene ligazón alguna con el bien, sino que es «la condición bajo la cual un ser racional puede ser fin en sí mismo; porque sólo por ella es posible ser miembro legislador en el reino de los fines» (77). De la condición de autolegislador inmanente nace el concepto de dignidad kantiana, de lo que él denomina su capacidad de moralidad (78), es decir, la capacidad de darse la ley a sí mismo como fin autorreferente subjetivo. Los derechos humanos encuentran su fundamento precisamente aquí, puesto que conciben al hombre como un fin capaz de crearse y modelarse a sí mismo según la libertad negativa la esencia del hombre, aquella que lo constituye como tal. De hecho, la ideología de los derechos humanos ha encontrado en el personalismo su defensor ferviente, pues al sostener la indeterminación metafísica de la persona, su concepción inacabada y su construcción por medio del ejercicio de los actos «libres», esto es, según los actos de la libertad irracional y exclusivamente volitiva, los derechos humanos son la plasmación jurídica de las garantías del proceso de construcción personal individual, que el Estado debe garantizar.

La quiebra jurídica impuesta por el derecho subjetivo, la dimensión antipolítica del recelo social como enemigo del hombre y la soberanía subjetiva kantiana, personificada en la sacralidad de la dignidad personal, configuran así los derechos humanos como un instrumento de disolución de la sociedad con la bandera de la autodeterminación individual como propia. Bandera que, además, disuelve no sólo la idea de hombre, que prescinde de los fines dados por la naturaleza, sino de la idea de comunidad política, que se entiende como buena en la medida en que tolere los procesos de ejercicio de la voluntad de los individuos, abstractamente considerados.

La sustitución de la ley natural

Las características propias de los derechos humanos previamente abocetadas han implicado un legado jurídico

(77) *Ibid.*, p. 48.

(78) *Ibid.*

de consecuencias perfectamente apreciables a ojos de cualquier observador: la sustitución del derecho natural. La cuestión que subsiste en esta parte es cómo, siendo los derechos humanos la contradicción sustancial del concepto de la ley natural, ha podido desarrollarse este proceso.

El primer apunte que debemos tener en cuenta para responder a esta pregunta es la quiebra del principio de trascendencia clásico por el falso principio de inmanencia moderno. El principio de trascendencia implica la posibilidad de conocer un orden metafísico, que trasciende los límites del mundo material y sensible, enlazando al hombre con una realidad superior que, no obstante, puede conocer por medio de la razón. Este orden, y su conexión con el mundo material, implica que el obrar humano posee implicaciones de diversa índole por medio de la concepción de realidad ordenada. La inmanencia, por el contrario, es lo opuesto a este principio, puesto que implica que el fin del hombre, así como toda realidad espiritual se encuentra en su interior, *rectius* en su conciencia, entendida ésta como facultad creadora del orden supramaterial. La inmanencia, articulada ideológicamente por el racionalismo y, posteriormente, por su paroxismo idealista, concibe la razón humana como facultad creadora del orden espiritual, llegando a concebir la mera realidad como prolongación de su intelecto. Así las cosas, el orden objetivo trascendente desaparece, y la realidad queda «ordenada» por las directrices nacidas de la razón humana. El pseudo orden inmanentista no es conocido por la razón, sino creado por ésta y, en su prolongación social, el orden social objetivo deja paso al orden funcional (79), aquel necesario según la conveniencia y no la racionalidad recta. El pseudo principio inmanentista opera en la concepción ideológica de los derechos humanos, según la cual el hombre se moldea a sí mismo, siendo este proceso de desarrollo antimetafísico sujeto de protección por el Estado, a través de los cauces del personalismo y el humanismo propios de la segunda mitad del siglo XX, al asumir la dialéctica contraposición

(79) Danilo CASTELLANO, *Orden ético y derecho*, Madrid, Marcial Pons, 2010, p. 17.

individuo-Estado (80), y evidenciar los abusos del estatismo en las experiencias fascistas o socialistas.

La segunda consideración que estimo conveniente para abordar la sustitución de la ley natural por los derechos humanos tiene que ver con el concepto mismo de derecho, en contraposición con el término de derecho subjetivo. Ciertamente, el concepto de derecho subjetivo no es espontáneo en la historia del pensamiento jurídico, y su encuadramiento y sentido respecto del derecho en un sentido clásico es

(80) Miguel Ayuso, «Libertad y dignidad: los orígenes religiosos de los derechos fundamentales», *loc. cit.*, pp. 857 y ss.: «Los personalistas –pensemos en Maritain– parecen centrar el debate en la superioridad del Estado o de la persona, como si fueran dos realidades absolutas que pudieran compararse en cuanto entidades físicas o metafísicas. Sin embargo, lo subrayaron tajantemente Lachance y De Koninck, el Estado –la comunidad política– ni tiene ni puede tener realidad física o metafísica: es un ser moral que supone y reclama en su constitución personas físicas y que no recibe otra existencia que la surgida de las acciones exteriores de éstas, que comunican en la consecución de un fin común. El problema está, pues, mal planteado, y sólo admite soluciones erróneas. Por el contrario, el tratamiento correcto –así aparece en Aristóteles y Santo Tomás– es en términos de bien propio y bien común. Así las cosas, no ha de extrañar que haya de defenderse, contra los personalistas, la primacía del bien común. Porque Dios es el bien común de la persona, al que ésta se ordena en calidad de parte; porque el universo creado constituye también un bien común intrínseco y superior al de sus partes, entre las que se encuentran las personas humanas, aunque éstas estén además destinadas directamente a Dios; porque, en fin, el bien común, entendido rectamente, no es un bien ajeno, erigido como un ser singular que domina a los restantes, sino el mejor bien de las partes que de él participan. El personalismo, pues, al falsear la noción de bien común, concluye por hacer suya la noción totalitaria del Estado: bajo los regímenes totalitarios el bien común se ha singularizado y se opone como singular más potente a unos singulares pura y simplemente sometidos; perdida su nota distintiva y tomado extraño, se subordina a ese monstruo de moderna invención que es el Estado, no –desde luego– entendido como comunidad o ciudad, sino erigido en una suerte de persona física». Esta implicación apuntada por Miguel Ayuso es una de las más significativas dentro del legado personalista, canalizado por la ideología de los derechos humanos. El bien común aparece disuelto en las pretensiones individuales, privando así a la comunidad política de su fin de forma íntegra, empleando íntegra en un sentido recto y no absoluto, dado que de lo contrario no existiría comunidad política. Sobre esto, véase Alejandro ORDÓÑEZ MALDONADO, «Personalismo, libre desarrollo de la personalidad y disolución del bien común», en Miguel AYUSO (ed.), *El bien común. Cuestiones actuales e implicaciones político-jurídicas*, Madrid, Itinerarios, 2013, pp. 91-120.

problemática (81). Ahora bien, en lo que respecta a la terminología, la noción de derecho subjetivo es polifacética ciertamente. En un primer término, encontramos el *ius* o derecho, la cosa justa; como ciencia de lo bueno y de lo justo posee una relación sustancial con el orden moral, fundado en la naturaleza humana y del que se derivan los fines del hombre. No obstante, el derecho subjetivo queda materializado en derechos concretos y particulares. Esto posee dos lecturas posibles. La primera sería que con los derechos identificamos una concreción de la cosa justa, amparada así por el derecho objetivo (82). Pero esta lectura no es la de los derechos humanos, dado que en la pretensión de positivización encontramos la negación de la concreción del *ius*, en la medida en que la cosa justa se concreta de hecho, y las leyes sólo pueden señalar caminos para encontrarla, al revés del abstraccionismo que se advierte en la hiperinflación legislativa posmoderna (83). Esto es, en la codificación de los derechos subjetivos representados en los derechos humanos, encontramos una refutación de la posible acepción de la concreción de la cosa justa, pues su pretensión es general y abarcadora. La segunda acepción es la negación del orden por la vía del inmanentismo subjetivista moderno, dando lugar al pseudo orden subjetivo creado por el sujeto y, con ese pseudo orden, se asocia una ciencia de lo que ahora se considera bueno y ahora se considera justo, esto es un derecho. Dada la pluralidad de sujetos capaces de crear un pseudo orden subjetivo, aparecen pluralidad de derechos (84). A mi juicio, esta acepción es la que responde al fenómeno de los derechos humanos, lo que se refuerza con su defensa como cauce de autodeterminación personal. Así las cosas, la ley natural como fundamento de la ley positiva queda sustituida debido a su carácter objetivo, en contraposición con la crisis jurídica

(81) Miguel Ayuso, *Constitución. El problema y los problemas*, cit., pp. 142 y ss.

(82) Sobre la concreción de la cosa justa, entendida como libertades concretas, véase Miguel Ayuso, «Derecho y derechos. De la *Carta Magna* al postconstitucionalismo», *Verbo* (Madrid), n. 533-534 (2015), pp. 249 y ss.

(83) Ricardo DIP, *Seguridad jurídica y crisis del mundo posmoderno*, Madrid, Marcial Pons, 2016, p. 69.

(84) Cfr. Juan Fernando SEGOVIA, *Derechos humanos y constitucionalismo*, Madrid, Marcial Pons, 2004, pp. 77 y ss. Citado en *Ídem*.

identificada con los derechos subjetivos como negadores del auténtico orden jurídico, inspirado por el orden moral.

Uno de los aspectos más relevantes en la consideración de la sustitución de la ley natural por los derechos humanos es el fundamento. Ya hemos mencionado unas páginas antes los fundamentos de los derechos humanos, respondiendo estos últimos a la traducción jurídica de la dignidad en sentido kantiano. Ahora bien, la dignidad como atributo nacido de la autonomía moral del hombre implica, como decíamos, la negación de sus fines. De esta manera se opera un cambio sustancial, puesto que el hombre extrae de la naturaleza, del orden natural, los fines a los que se encamina, pero con la dignidad kantiana en escena, esos fines se difuminan en los fines dados al hombre por sí mismo, por medio del ejercicio de la voluntad irracional, identificado con la libertad negativa (85). Esta concepción lleva a la automática expulsión de la naturaleza (86) de la reflexión filosófica, moral y jurídica, pues el hombre ya ha sido «liberado» de su condición de criatura para entronarse a sí mismo, con los derechos humanos como garantes de este proceso, como creador del «orden». La expulsión de la naturaleza operada por este fenómeno tiene una implicación que refuerza a los derechos humanos cuando se extrapola al orden político. La pluralidad de falsos órdenes es incompatible, no ya con el orden como es evidente, sino con la más mínima organización necesaria en la sociedad. La naturaleza, al ser desterrada, lo fueron con ella sus implicaciones de fundamentos sociales, surgiendo el racionalismo contractualista, así como el Estado y su justificación del monopolio político-jurídico. En este contexto, el poder absoluto del Estado, justificado por la supuesta voluntad popular, se alza como la legitimación más sofisticada de la máquina de poder más voluminosa de la Historia; esta heterogénesis

(85) Danilo CASTELLANO, *Racionalismo y derechos humanos. Sobre la anti-filosofía político-jurídica de la «modernidad»*, Madrid, Marcial Pons, 2004, pp. 22 y ss.

(86) Sobre la pauperización del papel de la naturaleza en la actualidad véase Ricardo DIP, «La naturaleza humana y su relevancia» en Miguel AYUSO (ed.), *¿Transhumanismo o posthumanidad? La política y el derecho después del humanismo*, Madrid, Marcial Pons, 2019, pp. 46 y ss.

de los fines —que acabó condenando a la tiranía racionalista mecánica estatal a aquellos que huían de la supuesta tiranía del orden antiguo— queda legitimada por los derechos humanos. Las constituciones no sólo crean el Estado, sino que incorporan un catálogo de derechos fundamentales para humanizar la realidad del *Leviatán* (87) y apaciguar las temerosas conciencias de aquellos que perciban la sofisticación del despotismo que implica el Estado.

En resumen, la ideología de los derechos humanos ha supuesto la usurpación del papel que en el esquema clásico ocupaba la ley natural, por medio de la voladura del edificio institucional político-jurídico abierto a la trascendencia mediante la corrosiva inmanencia moderna, la «superación» de la objetividad del orden por la subjetividad de los «órdenes», además del destierro de la naturaleza como principio de movimientos social —e individual— para ocupar su función el mecanicismo racionalista estatal.

5. Conclusión

Quisiera cerrar estas líneas con una última reflexión a modo de conclusión, que nos permita extraer una conclusión de todo ello. La naturaleza humana, por definición y pese a su oscurecimiento, mantiene su vigencia como no puede ser de otra manera. Lo contrario implicaría asumir la tesis nihilista virtual —hoy práctica— de la ideología de los derechos humanos. Así las cosas, los derechos humanos tienen la función de control social del Estado por medio de las garantías de los procesos individuales de autodeterminación personal. Las consecuencias de esta deconstrucción son por todos apreciables, siendo esta crisis evidencia mayor tanto de la necesidad de un retorno a la ejemplaridad causal de la ley natural como de las implicaciones de la renuncia de la misma.

(87) Miguel Ayuso, «Derecho y derechos. De la *Carta Magna* al postconstitucionalismo», *loc. cit.*, pp. 260 y ss.