

LA PERSONA COMO CONCEPTO-GUÍA EN LA FORMACIÓN DE
LA CULTURA DE LOS DERECHOS FUNDAMENTALES
*THE PERSON AS A GUIDING CONCEPT IN THE FORMATION
OF THE CULTURE OF FUNDAMENTAL RIGHTS*

Ignacio Rodríguez Fernández

Letrado del Tribunal Constitucional

RESUMEN

Sin negar que la proclamación constitucional de unos derechos del individuo fuera el producto de procesos revolucionarios concretos (y en tal sentido, de cambios traumáticos cargados de ingredientes accidentales y novedosos), en el presente artículo se sostiene que la cultura de los derechos solo puede comprenderse a partir de un particular ethos de la libertad que procede de épocas muy anteriores y que puede ser estudiado, desde la Antigüedad tardía hasta la Revolución americana, siguiendo el hilo conductor de la noción filosófica de persona. Esa revisión de la génesis intelectual de los derechos puede servir también para abordar la interpretación de nuestra Constitución vigente, que define los derechos fundamentales como titularidades inherentes a la dignidad de persona al servicio del libre desarrollo de la personalidad.

PALABRAS CLAVE

Persona, voluntarismo, nominalismo, personalismo, instrumentalización.

ABSTRACT

Without denying that the constitutional proclamation of individual rights was the product of specific revolutionary processes (and in this sense, of traumatic changes loaded with accidental and novel ingredients), this article argues that the culture of rights can only be understood on the basis of a particular ethos of freedom that comes from much earlier times and that can be studied, from Late Antiquity to the American Revolution, following the thread of the philosophical notion of person. This review of the intellectual genesis of rights can also serve to address the interpretation of our current Constitution, which defines fundamental rights as inherent entitlements to the dignity of the person at the service of the free development of the personality.

KEYWORDS

Person, voluntarism, nominalism, personalism, instrumentation.

DOI: <https://doi.org/10.36151/TD.2025.128>

LA PERSONA COMO CONCEPTO-GUÍA EN LA FORMACIÓN DE LA CULTURA DE LOS DERECHOS FUNDAMENTALES

Ignacio Rodríguez Fernández

Letrado del Tribunal Constitucional

Sumario: 1. Introducción. 2. La Antigüedad tardía: la persona y su voluntad. 2.1. Los orígenes de la *persona*. 2.2. El problema del mal: una nueva comprensión de la libertad. 2.3. Dos seres humanos, dos derechos. 3. La Edad Media: la persona y el *ius*. 3.1. La importancia del nominalismo filosófico. 3.2. De la *qualitas personalis* al *ius* subjetivo. 4. La Modernidad: la persona y sus derechos. 4.1. Un contractualismo no naturalista. 4.2. Dos tradiciones de pensamiento político separadas por el concepto de persona. 5. Hacia la revolución de los derechos. 5.1. La ruptura de la unidad religiosa como contexto crítico. 5.2. La creación de un marco institucional de protección de los derechos. 6. Epílogo para constitucionalistas.

1. INTRODUCCIÓN

La filosofía y el derecho europeos estuvieron durante largo tiempo imbuidos de la cosmovisión cristiana, como también lo estuvieron la arquitectura, las artes plásticas o la música. Finalizada la etapa de preeminencia de esta religión, perviven en nuestra cultura algunos conceptos que han trascendido su inicial asociación al credo cristiano y han adquirido autonomía. Es el caso de la noción de *persona*, que hoy entendemos como *dignidad* que corresponde a todo ser humano por el mero hecho de serlo.

La especulación filosófica sobre la noción de persona resulta, probablemente, inabarcable, sobre todo tras la revitalización del concepto experimentada desde finales del siglo

XIX. Sin salir de la tradición cristiana, las nociones de *persona* son muy diversas según la adscripción escolástica. Pero en la historia de las ideas puede identificarse una línea de pensamiento *personalista* caracterizada por un particular *ethos* de la libertad. Va desde la Antigüedad tardía hasta la filosofía política moderna y contribuye decisivamente, en mi opinión, a la proclamación de unos derechos naturales del individuo en las revoluciones burguesas. Mi propósito en este trabajo es recorrer someramente esa concreta rama del árbol genealógico de la *persona humana*, buscando en ella una explicación de los orígenes de la cultura de los derechos que resulte más completa que la que ofrece la tradicional referencia al cisma religioso, el movimiento ilustrado y el ulterior proceso de ruptura revolucionaria (cuyos ingredientes novedosos frente a la tradición anterior trataré, sin embargo, de poner de manifiesto).

El acotamiento del objeto de estudio a una concreta rama del pensamiento personalista supone, necesariamente, desocuparse de otras, en particular, de las que tienen que ver con la dimensión social o comunitaria del concepto. Al operar de ese modo me guió por una razón puramente histórica. No es que estas otras ramificaciones me parezcan menos valiosas o interesantes, sino que estamos, en mi opinión, ante alternativas que, o bien no cuajaron como fundamento intelectual de los derechos (como es el caso evidente de la concepción tomista), o bien han sido utilizadas para tratar de reconstruir *ex post*, en clave comunitaria, la operatividad técnica de los derechos fundamentales, con la intención manifiesta de neutralizar o debilitar su significado histórico como barreras de protección frente al poder coactivo del Estado.

La tarea que me propongo puede servir, en todo caso, para iluminar la interpretación de la Constitución vigente, que opta por una conceptualización de los derechos fundamentales en clave de retorno histórico, pues solo así puede comprenderse que sean configurados como titularidades inherentes a la *dignidad de persona* al servicio del *libre desarrollo de la personalidad* (art. 10.1 CE). Esto implica, en mi opinión, una determinada dinámica interpretativa que contempla el imperativo comunitario, esencial en un Estado social como el nuestro, como legítima restricción externa de los derechos, encomendada al legislador y necesitada de justificación específica, pero no como parte de los derechos mismos. Así lo trataré de exponer en un breve *epílogo para constitucionalistas*.

2. LA ANTIGÜEDAD TARDÍA: LA PERSONA Y SU VOLUNTAD

2.1. LOS ORÍGENES DE LA PERSONA

El mundo antiguo no conoció un concepto capaz de igualar jurídicamente a todos los seres humanos ni de otorgar a la voluntad de cada uno de ellos un valor normativo inmediato. No conoció, en particular, una noción ontológica (como la que imperó en la Europa cristiana hasta el kantismo) ni ética (como la inaugurada por Kant) de la persona y de su dignidad. La voz *persona* designaba un mero concepto funerario y dramático (Brouwer, 2019:19-29) mientras que la noción de dignidad, tal y como revela la etimología

indoeuropea de la palabra (Ruiz Miguel, 2002:282-284), denotaba cierta preeminencia o jerarquía en el orden político o social. Fuera de los ritos fúnebres y de los escenarios, el de la Antigüedad fue un mundo sin personas, en el que la pertenencia al grupo social determinaba la identidad y las expectativas de comportamiento. Por eso, al examinar la historia de la estimativa jurídica, Recasens (2013:502), tomando una clasificación de Radbruch (1959:70-80), situaba los órdenes jurídicos de la Antigüedad entre los *transpersonalistas* o *totalistas*, es decir, entre aquellos que subordinan enteramente el bien del individuo al interés superior de la colectividad.

Aunque el pensamiento filosófico griego elevó la idea del ser humano a nuevas cotas de valor, no introdujo una nueva mentalidad de tipo *individualista*. El individuo, aisladamente considerado, es, en la mentalidad griega, incapaz de ocupar su lugar en la naturaleza. Solo la *ciudad-estado*, como comunidad perfecta (autosuficiente), posee el atributo de la autonomía. La libertad se concibe, en consecuencia, como noción estrictamente *política* que designa la independencia decisoria de la *polis* frente a cualquier injerencia exterior, mientras que la *ciudadanía* es un estatus privilegiado que permite a unos pocos participar en la toma de decisiones colectivas y en la gestión de los asuntos públicos, siempre con subordinación al bien común. No parece, pues, exagerada la calificación de este orden social y político como transpersonalista. Es más, como señaló M. E. Mayer (2015:162) un transpersonalismo tan radical no volverá a verse en la Historia del pensamiento hasta que Hegel convierta al Estado en ideal ético supremo.

El debilitamiento de la *ciudad* como instancia decisoria colectiva conlleva la crisis de este modelo sociopolítico. Una vez que el eje del poder se desplaza a los imperios (primero macedónico, después romano), el culto a los dioses cívicos pierde fuerza y la espiritualidad se refugia en lo que Isaiah Berlin llamó la “ciudadela interior” (2002:220-226). El mundo mediterráneo va convirtiéndose, especialmente en su parte oriental, en una comunidad articulada en torno a la cultura y la lengua griegas (Jaeger, 2016:11-15), con amplia circulación de las ideas religiosas que los emigrantes llevan consigo y que van perdiendo progresivamente su carácter local (Brown, 2021:74). Las filosofías y religiones que ofrecen caminos de paz o de redención personal ganan atractivo, lo que se aplica tanto a formas de pensamiento de origen griego —como el estoicismo y las derivaciones místicas del pensamiento platónico— como a cultos religiosos de procedencia oriental que empiezan a dialogar con la cultura helena (Villey, 2003:60).

En el mercado mediterráneo de las ideas religiosas, una versión universal e igualitaria del judaísmo, practicada por los seguidores de Cristo, va ganando terreno, quizá precisamente porque cuestiona el orden social heredado y exalta el valor de los que no tienen la cualidad aristocrática de la *areté* (la virtud natural), de quienes forman, por utilizar la bella expresión de Melville, “la realeza de los sencillos”. Esta nueva religión consigue expresar con particular fuerza uno de los sentimientos característicos de la “revolución espiritual” de la Antigüedad tardía: la idea de que el individuo posee en su interior “algo infinitamente valioso que, dramáticamente, carece de conexión con el mundo externo” (Brown, 2021:74). Tal visión novedosa y trascendente del individuo cristaliza en un concepto hasta entonces circunscrito a espacios residuales de dramatización y rito. La *persona* deja de ser

la *máscara* que cubre el rostro del individuo (según un rol asignado desde fuera) y pasa a asociarse a lo que supuestamente se oculta tras la prisión corporal: una fuerza interior que conecta al individuo con el centro divino de las cosas.

Este nuevo concepto de *persona* se elabora, en un principio, para responder a problemas de cristología y teología trinitaria ligados a ciertas peculiaridades de la divinidad cristiana y no tanto a características definitorias del ser humano (Williams, 2019:52-54). Pero el legado principal de la noción es la elevación de categoría del individuo. Al convertir a cada ser humano en *persona*, el cristianismo le atribuye una dimensión espiritual trascendente que lo asimila (tendencialmente al menos) a los ángeles (como seres puramente intelectuales) y a la tríada de personas divinas. El ser humano es *persona* porque, al estar dotado de intelecto, puede elevarse sobre su materialidad física y adoptar decisiones que no se explican en términos de necesidad. El resto de las cosas creadas carece de un atributo trascendente que lo ligue directamente al espíritu divino; no es semejante a Dios, aunque puedan encontrarse en él las huellas del *Logos*. La noción nace, por tanto, con una dimensión bifronte. Tiene, de un lado, un fuerte componente intelectualista, pues se articula en torno al atributo distintivo de la razón (de suerte que la *persona* será definida, desde Boecio, como *sustancia racional individual*). Pero propugna, de otro lado, la separación radical del ser humano del resto de la naturaleza y su asimilación a la divinidad, lo que alimenta cierta pulsión irracionalista inherente al credo cristiano.

A diferencia de la teología griega —que es entendida como último eslabón del conocimiento filosófico—, la cristiana incluye numerosos aspectos que carecen de explicación racional aparente y que exigen que el ser humano los asuma. La Revelación y la Fe ocupan en esta religión, en línea con la tradición judía, el lugar que en el pensamiento griego tenían la Razón y la Inteligencia como cúspide del sistema teológico. Si el ser humano puede alcanzar la salvación, no es conduciéndose de un modo puramente racional, sino eligiendo el mensaje de la Revelación, que está más allá de todo conocimiento humano (según la máxima *reservare Deo*) y depende de la fe (Gilson, 2017:41-42). La libertad que da lugar a la más importante de las decisiones humanas, elegir el mensaje de Dios, no puede depender, por ello, del intelecto, al menos no enteramente. El atributo de la razón es necesario, en la mentalidad cristiana, pues solo un ser que, a semejanza de Dios, está dotado de intelecto puede constituir la causa de sus propias decisiones (y no el mero instrumento de un estímulo o fuerza externa). Pero no resulta suficiente para alcanzar el fin trascendente del individuo, ya que la salvación se sitúa más allá de lo racional.

El impulso irracionalista del concepto de persona es el que acaba imponiéndose en la comprensión de la capacidad decisoria del ser humano, que en última instancia el cristianismo atribuye a una conexión íntima con la divinidad que no es susceptible de escrutinio racional. La plasmación teórica de esta idea se produce a través de una configuración novedosa de la *voluntad*, en gran medida tributaria de la mentalidad cristiana (Clark, 1961:60-63). En la filosofía griega, la voluntad había tenido un papel subordinado. Era la fiel ejecutora de un pensamiento racional o la esclava del apetito instintivo, pero carecía, en todo caso, de la capacidad de dirigir por sí misma la actuación del individuo (Otto, 2007:57). El cristianismo pasa a concebirla como una potencia neutra con sustantividad

propia y la coloca en la misma posición intermedia entre lo espiritual y lo material que caracteriza a la *persona humana*. Es la *voluntad libre* la que permite al individuo obrar siguiendo una inclinación íntima, una fuerza interior que le conecta directamente con la divinidad y que actúa independientemente del intelecto. Un pensador gigantesco del África romana, Agustín de Hipona, protagoniza este cambio de paradigma. A ello le lleva una honda preocupación por un problema característico de su tiempo: el origen del mal.

2.2. EL PROBLEMA DEL MAL: UNA NUEVA COMPRENSIÓN DE LA LIBERTAD

Para el intelectualismo antiguo, la existencia del mal no era un problema especialmente acuciante, pues la divinidad no tenía un rol creador. En la teología racional por excelencia, el platonismo, inspiración preferente de los primeros filósofos cristianos (y en particular del propio Agustín de Hipona), la divinidad no es causa de la materia; tampoco es, por ello, origen del mal. No hay contradicción entre la idea de un Dios que es la Suma Bondad y la evidencia empírica de que el mal existe en el mundo. Se trata de una simple cuestión de insuficiencia intelectual: solo aquellos que están dotados de un intelecto superior son capaces de vislumbrar la norma eterna de conducta y pueden comportarse de acuerdo con ella. Los que carecen de esa capacidad teórica están sometidos a lo material, que, por su ajenidad al principio espiritual divino, es algo informe, un *no-ser* al que la bondad divina ha tratado de atraer (a través de la forma) al orden, la medida y la proporción, que son los atributos del verdadero *ser*.

Los cristianos *gnósticos* (especialmente los maniqueos, a los que Agustín se había unido en su juventud) exploraron ese camino. Restando importancia a la Revelación, se consideraban depositarios de un conocimiento cristiano superior, de carácter reservado. Para ellos, el bien (identificado con el espíritu) procede del verdadero Dios (todo bondad) mientras que el mal (identificado con lo sensible) se asocia a ciertas manifestaciones parciales y degradadas de la divinidad, representadas como deidades menores o seres intermedios caídos (Markschies, 2002:37-38). Para los maniqueos, estamos, de hecho, ante dos principios originarios distintos, uno bueno y otro malo, en eterna lucha. No hay, por ello, libertad auténtica en el ser humano: su salvación queda determinada por la presencia predominante de uno de los dos principios. Solo los que forman parte de la élite de seres espirituales son capaces de alcanzar la *gnosis* y pueden, en definitiva, redimirse mediante la liberación intelectual de su parte estrictamente divina.

El cristiano más apegado a la Revelación —y a la idea de un Dios trascendente que es todo bondad y que ha creado *ex nihilo* todo cuanto existe— no puede sostener, en cambio, que el mal procede de un principio intrínseco a la materia sin mantener, al tiempo, que el mal procede de Dios. Agustín (2009: 348-352) busca, por ello, un camino distinto para explicar el problema del mal y lo encuentra en un entendimiento no intelectualista de la libertad. Si Dios es la suma bondad y ha creado todo cuanto existe de la nada, todas las cosas creadas han de ser, en su particular grado y medida, *bienes*. Estos bienes se encuentran, no obstante, jerarquizados al más puro estilo platónico, de suerte que lo intelectual supera en mucho a lo material. El mal no procede, por ello, de la materia, pues los cuerpos han

sido creados por Dios para que se haga un buen uso de ellos, esto es, un uso conforme con la posición subordinada o inferior que ocupan en el orden jerárquico de las cosas creadas. La capacidad del mal reside, en realidad, en una potencia pura, un bien intermedio del ser humano. La *persona* (como ser intermedio entre lo intelectual y lo sensible) manifiesta lo más íntimo de sí misma a través de ese bien intermedio, de esa facultad neutra que no se encuentra sujeta a las leyes de la necesidad y que le permite optar internamente por ascender a los bienes superiores (los espirituales) —y, en última instancia, hasta el Sumo Bien (Dios)— o descender hacia bienes inferiores (materiales), cayendo así en el pecado, esto es, en el mal que se genera al preferir voluntariamente los bienes sensibles frente a los del espíritu.

Aunque Agustín pretende realizar una demostración racional del libre arbitrio, su justificación de la libertad se basa, a la hora de la verdad, en la Revelación. El Dios de la tradición judeocristiana realiza su justicia mediante el premio y el castigo. El cristianismo anuncia la llegada definitiva del Verbo para juzgar a los hombres y castigar a los pecadores. Desde esa dimensión punitiva de la Revelación se llega a la demostración del libre arbitrio a través de un razonamiento circular: si no existiera la libertad no habría pecado y la justicia divina que castiga el pecado no sería justicia. El razonamiento de Agustín (2009:398-405) en *De Libero Arbitrio* es el siguiente: Dios castiga y, puesto que no se puede dudar de la justicia divina, Dios castiga justamente. La justicia del castigo ha de obedecer a la existencia de un pecado y solo puede existir el pecado si el ser humano actúa voluntariamente, esto es, si elige libremente pecar, sin que esto le venga impuesto necesariamente desde fuera. Luego el hombre es libre y la causa del pecado está en su voluntad, esto es, en querer el mal en lugar de querer el bien.

Es de la justicia del castigo divino de la que se infiere, por tanto, la existencia de una potestad dominativa del ser humano que le hace dueño de su comportamiento, convirtiéndole en un ser dotado de voluntad libre, no sometido a la necesidad. Ni los bienes superiores ni los inferiores ejercen una atracción irresistible. La persona tiene la facultad de elegir de acuerdo con la inclinación más íntima de su ser. La voluntad queda configurada, por ello, como una potencia autónoma, un poder dominativo que expresa lo más íntimo del ser humano, manifestado en aquello que quiere y desea. La fuerza motriz de ese deseo es un impulso interno, un anhelo que se expresa a través de la idea del *eros* o amor. La teología cristiana conecta aquí, una vez más, con el imprescindible bagaje que aporta la filosofía griega.

Si tomamos el *Simposio* de Platón como punto de partida, vemos que en él se caracteriza el *eros* como un anhelo. A través del discurso de Diótima, pronunciado por boca de Sócrates —tan bellamente comentado por Jaeger en su fascinante *Paideia* (1962:577-580)— Platón caracteriza al *eros* como el anhelo de algo que no se tiene, pero se quiere tener. El amor no es ni la belleza ni la sabiduría, sino algo intermedio que parte de la conciencia de que estas cosas superiores no se tienen del todo y se quiere llegar a ellas. Esta idea, vista desde la mente cristiana, expresa perfectamente la posición peculiar que ocupa el ser humano como *persona*, esto es, como ser intermedio entre la perfección de la divinidad, de lo espiritual y eterno, y la imperfección de lo sensible o perecedero. El *eros* se concibe como

una inclinación inherente a un ser que está en una posición de tránsito y siente el anhelo de aproximarse al bien supremo del que procede. La libertad de Agustín mira, en particular, a una instancia objetiva superior, a un bien supremo al que solo puede llegarse a través del principio fundamental de la religión cristiana: el amor a Dios.

Este sustrato teológico de la Antigüedad tardía, elaborado en una época dominada por el misticismo religioso y la purificación interior, quiebra por vez primera las bases del intelectualismo antiguo y abre el camino para que el individuo deje de estar concebido en función de su papel en la sociedad. La persona ha de actuar conforme a un anhelo interior que lo liga a la divinidad y que se expresa sintéticamente en el hermoso adagio de Agustín: *ama y haz lo que quieras*. De ese sustrato arranca, en última instancia, el pensamiento medieval que acaba dando un significado subjetivo a la noción de *ius*, como expresión de una fuerza o poder interno del individuo que tiene valor normativo. Pero ese giro semántico también obedece a la división que la patrística cristiana traza, de la mano del propio filósofo de Hipona, entre un hombre (originario) puro y otro hombre (histórico) deteriorado, sometidos a normas de conducta distintas, una regida por la voluntad personal y otra dictada por la voluntad de los gobernantes.

2.3. DOS SERES HUMANOS, DOS DERECHOS

Como se ha visto, para Agustín, la causa del pecado es, en definitiva, la voluntad libre. Pero con ello no queda todo respondido. Surge enseguida la siguiente pregunta: ¿cuál es la causa de que unos tengan una recta o buena voluntad (y no pequen) y otros tengan una mala voluntad (que utilizan para pecar)? Agustín no responde a este interrogante en *De Libero Arbitrio* con la excusa de que, si se adentrara en él, caería en una sucesión de causas *ad infinitum*. En su madurez se verá, sin embargo, obligado a indagar en ello.

En efecto, algunos pensadores cristianos pretendieron llenar el espacio vacío de la libre voluntad con la invocación de la vieja *areté*, esto es, de la virtud natural. Las élites romanas, que habían sido el último reducto de la religión oficial del Imperio, comenzaban a incorporarse a las filas cristianas arrojados por sus inmensas riquezas, pero, al hacerlo, reivindicaban para sí mismas una posición jerárquica privilegiada (Brown, 2016: 589-622). El círculo filosófico más grato a estas élites, el estoicismo, creía en la unidad radical del ser humano. Contemplaba un proceso decisorio único en el que el impulso emotivo tenía un papel tan importante como el juicio racional (Rist, 2017: 54-55). Uno y otro son inescindibles para el estoico, en cuanto expresan la constitución interior de quien obra, que lo inclina naturalmente hacia la virtud o hacia el vicio. La selección del comportamiento correcto no es, desde la perspectiva estoica, un problema de análisis racional sino de carácter. El énfasis cristiano en el plano no racional del comportamiento humano permitía poner en conexión la buena voluntad, esto es, el querer rectamente ordenado a los bienes superiores que conducen a la salvación, con una mejor naturaleza individual, con la presencia, en definitiva, de la virtud natural o *areté* en determinadas personas de especial calidad.

El cristianismo oficial, guiado por Agustín, rechaza esa reivindicación doctrinal de la vieja *areté*. Desde su perspectiva, a ningún hombre le basta el ejercicio de su virtud innata

(en última instancia imperfecta). El pecado original ha supuesto un deterioro abrupto e irreversible de la naturaleza humana. Modificado por el pecado, que lo ha convertido en una sombra de sí mismo, el hombre necesita en todo momento el apoyo divino. Por ello, del mismo modo que no puede existir, frente a la pretensión de los gnósticos, una aristocracia de la salvación fundada en el intelecto tampoco puede admitirse dentro de la Iglesia, como Agustín se encarga de defender frente los pelagianos, una aristocracia del libre arbitrio, esto es, una recuperación de la vieja *areté* que sitúe más cerca de la salvación a quienes, por nacimiento, educación o rango, tienen una mejor naturaleza, una calidad superior. Para él, igual que la bondad divina ha tratado de suplir la insuficiencia de nuestra razón a través de la Revelación, también ha tratado de compensar la insuficiencia de nuestra voluntad por medio de la gracia.

Las ideas agustinianas sobre el pecado original y la insuficiencia de la virtud natural propician una disociación entre un ser humano puro, previo al pecado, imaginado como una criatura cuasi angélica capaz ajustarse a patrones de conducta perfectos (como exige el idealismo platónico), y un ser humano deteriorado, producto del pecado, que se ha visto obligado a establecer nuevas reglas de comportamiento, adaptadas a las necesidades contingentes de su nueva naturaleza corrupta. Del pecado original (la soberbia) surgen la ignorancia y la concupiscencia. El hombre se reviste de una nueva forma material y es arrojado a un mundo sensible que antes, por su mayor cercanía a Dios, le era indiferente y que ahora, sin embargo, le impone sus exigencias. Surgen con ello dos derechos. El más puro (e idealista), que trata de retornar al estado primitivo de comunión con la inmutabilidad divina, y otro más mundano (y realista), que se resigna a buscar el mal menor entre las opciones que surgen en cada circunstancia de la vida.

Esa disociación produce en la mente cristiana una separación radical entre el *ius* que rige la vida social de los hombres y un *ius* originario, de legitimidad superior, que es el único que está orientado a lograr la salvación. Como resume Recasens (2007:29-30), la patristica distingue un derecho natural primario (originario y puro) y otro secundario (adaptado a la experiencia). Del *ius* originario y no corrompido, surgirá, en la Edad Media, la idea subjetiva del derecho como facultad de autodeterminación situada en un plano (interior) diverso al de las necesidades contingentes de los hombres (exterior) y que no se somete, por lo tanto, a un parámetro externo o común de racionalidad. La voluntad individual confiere un poder de autodeterminación que resulta, en principio, ilimitado y que permite al hombre santo y excepcional aproximarse a Dios mediante la privación del sustento, la mortificación personal y el aislamiento social (Wickham, 2010:65), esto es, mediante la negación sistemática de los imperativos de la naturaleza. Pero los hombres que retornan a la pureza humana originaria son muy pocos. La mayoría sucumbe ante el pecado. Esa realidad exige el establecimiento de nuevas normas de conducta, conformadas por mandatos apoyados en la coacción, con los que los gobernantes restringen el alcance de la voluntad individual. La disociación entre la libertad individual irrestricta (como *ius* originario sujeto a una norma ideal de conducta que el propio individuo determina internamente) y la intervención pública restrictiva (como *ius* limitador y armonizador de las diversas voluntades libres, que atiende a las circunstancias reales de la vida social) está apuntada.

Se trata, en realidad, de una modificación sustancial de una idea recurrente del mundo antiguo, presente ya en Hesíodo, que había influido en los propios estoicos. Entre los antiguos era frecuente aludir a una supuesta *edad de oro*, a un tiempo primitivo de abundancia (como fase transitoria del ciclo de la naturaleza). En él no era conocido el derecho ni la distribución de las cosas, pues todas las necesidades humanas quedaban cubiertas. En ese estado de abundancia, todas las cosas, por ser inagotables, eran comunes y todos tenían la misma libertad originaria, ya que el trabajo físico de los más necios no era requerido para liberar de la necesidad a los más sabios. El cristianismo da a este mito antiguo un tono distinto, de signo platonizante. No se trata ahora de que el mundo natural haya entrado en un nuevo ciclo de escasez. No es la naturaleza, sino el hombre mismo el que ha cambiado. La caída del ser humano en el pecado se asemeja, así, a la degradación de las almas platónicas como consecuencia de su apartamiento de la norma ideal de conducta. El hombre adquiere, por efecto del pecado original, una forma contaminada que le impide guiarse según los patrones divinos de comportamiento. Los dos derechos no son, en realidad, dos medidas de justicia distintas (adecuadas cada una a su propia circunstancia) que se proyectan sobre un mismo ser humano, sino dos medidas distintas de ser humano (el puro originario y el deteriorado por la caída en el pecado).

Con ello, como apuntó Michel Villey (2003:129-130), el paradigma de derecho cambia. El *ius naturale* no puede ser ya el del mundo antiguo, esto es, el que marca el orden natural de las cosas, el entorno físico, social y político en el que el ser humano se desenvuelve necesariamente para encontrar su lugar en el cosmos. El misticismo religioso que triunfa con el cristianismo conduce a un *ius* con una fuente de legitimación distinta, que trasciende a la Naturaleza y a sus leyes físicas o políticas. Ese *ius* procede directamente de Dios. La comunicación del ser humano con el Dios trascendente, superior a las leyes naturales, no se produce, además, en el ámbito del mundo externo, sino en el interior de la persona. No se manifiesta como una relación de necesidad donde el ser humano tenga que aceptar un rol que le viene indicado desde fuera. Cada individuo debe hallar la medida divina de las cosas, eterna e inmutable, en el interior de su conciencia; debe vencer, con su propia voluntad y con el auxilio de la Gracia, las necesidades impuestas por el entorno natural o social. La Historia de los derechos (en plural) comienza, en cierto modo, en este punto remoto en el que la *vieja libertad* (exterior o política) de los antiguos, subordinada al orden natural del cosmos, es sustituida por una *nueva libertad* (interior o mística), que habilita al ser humano para vencer las exigencias de la naturaleza (y sus leyes físicas y políticas) y elegir internamente la salvación.

3. LA EDAD MEDIA: LA PERSONA Y EL *IUS*

3.1. LA IMPORTANCIA DEL NOMINALISMO FILOSÓFICO

Manzano Moreno (2024:37, 244) llama *narración teleológica* al estudio histórico que toma un determinado *resultado* como meta y traza, acto seguido, un recorrido lineal para

llegar hasta a él. La Edad Media es un período particularmente vulnerable a este sesgo historiográfico, pues ya su nombre indica que estamos supuestamente ante un tiempo intermedio, un tránsito entre la Antigüedad y la Modernidad carente de sustantividad propia. La *narración teleológica* se materializa de forma singular en el Medioevo en una suerte de *narrativa de la modernidad* (Wickham, 2010:5) que tiende a explicar los hechos y las ideas medievales en función de su pretendida contribución al advenimiento de la época moderna. Esto ocurre también con el llamado *nominalismo* escolástico.

El nominalismo medieval se suele presentar al público como una escuela clarividente que habría asumido, de forma temprana, la imposibilidad de conocer la realidad del mundo exterior y habría situado la única fuente de conocimiento digno de ese nombre en el interior del ser humano, en particular en ciertas verdades *a priori* establecidas en la mente del individuo a partir de las cuales pueden establecerse razonamientos regidos por el principio de no contradicción. Se retrata, en definitiva, al nominalismo como a un agente precursor de la Modernidad, lo que conduce, con cierto automatismo, a atribuir a los pensadores adscritos a esta escuela una actitud progresista y secularizante, perfectamente ejemplificada en el detectivesco Guillermo de Baskerville, el célebre personaje de ficción de *El nombre de la rosa*.

Quizá sea más correcto afirmar que el nominalismo fue, en su origen, un movimiento particularmente preocupado por preservar los ingredientes irracionalistas de la fe cristiana, amenazados, a partir del siglo XII, por la recuperación del intelectualismo antiguo y, en particular, por la fascinación que produjo el redescubrimiento de la filosofía aristotélica (tamizada, eso sí, a través de fuentes intermedias, de estoicismo y averroísmo). En ese sentido, el nominalismo fue un dique intelectual que la ortodoxia cristiana quiso interponer frente a los intentos de un sector minoritario de conciliar la fe y la razón o, dicho al modo de Gilson (1943:27-30), de utilizar la razón para llegar a lo *Revelable*.

Al reivindicar la incompatibilidad radical de la fe con una cosmovisión filosófica racionalista, los nominalistas optaron por reforzar la concepción agustiniana de la libertad. Reafirmaron la capacidad (y el deber evangélico) del ser humano de autodeterminar su comportamiento individual al margen de todo imperativo racional externo. Para ellos, el mundo natural sigue siendo un entorno hostil al que el ser humano ha sido arrojado a consecuencia de su caída en el pecado y constituye, antes que nada, una fuente de tentaciones que han de ser combatidas con la libre voluntad individual y el amor a Dios. Esta visión favorece, a la larga y sin que este sea un objetivo originario de la escuela, una revolución científica (que niega acertadamente la existencia de las *sustancias* aristotélicas) pero también propicia (sin que este sea tampoco un objetivo inicialmente asumido) la formación un concepto de *ius* diferente al manejado por los juristas de la época.

Los juristas del siglo XII utilizan, en efecto, la noción de *ius* en varios sentidos. Vienen distinguiendo entre el *ius in re* y el mero *ius ad rem*, que es la facultad de reclamar algo que está en poder de otro, en particular el acceso a un cargo eclesiástico (Tuck, 1979:8-11). Pero la visión que tienen de estas facultades subjetivas no desborda los márgenes del derecho romano, que requiere siempre una *causa*, un título derivado de una relación jurídica más amplia que contempla la posición completa de todos los sujetos implicados. No

hay, para los juristas, facultades subjetivas que surjan sin más de la libertad natural del ser humano. Ese modo de concebir el derecho les habría resultado extraño y arbitrario, tal y como ha puesto de relieve Francisco Carpintero (2008:37-53).

Los textos justinianos hablan ciertamente de un tipo de *ius* denominado *naturale*, definido como un estado originario de libertad individual y de propiedad colectiva. Pero los juristas advierten que se trata de la evocación de un período de abundancia en el que no existían disputas sobre los bienes del mundo (la ya citada *edad de oro*). La igual libertad y la propiedad común cesaron cuando el contexto se volvió precario. El *derecho natural* de los tiempos de virtud y bonanza dejó entonces su sitio a un *derecho de gentes* adaptado por la razón humana a las nuevas circunstancias, más penosas. Así, aunque el *derecho natural* impone la libertad, el *derecho de gentes* admite la esclavitud para impedir que los vencidos en guerra sean masacrados. Aunque todas las cosas son comunes por naturaleza, el derecho de gentes ha impuesto la propiedad privada como única forma eficaz de sobrevivir y prosperar en un entorno adverso, regido por la escasez de bienes.

También los juristas de la Iglesia tropiezan con el *derecho natural*, que aparece en el frontispicio del *Decretum*, y genera en los intérpretes y comentaristas la necesidad de pronunciarse sobre los diversos sentidos de dicho concepto. Al margen de otros significados posibles, muchos decretistas entienden que dicho *ius* designa una facultad, una fuerza o un poder situado en el interior del individuo que le permite comportarse de forma objetivamente justa (Tierney, 2001:35-36). Pero ellos también se limitan a admitir ese significado subjetivo, sin darle un efecto normativo inmediato, pues solo una norma de derecho objetivo puede conferir verdadero *ius* (Megías Quirós, 2018:122-130).

El cambio de paradigma jurídico no se produce, por tanto, en el ámbito del derecho, sino por extraño que pueda parecer a los ojos del presente, en el de la teología.

3.2. DE LA *QUALITAS PERSONALIS* AL *IUS* SUBJETIVO

En el ámbito de la teología, un radicalismo religioso contrario a toda intelectualización de la fe alumbró un paradigma distinto de *ius*. La singularidad del ser humano y su oposición al mundo natural, presente en la noción de *persona*, es reivindicada por el sector escolástico mayoritario (nominalista), que se apoya precisamente en este concepto para cambiar radicalmente la concepción del individuo que había caracterizado al pensamiento griego.

Para los griegos, incluso para Aristóteles, lo verdaderamente determinante del individuo siempre fue la *forma* y, con ello, los criterios generales que rigen el proceso de individuación por razón de la materia. El ser humano concreto es concebido como una manifestación coyuntural de una forma humana imperecedera. Los concretos miembros de la especie van desapareciendo, pero la forma humana universal les sobrevive y se perpetúa a través de la siguiente *generación* de individuos. Los nuevos miembros de la especie ocupan transitoriamente su puesto en el *cosmos* y desempeñan el papel que corresponde conjuntamente al género humano en el siguiente ciclo de la naturaleza.

Para el nominalismo cristiano, la noción del individuo es muy distinta. Este, en cuanto *persona*, tiene una forma propia y singular (*hacceitas*) que es el producto específico y deliberado de la voluntad divina y no una mera combinación de materia ajustada a un molde universal. Esa forma singular tiene, además, la vocación de ser eterna en su individualidad. La idea de *persona* expresa, con ello, la originalidad e insustituibilidad de cada individuo en la mente divina, lo que tiene un importante influjo en la capacidad decisoria, pues si lo individual tiene una forma propia, que no puede deducirse racionalmente de conceptos generales, tampoco las decisiones humanas, en cuanto proceden de esos individuos únicos e insustituibles, pueden ser predeterminadas a partir de ciertas ideas racionales de orden general. Como observara Welzel (1979:68-69), tal visión de la *persona* conduce al primado de la voluntad individual en el ámbito moral y jurídico. Cada ser humano debe mirar dentro de sí mismo y resolver en soledad el dilema moral de la rectitud de su obrar. Debe determinar internamente su voluntad. En esa introspección está la esencia de su libertad. Según señala Carmela Bianco (2017:21), esta concepción de la *persona* como *ultima solitudo* es la “novedad revolucionaria” del pensamiento de Juan Duns Escoto “en relación con la herencia del mundo clásico, que concebía al individuo estrictamente en función de la sociedad”.

El nominalismo sigue, en definitiva, la línea iniciada por Agustín en la Antigüedad tardía. Exalta el valor de la voluntad como puro querer, no predeterminado ni por un fin intelectualmente seleccionado ni por una mera inclinación *natural*. En la visión de Escoto, si la libertad dependiera de la razón, toda decisión libre podría ser explicada en términos de necesidad, como derivación racional puramente causal. La voluntad se concibe, por el contrario, como “la capacidad de apetito no sometida a ninguna necesidad” (Welzel, 1979:50). Es la potencia pura que permite al ser humano una audacia insólita: actuar de cierto modo a pesar de que no conoce de antemano las implicaciones o consecuencias de su obrar y aun cuando tal obrar no se le impone como medio racional con el que satisfacer una necesidad. El obrar, como producto puro de una voluntad humana singular, es, en sí mismo, lo valioso.

Esta visión de la condición o dignidad de *persona* como fuente legítima de normatividad se irá juridificando en el curso de las polémicas políticas medievales. En la llamada *disputa de la pobreza*, los franciscanos nominalistas (y, en particular, Guillermo de Ockham) defenderán la idea de un *ius poli* originario que permite al ser humano regir su conducta libremente sin someterse a (ni contaminarse con) las convenciones del derecho que ha sido creado por los hombres. El paradigma subjetivo de *ius* también es impulsado, más tarde, por los nominalistas adscritos al movimiento conciliarista. Juan Gerson sostendrá que el ser humano puede encontrar en su interior una indicación de conducta recta que le permite autodeterminar su comportamiento al margen de la maraña de normas contradictorias creadas por los hombres (Tuck, 1979:24-31). Finalmente, los autores nominalistas que dominan la enseñanza en la Universidad de París irán dando, a lo largo del siglo XV, forma definitiva a este paradigma subjetivo de *ius*, basado únicamente en la *qualitas personalis* del sujeto agente, esto es, en la facultad de autodeterminación que procede de su condición trascendente de *persona* (Carpintero, 2003:176-178).

La verdadera revolución jurídica se produce, en definitiva, en el ámbito de la teología y, lo que resulta aún más llamativo, de la mano de cierto integrismo religioso, que pretende ajustarse a normas de conducta más estrictas que las que emanan de las instituciones (incluidas las religiosas). El fenómeno se repetirá más tarde. También en la Modernidad un cierto fanatismo cristiano defenderá la libre autodeterminación individual para justificar la incompatibilidad de la fe personal con todo parámetro común de razón o justicia. Los puritanos serán, por ejemplo, grandes adalides de la libertad religiosa, pero usarán ese *derecho* personalísimo para establecer pequeñas comunidades regidas por una ortodoxia moral asfixiante. La visión kantiana de la libertad, muy influida por el luteranismo, es otro ejemplo válido, pues concibe la autonomía individual como un mecanismo de autodeterminación al servicio de la sumisión estricta al deber ético general (Rodríguez Fernández, 2022:208-209). El kantismo tratará, como críticamente advirtió Ihering (2011:28-29), de utilizar el camino de la libertad para llegar a la abnegación.

Hasta cierto punto, esa extraña dualidad tiene su preludio en la Edad Media. Quienes pretenden combatir las laxitudes morales del intelectualismo (y rechazan la posibilidad de conciliar la religión con las inclinaciones naturales del ser humano y las exigencias del contexto físico y político) son los primeros *paladines* de los derechos individuales, pues para ellos la libertad humana es la vía para preservar el deber individual de ajustarse un canon de comportamiento moral más rígido, a una norma ideal de conducta que, contemplada desde una óptica racional, puede resultar muy poco convincente. La historia que lleva hacia los derechos fundamentales está marcada, como cualquier otra, por paradojas de este tipo, que siguen produciéndose en la actualidad, pues son los derechos fundamentales (y el relativismo moral que implican) los que permiten, por ejemplo, que un fanático religioso pueda rechazar legítimamente una transfusión de sangre necesaria para salvar su vida.

En la primera Modernidad se produce un movimiento intelectual, representado por la escolástica salmanticense, que trata de romper con esta visión subjetivista y reivindica una noción de *ius* de corte tomista (objetiva). Pero es la visión nominalista la que, en todo caso, acaba triunfando en la concepción moderna de los derechos.

4. LA MODERNIDAD: LA PERSONA Y SUS DERECHOS

4.1. UN CONTRACTUALISMO NO NATURALISTA

La visión nominalista del *ius* como facultad (inherente a la condición de persona) de autodeterminar el comportamiento individual relativiza la importancia de las necesidades colectivas como principio ordenador del derecho, lo que acaba influyendo en la filosofía política moderna. El entorno natural o social, que era lo relevante en la cosmovisión del mundo antiguo, no proyecta ninguna exigencia normativa inmediata a un ser humano que, por ser *persona*, puede ejercer libérrimamente sus potencias para alcanzar su fin trascendente individual. De ahí que los límites a la voluntad personal de un individuo solo

puedan proceder del juego contrapuesto de otras voluntades humanas, pues solo estas están dotadas de esa misma dignidad y trascendencia.

La relación recíproca de las voluntades libres está regida, en el pensamiento nominalista, por ciertas indicaciones divinas del comportamiento recto (*entia moralia*). Dios ha imprimido estas normas de conducta en la mente humana para que cada persona pueda conocerlas, pero ha optado, al tiempo, por preservar la libertad de seguirlas, por lo que el ser humano no tiene una inclinación natural a cumplir con estos mandatos (Carpintero, 2018:61-62). Cada individuo sabe, por ejemplo, que no debe agredir a otra persona, pero carece de una inclinación instintiva para actuar de ese modo, pues, de no ser así, no sería realmente *libre* para elegirlo. Debe optar internamente por la obediencia, en la soledad de su conciencia, no en función de su instinto o de su razón, sino utilizando esa potencia pura o neutra llamada *voluntad*.

Se concibe, así, una situación originaria de *estado natural* en la que el ser humano puede optar por seguir los mandatos divinos o por separarse de ellos. En tal situación, las decisiones dispares de las voluntades libres llevan inevitablemente a que choquen las unas con las otras, ya que no están innatamente inclinadas a comportarse justamente. Conforme al patrón agustiniano, se entiende que el ser humano está fuertemente deteriorado por su caída en el pecado y ya no es capaz de regir su comportamiento conforme al derecho natural puro y originario. El modelo de convivencia resultante es, por ello, sumamente defectuoso. Las voluntades libres se ven obligadas a llegar a acuerdos que disciplinen su relación mutua. Consienten someterse a reglas comunes por razones de necesidad. El personalismo nominalista conduce, con ello, a un *contrato social* desprovisto de toda explicación naturalista basada en una sociabilidad inherente al ser humano. Es un tránsito directo del estado de naturaleza (regido por un derecho natural vinculante, pero carente de vigencia real) a un estado político o civil (en el que se establece consensualmente una autoridad legítima a la que se otorga poder de coacción sobre las personas).

Este modelo de contrato social en “línea recta” (Carpintero, 2018:77) representa, en última instancia, el tránsito del *primer derecho* agustiniano, el puro y originario, regido únicamente por la buena voluntad de un ser humano aún no deteriorado por el pecado, al *segundo derecho*, que es el del hombre caído en el pecado, que se ve obligado a afrontar necesidades humanas contingentes a través de reglas coyunturales, que no responden a máximas ideales de justicia y que están respaldadas por la coacción.

Con ese trasfondo escolástico, en el siglo XVII se produce, tal y como notó Bobbio (2017:138-139), una discreta secularización de la distinción teológica entre un *status naturae integrum*, aquel en el que vive el hombre puro, no caído en el pecado, y un *status naturae lapsae*, que es el del hombre deteriorado por la *Caída*. En el *status naturae lapsae*, el ser humano se ve obligado a crear una potestad dominativa artificial que unos hombres (los gobernantes) han de ejercer sobre otros hombres (los gobernados). En palabras de Bobbio (2017:139), desde esta concepción del contrato social:

“Si los hombres fueran como tendrían que ser [como Dios los creó originalmente, antes de caer en el pecado], el estado de naturaleza sería el estado perfecto y no haría falta nada más; pero como los hombres son como son [pues se han corrompido tras la Caída en el pecado], el estado de naturaleza degenera

en estado de convivencia miserable y precaria y hace falta, no exactamente eliminarlo, pero por lo menos corregirlo”.

El estado de naturaleza de los iusnaturalistas modernos (salvo el caso particular de Hobbes, como se verá) entronca inequívocamente con este pensamiento teológico. Tiene, por ello, una caracterización “compleja”, casi bifronte: el estado de naturaleza puede ser bueno o malo, según se trate de la situación ideal que disfrutaba el *hombre puro originario* o del estado de incertidumbre constante en el que se encuentra el *hombre histórico*, condenado a malvivir como consecuencia de sus propias faltas.

En la teoría contractualista por excelencia, que es la de John Locke, el *status naturae* es, de hecho, una situación “positiva y negativa a la vez” (Bobbio, 2017:139). En él los seres humanos son capaces de discernir las reglas de conducta obligatorias. No suelen, sin embargo, ser jueces justos de sus propias causas. Las desventajas prácticas del estado de naturaleza resultan, por ello, no de las insuficiencias del derecho natural, sino de los defectos que han convertido a los seres humanos en arbitrarios y parciales.

La tradición nominalista se incorpora, en definitiva, a la Modernidad a través de un lenguaje distinto, pero ajustado, en última instancia, al patrón personalista de origen agustiniano. Los *dos derechos* agustinianos han dado lugar a la distinción entre el estado de naturaleza regido por el derecho natural, como norma de conducta ideal, y el estado político en el que se utiliza la coacción pública para ajustar la convivencia humana a las necesidades de la vida real. Como se verá a continuación, el principio determinante de la teoría política alumbrada por este contractualismo iusnaturalista es también producto de la tradición de pensamiento anterior y, en particular, de las implicaciones jurídicas de la noción metafísica de *persona*. Me refiero a la que podemos denominar *prohibición de instrumentalización*, es decir, a la prohibición, vigente en el estado de naturaleza, de tratar a quien tiene la dignidad de *persona* como si fuera un mero objeto o herramienta al servicio de nuestros intereses.

4.2. DOS TRADICIONES DE PENSAMIENTO POLÍTICO SEPARADAS POR EL CONCEPTO DE PERSONA

El pensamiento moderno que continúa la tradición del nominalismo filosófico mantiene en el núcleo de su cosmovisión política un principio metafísico de igualdad de los seres humanos ligado a la *qualitas personalis*. La libertad natural del ser humano es entendida, de acuerdo con el sesgo voluntarista de la tradición cristiana, como un poder dominativo inherente a la cualidad de *persona*. Como ser hecho a imagen y semejanza de Dios, la *persona humana* (expresión que, en la mentalidad cristiana, está muy lejos de constituir un pleonismo) está dotada de dos atributos, la razón y la voluntad, que permiten el ejercicio del dominio sobre las cosas. Ahora bien, el poder dominativo natural concedido al ser humano se proyecta exclusivamente sobre los bienes inferiores. El sometimiento coactivo de otros seres humanos, de otras *personas*, está prohibido en el estado de naturaleza. La relación legítima con los demás individuos se entabla a través del acuerdo de voluntades. La injerencia en la esfera ajena requiere, en definitiva, el consentimiento de quien, por tener la cualidad de persona, no puede ser sometido coactivamente.

La igualdad sustancial de todos los seres humanos genera, en definitiva, en las palabras que utilizará John Locke, un estado natural de libertad, pero no de *licencia*. Hay un derecho natural a servirse de los propios bienes, comenzando por el cuerpo, la mente y las capacidades físicas e intelectuales y acabando por las cosas de nuestra propiedad. Pero hay también una prohibición de servirse de otras personas como si fueran meros objetos o posesiones propias, una suerte de *prohibición de instrumentalización*, expresada por John Locke en el *Segundo Ensayo sobre el Gobierno Civil* al señalar que los seres humanos no han sido hechos “para utilidad de otros, tal como fueron hechas las criaturas de rango inferior para que nos sirviéramos de ellas” (Locke, 1980:8). Como notará Kant (2003:40), culminación de la tradición iusnaturalista basada en la noción de *persona*, la prohibición de instrumentalización que exige tratar a todo ser humano como un fin en sí mismo (*honeste vive*) constituye el fundamento de la regla de comportamiento que prohíbe dañar a otro (*neminem laede*). Si no puedo ejercer la coacción sobre otro ser humano para mis propios fines, es porque estoy obligado a tratar a ese ser humano conforme a su cualidad de *persona* (entendida ahora por Kant como dignidad ética), que le hace dueño exclusivo de sus propios bienes, actos y decisiones.

De este pensamiento político personalista, heredero del nominalismo escolástico, surgen los derechos fundamentales como derivaciones de la prohibición de instrumentalización, esto es, como ámbitos de libre autodeterminación individual inmunes a la injerencia no consentida. El uso de la coacción en estas zonas de inmunidad personal supone convertir a un ser humano en mero objeto, instrumento o herramienta de otro. Esta línea de pensamiento dedica buena parte de su especulación teórica a dilucidar, partiendo de la noción de *persona* como ser dotado de autonomía y utilizando el principio de no contradicción, cuáles son los contenidos necesarios del contrato social por el que se constituye un poder político legítimo. En este punto, continúan una tradición política de pensamiento constitucional iniciada en la Edad Media.

En efecto, con raíces canonistas y con desarrollo especialmente intenso a partir del conciliarismo, existía ya en la tradición política medieval un pensamiento de corte constitucional que puede resumirse del siguiente modo (Rodríguez Fernández, 2022:31-37): el poder político reside originariamente en la comunidad política; esta lo confiere a través de un pacto político por el que establece un concreto sistema de gobierno; la comunidad política retiene, sin embargo, su poder originario superior, que le legitima para cambiar, en cualquier momento, los términos del mandato conferido a los gobernantes; por ello el poder de los gobernantes, constituido a través del pacto político, tiene naturaleza puramente fiduciaria y solo es legítimo en tanto se somete a las leyes y se orienta a la consecución del bien común; cuando los gobernantes quiebran el pacto del que resulta su potestad dominativa, y dejan de gobernar para conseguir el bien común, la legitimidad de su gobierno decae (circunstancia que legitimaba, para los conciliaristas como Gerson, la solución al Cisma de Occidente: la deposición de los dos Papas en pugna y la elección de un nuevo Papa legítimo por parte de un concilio que representase a toda la Cristiandad); en ese contexto, resulta legítimo el ejercicio de un derecho de resistencia violenta frente al tirano, derecho por el que se manifiesta el poder originario y superior de la comunidad política. El

pensamiento político moderno de raíz personalista conecta con esta tradición política medieval. El poder político se concibe como limitado y fiduciario, concepción que permitirá a los que combaten la monarquía absoluta (o, como se verá, a los que se oponen a un poder absoluto del parlamento) afirmar que en el pacto constitutivo originario se encuentra incluida la obligación de los gobernantes de respetar los derechos naturales de la persona.

Pero no todos los autores modernos de inspiración nominalista fundan su pensamiento político en la prohibición de instrumentalizar a los demás seres humanos ni asumen un estado natural regido por esa regla suprema que obliga a respetar la *qualitas personalis* de los otros. Un autor fascinante, Thomas Hobbes, lleva el nominalismo a su último grado de coherencia y enuncia un nuevo *iusnaturalismo científico*, tal y como certeramente lo denominó Carl Schmitt (2013:194-195). Para romper con la tradición anterior le basta con eliminar del silogismo contractualista la premisa metafísica de la condición del ser humano como ente de especial dignidad, esto es, como *persona*. Si lo que existe en el exterior no puede conocerse (tal y como enseña el nominalismo) y solo llega deformado a nuestra mente a través de los sentidos, desconocemos enteramente la naturaleza de lo que nos rodea, sin que pueda asumirse como presupuesto válido del pensamiento especulativo la existencia, en el mundo circundante, de lo que llamamos *personas*.

Al suprimir el reconocimiento del otro como *persona*, esto es, la aceptación de que todo ser humano tiene una especial dignidad que vincula normativamente a sus semejantes, Hobbes convierte la libertad natural en el poder de realizar el propio arbitrio allí donde no hay oposición o de vencer la resistencia externa allí donde esa oposición se encuentra. La cualidad metafísica del elemento que obstaculiza la realización de nuestro arbitrio resulta ya irrelevante. La distinción entre *cosa* y *persona* y la consiguiente *prohibición de cosificar a las personas* (de tratarlas como objetos), que hemos llamado *prohibición de instrumentalización*, ya no existe. Y si ya no hay diferencia entre cosa y persona, porque todo el mundo exterior es para nosotros incierto y desconocido, es obvio que la persona puede ser cosificada; en otras palabras: una vez que la noción metafísica de *persona* desaparece ya no hay límites normativos ni éticos a la libertad de acción que caracteriza al estado natural.

En consecuencia, Hobbes enuncia en su *Leviatán*, a mi juicio con énfasis deliberado, un principio general definitorio del estado de naturaleza que es radicalmente contrario del que sostiene el iusnaturalismo personalista. No hay una prohibición de instrumentalización, sino un derecho general a instrumentalizar, esto es, en las propias palabras del autor inglés, un “derecho natural de cada hombre sobre cada hombre”, de suerte que “cada hombre tiene derecho a todo, incluso a disponer del cuerpo de su prójimo” (Hobbes, 2009:120). Nadie puede renunciar a ejercer este derecho originario, pues solo instrumentalizando a los otros puede el ser humano asegurar su supervivencia. Quien controla más personas, quien consigue convertir a más individuos en herramientas de sus propios fines e intereses, es quien tiene mayores posibilidades de prevalecer en la famosa guerra de todos contra todos.

El establecimiento del poder político pretende justamente poner fin a esa situación de incertidumbre y peligro permanentes. No se constituye para asegurar la eficacia de unos derechos naturales preexistentes y vinculantes que se hallan en situación de peligro por la imperfección del ser humano. En tanto esferas salvaguardadas de la injerencia ajena, tales

derechos sencillamente no existen. Derechos de este tipo, que aseguren un espacio de realización del propio arbitrio frente a la violencia ajena, solo son imaginables como creación artificial de un soberano omnipotente. Solo ese *Leviatán*, dotado de un poder irresistible, puede poner fin a la guerra civil y establecer en su lugar un verdadero derecho.

5. HACIA LA REVOLUCIÓN DE LOS DERECHOS

5.1. LA RUPTURA DE LA UNIDAD RELIGIOSA COMO CONTEXTO CRÍTICO

La continuación del pensamiento nominalista se desdobra en la Modernidad, como acaba de verse, en dos ramas de pensamiento político que conciben de modo radicalmente distinto los derechos del individuo. El iusnaturalismo que podemos llamar *personalista* lleva consigo la inherencia de los derechos a la dignidad humana y con ello su carácter previo y vinculante para el poder político constituido. Su consecuencia necesaria es la limitación constitucional del poder político. En cambio, el iusnaturalismo *cientificista* conduce a la omnipotencia originaria del poder político y al carácter puramente artificial de los derechos, como creaciones de ese poder, autolimitaciones contingentes que, en última instancia, solo son una promesa. Carl Schmitt (2013:194) lo resumía, con su característica agudeza, del siguiente modo: lo decisivo es qué se entiende por ilimitado en principio (la libertad o el poder estatal) y qué se concibe como limitado en principio (el poder estatal o la libertad).

Pero no estamos ante dos corrientes que se muevan en el plano puramente especulativo. Las guerras de religión son el contexto crítico en el que la reflexión intelectual y la acción política convergen irremediabilmente. Hay dos recetas para salir de la grave crisis generada por la destrucción de la unidad religiosa de la Cristiandad. Un sector propone la solución hobbesiana, que es la única que garantiza, en opinión de sus valedores intelectuales, una salida definitiva del contexto de guerra civil. Se trata de la plena publicación de la religión. El poder absoluto del monarca ha de extenderse al plano espiritual. El soberano debe establecer un credo oficial o público que asegure la paz política, sin perjuicio de que admita, en la práctica, un cierto nivel de tolerancia religiosa (el que no resulte dañino para el orden público). Si la lucha por la *verdad* genera indefectiblemente una matanza colectiva, la única solución posible es que la *verdad* sea oficializada e impuesta desde arriba, por un soberano cuyo poder político sea inatacable y que constituya la única conexión posible con la trascendencia divina y el axioma compartido de que *Dios es el Cristo*, según expresa el famoso *crystal de Hobbes* creado por Carl Schmitt (2014:179-181).

Las minorías religiosas reivindican, por su parte, la vieja idea nominalista de la libertad como ámbito de introspección en el que cada ser humano está legitimado para seguir libremente su recta voluntad sin someterse a escrutinio externo, todo ello con el fin de alcanzar su fin trascendente: la salvación. El paradigma teórico de la *persona* (como ser trascendente, dotado de capacidad de autodeterminar válidamente su conducta) encuentra, con ello, su primera plasmación normativa en su ámbito más genuino, que es la libre

autodeterminación religiosa. Se reivindica, en definitiva, esa facultad de elegir internamente a Dios que había conducido a la patrística cristiana a reelaborar el concepto de *libertad* en contraposición al intelectualismo antiguo. Este sector conecta, asimismo, con la vieja tradición medieval basada en la limitación originaria del poder y en el derecho de resistencia legítima frente al gobernante que, por rebasar los límites legales a los que está originariamente sometido, se vuelve tiránico. Trata de conseguir, con ello, que el credo religioso sea una zona puramente privada, inmune frente a la acción del poder político, un derecho de autodeterminación individual no sujeto a fiscalización externa, tampoco a la del monarca.

La tensión generada por la Reforma religiosa, en un contexto en el que el hombre corriente está dispuesto a morir y matar por su particular religión, obliga a tomar partido. Las opciones están claras: o se asume la monarquía de derecho divino o se alumbra una estructura política alternativa que sea válida para el mundo real y no un mero constructo racionalista. Reivindicar los viejos tópicos sobre la limitación originaria y el carácter fiduciario del poder político, sin actualizarlos, equivale a condenar a los pueblos afectados por la disparidad religiosa al espectro permanente de la guerra civil, a una lucha por la imposición de la propia verdad. O la cultura política constitucional heredada se perfecciona (con nuevas cautelas o garantías distintas al puro derecho de resistencia legítima) o la única salida al problema generado por el cisma religioso será la teocracia estatal propugnada por Hobbes. Se comprende, en ese particular contexto de guerra civil europea fuertemente ideologizada —tan parecido al de guerra civil ideológica vivida en el siglo XX— que el viejo derecho de resistencia legítima no es suficiente. Ya no basta la reacción *a posteriori* frente al tirano, sea ese tirano el monarca o un parlamento que, tras deponer al rey, ha instaurado su propia autocracia. Se necesitan otras cautelas frente a la tiranía, especialmente en el ámbito religioso. Y es aquí donde las mentes europeas empiezan a aportar soluciones prácticas novedosas, que desarrollan los antiguos tópicos.

Uno de los tópicos de pensamiento tradicional de corte constitucional es la distinción entre poder originario de la comunidad política y poder fiduciario (y limitado) de los gobernantes, diferenciación que lleva *in fieri* la división entre poder constituyente y constituido. Esa tradición intelectual sostiene, como se ha dicho, que la comunidad puede en todo momento cambiar los términos del pacto cuando este resulta incumplido. El problema fundamental para los que consideran que en la limitación del poder está la solución de la encrucijada política es, en realidad, el siguiente: ¿cómo puede transitarse —utilizando, nuevamente, una terminología de Schmitt (2013:89)— de un *Estado de derecho estamental*, el medieval, en el que los garantes de la legalidad eran los cuerpos intermedios (un tipo de Estado que es, todavía, el que está en la mente de autores como Suárez, Altusio, los monarcómacos o Grocio, e incluso, más tarde, en el pensamiento político de un Montesquieu), a un *Estado de derecho institucional*, en el que el poder político no se canalice a través de los estamentos sino por el conducto de instituciones políticas?

5.2. LA CREACIÓN DE UN MARCO INSTITUCIONAL DE PROTECCIÓN DE LOS DERECHOS

La experiencia política más extraordinaria (y, a la postre, productiva) es la que tiene lugar en el *Interregno* inglés. Son, en particular, los *levellers* o *niveladores* quienes, combatiendo la omnipotencia del Parlamento, aportan las claves que recogerán, después, los revolucionarios norteamericanos y que servirán a estos para construir un *Estado de derecho institucional*, dotado de cautelas efectivas para garantizar la limitación del poder constituido y la protección de los derechos. Siguiendo el axioma tradicional sobre la titularidad originaria del poder por parte de la comunidad y la consiguiente relación fiduciaria con los gobernantes, la facción política de los *niveladores* sostiene, en efecto, que el poder originario del pueblo es superior al del Parlamento mismo, pues los parlamentarios son agentes o representantes del pueblo. Los mandantes (el pueblo) pueden ejercer su poder constitutivo (*constituent power*) para restablecer la Constitución en una forma que impida que vuelva a ser ignorada (*set aside*) arbitrariamente. Esa forma es una Constitución escrita frente a todo tipo de gobierno arbitrario (*all Kinds of Arbitrary Government*).

Los niveladores conciben los *Agreement of the People* como el nuevo contrato social que ha de refundar el orden político perturbado por la Guerra Civil. Como señalaba Bernard Schwarz (1992:16), el *Agreement* de 1647 es el primer borrador sólido de Constitución escrita en la historia de la democracia. La gran contribución de los niveladores al constitucionalismo fue recoger la tradición de pensamiento anterior sobre la noción de la limitación del poder, aplicarla al propio Parlamento y exigir que fuera materializada a través de un documento escrito aceptado por el pueblo. Desaparecida la monarquía, la mayor amenaza era el abuso de poder por parte de un Legislativo omnipotente. Hay, en particular, tres nociones esenciales para el constitucionalismo que los *levellers* anticipan: (i) la Constitución escrita como norma de garantía, que ha de ser aprobada a través de una convención; (ii) la técnica de las materias constitucionalmente reservadas, que hasta el propio parlamento/legislador está obligado a respetar (materias entre las que se incluyen ciertas libertades individuales, muy particularmente la libertad religiosa); (iii) la consideración de que toda norma legal que se apruebe contradiciendo las garantías y cautelas de la Constitución escrita debe ser reputada “nula” y “sin valor” (*null and void*).

Solo los revolucionarios norteamericanos llevan, sin embargo, a término ese plan político de transición del viejo *Estado de derecho estamental* a un nuevo *Estado de derecho institucional*. Como también señala Schwartz (1992:18-20), la gran obra de los revolucionarios norteamericanos no es tanto llevar a la práctica, con más refinamiento, las propuestas, más rudimentarias, formuladas por los *levellers*. Su gran aportación es la sustitución del sistema de garantía jurídica estamental de primacía de una Constitución no escrita por un sistema de garantía jurídica institucional de una Constitución escrita. Ese nuevo mecanismo de garantía es el llamado *judicial review*, esto es, el control judicial de constitucionalidad que los tribunales ejercen frente al propio legislador (que no es, en modo alguno, soberano, sino una de las instituciones de gobierno establecidas por la Constitución). Esa es la auténtica aportación histórica del constitucionalismo norteamericano. Y ello sin renunciar, como recurso último, al mecanismo de garantía más tradicional: el de la resistencia violenta frente

al poder que se ha vuelto tiránico (resistencia que se trata de asegurar instrumentalmente con el derecho ciudadano a portar armas).

Solo con el *judicial review* se da, en definitiva, el tránsito trascendental del Estado de derecho estamental o corporativo, articulado a través del papel de garantía de los cuerpos intermedios, a un Estado de derecho institucional, donde ese papel de garantía es trasvasado al Poder Judicial y, muy particularmente, a ese Tribunal Supremo que tanto llamó la atención de Tocqueville como característica distintiva la democracia norteamericana. Ciertamente, como dice Fioravanti (2016:69-89), ese tránsito se dio allá donde los cuerpos intermedios no existían, en un continente nuevo. Los *levellers* son un buen ejemplo de la verdad que late tras esta afirmación. Estos fracasan en las luchas del Interregno inglés por la resistencia del “viejo mundo” a liquidar la función tutelar de los cuerpos intermedios. De ahí precisamente que sus contrarios les dieran, con matiz peyorativo, el nombre de “niveladores”, pues les acusaban de tratar de igualar a todos los individuos por abajo, suprimiendo las jerarquías. En cambio, esas ideas triunfan donde la resistencia de los cuerpos intermedios no puede ejercerse porque no existe una sociedad estratificada a imagen de la europea. Eso no le quita, sin embargo, mérito a los revolucionarios americanos, auténticos culminadores de la tradición de pensamiento del iusnaturalismo personalista.

Donde esa tradición se rompe, esto es, donde se siguen escrupulosamente, de la mano de la Ilustración, las consecuencias ligadas a la supresión hobbesiana del ingrediente irracionalista de la noción de *persona*, es en el continente europeo. La Ilustración, y en particular Rousseau, democratiza el pensamiento hobbesiano y concibe la ley como un instrumento omnipotente, una herramienta con la que el pueblo ilustrado, convertido en un sujeto unitario llamado *Estado*, ha de delimitar armónicamente los derechos de todos utilizando su voluntad general infalible. Con esas bases, el constitucionalismo continental del siglo XIX y el positivismo jurídico proclaman como soberano a un legislador omnipotente y convierten, en consecuencia, el catálogo de derechos fundamentales en el mero deber de la administración pública de sujetarse al principio de legalidad. Para esa tradición de pensamiento, la única persona originaria, cuya voluntad libre es fuente inmediata de normatividad, no es ya el ser humano individual, sino el *Estado-persona*, artífice y señor de los derechos (más ampliamente, Rodríguez Fernández, 2022:133-164).

6. EPÍLOGO PARA CONSTITUCIONALISTAS

La concepción de la *persona* que ha sido examinada en este trabajo para esbozar una suerte de *prehistoria* de los derechos fundamentales está cargada, desde su origen, de connotaciones metafísicas que carecen de cualquier posibilidad de demostración empírica. No obstante, condensa un ingrediente de nuestra cultura política actual (la de los derechos humanos) según el cual todos tenemos el mismo rango moral y, por ello, la misma capacidad de decidir cómo vivimos nuestra vida, aunque la elección que tomemos (el camino que sigamos para desarrollar nuestra personalidad) pueda parecer a los demás escandalosa, extravagante, aberrante, inútil, antisocial o *antinatural*. Nos permite sustituir, como máxima

inspiradora de nuestra democracia pluralista, el adagio agustiniano: *ama y haz lo que quieras* por el de *ama y vive como quieras*. Este es el particular *ethos* de la libertad que late tras la figura de los derechos fundamentales como instrumentos al servicio del libre desarrollo de la personalidad (art. 10.1 CE).

A los juristas, sin embargo, la idea de libertad nos parece, más bien, escurridiza. Maurizio Fioravanti (2016:17) acuña, por ejemplo, una distinción sugerente entre la *libertad en singular*, como concepto que pertenece al ámbito de la filosofía, y las *libertades en plural*, que sería el ámbito propio de los juristas. Tal distinción pone de relieve que a los que nos dedicamos al derecho (incluso al derecho constitucional) nos resulta inasequible (y escasamente útil) adentrarnos en el estudio de las infinitas elaboraciones filosóficas sobre el concepto de libertad. El propio Robert Alexy, al elaborar la teoría general más estructurada e influyente de nuestro tiempo sobre los derechos fundamentales, pone en cuarentena la utilidad jurídica de la noción de *libertad*, que considera inaprensible (2017:186).

Comparto estas prevenciones generales frente a los peligros inherentes a un concepto tan abierto y controvertido como el de libertad. Al fin y al cabo, estamos ante otra *carta ganadora*, por utilizar la expresión acuñada por Dworkin para los derechos, que todos tratan de utilizar a su antojo para salir airosos del debate público. Al tiempo, sin embargo, me parece innegable que las herramientas técnicas que dotan de operatividad práctica a los derechos fundamentales tienden a divergir en buena medida en función de una determinada *precomprensión* de las nociones de *libertad* y, detrás de ella, de *persona*, que no resultan, por ello, jurídicamente irrelevantes. No es lo mismo, por ejemplo, seguir una *teoría interna* de las restricciones de los derechos fundamentales (centrada en el descubrimiento de ciertos límites inmanentes que, de forma implícita, la Constitución impondría por sí misma, por razones de utilidad pública, al poder decisorio del individuo) o una *teoría externa* (que considera que esas limitaciones sociales a la libertad, si no están expresamente contempladas por la Constitución ni derivan del juego de otros derechos fundamentales, deben ser establecidas expresamente por el legislador, de acuerdo con el principio democrático). Ambas perspectivas (interna y externa) dependen, en última instancia, de un entendimiento previo de la *libertad*, bien como un poder decisorio interno, no sometido a fiscalización ajena, bien como una capacidad de elección que viene filtrada desde el principio por el tamiz de lo socialmente aceptable.

Abundando en el ejemplo, desde la teoría externa se concibe el derecho fundamental como un instrumento al servicio de la *persona* entendida como ser dotado de una autonomía o libertad que, en ciertas esferas de la vida, no está sometida al beneplácito de la comunidad política. El elemento comunitario entra en juego *a posteriori*, a la vista de las necesidades circunstanciales de cada momento, que son examinadas en el debate político parlamentario y plasmadas como *límites* en las leyes. En este caso, el juicio de ponderación es un instrumento que sirve para determinar la legitimidad de las restricciones que impone el legislador, un canon de evaluación de la constitucionalidad de las leyes dirigido a determinar si las razones que llevan al legislador a modificar la posición originaria de libertad, establecida en la Constitución, son suficientemente poderosas.

En cambio, la teoría interna lleva ya inserta la vocación comunitaria en la determinación del contenido constitucional del derecho mismo. Para ella, como diría Häberle (2003:28), el derecho fundamental sirve para enseñar al individuo a ser *persona*, concepto que implica, desde esta óptica, una vinculación y compromiso colectivos que han de determinar, desde el primer momento, qué decisiones vitales pueden considerarse legítimas. En este punto, la célebre apelación del Tribunal Constitucional Federal alemán a la *imagen de la persona en la Ley Fundamental* no es un ejercicio intelectual gratuito ni un adorno literario y tiene mucho que ver con la introducción de técnicas ponderacionistas en la determinación del contenido de los derechos fundamentales. La ponderación no sirve ya como pauta de enjuiciamiento de la legitimidad de las restricciones legislativas de la libertad sino como elemento determinante del alcance originario de la libertad misma, que la comunidad tutela desde el principio.

A la vista de las consecuencias tan sumamente diversas que una determinada *precomprensión* de la libertad y de la persona produce en la aplicación práctica de los derechos fundamentales, creo que puede matizarse la ya aludida distinción de Fioravanti y que cabe afirmar que, en cierta forma, los juristas no debemos, en efecto, enredarnos demasiado en la vastísima maraña filosófica sobre la persona y la libertad, pero sí debe ocuparnos y preocuparnos cuál sea el específico *ethos* de la libertad que está en el núcleo normativo último de los derechos fundamentales como emanaciones de la dignidad de persona (art. 10.1 CE). Lo cierto es que, parafraseando a Isaiah Berlin (2017:2020), basta con manipular convenientemente la noción de persona para alterar automáticamente el significado de la idea de libertad y, acto seguido, cambiar decisivamente el significado práctico de cualquiera de los derechos fundamentales contemplados en el catálogo constitucional. Esa fue, de hecho, la deriva autoritaria que caracterizó a la dogmática conservadora alemana de la Europa de Entreguerras. A través de este tipo de reelaboraciones conceptuales, que se apartaban del *ethos* histórico de los derechos fundamentales, dicha dogmática quiso convertir lo que habían sido hasta entonces barreras de protección del individuo frente al Estado (incluso en su entendimiento más pobre, ligado al principio de legalidad de la administración) en instrumento de fortalecimiento del poder estatal frente al individuo.

El recorrido histórico abordado en este trabajo se remonta a tiempos bastante remotos, lo que puede resultar chocante, pues, ciertamente, no es este un arco temporal al uso en la explicación histórica de los derechos fundamentales. No obstante, esa mirada de largo recorrido quizá pueda resultar útil para dilucidar por qué los textos constitucionales de nuestro tiempo (y, en particular, la Constitución española) acuden a la noción de *persona* como fundamento último de los derechos. Si mi opinión es correcta, una consecuencia ineludible del vínculo de los derechos fundamentales con la *persona* y el *libre desarrollo de la personalidad* (art. 10.1 CE) es que no tiene cabida en nuestro sistema constitucional una distinción *a priori* entre una *libertad verdadera* (la del buen ciudadano) socialmente valiosa, y una *libertad falsa o egoísta* (la del antivacunas, por ejemplo) que aparta al ser humano de su dimensión social, ya que todas las voluntades gozan de un mismo poder normativo originario en lo que se refiere a las cuestiones *iusfundamentales* (sin perjuicio de que el Estado las pueda limitar externamente por razones justificadas de interés general). Esto tiene

un evidente influjo en la hermenéutica constitucional y refuerza, en particular, el papel de los derechos fundamentales como protecciones técnicas de las minorías y el de la ley como expresión de una voluntad democrática sometida a límites.

BIBLIOGRAFÍA

- Agustín de Hipona (2009): *Obras Completas, III (obras filosóficas)*, Madrid: Biblioteca de autores cristianos.
- Alexy, Robert (2017): *Teoría de los derechos fundamentales*, Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.
- Berlin, Isaiah (2017): *Sobre la libertad*, Madrid: Alianza.
- Bianco, Carmela (2017): *Ultima solitudo. La nascita del concetto moderno di persona in Duns Scotto*, Milán: Franco Angeli.
- Bobbio, Norberto (2017): *Locke y el Derecho Natural*, Valencia: Tirant lo Blanch.
- Brouwer, René (2019): “Funeral, Faces, and Hellenistic Philosophers. On the Origins of the Concept of Person in Rome”, en LoLordo, Antonia (ed.), *Persons. A History*, Oxford: Oxford University Press, Oxford, 19-45.
- Brown, Peter (2016): *Por el ojo de una aguja. La riqueza, la caída de Roma y la construcción del cristianismo en Occidente (350-550 d. C.)*, Barcelona: Acanalado.
- Brown, Peter (2021): *El mundo de la Antigüedad tardía. De Marco Aurelio a Mahoma*, Madrid: Taurus.
- Carpintero Benítez, Francisco (2003): “El desarrollo de la facultad individual en la escolástica”, en Carpintero Benítez, F., Megías Quirós, J.J., Rodríguez Puerto, M. J., y De Mora, E. V., *El derecho subjetivo en su historia*, Cádiz: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Cádiz., 35-289.
- Carpintero Benítez, Francisco (2008): *La ley natural. Historia de un concepto controvertido*, Madrid: Encuentro.
- Carpintero Benítez, Francisco (2018): *La crisis del Derecho en la escolástica española del siglo XVI*, Madrid: Sínderesis.
- Clark, Mary T. (1961): *San Agustín, filósofo de la libertad*, Madrid: Librería Editorial Augustinus.
- Fioravanti, Maurizio (2016): *Los derechos fundamentales. Apuntes de historia de las constituciones*, Madrid: Trotta.
- Gilson, Étienne (1943): *El tomismo. Introducción a la filosofía de santo Tomás de Aquino*, Buenos Aires: Desclee.
- Gilson, Étienne (2017): *La filosofía medieval. Desde los orígenes patrísticos hasta el fin del siglo XIV*. Madrid: Gredos.
- Häberle, Peter (2003): *La garantía del contenido esencial de los derechos fundamentales*, Madrid: Dykinson.
- Hobbes, Thomas (2009): *Leviatán o la materia, forma y poder de un estado eclesiástico y civil*, Madrid: Alianza.
- Ihering, Rudolph (2011): *El fin en el Derecho*, Granada: Comares.
- Jaeger, Werner (1962): *Paideia, los ideales de la cultura griega*. Méjico DF: Fondo de Cultura Económica.
- Jaeger, Werner (2016): *Cristianismo primitivo y paideia griega*. Méjico DF: Fondo de Cultura Económica.
- Kant, Immanuel (2003): *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Madrid: Encuentro.
- Locke, John (1980): *Ensayo sobre el gobierno civil*, Madrid: Aguilar.
- Markshcies, Christoph (2002): *La gnosis*, Barcelona: Herder.
- Mayer, Max Ernst (2015): *Filosofía del Derecho*, Buenos Aires/Montevidео: Bdef.
- Megías Quirós, José J. (2018): “Sobre el origen de los derechos naturales en los juristas del siglo XII”, *Cuadernos Electrónicos de Filosofía del Derecho*, 37, 2018, 115-133.
- Otto, Walter F. (2007): *Teofanía. El espíritu de la antigua religión griega*, Madrid: Sextopiso.

- Radbruch, Gustav (1959): *Filosofía del Derecho*, Madrid: Revista de Derecho Privado.
- Recasens Siches, Luis (2007): *Direcciones contemporáneas del pensamiento jurídico. La Filosofía del Derecho en el siglo XX*, Méjico DF: Ediciones Coyoacán.
- Recasens Siches, Luis (2013): *Tratado General de Filosofía del Derecho*, Méjico DF: Porrúa.
- Rist, John Michael (2017): *La filosofía estoica*. Barcelona: Ariel.
- Rodríguez Fernández, Ignacio (2022): *Las restricciones sacrificiales de los derechos fundamentales*, Madrid: Marcial Pons.
- Ruiz Miguel, Carlos (2002): “Human Dignity: History of an idea”, *Jahrbuch des Öffentlichen Rechts der Gegenwart*, 50, 281-299.
- Schmitt, Carl (2013): *Ensayos sobre la Dictadura (1916-1932)*, Madrid: Tecnos.
- Schmitt, Carl (2014): *El concepto de lo político*, Madrid: Alianza.
- Schwarz, Bernard (1992): *The Great Rights of Mankind: A History of the American Bill of Rights*, Lanham: Rowman & Littlefield.
- Tierney, Brian (1982): *Religion, Law and the growth of constitutional thought*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Tierney, Brian (1997) *The Idea of Natural Rights. Studies on Natural Rights, Natural Law, and Church Law 1150-162*, Grand Rapids, Michigan/Cambridge, U.K.: William B. Eerdmans Publishing Company.
- Tuck, Richard (1981): *Natural rights theories. Their origin and development*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Villey Michel (2003): *La formation de la pensée juridique moderne*, París: PUF.
- Welzel, Hans (1979): *Introducción a la Filosofía del Derecho. Derecho Natural y justicia material*, Madrid: Aguilar.
- Wickham, Chris (2010): *The Inheritance of Rome: A History of Europe from 400 to 1000*, Penguin.
- Williams, Scott M. (2019): “Persons in Patristic and Medieval Christian Theology”, en LoLordo, Antonia (ed.), *Persons. A History*, Oxford: Oxford University Press, 52-84.