

HACIA UN BALANCE: REALIDAD Y PERSPECTIVA DE LOS DERECHOS HUMANOS

Miguel Ayuso

1. *Incipit*

La aparición de los derechos del hombre en el centro del escenario político tuvo lugar con la revolución liberal a fines del siglo XVIII. Primero en las colonias inglesas de la costa este de América del Norte, luego en Francia, y a partir de ambos focos, en todo el mundo llamado occidental. Otra cosa es que, como siempre ocurre, esos acontecimientos tuvieran antecedentes doctrinales. No en vano el historiador Louis Madelin titulaba «*C'est la faute à Voltaire*» uno de los capítulos de su libro sobre el crepúsculo de la monarquía (1). Y con semejante intención, aun en un contexto distinto, repetía años más tarde el filólogo estadounidense Richard M. Weaver –con título que hizo fortuna– que *Ideas have consequences* (2).

En efecto, la categoría de los derechos del hombre, luego también nombrada –en función de las distintas tradiciones culturales y con ámbitos no siempre exactamente coincidentes– derechos humanos o derechos fundamentales, responde a unas coordenadas fuera de las cuales no puede comprenderse, resultando un anacronismo y un abuso su utilización fuera de ellas.

Respecto a lo primero, basta aquí con repasar que «*Droits de l'homme*» es el término que se utilizó en Francia, paralelamente al «*Rights of Man*» anglosajón. Más adelante el uso mudó en «*Human rights*», aunque en Francia se mantuviera

(1) LOUIS MADELIN, *Le crépuscule de la Monarchie. Louis XVI et Marie Antoinette*, París, Plon, 1936. Es el capítulo II.

(2) RICHARD M. WEAVER, *Ideas have consequences*, Chicago, University of Chicago Press, 1948.

el originario, mientras que en Alemania surgió (junto al del *Menschenrechte*) el de «*Grundrechte*», derechos fundamentales, que ha tenido éxito sobre todo en el lenguaje del derecho constitucional, predominando el de derechos humanos en la filosofía del derecho (por lo general más ideológica que filosófica) y el derecho internacional público (3).

Lo siguiente obliga a zanjar de una vez por todas el discurso voluntarista que trata de encontrar una raíz clásica e incluso católica en los derechos humanos. Tienen, en cambio, un origen ilustrado y –de resultas– liberal, convertido con el tiempo en democrático o socialista.

De ahí que, en una ocasión anterior, resumiera que la ideología de los derechos del hombre, expresada en el lenguaje de los derechos del hombre (*human rights talk*), se concreta en una metafísica inmanentista bajo el disfraz de la dignidad humana; una antropología filosófica falaz y ahistórica; una filosofía social individualista y destructiva de la sociedad civil; una concepción existencial y psicológica generadora de conflictos y desagradecida, que ensoberbece al hombre haciéndole olvidar lo que debe; una filosofía política anegadora de los fundamentos de toda vida social ordenada, pues hace imposible la convivencia al destruir su base comunitaria; y una filosofía jurídica que convierte el Derecho en una ideología estratégica y unilateral, olvidando el carácter objetivo y plural de su concepción clásica (4).

(3) Véase Antonio-Enrique PÉREZ-LUÑO, *Los derechos fundamentales*, Madrid, Tecnos, 1984, y, del mismo autor, más recientemente, *La tercera generación de derechos humanos*, Cizur Mayor, Thomson-Aranzadi, 2006: «[E]stas dos nociones de derecho no significan lo mismo, por más que exista una profunda interrelación entre ambas. Los *derechos humanos* poseen una insoslayable dimensión deontológica. Se trata de aquellas facultades inherentes a la persona que deben ser reconocidas por el derecho positivo. Cuando se produce ese reconocimiento aparecen los *derechos fundamentales*, cuyo nombre evoca su función fundamentadora del orden jurídico de los Estados de derecho. Por tanto, los derechos fundamentales constituyen un sector, sin duda el más importante, de los ordenamientos jurídicos positivos democráticos» (pp. 235-236). Mucha información, no siempre tratada finalmente, en Gonzalo AGUILAR CAVALLO, «Derechos fundamentales-derechos humanos. ¿Una distinción válida en el siglo XXI», *Boletín Mexicano de Derecho Comparado* (Ciudad de Méjico), vol. 43, n. 127 (2010), pp. 15-71.

(4) Cfr. Miguel AYUSO, «La visión revolucionaria de los derechos del hombre como ideología y su crítica», *Anales de la Real Academia de Juris-*

Como tal síntesis puede considerarse vigente, en esta ocasión vamos a internarnos en el tema a través de un planteamiento distinto. De manera que, aunque al final las conclusiones vuelvan a aproximarse, la diferencia de los caminos transitados abrirá espacio para alguna consideración nueva que enriquezca el panorama.

Cuatro son los ángulos desde los que vamos a examinar la cuestión: los derechos del hombre contra la Iglesia, los derechos del hombre contra la ley natural, los derechos del hombre contra el derecho y los derechos del hombre contra la política (contra el pueblo).

2. Los derechos del hombre contra la Iglesia

Desde el inicio. Pío VI, de un lado, condenó sin contemplaciones la Declaración revolucionaria de 1789. Mientras que, de otro, las logias masónicas, incluso en el nombre, acogieron la idea.

Si empezamos por aquí, nos basta con tomar el ejemplo de un autor, profesor de Filosofía y antiguo gran maestro de la Gran Logia de Francia, que comienza afirmando cómo «la institución masónica, orden iniciática, tradicional y simbólica, está desde siempre íntima y fuertemente ligada a la idea y a la práctica de los derechos del hombre. Esta adhesión le es propiamente constitutiva» (5). Además piénsese concretamente en la Logia de los Derechos del Hombre, fundada en 1882 bajo los auspicios del Gran Oriente de Francia y de significado radicalismo.

El asunto anterior, en cambio, resulta más complejo. No respecto del rechazo inicial pontificio. Sino a causa de la evolución producida después y que condujo inicialmente a la declaración conciliar (del Concilio Vaticano II) *Dignitatis humanae*, contraída a la libertad religiosa y, de modo paralelo,

prudencia y Legislación (Madrid), n. 20 (1989), pp. 280 y ss. Así como, actualizado, en *La cabeza de la Gorgona. De la hybris del poder al totalitarismo moderno*, Buenos Aires, Nueva Hispanidad, 2001, cap. 4.

(5) Michel BARAT, «Tradition maçonnique et modernité des droits de l'homme», *Autres Temps. Les Cahiers du Christianisme* (París), n. 26 (1990), pp. 57-63.

a su expansión ulterior a todo el conjunto de los llamados ya para entonces, sobre todo, *derechos humanos*.

El texto de la bula *Quod aliquantum*, de 10 de marzo de 1791, en efecto, seguido por la carta encíclica *Adeo nota*, de 23 de abril siguiente, no dejan lugar a la duda (6). En el segundo, los diecisiete artículos de la Declaración francesa de 1789 son considerados, sin contemplaciones, como «contrarios a la Religión y a la sociedad». ¿No será excesivo? Es cierto que el texto rechazado contiene una mezcla de proposiciones, de las que sería exagerado atribuir a algunas ese juicio. Las condiciones para la detención de los ciudadanos o la irretroactividad de la ley, de los artículos 7 y 8, pueden inscribirse entre las reglas derivadas del derecho natural. Así como, *secundum quid*, incluso el uso de la fuerza pública o el reparto del impuesto, de los artículos 12 y 13. Pero, en cambio, el espíritu de la *Declaración* expresa una filosofía falsa. Piénsese así en otros de los artículos: «Ningún cuerpo, ningún individuo, pueden ejercer una autoridad que no emane expresamente de ella» (artículo 3); «La libertad consiste en poder hacer todo aquello que no perjudique a otro: por eso, el ejercicio de los derechos naturales de cada hombre no tiene otros límites que los que garantizan a los demás miembros de la sociedad el goce de estos mismos derechos» (artículo 4) o «La ley es la expresión de la voluntad general» (artículo 6). Y los demás, en cuanto interpretados por la ideología que deriva de éstos, no dejan de presentar igualmente ribetes rechazables. Esto es, pese a la apariencia, la frase de Pío VI se muestra acertada finalmente en su conjunto. La clave reside, pues, en una concepción errónea de

(6) Puede verse, respecto del primer asunto, el intento (típico de la escuela clerical conservadora, *more operis Dei*) de Rafael D. GARCÍA PÉREZ, «Iglesia y Revolución: Pío VI ante la Declaración de Derechos del Hombre y del Ciudadano de 1789», en Miguel CARBONELL y Óscar CRUZ (eds.), *Historia y Constitución. Homenaje a José Luis Soberanes Fernández*, tomo III, Ciudad de Méjico, UNAM, 2015, pp. 147-171, de limitar los efectos de la condena a través de su «contextualización». Con semejante método pero finalidad opuesta de señalar que no ha habido cancelación de la antigua doctrina, cfr. Estanislao CANTERO, *La concepción de los derechos humanos en Juan Pablo II*, Madrid, Speiro, 1990, e incluso Philippe-I. ANDRÉ VINCENT, O.P., *Les droits de l'homme dans l'enseignement de Jean Paul II*, París, Librairie Générale de Droit et de Jurisprudence, 1983.

la libertad, que es contra la que se dirige el primero de los documentos citados. Desligada de la verdad y del bien, da en un «derecho monstruoso», «que a la Asamblea le parece que deriva de la igualdad y de la libertad natural de todos los hombres», que en materia religiosa «no sólo asegura el derecho de no ser molestado por las propias opiniones religiosas sino también el de pensar, decir, escribir e imprimir en materia religiosa todo lo que pueda sugerir la imaginación más inmoral» (7). Fundamentación totalmente irracional del orden público –se lee en la *mens* del papa– en cuanto destruye la unidad y el orden de las cosas.

La línea del pontificado romano, a partir de esos textos, se mantiene inmutable hasta Juan XXIII, quien en *Pacem in terris* pudo parecer que cejaba en la oposición a esos derechos del hombre surgidos de la Revolución francesa y reformulados –reforzados al internacionalizarse– en 1948 en la Declaración Universal de Derechos Humanos de las Naciones Unidas (8). En realidad, no se observa en aquélla un cambio de doctrina, aunque sí quizá de método y de lenguaje. En un primer momento, los intérpretes trataron de salvar la nueva actitud. Así, autor que luego se tornará severo con el curso de los acontecimientos, afirmará que la encíclica «despliega tesoros de flexibilidad semántica y estilística para no chocar con la sensibilidad profana», «triunfando plenamente en eso»: «Ha sido recibida, acogida y aclamada con entusiasmo por este mundo cuyo espíritu le es totalmente contrario. Pretendiendo contradecir al espíritu del mundo, la encíclica ha querido, ante todo, franquear el umbral sin rozar su sensibilidad. Así, ha fingido hablar con todos, y todos han asentido a cuanto dice. Todo el mundo ha prometido estudiar detenidamente

(7) Con esta afirmación papal chocan evidentemente los artículos 10 y 11 de la Declaración: «Ningún hombre debe ser molestado por razón de sus opiniones, ni aún por sus ideas religiosas, siempre que al manifestarlas no se causen trastornos del orden público establecido por la ley». «Puesto que la libre comunicación de los pensamientos y opiniones es uno de los más valiosos derechos del hombre, todo ciudadano puede hablar, escribir y publicar libremente, excepto cuando tenga que responder del abuso de esta libertad en los casos determinados por la ley».

(8) Henri BOISSONNET, «¿Ha reconocido la iglesia los derechos del hombre proclamados por la Revolución francesa?», *Verbo* (Madrid), n. 37-38 (1965), pp. 491-498.

un texto tan grato y aparentemente tan fácil, tan cómodo, tan complaciente Sólo cuando uno empieza a mirar desde más cerca y a estudiar, comienza el examen de conciencia» (9). Y concluye comparando su acento con el del Pío XII que había afirmado, con aire revolucionario, que «es todo un mundo, que se ha de rehacer desde los cimientos, que es necesario transformar de selvático en humano, de humano en divino, es decir, según el corazón de Dios» (10). El de Juan XXIII, por así decir, aparece casi conservador y conformista: «Este mundo que hay que rehacer desde sus cimientos parece encontrarlo primeramente bien como está y en suma aceptarlo como es. Apariencia que tranquiliza e incluso seduce a quienes no les gusta ser llamados a un examen de conciencia. Los “signos de los tiempos” explícitamente recogidos en *Pacem in terris* son todos favorables. Pero la substancia del pensamiento es idéntica a la de Pío XII, aun cuando el método de acercamiento y exposición difiera radicalmente» (11).

El cambio de acento, de método y consiguientemente de estrategia no podía dejar de tener impacto en las doctrinas. No se olvide que Pablo VI, Juan Pablo II, Benedicto XVI o Francisco se dirigieron a la Asamblea General de las Naciones Unidas, organización que –entre otras, pero al máximo nivel– administra el *depósito* los derechos humanos. De manera que evocarlos ante esa audiencia facilita la trasposición de doctrinas al tiempo que dificulta la comprensión del verdadero mensaje de la Iglesia, custodia de otro depósito, el de la ley natural y el derecho de gentes. Si, además, las referencias explícitas a la Declaración emanada de la misma no son reticentes sino elogiosas... Pensemos en Juan Pablo II, que ha dicho de la misma que es «una piedra miliar del género humano», «patrimonio de la humanidad» que la Iglesia aplaude y hace suyo (12). E incluso, yendo más lejos, que forman parte del «orden querido por

(9) Jean MADIRAN, «Sur l'encyclique *Pacem in terris*», *Itinéraires* (París), n. 74 (1963), p. 6.

(10) Pío XII, *Mensaje para un mundo mejor*, de 10 de febrero de 1952.

(11) Jean MADIRAN, «Sur l'encyclique *Pacem in terris*», *loc. cit.*, pp. 17-18.

(12) JUAN PABLO II, *Discurso a los representantes del Cuerpo Diplomático acreditados ante la Santa Sede*, 9 de enero de 1988, n. 10, y *Discurso a los representantes del Cuerpo Diplomático acreditados ante la Santa Sede*, 10 de enero de 1987, n. 6.

Dios» (13). Es cierto que, en otro pronunciamiento anterior, podía señalar que «los derechos del hombre no tienen vigor, en verdad, sino donde se respetan los derechos imprescriptibles de Dios, y el compromiso con los primeros resulta ilusorio, ineficaz y poco duradero si se realizan al margen o con desprecio de los segundos» (14). La omisión de esta consideración, como ocurre en los primeros textos, cambia radicalmente el sentido de las afirmaciones. Es claro.

Y es que a partir de la inflexión, que puede determinar simbólicamente en el Concilio Vaticano II y su citada declaración sobre la libertad religiosa, las lecturas han dejado de ser unívocas. Algunos intérpretes han tratado de destacar los elementos diferenciales de los documentos de la Iglesia respecto de los de las Constituciones y Declaraciones internacionales, subrayando en cambio la continuidad de la doctrina de aquélla. Mientras que otros han insistido en la ruptura que la habría llevado a abrazar lo que antes había condenado sin paliativos.

Desde luego, para empezar, no debe soslayarse cuál es el objeto de los elogios y aprobaciones actuales, que no es otro que la Declaración de 1948 e instrumentos posteriores. Contienen, de un lado, libertades naturales o exigencias del bien común, por más que envueltos en el lenguaje de los derechos subjetivos y entreverados con pretensiones ideológicas. Pero, de otro, y sobre todo, responden a un pseudo-fundamento de matriz gnóstica o «liberadora» (15), que Danilo Castellano ha llamado «libertad negativa» (16), esto es, de

(13) JUAN PABLO II, *Discurso a los representantes del Cuerpo Diplomático acreditados ante la Santa Sede*, 9 de enero de 1988, n. 10.

(14) JUAN PABLO II, *Lettre aux évêques du Brésil*, 10 de diciembre de 1980. El texto lo cita el arzobispo Marcel Lefebvre, en los 39 *dubbia* respecto a la libertad religiosa, remitidas a la Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe, con remisión a *La Documentation Catholique* (París), de 15 de febrero de 1981, p. 152. Pero no he sido capaz de encontrar ese texto entre los documentos del Vaticano accesibles en la red.

(15) Entre nosotros advirtió hace años de esa significación «liberadora» Rafael GAMBRA, *El lenguaje y los mitos*, Madrid, Speiro, 1983, pp. 164 y ss.

(16) Danilo CASTELLANO, *Racionalismo y derechos humanos*, Madrid, Marcial Pons, 2004, pp. 23-85. Véase, sobre el autor y el tema, Miguel AYUSO (ed.), *La inteligencia de la política. Un primer homenaje hispánico a Danilo Castellano*, Madrid, Itinerarios, 2015.

una «libertad» ejercitada con el solo criterio de la libertad, o sea, sin ningún criterio: «La intención fundamental de la Declaración de 1948, heredera a su modo de la Declaración Francesa de 1789, es la emancipación del hombre del orden cristiano y de la ley natural» (17).

Como escribimos hace muchos años (18), no son de negar las partidas que en algún momento pudieron tener en el activo del balance, a saber, residuo del derecho natural en el piélagos del positivismo y baluarte siquiera débil contra el totalitarismo. Pero las del pasivo, presentes *a nativitate*, han ido creciendo últimamente, de resultas del efecto irradiante del verdadero «derecho fundamental nuevo» (19): la proclamación del derecho –del falso derecho– a no reconocer o someterse a autoridad alguna que no derive explícitamente de la voluntad del pueblo expresada a través del sufragio universal. Su blanco no es otro que la autoridad espiritual de la Iglesia, así como las naturales de los padres sobre los hijos, etc. Aquí es donde la dimensión operativa o estratégica de los derechos humanos, alcanza toda su significación y, desvestiéndose de todo ropaje, muestra sus últimos pliegues. Por eso, también, la defensa de los derechos humanos va unida con tan frecuencia a la exigencia de «profundizar en la democratización»: una democracia que, por designio fundacional, se aplica a sustituir sin descanso las autoridades que, nacidas y fundadas sobre el profundo orden de las cosas, son naturales y por lo mismo tienden a renacer sin cesar (20). No pueden ocultarse los riesgos de entablar un diálogo con quienes acuñaron ese lenguaje y son, de resultas, sus dueños. Juan Vallet de Goytisoló ha aducido el ejemplo de una caída colectiva de la sociedad en la sordomudez (21).

(17) Julio ALVEAR, «La ideología de los derechos humanos y la doctrina social de la Iglesia: un compromiso imposible», *Verbo* (Madrid), n. 513-514 (2013), pp. 307-333, 309.

(18) Miguel AYUSO, *La cabeza de la Gorgona. De la hybris del poder al totalitarismo moderno*, cit.

(19) Jean MADIRAN, *Les droits de l'homme*, Maule, Éditions de Présent, 1988.

(20) *Ibid.*, pp. 57 y ss.

(21) Juan VALLET DE GOYTISOLO, «El hombre, sujeto de la liberación. Referencia a los denominados “derechos humanos”», *Verbo* (Madrid), n. 253-254 (1987), p. 121.

Y se ha preguntado sobre cuál sería el deber de los pastores de los Iglesia ante tales sordos y mudos: ¿no sería continuar enseñándoles la palabra de Dios aunque con la dificultad de no poder emplear palabras? Puede ser, pero tal afirmación supondría considerar irreversible el proceso de degradación del lenguaje y del pensamiento, incluso coadyuvaría a apuntalarlo a no ser que viniera acompañado de una reacción muy honda de restauración con la que tarde o temprano se produciría un equilibrio inestable. Y en esta aventura podría quedar herido el sentido de la civilización e incluso el de la fe. Pues la predicación de la Iglesia, si bien no puede ignorar la corriente central de los acontecimientos de una época ni encerrarse en un *ghetto*, tampoco puede olvidar el «derecho» de los fieles a recibir la Buena Nueva en el seno de su civilización, de la civilización que la acogió y la hizo fructificar, que le sirvió de apoyatura teórica y práctica.

Los derechos humanos nacieron como un ariete contra la Iglesia y la potestad civil. De la segunda luego hablaremos. Pero, respecto de la primera, y para concluir este epígrafe, tras un rechazo neto de sus principios y concreciones, ha seguido un intento de aceptarlos, con mil matices y sutilezas, que no parece hayan alcanzado la benevolencia de quienes los crearon, sino que por el contrario diríase los ha exasperado. ¿Por qué?

3. Los derechos humanos contra la ley natural

La clave del análisis que hemos esbozado en el epígrafe anterior y que naturalmente hemos de proseguir ahora, pues entre ambos se da un vínculo indisoluble, reside en la mutación –antes vista– que de considerarlos «libertades de perdición» ha conducido a verlos como parte del «orden querido por Dios». Tal proceso resulta incomprensible sin un cambio profundo de la teología de la historia que se halla detrás del magisterio pontificio, así como sin la aparición en esa metamorfosis de un designio humanista (o personalista) que va a empapararlo desde entonces. La doctrina tradicional de la Iglesia constituía un cuerpo que, basado en la ley natural, cuyo primer principio relativo a la vida social y política es el bien

común temporal, por elevación desembocaba en la proclamación del Reino de Cristo sobre las sociedades humanas como condición única de su ordenación justa y de su vida progresiva y pacífica (22). Es de observar que en el giro dado por las autoridades eclesiásticas no sólo ha sido afectada la dimensión más profunda que hemos calificado de teología de la historia, esto es, la conectada con el Reino de Cristo, sino también la que podríamos definir de teología (de fundamento filosófico) de la política, a saber, fundada en el bien común (23).

El giro se presentó como primariamente táctico, a lo sumo estratégico, para revelar luego contornos doctrinales. No se pretendía derogar al principio las reglas universales de la doctrina, sino tan sólo derivar de éstas ciertas acciones prácticas. O, lo que es lo mismo, se quería inaugurar una estrategia y una táctica más ajustadas a las necesidades cambiantes de los nuevos tiempos, signados por la secularización total de la sociedad. Nueva estrategia que se corresponde con un nuevo esquema de relaciones entre la Iglesia y la comunidad política, pues habiendo de vérselas con el imposible reconocimiento por la Iglesia (por su doctrina) de la democracia liberal como norma suprema de la sociedad, no podía sino terminar con la ubicación del magisterio eclesiástico en un terreno pastoral, que evita las proclamaciones doctrinales. Prácticamente se trata de insertar el catolicismo en una sociedad democrática de sociología protestante, como la de tipo estadounidense, avistada como ventajosa respecto de las sociedades democráticas de base sociológica católica, pues en aquéllas –lo que no se suele dar en éstas– se confiesa a Dios y se respeta la libertad (24).

(22) Véase FRANCISCO CANALS, «La doctrina social de la Iglesia», *Verbo* (Madrid), n. 255-256 (1987), pp. 639 y ss., así como MIGUEL AYUSO, *La constitución cristiana de los Estados*, Barcelona, Scire, 2008.

(23) Se explica más ampliamente en MIGUEL AYUSO, «La economía y la unidad de la doctrina social de la Iglesia», en MIGUEL AYUSO (ed.), *Derecho natural y economía. La economía católica, a la luz del derecho natural y de la doctrina social de la Iglesia, frente a los problemas actuales*, Madrid, Marcial Pons, 2021, pp. 27-49, que sigo en los párrafos siguientes.

(24) LOUIS SALLERON, «Catolicismo y política», *Verbo* (Madrid), n. 99 (1971), p. 900. Puede verse *in extenso* BERNARD DUMONT, MIGUEL AYUSO y DANILLO CASTELLANO (eds.), *Iglesia y política. Cambiar de paradigma*, Madrid, Itinerarios, 2013.

Una estrategia y táctica como las anteriores no pueden dejar de ser medidas con los hechos. En un tal contraste con el tribunal de la praxis, en referencia a España, que no sería difícil extender a un radio más amplio, se impone el siguiente juicio: «No podría, pues, pensar que no hay relación entre los procesos políticos de los últimos años y la ruina de la fe católica entre los españoles. Afirmar esta conexión, que a mí me parece moralmente cierta, entre un proceso político y el proceso descristianizador, no me parece que pueda ser acusado de confusión de planos o de equivocada interpretación de lo que es en sí mismo perteneciente al Evangelio y a la vida cristiana. Precisamente porque aquel lenguaje profético del Magisterio ilumina, con luz sobrenatural venida de Dios mismo, algo que resulta también patente a la experiencia social y al análisis filosófico de las corrientes e ideologías a las que atribuimos aquel intrínseco efecto descristianizador. Lo que el estudio y la docilidad al Magisterio pontificio ponen en claro, y dejan fuera de toda duda, es que los movimientos políticos y sociales que han caracterizado el curso de la humanidad contemporánea en los últimos siglos, no son sólo opciones de orden ideológico o de preferencia por tal o cual sistema de organización de la sociedad política o de la vida económica. [...] Son la puesta en práctica en la vida colectiva, en la vida de la sociedad y de la política, del inmanentismo antropocéntrico y antiteístico» (25).

Pero de tal cotejo con los hechos, y de su resultado decepcionante, ha de desprenderse también lógicamente la consecuencia de una implicación «doctrinal». La doctrina social de la Iglesia se funda en una relación inalterable entre la ley natural y el orden natural político, «siendo éste a la manera de efecto o consecuencia de las tendencias naturales del hombre gobernadas por aquélla». De manera que podría afirmarse que el orden natural político es, por participación, «la ley natural de la vida política» (26). Mientras

(25) Francisco CANALS, «Reflexión y súplica ante nuestros pastores y maestros», *Cristiandad* (Barcelona), n. 670-672 (1987), pp. 37-39. Cfr. también, del mismo autor, «El ateísmo como soporte ideológico de la democracia», *Verbo* (Madrid), n. 217-218 (1982), pp. 893-900.

(26) Juan Fernando SEGOVIA, *Orden natural de la política y orden artificial del Estado. Reflexiones sobre el derecho natural católico y la política*, Barcelona, Scire, 2009, pp. 17-18.

que esa doctrina social de la Iglesia expone la ley natural de la vida política en respuesta a los problemas contemporáneos, iluminando las circunstancias actuales, con las luces universales y eternas de la ley natural.

Ahí es donde se hace preciso preguntarse si se ha conservado el principio fundante de la doctrina social en los últimos documentos (digamos, para abreviar, los postconciliares) o, por el contrario, ha cambiado la doctrina católica (y no sólo la estrategia) en materia política y social. En una síntesis muy certera se ha escrito que ese cambio se advierte en lo que toca al eje de la doctrina, ya que «lo justo político» ha sido sustituido por el personalismo o el humanismo cristiano (27). No se trata, sin embargo, de que la Iglesia haya abandonado la clásica postulación de la ley natural como fundamento de su enseñanza, sino de que ha dejado de constituir el principio vertebral del orden político católico para quedar reducida a pura ley moral, a la ley de las relaciones y/o de las transformaciones sociales, a la ley de la dignidad humana (28). Fue Benedicto XVI, en *Caritas in veritate*, a partir de ese nuevo fundamento, y urgido por las exigencias de la globalización, quien procedió a formular esa redefinición de la doctrina social de la Iglesia: «En una sociedad en vías de globalización, el bien común y el esfuerzo por él, han de abarcar necesariamente a toda la familia humana, es decir, a la comunidad de los pueblos y naciones, dando así forma de unidad y de paz a la ciudad del hombre,

(27) Juan Fernando SEGOVIA, «¿Una nueva doctrina social de la iglesia para un nuevo orden mundial?», *Verbo* (Madrid), n. 499-500 (2011), pp. 768 y ss. Si bien el estudio se centra en la encíclica de Benedicto XVI, *Caritas in veritate* (2009), entiende que el reciente *Compendio de la doctrina social de la Iglesia* es su más acabada expresión «aunque, justo es decirlo, éste no hace más que recoger lo que la Iglesia pregona desde el Concilio Vaticano II por influencia de Jacques Maritain, John Courtney Murray, el cardenal Montini (luego Pablo VI) y el propio Karol Wojtyła (después Juan Pablo II), entre otros».

(28) PONTIFICIO CONSEJO JUSTICIA Y PAZ, *Compendio de doctrina social de la Iglesia* (2004), afirma que la dinámica de las transformaciones sociales, de la renovación personal y societaria en la verdad y la libertad, «debe anclarse en los principios inmutables de la ley natural» (n. 53), pero añade a continuación que «la ley natural expresa la dignidad de la persona y pone la base de sus derechos y de sus deberes fundamentales» (n. 140).

y haciéndola en cierta medida una anticipación que prefigura la ciudad de Dios sin barreras» (29).

La doctrina social, a la vista de las nuevas cosas nuevas, que demandan por consiguiente nuevas soluciones, ya no se basa en lo justo político, en el bien común, sino en el humanismo integral, que es cristiano en tanto lo purifica la caridad; ya no se sostiene en el orden natural (participación del orden divino) sino en las leyes particulares de las cosas (que no es lo mismo que «la naturaleza de las cosas») que el hombre descubre racionalmente: «De modo claro, lo que hace nueva la doctrina social es que ahora se esgrime racionalmente, porque la razón no excluye la caridad sino que la incorpora [...]. La doctrina social invita ahora a la interdisciplinariedad, no sólo en cuanto que ella se vale de los saberes profanos en tanto sirven a la formulación de ese humanismo integral, sino en un sentido más agudo: las ciencias humanas convocan a un uso intensivo de la razón [...]. Aunque ahora se trate del uso intensivo y amplio de la razón “para conseguir ponderar adecuadamente todos los términos de la cuestión del desarrollo y de la solución de los problemas socioeconómicos”» (30).

(29) BENEDICTO XVI, *Caritas in veritate* (2009), núm. 7. Escribe Juan Fernando SEGOVIA, «¿Una nueva doctrina social de la Iglesia para un nuevo orden mundial?», *loc. cit.*, pp.775-776: «Se trata de una actualización de la enseñanza social de la Iglesia que no supondría, en principio, el abandono de los contenidos tradicionales sino más bien su expansión. Mas, en la medida que se avanza en la lectura de *Caritas in veritate*, se advierte que se dejan de lado los principios magisteriales anteriores y que el Papa se preocupa por actualizar la doctrina social a la luz del Concilio Vaticano II y del postconcilio. Lo que explicará y propondrá Benedicto XVI se funda prácticamente en cuatro documentos: la constitución conciliar *Guadium et spes* (1965); la encíclica *Populorum progressio* de Pablo VI (1967); la encíclica de Juan Pablo II, *Centesimus annus* (1991); y el *Compendio de doctrina social de la Iglesia*, que en 2004 publicó el Pontificio Consejo de Justicia y Paz. Aunque el texto fundamental, por fundacional, es el de Pablo VI, que el actual Papa considera “la ‘*Rerum novarum* de la época contemporánea’, que ilumina el camino de la humanidad en vías de unificación”. Por eso le dedicará todo el capítulo primero de su encíclica, que aquí voy a recoger sumariamente, según la interpretación de Benedicto XVI».

(30) Juan Fernando SEGOVIA, «¿Una nueva doctrina social de la Iglesia para un nuevo orden mundial?», *loc. cit.*, p. 784. La cita es al n. 31 de *Caritas in veritate*.

No deja de resultar sorprendente «que la razón apegada a las leyes peculiares de las cosas ocupe el lugar del orden natural, tanto como no deja de asombrarme que el bien común haya desaparecido del lenguaje del magisterio o se haya transfigurado». Pero es necesario insistir en este punto: «Hasta el Concilio Vaticano II la doctrina social de la Iglesia se nutría de la Palabra revelada, de las enseñanzas de los Padres y Doctores de la Iglesia, de la tradición y del magisterio, no de la ciencia o del saber profanos. Y ese fundamento garantizaba la perspectiva superior, la mirada trascendente de los problemas de la convivencia humana, pues su fuente era la razón esclarecida por la fe e iluminada por el saber de las cosas sagradas. La orientación racionalista explica que se pierda el concepto de bien común como fin de la sociedad política y que en su lugar, la “razón económica”, incluso elevada por la caridad, ponga en el centro de la doctrina social “una nueva y más profunda reflexión sobre el sentido de la economía y de sus fines”. Y es así porque el problema político pareciera ya resuelto, una vez que se han hecho los votos por la democracia (tal como existe o como se la anhela) o, como dice Benedicto XVI, por el Estado de derecho, que no es sino “un sistema de orden público y de prisiones respetuoso de los derechos humanos y [destinado] a consolidar instituciones verdaderamente democráticas”» (31).

Y ahí es donde se produce la decepción mayúscula. Pues el doble movimiento resulta fallido. En primer lugar, la reducción del Reino de Cristo a la escatología ni siquiera ha servido para centrar el discurso en el orden natural. Lo que lleva consigo una profunda enseñanza, arraigada en la teología clásica, sobre la continuidad entre lo natural y sobrenatural. De modo que la ruptura de la misma en beneficio de uno de los elementos no concluye potenciando el otro, sino debilitando ambos. Pero es que, en segundo lugar, se aprecia que los derechos del hombre, que la enseñanza actual de la Iglesia abraza, son contrarios a la propia ley natural, pese a que

(31) Juan Fernando SEGOVIA, «¿Una nueva doctrina social de la Iglesia para un nuevo orden mundial?», *loc. cit.*, p. 784-785. La referencia es al n. 32 de *Caritas in veritate*, que a su vez llama a JUAN PABLO II, *Mensaje a la XXXIII Jornada Mundial de la Paz: «Paz en la tierra a los hombres que Dios ama»* (2000), n. 15.

podrían parecer su subrogado, por lo que todo el esfuerzo de acomodar esa enseñanza a las tendencias dominantes en el mundo, no sirven para apaciguar a la fiera moderna o posmoderna. Así, el intento de abrazar la modernidad, clausurando el tiempo de la confrontación, no ha servido para apaciguar al mundo, que desdeña los amores que le prodigan los hombres de Iglesia para perseguir a ésta con mayor saña. Es la cristianofobia. Que la jerarquía de la Iglesia no acierta a entender y, por lo mismo, no es capaz de enfrentar. Mientras ha contribuido a desmovilizar a sus fieles, de resultados menguados, y no es capaz de articular un planteamiento coherente de las relaciones entre Iglesia y realidades temporales. Hay un misterio preternatural en ello. Pues la Iglesia, aunque velado su rostro por las miserias de sus hombres, no deja de ser la Esposa de Jesucristo, odiada (con odio teológico) por quienes le dieron muerte a Él.

Se ha insistido últimamente en la redefinición anticristiana de los derechos humanos por obra de las instituciones internacionales, tanto la ONU como las europeas. Se comenzó a abrir camino este discurso hace un par de decenios y no siempre por autores caracterizados como defensores de la Iglesia (32). Y ha permitido a los *moderados* de siempre rechazar esta deriva salvando la raíz, en vez de encontrar en ella sus frutos maduros (33). En lo que incurrían Incluso los más equilibrados de los representantes de esta orientación, que entienden que «setenta años después

(32) Eugenia ROCELLA y Lucetta SCARAFFIA, *Contro il cristianesimo. L'ONU e l'Unione Europea come nuova ideologia*, Casale Monferrato, Pieme, 2005. La primera, periodista, dirigió el Movimiento de Liberación de la Mujer en los años setenta del siglo pasado, y la segunda es una profesora universitaria de signo feminista. Véanse las observaciones de Denis MESTRE, «Les droits de l'homme contre l'Église», *Catholica* (París), n. 90 (2005-2006), pp. 92 y ss. Desde entonces el impacto del tema ha ido creciendo.

(33) Piénsese en autores y libros tan desastrosos como Francisco José CONTRERAS, *Liberalismo, catolicismo y ley natural*, Madrid, Encuentro, 2013, quien sostiene que «el modelo político liberal –caracterizado por el gobierno limitado, los derechos humanos y el libre mercado– permitió a Occidente construir a partir de 1800 las sociedades más habitables de la historia. El cristianismo jugó un papel fundamental en ello: el liberalismo aprovechó raíces culturales cristianas. No puede sorprender, pues, que la descristianización y la erosión del Estado liberal hayan progresado de la mano».

de su Declaración universal, los derechos humanos se han convertido en una filosofía universal que expresa una concepción determinada del hombre y que, a través de una tupida red de instituciones, impone una moral centrada en los derechos individuales» (34).

4. Los derechos del hombre contra el pueblo

Hay, pues, una circularidad entre los dos asuntos anteriores. Los derechos del hombre, los únicos, no los supuestamente «buenos», tienen en su punto de mira a la Iglesia, que no puede dejar de aferrarse a la ley natural, por más que intente presentarla bajo la faz de la dignidad de persona. De manera que los derechos del individuo reemplazan la ley natural, alterando profundamente la relación del hombre con su acción y los motivos inscritos en su naturaleza (35).

No es de extrañar que de resultas los derechos del hombre constituyan un ariete contra la comunidad política y, en definitiva, contra el pueblo. La primera parte ya la he tratado en otras ocasiones, de manera que me limitaré a recapitular algunas de esas consideraciones. Mientras que la segunda nos obliga a añadir alguna cosa nueva.

Empecemos por el principio. Cuando en los años ochenta del siglo pasado surgió con fuerza la cuestión del deber de injerencia (36), frente al derecho a la «no intervención»

(34) Gregor PUPPINCK, *Les droits de l'homme dénaturé*, París, Cerf, 2018. El resumen siguiente nos lo facilita la cuarta de cubierta de la edición castellana (Madrid, Encuentro, 2020), no demasiado diferentes del original, y que sigue así: «Este libro aborda en profundidad la transformación habida en la concepción del hombre en virtud de la evolución actual y futura de los derechos humanos. Para ello compara la intención original de los redactores de la Declaración universal, tal como aparece en los archivos de 1948, con la interpretación evolutiva que han hecho de ellos posteriormente las instancias internacionales. Se habría pasado así, en las últimas décadas, de los “derechos humanos” a los “derechos del individuo”, siendo la última estación de este viaje el paso a los “derechos transhumanos”. Y concluye: «Los nuevos derechos humanos son nihilistas, narcisistas y violentos».

(35) Pierre MANENT, *La loi naturelle et les droits de l'homme*, París, PUF, 2018.

(36) Miguel AYUSO, «¿No intervención o solidaridad entre las nacio-

que había caracterizado el derecho internacional público de los decenios anteriores, una de las cuestiones centrales en la discusión fue naturalmente la del fundamento de aquél. Que se puso precisamente en los derechos humanos, de los que se rechazaba al tiempo que pudieran tener una fundamentación metafísica, en favor de otra sólo garantista, encubridora además con frecuencia de una puramente estratégica. De ésta ya habló con claridad Michel Villey, al observar que –frente a lo propio de la juridicidad, sobre lo que hablaremos en el propio epígrafe– los derechos humanos operan siempre en favor de uno y en contra de otro (37). En el ejemplo que ponía: palestinos contra judíos o judíos contra palestinos. Lo que inevitablemente relativiza el concepto. Máxime si se asocian con una civilización, la occidental, y se empieza a sembrar también en ese surco el multiculturalismo.

En cuanto al primero de los aspectos es conocida la afirmación de Maritain al respecto, en la que constata el problema, pero para concluir que se trata más de un mérito que de un defecto (38). Camino por el que le sigue Bobbio, por citar otro autor destacado en la iusfilosofía, *rectius* iusideología contemporánea, quien sostiene ya abiertamente la tesis absurda de que es preferible olvidar el fundamento de los derechos y concentrarse simplemente en sus garantías (39). Carentes de fundamento y basados sobre un consenso frágil e inestable que va poco más allá de sus garantías, desvela el

nes?», en AA.VV., *Guerra, moral y derecho*, Madrid, Actas, 1994, pp. 128-129.

(37) Véase Michel VILLEY, «Crítica de los derechos del hombre», *Anales de la Cátedra Francisco Suárez* (Granada), n. 12, fasc. 2 (1972), pp. 9 y ss. Se trata de una conferencia pronunciada en la Facultad de Derecho de Madrid en abril 1972, de la que se publica tan sólo el esquema. Y, del mismo autor, *Le droit et les droits de le l'homme*, París, PUF, 1983. Hay edición castellana (Madrid, Marcial Pons, 2019, con presentación de quien escribe estas líneas.

(38) Maritain, en la discusión respecto del tema en la Comisión de la UNESCO de la que formaba parte, sostuvo explícitamente que «estamos de acuerdo tocante a estos derechos, pero con la condición de que no se nos pregunte el porqué» (Jacques MARITAIN, «Introducción», en VV.AA., *Los derechos del hombre. Estudios y comentarios en torno a la nueva Declaración universal reunidos por la UNESCO*, Ciudad de Méjico-Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 1949, p. 15).

(39) Norberto BOBBIO, *L'età dei diritti*, Turín, Einaudi, 1990, p. 16.

núcleo de su dimensión puramente operativa o –como hemos dicho– estratégica.

El segundo asunto tiene también su trascendencia. En los ochenta y noventa fue muy evidente la resistencia promovida por ciertas naciones asiáticas de la órbita china, que pretendían relativizar los derechos humanos, reduciéndolos a producto de una civilización –la occidental– que se trataría de imponer hegemónicamente. El Dalai-Lama, en los días de la Conferencia Mundial de Derechos Humanos, celebrada en Viena en 1993, donde se habían vertido y discutido esos juicios, salió al paso de los mismos, descalificándolos como erróneos: «Determinados gobiernos asiáticos defienden la tesis errónea, que no comparto, que caracteriza la Declaración Universal de los Derechos del Hombre como frutos de la concepción de Occidente, sacando de ello el corolario de que no puede esa declaración aplicarse a Asia y a otras partes del Tercer Mundo, en virtud de las diferencias de cultura y de desarrollo económico y social» (40). Por su parte, el Secretario General de las Naciones Unidas de la época, Butros Galli, sin embargo, manifestó que «la idea de derechos humanos universales se encuentra bajo la presión de poderosos grupos culturales, políticos, religiosos y étnicos» (41).

Como se ve, no ha hecho más que estallar un debate de resonancias insospechadas, que no sólo alcanza a los derechos humanos y su concepción y fundamentación, sino también al entero universo político y jurídico fraguado por el liberalismo y campante ahora. Fundado sobre las constituciones liberales de su tiempo, el modelo kelseniano las convierte en adquisiciones intemporales y hace de ellas la fuente de solución de los conflictos. Pero del surgimiento de nuevos conflictos no previstos o de la incapacidad de las constituciones liberales para subvenirlos, se invalidaría la teoría kelseniana. Pero, ¿que ocurriría –se ha preguntado un

(40) Cfr. Manuel JIMÉNEZ DE PARGA, «La construcción del nuevo orden mundial: el deber de injerencia», *Diario 16* (Madrid), de 21 de junio de 1993, donde reproduce el párrafo del Dalai-Lama que cito.

(41) Butros GALLI, «Democracia y derechos humanos», *Levante* (Valencia), de 14 de junio de 1993.

agudo analista (42)– ante la aparición de nuevos interlocutores, que rechacen no sólo el equilibrio de conflictos sino el propio sistema de derecho positivo que lo garantiza? El profesor antillano Jacquy Dahomay, con ciertas cautelas, aborda el problema. A su juicio, las normas tenidas por válidas hasta el presente derivan de principios kantianos tenidos por universales, pero que de hecho son «resultados de la historia». Si –en términos de Habermas– debe haber un lugar de «principio de universalización», esta última –afirma Dahomay– no es sino una «universalización impuesta a otros, a los que asimila [...] y deshumaniza porque los arranca de su cultura». Resumiendo, la raza blanca ha forjado en sus universidades unos principios y reglas, denominados universales, que luego ha impuesto a las demás razas, atadas a sus particularismos. ¿Cómo hablar entonces de intersubjetividad, de una comunidad de comunicación ideal, que buscaría «homogeneizar a los habitantes del planeta» sin pedirles opinión? Sólo Dios –concluye– podría ser el fundamento último (43). Aunque se le excluye del horizonte contemporáneo.

Pero anunciábamos al inicio de este epígrafe otro conjunto de problemas puestos de relieve recientemente y de los que emerge netamente el papel de los derechos humanos contra la comunidad política e incluso contra el pueblo. Se ha dicho que una de las características de los derechos humanos, tal y como aparecen consagrados por la Revolución francesa, es su enfrentamiento respecto de la sociedad política, del Estado, o cuando menos que generan la polarización con relación a éste. Así nacieron en la Asamblea y así han llegado hasta nuestros días como un *desideratum* individualista en oposición a un Estado que es concebido como enemigo, y frente al cual se erigen los derechos del hombre como único baluarte defensivo. Sin embargo, tal aparente enfrentamiento debe ser reconsiderado a la luz de otros factores. Así, la ideología revolucionaria lejos de limitar el

(42) Thomas MOLNAR, «L'insurmontable contradiction», *Catholica* (París), n. 37 (1993), pp. 42-46.

(43) Cfr. Jacquy DAHOMAY, «Que peut être une fondation universelle de normes?», *Cahiers de philosophie politique et juridique de l'Université de Caen* (Caen), n. 20 (1991), p. 66.

ejercicio del poder, contribuyó a su acrecentamiento, lo que hace que se haya podido escribir cómo, ya desde sus orígenes, «aunque el valor que ostenta el *prius* ontológico sean los derechos y libertades fundamentales de los ciudadanos, se piensa que su efectiva realización depende de la previa intervención del poder» (44). Como ya hemos observado en otras ocasiones, mientras la primera parte de la afirmación es harto discutible, por cuenta de la ausencia de fundamentación recién apuntada, la segunda resulta incontrovertible. Porque cabe preguntarse, en primer lugar, por el poder que la Asamblea quería limitar y que no es otro –la investigación más sumaria así lo exhibe– que el poder regio en el *ancien régime* más que el poder político genéricamente considerado. Pero es que luego, además, la ley vino a prevalecer sobre el derecho previamente definido, por lo que a través de la «legislación», o del legalismo, los derechos más que «reconocidos» pasaron a ser «conferidos». Finalmente, en nuestros días, ha de tenerse en cuenta que, sin haber perdido su naturaleza de doctrina estatista y, por lo mismo, positivista, el permisivismo moral reinante –tolerado cuando no abiertamente fomentado por los Estados– lleva a la reivindicación de unos falsos derechos respecto a los cuales el poder del Estado no se considera afectado (45).

Podría decirse, así, que los derechos humanos no se alzan tanto frente al Estado como frente a la comunidad e incluso el pueblo. La comunidad, para serlo, debe fundarse en el bien humano (46). El pueblo, por su parte, precisa del *consensus iuris*, esto es, el reconocimiento previo en necesario de los que es jurídico, y la *communio utilitatis*, a saber la

(44) Juan de la Cruz Ferrer, «La concepción del poder y de la separación de poderes en la Revolución francesa y en el sistema constitucional norteamericano», *Anales de la Real Academia de Jurisprudencia y Legislación* (Madrid), n. 20 (1989), pp. 258 y ss.

(45) Puede verse un desarrollo más amplio en mis libros *El ágora y la pirámide. Una visión problemática de la Constitución española*, Madrid, Criterio Libros, 2000, cap. III, y *Constitución. El problema y los problemas*, Madrid, Marcial Pons, 2016, cap. XIII.

(46) Danilo Castellano, *L'ordine della politica*, Nápoles, Edizioni Scientifiche Italiane, 1997, pp. 7 y 172. Cfr. Aristóteles, *Et. Nic.*, I, 1094a; y Santo Tomás de Aquino, *In I Ethicorum*, lect. II, n. 26-30.

necesidad de la *res publica* para la vida humanamente buena (47). Los derechos humanos, en cambio, nacen de la pura autodeterminación de la voluntad, minando en consecuencia las bases de la comunidad y del pueblo. Esto quizá se ha ido viendo progresivamente con más nitidez, conforme la religión de la «libertad liberal» –al reivindicar la primacía del sueño sobre la realidad metafísica– ha concluido por afirmar derechos inexistentes. Así, el nihilismo virtual se ha ido profundizando y haciendo realidad conforme la modernidad se tornaba en postmodernidad y los elementos naturales custodiados por el Estado y la legislación, pese a sus premisas revolucionarias, iban siendo eliminados (48). A través de las políticas «identitarias» las minorías se imponen a los legisladores y se enfrentan al pueblo. Un ejemplo fácil de entender es el del «matrimonio» entre personas del mismo sexo. La reclamación, que afecta a una minoría ínfima de personas, se ha impuesto con gran rapidez y poca discusión a los legisladores, ejerciendo además un poder de intimidación y desconsideración del adversario desconocido en la historia de los derechos humanos (49), mientras –en cambio– las preocupaciones de la mayoría yacen con frecuencia arrumbadas. Otro ejemplo viene de la inmigración masiva. Ya que conforme los países, a partir de una «no discriminación» obsesiva, centran en los derechos humanos sus políticas, más hace presa en ellos la impotencia colectiva singularmente ante el islam (50).

5. Los derechos humanos contra el derecho

(47) Danilo CASTELLANO, *Política. Claves de lectura*, Madrid, Dykinson, 2020, pp. 34 y ss. Y también Miguel AYUSO (ed.), *Pueblo y populismo. Los desafíos políticos contemporáneos*, Madrid, Itinerarios, 2017.

(48) Véase Miguel AYUSO, «Las consecuencias políticas y jurídicas del 68», *Verbo* (Madrid), n. 571-572 (2019), pp. 87-106.

(49) Lo explica Pierre Manent en el libro antes citado, en el epígrafe dedicado a «Le mariage pour tous».

(50) Véase Jean-Louis HAROUËL, *Les droits de l'homme contre le peuple*, París, Desclée de Brouwer, 2016. Con relación al aspecto religioso, Miguel AYUSO, «El callejón sin salida de la libertad religiosa», *Verbo* (Madrid), n. 539-540 (2015), pp. 989-999.

Las Declaraciones de derechos y las Constituciones que inmediatamente las siguieron, para luego multiplicarse con el discurrir de los siglos, no son sino el producto del racionalismo constructivista y gnóstico, y los «derechos» de ellas surgidos se basan en la concepción de la libertad como «libertad negativa», esto es, sin otro criterio que el de la propia libertad (51). Desde el punto de vista conceptual pueden distinguirse tres fases en la relación de los mismos con los ordenamientos: «Nacidos (al menos virtualmente) “abiertos” a la trascendencia del derecho (aunque se afirmara sobre bases racionalistas), se han transformado en meras “pretensiones”, afirmadas al principio contra el ordenamiento, codificadas sucesivamente en el ordenamiento (los llamados “derechos civiles”) y limitadas por el mismo, afirmadas indiscriminadamente al final con la ayuda del ordenamiento» (52).

La primera afirmación no merece aquí desarrollo. Afirma, con todas las cautelas, una virtual apertura a la trascendencia del derecho por parte de esos derechos. Aunque reduce aún más la fuerza de lo dicho al mencionar sus bases racionalistas. Y el que el iusnaturalismo racionalista se mueve en una órbita bien distinta de la del derecho natural clásico y su virtual trascendencia concluye decididamente en la inmanencia.

Sí merece la pena subrayar, en cambio, la conversión del derecho subjetivo en pretensión. Aunque no nos interesa discutir ahora si la propia categoría del derecho subjetivo apunta ya a esa transformación. Como piensan quienes encuentran que resulta de la separación de origen protestante entre la facultad y la norma (53). O quienes lo entienden alejado de la concepción clásica del *ius* como *ipsa res iusta* (54).

(51) Danilo CASTELLANO, *Racionalismo y derechos humanos*, cit., pp. 22 y ss.

(52) Danilo CASTELLANO, «El derecho y los derechos en las Constituciones y Declaraciones contemporáneas», *Verbo* (Madrid), n. 533-534 (2015), pp. 315-327, 326.

(53) Aunque el entender el derecho también como facultad tenga precedentes en el pensamiento católico, «el empeño por distinguir la facultad de la regla, lo subjetivo de lo objetivo, es muy propio de la doctrina racionalista protestante, que tiende a reforzar el individualismo, y a relativizar la objetividad de los criterios de justicia» (Álvaro d'ORS, *Una introducción al estudio del derecho*, 8ª ed., Madrid, Rialp, 1989, p. 33).

(54) Véase Michel VILLEY, *Seize essais de philosophie de droit*, París, Dalloz,

Mientras que otros no hallan dificultad en ubicarlo dentro de la realidad analógica del derecho que tiene su primer analogado precisamente en esa determinación de lo justo (55).

La pretensión, afirmada como derecho, «ha transformado así el derecho en instrumento de anarquía y la ley en instrumento de lucha y conflicto para la afirmación de la “libertad negativa” del sujeto: es la condición en la que se encuentra actualmente el derecho positivo, sobre todo en la llamada civilización occidental, cada vez más abierta al nihilismo jurídico afirmado por medio del formalismo del derecho y de los derechos que no son ni derecho ni derechos subjetivos aunque se proclamen por las Declaraciones y se codifiquen en las Constituciones». De ahí que los «derechos modernos», por tanto, sean propiamente la negación del derecho: «La pretensión, en efecto, no es un derecho. Sólo es derecho la pretensión de ver respetado un verdadero derecho. Ni la pretensión en sí misma ni la pretensión desligada de la *obligatio iuris*. En el curso de los últimos siglos se ha asistido a una gradual y progresiva transformación radical del derecho. Se ha asistido, en verdad, a su auténtico desahucio» (56).

En dos fases. Primeramente, al sustituir el orden por el ordenamiento, que deja de ser funcional al primero, se produce una suerte de «geometría legal». Que, a continuación,

1969, pp. 140-220. Son los capítulos X a XII que tratan, respectivamente, de la génesis del derecho subjetivo en Guillermo de Occam, el derecho del individuo en Hobbes y en derecho subjetivo en Rudolf von Ihering. También, en sentido similar, Juan VALLET DE GOYTISOLO, *Las definiciones de la palabra Derecho y los múltiples conceptos del mismo*, Madrid, Real Academia de Jurisprudencia y Legislación, 1998, o *Metodología de la determinación del Derecho*, Madrid, Centro de Estudios Ramón Areces, 1994, pp. 18 y ss.

(55) Danilo CASTELLANO, *Del diritto e della legge*, Nápoles, Edizioni Scientifiche Italiane, 2019, pp. 257 y ss. Puede verse el estudio clásico del padre Avelino FOLGADO, O.S.A., *Evolución histórica del concepto de derecho subjetivo. Estudio especial en los teólogos-juristas españoles del siglo XVI*, San Lorenzo del Escorial, Pax Iuris, 1960. Eruditos y acribiosos son los estudios de Alejandro GUZMÁN, «Historia de la denominación del derecho-facultad como subjetivo», *Revista de Estudios Histórico-Jurídicos* (Valparaíso), n. 25 (2003), pp. 407 y ss., y «Breve relación histórica sobre la formación y el desarrollo de la noción de derecho definido como facultad o potestad (“derecho subjetivo”)», *Ars Iuris Salmanticensis* (Salamanca), vol. 1 (2013), pp. 69 y ss.

(56) Danilo CASTELLANO, «El derecho y los derechos en las Constituciones y Declaraciones contemporáneas», *loc. cit.*, pp. 325-326.

pasa a un segundo plano para dejar todo el protagonismo a unos derechos que, a la larga, hacen imposible no sólo el orden sino el propio ordenamiento (57). Correlato natural de lo que sucede en el orden político, pues exiliado del horizonte moderno el «bien común», e instaurada la contraposición entre lo público y lo privado, si en una primera fase se redujo aquél a puro «bien público», virtualmente totalitario, en otra posterior –la más rabiosamente coetánea– se ha concluido por asignar al «bien privado» un primado sobre éste. Se ha llegado, así, a la afirmación de lo público exclusivamente en función de lo privado y a la reducción del Estado a instrumento para alcanzar cualesquiera instancias individuales. En definitiva, a la decadencia del Estado moderno y a la volatilización de la política (58).

Hemos llegado así a estos tiempos posmodernos, que desde el ángulo jurídico suelen considerarse bajo la etiqueta del neo-constitucionalismo (59), y en los que los derechos humanos siguen ocupando un lugar central, por más que metamorfoseados. Primeramente, igual que en un momento anterior la Constitución desplazó a la ley, hoy la jurisprudencia de los Tribunales constitucionales está desplazando a las constituciones, tornando la interpretación en verdadera novación y atribuyendo a los altos tribunales un papel verdaderamente político (60). En segundo término, no puede dejarse de lado la internacionalización y aun mundializa-

(57) FRANCESCO GENTILE, *El ordenamiento jurídico entre la virtualidad y la realidad*, Madrid, Marcial Pons, 2001.

(58) Véase Miguel AYUSO (ed.), *El bien común. Cuestiones actuales e implicaciones político-jurídicas*, Madrid, Itinerarios, 2013, así como Danilo CASTELLANO, *Introducción a la Filosofía de la Política. Breve introducción*, Madrid, Marcial Pons, 2020.

(59) Remito a mi *Constitución. El problema y los problemas*, cit., particularmente al capítulo 1, pp. 25-37, y (desde un ángulo especial) a *De la crisis a la excepción (y vuelta)*, Madrid, Marcial Pons, 2021.

(60) Christopher FERRARA, «Las “uniones del mismo sexo” y el problema del positivismo legal: una perspectiva desde los Estados Unidos», en Miguel AYUSO (ed.), *Estado, ley y conciencia*, Madrid, Marcial Pons, 2010, ps. 89 y ss., aborda el problema del «originalismo» y el «democratismo» de la jurisprudencia apodada conservadora de los Estados Unidos, frente al «axiologismo (por erróneo que sea) de la «liberal». Desde un ángulo general, véase una vez más Danilo CASTELLANO, *Constitución y constitucionalismo*, Madrid, Marcial Pons, 2013, pp. 115 y ss.

ción del constitucionalismo, producida de nuevo en buena medida también merced a los derechos humanos. Aunque ambos fenómenos son perfectamente distinguibles, presentan algún nexo entre sí. La internacionalización de los derechos humanos completó el proceso de su anterior constitucionalización, abriendo los ordenamientos al derecho internacional según la última fase del pensamiento de Kelsen. Pero «la internacionalización del problema no representa su solución», de manera que «la globalización del iuspositivismo no puede ser su misma justificación» (61). Las modernas Declaraciones internacionales y supranacionales se superponen hoy a las Constituciones, que a su vez prevén esta agregación, creando en ocasiones dificultades de articulación. En fin, el modelo contemporáneo de la protección de los derechos humanos, sin romper con la noción racionalista de la dignidad del hombre (62), considerado en su individualidad, la sitúa en el ámbito de un concepto no sólo más extenso (el de humanidad) sino incluso más abstracto, ya que la abstrae de la sociabilidad natural de los hombres (que viven en una estructura de relación con otros individuos y diversos cuerpos sociales), de la forma histórica de las asociaciones humanas (incluidas las naciones), de la actualidad de las generaciones humanas (pues refiere también los derechos tutelables a las generaciones futuras), del territorio nacional (*rectius* de las fronteras estatales) y aun del propio Estado (63). Una consecuencia inevitable de ese paradójico cosmopolitismo abstracto y no universal va a ser la fragmentación que a no mucho tardar hemos de examinar.

Una tercera característica es la potenciación de los derechos fundamentales o humanos. Para cierta dogmática constitucional, de acuerdo con lo que fueron en su origen, se trata de derechos subjetivos esenciales dotados de una garantía privilegiada. Mientras que otro sector de la doctrina iuspublicista destaca cómo en su evolución se han revestido tam-

(61) Danilo CASTELLANO, *Racionalismo y derechos humanos*, cit., pp. 148-149.

(62) Álvaro d'ORS, «La llamada "dignidad humana"», *La Ley* (Buenos Aires), vol. XLV, n. 148 (1980), pp. 1-4.

(63) Ricardo DIP, *Los derechos humanos y el derecho natural. De cómo el hombre imago Dei se tornó imago hominis*, Madrid, Marcial Pons, 2009, p. 110.

bién de un valor objetivo de normas constitucionales que expresan los valores esenciales del ordenamiento (64). Doble naturaleza que se presenta preñada de consecuencias como el acoplamiento recíproco de los planos subjetivo y objetivo, la fuerza de irradiación, la eficacia entre particulares o la dimensión de garantía. Veámoslas sucintamente. No es difícil imaginar que, al haberse derramado sobre el mundo de los valores y las normas, excediendo el ámbito de las facultades, de resultas de la interacción (*Wechselwirkung*) de ambas dimensiones, el peso de los derechos fundamentales en el seno del ordenamiento se haya reforzado en forma notable. Adquiriendo una fuerza de irradiación (*Ausstrahlungswirkung*) que ha conducido a interpretar de forma restrictiva las normas limitadoras de los mismos, a abrir horizontalmente (esto es, no sólo frente a los poderes públicos, sino también respecto de los particulares) la eficacia de los derechos (*Drittwirkung*) y a articular unas garantías que protegen la posición de los individuos y de las instituciones privadas y públicas de los grupos sociales frente a la acción del legislador (*Institutsgarantien e institutionellen Garantien*) (65).

Finalmente, es de notar la fragmentación creciente que se está produciendo en el seno de un ideal que apuntaba a lo universal y que ha de contentarse en cambio con la uniformización. Que no es lo mismo. Y no resulta contradictorio. Los derechos humanos, en la fase débil de la modernidad, se han convertido en un ariete contra la irrefragabilidad de la ley y la estabilidad del Estado. A la implosión sufrida por lo que hace un siglo parecía sólido si no incommovible han coadyuvado varias tendencias entre las que ocupa un puesto no menor lo que se ha dado en llamar multiculturalismo. Que, en sus variadas formas, sostiene que de una manera o de otra todas las culturas y las religiones son igualmente valiosas, por lo que hay que crear simplemente un marco neu-

(64) La concepción dual del Tribunal Constitucional Federal Alemán, al que han seguido otros como el español, se halla anticipada a su modo en la conocida doctrina del *double standard* del Tribunal Supremo de los Estados Unidos. Cfr. FRANCISCO FERNÁNDEZ SEGADO, «La teoría jurídica de los derechos fundamentales en la doctrina constitucional», *Revista Española de Derecho Constitucional* (Madrid), n. 9 (1993), pp. 199 y ss.

(65) Véase Jorge RODRÍGUEZ-ZAPATA, *Teoría y práctica del derecho constitucional*, 2ª ed., Madrid, Tecnos, 2011, pp. 384 y ss.

tro de coexistencia. Relativismo cultural que, en la práctica, resulta funcional a la homogeneización que el desarraigo de nuestros días potencia. Y sobre el que se sitúan los derechos humanos, reducidos a pretensión individual o colectiva. Es el horizonte del liberalismo, incluida la versión comunitarista, que no deja de ser una polémica interna a la *Weltanschauung* racionalista de la política.

6. Coda

El liberalismo –como hemos recordado en otras ocasiones– descristianiza precisamente a través de la afirmación de la libertad religiosa, que conduce al final a considerar al Estado como fuente única de la moralidad. A este propósito ha escrito el profesor Canals cómo León XIII insistió en que viene del ateísmo el que el Estado conceda a todas las religiones iguales derechos: «Su juicio se corresponde plenamente con la intención profunda de la concesión, por el Estado liberal, del derecho que propugnaba Spinoza de dejar a cada uno pensar lo que quiera y decirlo que piensa como camino para que el poder político se constituya en única fuente de ideas morales. En realidad, estamos viendo esto en la vida política interna de los Estados y en la vida internacional: desde la ONU y desde la UNESCO, los criterios y las normas con que se pretende evitar el contagio del SIDA o regular la explosión demográfica en el mundo dan por supuesto como algo obvio que desde los poderes estatales o internacionales no se ha de esperar ni se puede aceptar ninguna normatividad moral de origen religioso, procedente de cualquier iglesia o confesión». Hay que reconocer –sigue– que sea desde la ONU, como desde los poderes políticos estatales, ni se espera ni se aceptarla un juicio moral venido del mundo religioso. Sociológica y culturalmente, nos encontramos con la trágica exclusividad del islamismo en aparecer como una resistencia explícita a la secularización del laicismo en nuestra vida colectiva. Si se hubiese atendido a los procesos reales que hemos presenciado y que han llevado a la descristianización de la cristiandad occidental, tendríamos que reconocer dos hechos importantísimos y de significado decisivo: «En

primer lugar, la injusticia sectaria que ha hecho evolucionar el Estado separado de la Iglesia hacia el Estado laicista opresor del derecho a la presencia de la fe en la educación y en la vida social, que no es algo contradictorio con los principios del liberalismo que la Iglesia condenó, ni accidental a su dinamismo profundo. En segundo lugar, la hegemónica influencia del sectarismo anti-cristiano en los medios de comunicación social y en todos los ámbitos culturales que han conformado la mentalidad contemporánea anti-teísta es algo no sólo coherente con los principios del liberalismo, sino algo intentado por “principios” explícitamente afirmados como la finalidad del propio liberalismo desde sus fuentes filosóficas originarias y capitales» (66).

Hemos querido en lo anterior destacar que hay una continuidad entre los derechos humanos tal y como nacieron en el siglo XVIII y los que hoy disuelven los restos del derecho y la política que los ordenamientos y los Estados aún recogían. De ahí que rechacemos la tesis según la cual el veneno no residiría en las declaraciones de 1789 o 1948, sino en la nueva ideología difundida a partir de mayo de 1968 y lo que han dado en llamar el «marxismo cultural». Si de lo que se trata es de concluir que estamos peor que en 1948, lo concedemos sin dificultad. Pero de ahí no se desprende que la situación en la que ahora estamos no tenga nada que ver con lo ocurrido en 1789 o 1948. O de otro modo: si quieren que digamos que los «nuevos» derechos humanos son peor que los «antiguos», concedemos otra vez; pero eso no implica que aquéllos carezcan de relación con éstos. El método clerical, abrazado por toda suerte de conservadores y demócrata-cristianos, sostiene que los antiguos derechos humanos son buenos mientras que la perfidia de unos agentes internacionales los ha tornado en malos, malísimos. Es el eterno soniquete de las dos modernidades, las dos ilustraciones, los dos liberalismos y, ahora, los dos derechos humanos. Que ya conocemos. Con sus límites, infranqueables. No es así. Los derechos humanos son lo que son, desde el inicio. Y han ido apurando su lógica hasta explotar los efectos al máximo.

(66) FRANCISCO CANALS, «Por qué descristianiza el liberalismo?», *Verbo* (Madrid), n. 439-440 (2005), p. 823.