

¿ES EL ESTADO UN DERECHO FUNDAMENTAL? Reflexión sobre el fundamento epistemológico de los Derechos Fundamentales

Vicente Serrano Marín

Abogado

«Está escrito: en un principio existía el verbo. Ya aquí tengo que detenerme. ¿Quién me ayudará para ir más lejos? Es tan ardua esta traducción que tendré que darle otro sentido, si el espíritu me ayuda. Escribe: en un principio existía el espíritu. Reflexionemos bien sobre esta primera línea, y no permitamos que nuestra pluma se deslice. Es indudable que el espíritu lo hace y lo dispone todo; por lo tanto, debiera decir: en un principio existía la fuerza. Y, sin embargo, al escribir esto, siento en mí algo que me dice no ser éste su verdadero sentido. Por fin parece venir el espíritu en mi auxilio. Ya empiezo a ver más claro, y escribo con más confianza: en un principio existía la acción.»

(GOETHE, Primera Parte de *Fausto*.)

I. CUESTIONES PREVIAS

La investigación debe partir de una nítida distinción entre derechos fundamentales y derechos humanos. Aunque la cuestión es aún objeto de controversia (cfr. Pérez Luño, *Los derechos fundamentales*, pp. 43 y ss.), parece imponerse la idea de que la expresión «derechos fundamentales» debe reservarse para una categoría dogmática del Derecho Constitucional (cfr. R. Cruz, «Origen y evolución de los derechos fundamentales», p. 8). Y el mismo Cruz nos dice: «allí donde no haya Constitución (y habrá que ver si cualquier Constitución vale) no habrá derechos fundamentales. Habrá otras cosas..., derechos humanos, dignidad de la persona, etc.» (*ibid.*).

Podríamos decir entonces, y en términos generales, que estamos ante derechos fundamentales cuando se da una positivización de esa noción más amplia que serían los derechos humanos, y una positivización constitucional a la que acompaña una tutela reforzada de tales derechos. Es cierto que todo derecho, para serlo, ha de estar positivizado, y que desde esta consideración viene a ser un contrasentido hablar

de derechos humanos no positivos —como repetidamente ha puesto de manifiesto el profesor Peces-Barba desde su teoría dualista—, pero lo que aquí se afirma no es que los derechos humanos carezcan de positividad, sino más bien que esa positividad es otra que la de los derechos fundamentales. Lo será de Derecho Internacional (con los consiguientes problemas de éste), e incluso informará el ordenamiento constitucional a través del número 2 del artículo 10 de la Constitución, pero por ello mismo no parece que puedan confundirse con los derechos fundamentales, a los que precisamente las normas de derechos humanos ayudan a interpretar.

Ahora bien, la necesidad misma de la distinción que venimos de hacer nos revela ya que los derechos fundamentales contienen un elemento teórico previo a esa positividad que les es propia, elemento que, en términos generales, podemos decir que comparten con los derechos humanos, y cuyo análisis nos conduce al siglo XVIII. Ese momento teórico o ideológico no define, desde luego, lo que son los derechos fundamentales, porque eso sólo puede ser investigado —si somos coherentes con la definición dada más arriba— en cada Derecho Constitucional positivo; pero la investigación de ese momento teórico común sí permite extraer elementos interpretativos del derecho positivo mismo, en la medida en que es éste una formación histórica, y en la medida en que tales elementos teóricos forman, sin duda, parte de la *ratio* del constituyente.

Y, sin embargo, esa esfera ideológica común a derechos humanos y derechos fundamentales no constituye el todo de lo teórico de estos últimos. La positividad que los caracteriza debe ser también considerada en cuanto presupuesto teórico de su existencia, y que no es compartido con los derechos humanos. Así, pues, la investigación del momento ideológico de los derechos fundamentales parece conducirnos, a su vez, a dos submomentos:

a) El primero sería aquel presupuesto teórico que compartiría con la noción de derechos humanos. En este primer momento se contendrían los presupuestos que vienen llamándose éticos o axiológicos, y a los que —como se verá más abajo— parece preferible denominar simplemente epistemológicos.

b) El segundo momento sería el propio de los derechos fundamentales, y en él se combinan aquellos presupuestos epistemológicos con elementos jurídico-políticos.

Parecería que las estrategias de investigación de uno y otro momento debieran ser diferentes. El primero, en la medida que constituye la raíz teórica del segundo, permite en gran medida abstraer de las realizaciones positivas, y podemos considerarle, a efectos de nuestro análisis, inmovilizado y cerrado en el siglo XVIII. El segundo momento, en cambio, y en la medida en que debe conducirnos a través de distintas realizaciones históricas hasta nuestro derecho positivo vigente —y, por tanto, a una realidad viva—, nos enfrenta a una dimensión dinámica y

abierta, aunque siempre deudora de aquella otra inmovilizada y cerrada de la que parte.

Y, sin embargo, habría una especie de cruce entre esos dos momentos teóricos, un punto de intersección que contendría el *minimun* esencial de los derechos fundamentales como noción, *minimun* que estaría ya presente en la primera realización histórica de los mismos. Esta intersección encontraría su fórmula en esa pieza teórica donde lo que se llama axiológico (lo epistemológico) y lo jurídico-político viniesen a coincidir. Pero resulta que ese punto de intersección es él también una realidad inmóvil, porque una vez que se da permanece idéntico a sí mismo, al margen de las distintas formaciones históricas en que van cristalizando sucesivamente los derechos fundamentales. Esto viene a significar que la investigación de esa intersección es no solamente histórica, aunque nos obligue a acudir a un momento histórico determinado, el del nacimiento de los derechos fundamentales y del Estado de Derecho. O, dicho en otros términos, esa intersección constituye la condición formal, el *a priori* (pero no ya desde el Derecho Natural; cfr. Peces-Barba, *Los valores superiores*, p. 27), de la noción de derecho fundamental, y por ello la investigación sobre el fundamento de los derechos fundamentales debe dirigirse hacia ella.

Pero hay otro aspecto a tener en cuenta. Esa condición formal es singular, es una, mientras que la expresión «derechos fundamentales» es plural y se refiere a distintos contenidos materiales, los cuales, en cuanto lo son, escapan a nuestro radio de investigación. En efecto, en el plano de abstracción y de «inmovilidad» en el que queremos movernos, lo que interesa es ese *minimun* que hace de cualquier contenido material dado, o que se pueda dar, un derecho fundamental. Es más, sólo desde esa condición formal —pero abierta a distintos contenidos materiales— puede explicarse la variedad empírica que los derechos fundamentales han presentado, a pesar de que en su origen pretendían nacer de una «naturaleza humana» inmutable.

II. EL MOMENTO EPISTEMOLOGICO

Este momento —si dejamos al margen a los positivistas, que se caracterizan por prescindir de cualquier investigación sobre los fundamentos— suele identificarse con el fundamento ético o axiológico de los derechos fundamentales. Sin embargo, hablar de valores —en el sentido ético del término— para referirnos al siglo XVIII es un anacronismo. La noción de valor tiene su origen en las ciencias económicas, que apenas están naciendo en esa época, y desde éstas pasa a la ética (y a la cultura occidental en general) mediante una serie de transformaciones que se consolidan en la llamada ética material de los valores de Max Scheler (cfr. Aranguren, *Ética*, pp. 70 y 71). Cuando hoy hablamos de valores nos referimos, por tanto, a una noción todavía inexistente en el siglo XVIII. Ahora bien, esa noción asume en ella un contenido que atraviesa toda la historia de Occidente, y es hoy tal vez la noción principal de una

doctrina tan antigua como la ética. Por lo demás, la ética desde sus orígenes ha estado vinculada a la metafísica y a la política; de ahí que cualquier investigación sobre un pretendido fundamento ético de los derechos fundamentales deba comenzar por estudiar las relaciones entre esas tres disciplinas.

En cuanto a la metafísica, podría afirmarse incluso que encuentra su origen en un problema político que obliga a Platón a dar «el más largo rodeo», el metafísico, para dar solución a aquel problema (cfr. *Carta VII*, 326a; *República*, V. 473d). Por su parte, Aristóteles mantiene esta relación fundamental en el Libro X de la *Ética a Nicómaco*. Y si saltamos a través de la Edad Media (donde la metafísica, en términos generales, es sustituida por la Teología, no pudiendo ser más explícitas las relaciones que se establecieron entre ésta y la ética), para enfrentarnos a la nueva noción de metafísica extraída por Kant en el momento culminante de la Ilustración, encontramos más enfatizada, si cabe, esa relación de interdependencia entre metafísica y ética. Y lo mismo podemos encontrar en una ética opuesta a la kantiana, en las éticas materiales, especialmente la de Scheler, la cual es deudora del método fenomenológico.

En cuanto a las relaciones entre ética y política, sabemos que en Grecia se resolvían en una identidad que nacía de la indistinción entre lo público y lo privado. Más problemática parece esa cuestión a partir de Maquiavelo; pero el tópico que separa a partir de éste la ética de la política debe ser considerado cuidadosamente, porque los padres de la ciencia política que se abre paso con la modernidad están guiados por lo que ellos consideran una preocupación ética. No hay que olvidar que tanto en Hobbes como en Locke, por citar dos autores bien representativos, subyace una ética material de la felicidad como motor y premisa de sus análisis. En realidad, una de las hipótesis del presente trabajo es que, efectivamente, no existe un fundamento ético de los derechos fundamentales, pero tal hipótesis sólo podrá ser correctamente explicitada si comenzamos por admitir que ética y política siguieron vinculadas, al menos nominalmente, durante el período en el que se ponen las bases teóricas de lo que serán los derechos fundamentales. La clave para salir de esta aparente paradoja está en una noción que va a nacer en la modernidad, y que es la noción de ciencia en el sentido estricto que desde entonces se da a ese término. Esta noción va a marcar la reflexión filosófica hasta nuestros días, pues al aparecer vinculada a la metafísica (toda la obra de Kant está marcada por este problema, que aún hoy, en el siglo XX, sigue siendo una cuestión disputada para escuelas tan dispares como la de Frankfurt o el Círculo de Viena y sus epígonos) va a alterar y a enturbiar las relaciones entre ésta y la ética, a la vez que va a trazar un nuevo punto de encuentro entre la metafísica y la política. Y es en esa nueva encrucijada donde se aloja el fundamento de los derechos fundamentales.

Ahora bien, hablar de metafísica es siempre resbaladizo, y lo es más cuando se habla de la metafísica de todo un siglo, el XVIII, sobre el que convergen «metafísicas» tan dispares como el racionalismo o el empirismo. Se impone, pues, delimitar el término, hacerle explicativo.

A este respecto, se acepta generalmente por los historiadores de la filosofía que la modernidad filosófica nace con Descartes y sus discípulos (sin que podamos entrar ahora en las raíces medievales y renacentistas), pasa por el empirismo inglés y culmina en Kant, quien precisamente viene a resolver los conflictos suscitados entre aquéllos. Ahora bien, de esa riqueza de ideas que aquí hemos resumido en unas líneas, pero que abarca dos siglos, pueden extraerse unas características comunes. O, lo que es lo mismo, si a todas esas doctrinas les conviene el término «moderno» no es sólo porque florezcan en un período histórico fijado convencionalmente, sino sobre todo porque a todas conduce un único hilo. Y ése es el que nosotros debemos perseguir. A este respecto, puede afirmarse:

a) La metafísica que —convencionalmente— arranca de Descartes es deudora de la actividad científica que hunde sus raíces en el Renacimiento y en la baja Edad Media y que culminará en la ciencia de Newton. Tal actividad tiene su origen al margen de la filosofía y de la metafísica escolástica, siendo precisamente Descartes el primero en sistematizar los principios de esa actividad emergente, desembocando al hacerlo en una nueva metafísica, la de la modernidad. (Sobre el tema, la bibliografía es amplísima y coincidente desde perspectivas tan diversas como el neoescolasticismo de Gilson, *Etudes sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du system cartésien*, Vrin, París, 1975, o la de Clarke, *La filosofía de la ciencia de Descartes*, Alianza, Madrid, 1982. En castellano se ilustra esta cuestión bastante detalladamente en la obra de Turró, *Descartes. Del hermetismo a la nueva ciencia*, Anthropos, Barcelona, 1985.)

b) Esa actividad tiene su sede en el sujeto; de ahí que la reflexión filosófica moderna encuentre en éste su categoría fundamental. Los títulos de las grandes obras de la época son bien significativos. Todo gira en torno al entendimiento humano, o a la naturaleza humana, o a la Razón humana, porque es esta categoría la que ha permitido el desarrollo de la nueva ciencia.

Y estos tópicos no por serlo dejan de mostrarse reveladores, porque a partir de ellos descubrimos que la reflexión en torno al ser aristotélico —que había sido el núcleo de la metafísica— se traslada al terreno del hacer. Lo que la metafísica aristotélico-medieval había despreciado, lo «artificial», pasa a convertirse en el centro de la reflexión metafísica moderna, y ese nuevo núcleo no va a ser otro que la representación mediante la que opera y se hace posible esa actividad emergente que es la ciencia (cfr. Heidegger, «La era de la imagen del mundo», en *Sendas perdidas*). De esta manera, el sujeto pasa a convertirse en la única categoría filosófica estable, y lo será en la medida en que sólo a partir de ella se pueden extraer los principios de esa actividad dominante que es la ciencia. Y esa categoría es la misma —salvando los matices que sea necesario salvar en cada caso— en la *res cogitans* cartesiana, en el entendimiento humeano o en el sujeto trascendental kantiano. En realidad, el programa al que obedecerá la mayor parte de la reflexión filo-

sófica moderna está esbozado en la sexta parte del *Discurso del método*, donde Descartes nos dice: «en lugar de la filosofía especulativa que en las escuelas se enseña, se puede hallar una filosofía práctica, por la cual, conociendo... tan distintamente como conocemos los distintos oficios de nuestros artesanos, pudiéramos así emplearlos de la misma manera y convertirnos de dueños y poseedores de la naturaleza».

Por lo demás, la capacidad de ese *ars inventiendi*, de esa nueva ciencia, se muestra tan poderosa que busca extenderse desde el dominio de las cosas al de la organización de los hombres. Así, nos dice Cassirer: «tan pronto como ha despertado la ciencia del pensamiento en el hombre tiende de modo incontenible a abordar a esta clase de realidad... Y también el ser social tendrá que someterse en este proceso a ser tratado al igual de una realidad física que el pensamiento intenta conocer» (*La filosofía de la Ilustración*, p. 34). Así, vemos a Hobbes descomponer en partes el Estado, esa realidad artificial «que gracias al arte se crea», de manera que no sólo cumple la condición de trabajar con una entidad artificial, sino también la de utilizar un método hipotético análogo al de la Física. (Sobre el modelo galileo-kepleriano en Hobbes, C. B. MacPherson, *La teoría política del individualismo posesivo*, Libros de Confrontación, Barcelona, 1979. También, Oscar Godoy, «Naturaleza y razón constructiva en Hobbes», en *Revista de Ciencia Política*, IX [1987], pp. 7-27). Por lo demás, este programa cartesiano es el mismo que, ya muy depurado, llega hasta Montesquieu [cfr. Cassirer, *o. c.*, pp. 270 y ss.).

Es, pues, en el terreno de la ciencia donde se encuentran metafísica y política, y era precisamente ese punto de encuentro lo que buscábamos.

Pero nuestra búsqueda iba en realidad dirigida al universo axiológico que pudiera hallarse en la raíz fundante de los derechos fundamentales. Por ello, en este punto me parece importante recordar que si la metafísica moderna nace con Descartes, quien, además, traza su programa, Descartes hubo de conformarse con una moral provisional, que, al fin y al cabo, no iba más allá de respetar las costumbres del mundo en que vivía. No resulta extraño, entonces, que al acudir en busca del fundamento ético de la modernidad nos encontremos solamente con la ciencia y su programa dominador del mundo, ni es extraño que no aparezcan otros valores que los de la ciencia. Por lo demás, no olvidamos aquí que estas abstracciones que venimos considerando se producen en una determinada realidad económica y social, que no surgen *ex nihilo*. Si no hemos tenido en cuenta tales datos ha sido sólo porque nuestros objetivos en este punto se cifraban en llegar al núcleo de lo teórico de los derechos fundamentales, núcleo que no es, claro, una realidad aislada. Por otra parte, esa realidad socioeconómica está presente ya en la nueva ciencia, en la medida en que hemos reconocido su origen pragmático y técnico, o, lo que es lo mismo, en la medida en que es útil a las actividades mercantiles y al capitalismo naciente, que no hubieran podido desarrollarse sin ella, pero que a la vez constituyen el gran motor de la ciencia. Sería incluso ocioso insistir en este punto, que ha sido una de

las cuestiones más estudiadas en el presente siglo por autores que van desde Horkheimer a Lyotard.

Pero es el momento ya de extraer unas primeras conclusiones:

1.^a Si la reflexión filosófica no recae ya sobre lo que es por naturaleza (o, en su equivalente medieval, por creación), entonces la noción de orden natural aristotélica, que había perdido su valor en física, lo pierde también en la ciencia política. La ecuación de lo político —si existe— debe encontrarse ahora desde el hombre, puesto que éste es ahora la única categoría filosófica valiosa. La noción de lo humano pasa a ser, así, el soporte epistemológico último. Y en este punto parece obligado remitirse, una vez más, al gran iniciador de esta vía que es Hobbes, pues su Estado artificial no es otra cosa que una construcción a imagen y semejanza de «esta obra racional que es la más excelsa de la naturaleza» (*Leviatán*, Introducción).

2.^a Aunque esa noción de lo que es por naturaleza carezca ya de importancia epistemológica y metafísica en términos generales, la conserva si se aplica a esa categoría fundamental que es ahora el hombre. Esto no contradice afirmaciones anteriores. En efecto, la meta-física había nacido en Aristóteles para resolver el problema de la «fisis», pero era ésta una noción indiferente al hombre. Ahora, por el contrario, lo que interesa es la «fisis» del hombre, del sujeto, y en especial de un sujeto con voluntad y capacidad transformadora, porque sin esa capacidad, sin ese «movimiento» investigador, no habría ciencia y tampoco meta-física modernas.

3.^a La nueva noción de «fisis», de naturaleza humana, en tanto que categoría metafísica fundamental, se va a convertir, en el ámbito de la física social, en una noción ideal, que por su propia condición deja abierto el terreno de lo empírico. Va a ser un postulado, una hipótesis útil a la ciencia al margen de la creencia o no en su realidad, pues, en efecto, puede usarse de ella al margen de esa creencia, tal como el cardenal Belarmino le pedía a Galileo respecto de la hipótesis heliocéntrica.

Por lo demás, el hecho de que esa hipótesis se aloje en lo individual y no en lo colectivo es una consecuencia del individualismo burgués emergente, pero tal cuestión carece de importancia a nuestros efectos. En el plano metafísico-epistemológico, podemos retrotraernos hasta el *cogito* cartesiano para hallar el origen de esa hipótesis. Es el *cogito*, el yo cartesiano, la sede última de ese movimiento investigador que caracteriza a la modernidad. (En realidad, el *cogito* no es sino la representación metafísica del mecanismo que permitió el acceso a la geometría analítica.) Pero lo característico de la *res cogitans* es su autonomía ilimitada y su autoefectividad, es esa capacidad de movimiento, noción ésta de la que se sirve Hobbes en el *Leviatán*. Y lo mismo puede decirse de la Razón pura práctica kantiana, que es sólo una versión más compleja y sofisticada del *cogito*, pero que resume las mismas características esenciales de eso que la edad moderna dio en llamar Naturaleza humana. Porque, en definitiva, tal naturaleza no va a ser otra cosa que esa capaci-

dad expansiva a cuyo servicio nace la metafísica moderna. No es extraño, entonces, que cuando Paine quiera referirse a los derechos naturales, es decir, a los que lo son por naturaleza, frente a los cívicos, nos diga: «los derechos naturales que conserva son todos aquellos en los cuales la facultad de ejecución es tan perfecta en el individuo como el derecho en sí. A esta clase, como se ha mencionado antes, corresponden los derechos intelectuales o derechos de la mente» (*Derechos del hombre*, p. 66). Si lo que caracteriza a la naturaleza humana, en cuanto heredera de la *res cogitans*, es su condición ilimitada y su autoefectividad (la naturaleza preformativa del *cogito ergo sum* parece evidente), esas características con las que nos permitirían también definir los llamados derechos naturales. Por lo demás, los derechos civiles, nos dice Paine, son derechos humanos en la medida en que proceden de aquéllos.

Desde nuestras conclusiones llegamos a la noción de naturaleza humana como hipótesis metafísica desde la que construir una física de lo social. Ahora bien, el carácter hipotético de esa ilimitada capacidad que late bajo el programa de la modernidad era evidente incluso para el más metafísico de los observadores, y así el problema central será combinar ese principio con la experiencia; por ello era necesario «encontrar una forma de asociación que defienda y proteja con toda la fuerza común a la persona y bienes de cada asociado, y por la que cada cual, uniéndose a todos, no obedezca sin embargo más que a sí mismo y permanezca tan libre como anteriormente. Tal es el problema fundamental al que da solución el contrato social» (Rousseau, *Contrato social*, capítulo sexto).

Ocurre, pues, con el contrato algo análogo al papel que juega la noción de fuerza de gravitación en Newton. Este había partido de premisas ideales galileanas, como el principio de inercia, que no era comprobable en la realidad, pero sólo es capaz de resolver los problemas que ni Galileo ni Descartes son capaces de solucionar introduciendo una noción realística como la de fuerza. Descartes, que se movía sólo en el nivel de las cualidades primarias, es decir, ideales, matematizables, fracasó por este motivo.

Y así también en el asunto que nos ocupa, junto a la naturaleza humana considerada idealmente, debe acudir a una segunda hipótesis, la del contrato entre naturalezas, que nos permita salvar lo empírico, es decir, el carácter colectivo de la vida humana.

A mi entender, estamos aquí en el núcleo de ese primer momento fundamentador de los derechos fundamentales, y que decíamos era común a la noción de derechos humanos. Nuestra investigación se iniciaba en una búsqueda axiológica y, como resultado de la misma, nos encontramos con el juego de dos hipótesis, y que puede resumirse del siguiente modo:

— Un primer principio formal, principio de expansión o de movimiento, y que hemos cifrado convencionalmente en el *cogito* cartesiano, pero que es ampliable, con todas las matizaciones pertinentes en cada caso, a cualquier otra categoría manejada por los filósofos de la mo-

derinidad, desde el entendimiento humeano al sujeto trascendental kantiano.

— Junto a ese primer principio formal, que constituiría la naturaleza humana, y por tanto la fuente de los derechos, aparece un segundo principio, no menos formal, el del contrato, que:

- a) en el plano «ontológico» se presenta como ajeno al sujeto y se dirige a resolver el problema de la intersubjetividad;
- b) en el plano gnoseológico juega como elemento capaz de introducir lo real, y lo hace precisamente mediante la limitación de aquel primer principio, de manera que lo esencial de esta segunda hipótesis viene a ser su carácter limitativo.

Pues bien, este segundo principio, en cuanto que aparece como limitador y dirigido a hacer real la primera hipótesis, nos introduce ya en el segundo de los momentos propuestos, aquel que es propio de los derechos fundamentales como categoría dogmática del Derecho Constitucional, aquel que permite la eficacia jurídica, y además reforzada, del principio expansivo mediante el pacto constitucional y la consiguiente positivización.

III. PRIMERAS CONCLUSIONES

Antes de abordar el segundo de los momentos propuestos me parece oportuno extraer algunas consideraciones desde lo hasta aquí dicho. Me referiré brevemente a tres cuestiones. La primera de ellas es el pretendido carácter ético del fundamento de los derechos fundamentales. La segunda atiende al problema de la historicidad de los derechos fundamentales. Finalmente, y como introducción al punto IV del presente trabajo, me referiré a la llamada doble naturaleza de los derechos fundamentales.

Por lo que hace a la cuestión del fundamento ético, nos dice Eusebio Fernández: «entiendo por fundamentación ético-axiológica de los derechos humanos la idea de que ese fundamento no puede ser más que un fundamento ético-axiológico o valorativo en torno a exigencias que consideramos imprescindibles como condiciones inexcusables de una vida digna, es decir, de exigencias derivadas de la idea de dignidad humana» (*Teoría de la justicia y derechos humanos*, p. 107). La fundamentación ética parece conducirnos, pues, a la noción de dignidad humana. Peces-Barba ha rastreado el origen de esa categoría en el Renacimiento, y cita estas palabras de la *Oratiode hominis dignitatis* de Pico de la Mirandola: «a ti sólo te hemos dado la libertad de crecer y desarrollarte según tu propia voluntad. Llevas en ti los gérmenes de la vida universal» (citado en *Tránsito a la modernidad y derechos fundamentales*, pp. 60 y 61). Ahora bien, si dejamos al margen las raíces platónico-cristianas de la obra de Pico —lo que creo estamos obligados a hacer cuando prescindimos de un fundamento teológico o iusnaturalis-

ta—, descubrimos que estas palabras del gran humanista italiano carecen de un contenido material. En realidad, nos hablan de un principio formal que vendría a coincidir plenamente con ese otro que hemos cifrado convencionalmente en el *cogito* cartesiano. No podía ser de otro modo, pues las raíces renacentistas de la nueva ciencia son evidentes. (Sobre este punto es ilustrativa la obra ya citada de Turró, *Descartes. Del hermetismo a la nueva ciencia.*)

Pero si el concepto de dignidad humana carece de contenido material, carece también de contenido valorativo, pues la noción ética de valor nace como una noción material por excelencia. Y si esto es así, la idea de dignidad humana no es propiamente una idea ética (insisto, siempre que dejemos al margen sus raíces cristianas), sino una categoría que lleva en sí el germen de ese principio formal en que consiste la naturaleza humana para la modernidad. Al otro lado lo que aparece es la ciencia y su posibilidad, y con ella el programa cartesiano de dominación de la naturaleza como correlato del capitalismo naciente. Y a efectos de la teoría política aparecerá como ese principio formal inexcusable para toda física de lo social que pretenda resolver la convivencia. Y respecto de las connotaciones ético-estéticas de raíces platónico-cristianas que la acompañan en el Renacimiento, lo cierto es que desaparecen con el Renacimiento que las vio nacer, y lo que queda es el esqueleto expansivo del capitalismo.

Claro que hoy nadie puede dejar de considerar que las consecuencias de esa idea de dignidad constituyen una conquista frente al Antiguo Régimen, pero no es menos cierto que esas consecuencias, capitales desde luego, se mueven por ello mismo en otro plano distinto del ético. El propio Eusebio Fernández nos dice: «en el conjunto contemporáneo de los derechos humanos nos encontramos con la plasmación teórica y práctica de un conjunto de necesidades, exigencias, derechos y deberes que pueden valer como criterios mínimos de fundamentación de los principios básicos de una sociedad y un ordenamiento justos» (*o. c.*, p. 38), y en la misma obra, unas páginas más abajo, pone el acento en la idea de necesidad, para afirmar más tarde que «si exceptuamos el derecho a la vida y a la integridad física y moral..., no existen derechos por naturaleza» (*ibid.*, p. 97). Ahora bien, la ética nace precisamente donde terminan las necesidades. Estas aseguran la vida, pero no la adjetivan. En Grecia, donde ética y política aún no permanecían separadas, podemos encontrar estas palabras: «casi todo el mundo está de acuerdo en cuanto a su nombre, pues tanto la multitud como los refinados dicen que es la felicidad, y admiten que vivir y obrar bien es lo mismo que ser feliz» (Aristóteles, *Ética a Nicómaco*). Y, a pesar de los siglos transcurridos, aun las primeras Declaraciones de derechos apelaban reiteradamente a la felicidad. Pero, como ya vio Marx —para quien los derechos fundamentales eran una noción puramente formal (cfr. Aienza, *Marx y los derechos humanos*, pp. 275 y 276)— y como se encargó de demostrar la realidad y la historia, semejante objetivo ético quedaba fuera del alcance de los derechos humanos. No es éste el lugar para plantearse la vigencia de conceptos como el de felicidad o el de bien, pero creo que,

en esencia, las palabras de Aristóteles siguen marcando una diferencia fundamental entre lo ético y lo preético.

Me parece, por tanto, que, lejos de estar ante una fundamentación ética, estamos ante condiciones de viabilidad, que es lo que, según Hart, constituye el contenido mínimo del llamado derecho natural (cfr. *El concepto de derecho*, pp. 238 y ss.). Pero la idea de viabilidad contiene o encierra un cierto necesitarismo, lo que resulta ser lo más opuesto a la ética. Porque desde esa perspectiva, puesto que la sociedad medieval fue viable mientras duró, no podría establecerse una diferencia ética entre ella y la nueva sociedad que se asienta sobre los derechos fundamentales. Y, en ese caso, no parece que el fundamento de tales derechos, que definen a la nueva sociedad frente al Antiguo Régimen, pueda cifrarse en la ética.

La segunda cuestión que quiero considerar aquí es la de las relaciones entre una noción que pretendía ser inmutable con la mutabilidad comprobable históricamente de los derechos humanos, o, para ser más precisos, de los derechos fundamentales. El problema aquí es cómo hacer compatible una categoría que nace de un principio que quiere ser absoluto —la naturaleza humana— con el relativismo que la historia y el derecho comparado nos muestran.

Ahora bien, tal conflicto sólo puede resolverse si se abandona la pretensión de ver un fundamento material en la noción de naturaleza humana. En cambio, considerada ésta como principio formal e hipotético, útil a la ciencia, permite explicar esa «apertura» de los derechos fundamentales. Por eso parece que, en efecto, debe considerarse como una ilusión la búsqueda del fundamento absoluto (cfr. Bobbio, «L'illusion du fondement absolu», en *Le fondement des droits de l'homme*) si entendemos éste en sentido material. Pero ese fundamento sí puede entenderse cuando se le considera como principio formal, apriorístico, en los términos señalados más arriba. Claro que ese apriorismo resulta ser instrumental, es decir, nacido del método científico que define a la modernidad. Semejante *a priori* nada tiene que ver, pues, con una categoría material iusnaturalista. Se trata de una noción formal alojada en el sujeto, en tanto que éste es condición de posibilidad del programa de la modernidad; y esa noción formal o principio expansivo puede permanecer inalterado en su formalismo, a la par que sus distintas concreciones materiales, los distintos derechos fundamentales, podrán variar en función de los obstáculos que la vida histórica, las nuevas tecnologías, los nuevos modos de organizar la economía, etc., así lo exijan. Pero lo importante es que todas esas concreciones materiales se reconducen siempre al mismo principio.

Claro que el «absolutismo» de semejante principio formal queda relativizado no sólo por carecer de contenido material, sino sobre todo por tratarse de un instrumento surgido en una contingencia histórica determinada, porque «la filosofía de los derechos fundamentales, como tal, es algo nuevo en ese complejo conjunto de realidades. Surge en el tránsito a la modernidad, y alcanzará su plenitud de plantamiento originario en el siglo XVIII» (Peces-Barba, *Tránsito...*, p. 5). Ahora bien, como

categoría epistemológica, y desde el punto de vista epistemológico, el principio alojado en la naturaleza humana reúne, en efecto, y por su propia condición formal, las inmóviles características de lo absoluto, de lo que permanece inalterado y se define en sí mismo y desde sí mismo.

Por lo que hace a la tercera de las cuestiones planteadas, la de la doble naturaleza de los derechos fundamentales, nos servirá como introducción al segundo momento teórico de éstos, al estrictamente jurídico-político. La teoría de la doble naturaleza de los derechos fundamentales encontraría su más remota premisa en la distinción entre estado de naturaleza y contrato social. Desde esa censura, los derechos fundamentales vendrían a constituir aquellos que el hombre conserva a pesar de su entrada —mediante el pacto— en el estado de sociedad (cfr. Cruz, *o. c.*, pp. 15 y 16). De este modo, los derechos fundamentales serían previos al poder político y anteriores al Estado, lo que facilita la clásica distinción entre parte orgánica y parte dogmática de la Constitución. Pero no parece que tal cosa pueda predicarse de los derechos fundamentales —y sí acaso de esa noción más amplia que sería la de derechos humanos, prescindiendo ahora de considerar el Derecho internacional— si situamos a éstos, como quiere tal teoría, en el primero de los dos principios formales que hemos descrito más arriba. Porque si nos quedamos con ese principio solamente, nos quedamos entonces con un puro vacío. A ese primer principio le habíamos adjetivado como instrumental, en tanto que hipótesis científica, pero por ello mismo perdería todo valor, toda eficacia, si no es combinado con el segundo principio, con la segunda hipótesis, con la del pacto.

En efecto, el individuo, considerado en abstracto, nada podría resolver cuando el problema que se cuestiona es un problema social. O, dicho en otras palabras:

a) No es posible separar la hipótesis de la naturaleza de la hipótesis del contrato.

b) Y, aun en el caso de que fuera posible (y lo es mentalmente, a efectos analíticos), los derechos aparecen más vinculados a la segunda hipótesis que a la primera, en la medida en que la raíz de la noción de derecho —entendido como facultad— está más en la intersubjetividad que en la subjetividad. Un principio expansivo, por sí solo, considerado en sí mismo, parece ajeno a la noción de derecho, a la que acompaña siempre, inevitablemente, la idea de limitación subyacente a la noción de deber (cfr. Castán Tobeñas, *Los derechos del hombre*, p. 124).

O, dicho en otros términos, si sólo existiera un hombre no habría lugar para el Derecho. Pero la noción de naturaleza humana viene a afirmar eso. En ella se aloja una proposición condicional, un enunciado contrafáctico que recoge —no hay que olvidar que estamos en el Siglo de las Luces— los atributos de la Divinidad, entre los que está la Unidad. Y tan absurdo sería hablar de un Derecho como facultad de la Divinidad como hablar de un Derecho análogo de la Humanidad, pues ambas nociones recogen en sí lo infinito, lo ilimitado. Así, la naturaleza huma-

na, considerada en sí misma y en abstracto, es impensable, incluso contradictoria, con la idea de Derecho.

La conclusión es evidente: sólo parece posible hablar de derechos en la medida en que existe el pacto, y tales derechos nacen de la combinación del principio expansivo con el limitativo. Ahora bien, la finalidad del pacto —como hipótesis— es hacer posible aquel principio expansivo ideal, evitar la destrucción en Hobbes, o asegurar que cada cual no obedezca más que a sí mismo en Rousseau.

Desde aquí podemos abordar ya el segundo momento teórico propuesto en las cuestiones, el de la positividad propia de los derechos fundamentales.

IV. EL MOMENTO JURIDICO-POLITICO

En este segundo momento, aunque nos movemos aún en el terreno teórico, abandonamos ya la especulación de los presupuestos epistemológicos para adentrarnos en aspectos más referidos a la teoría del Estado.

Porque «en el seno del Estado moderno, es donde... se producirá la génesis normativa de los derechos fundamentales» (Peces-Barba, *Tránsito...*, p. 33). Ahora bien, este adentrarnos en el Estado no quiere decir que carezcan de interés las consideraciones anteriores; antes al contrario, las reflexiones que siguen se nutren de ellas.

En efecto, en la primera parte de la investigación hemos obtenido que la naturaleza humana resultó ser un principio formal e ilimitado, que debía combinarse, para hacerse eficaz científicamente, con un segundo principio de limitación, el cual se condensaba en el pacto. Pero la hipótesis del pacto surgía con la sola finalidad —aunque esto pueda parecer paradójico— de limitar aquella limitación en que se cifraba la naturaleza humana. La hipótesis del contrato lleva, pues, implícita una condición instrumental (doblemente instrumental en este caso, pues la combinación de ambas es ya instrumental de por sí) respecto de la primera, en cuanto que venía a ser el medio a través del que la naturaleza humana se ponía a salvo, por así decirlo. Ahora bien, lo que nace del contrato es el Estado, con lo que parece que el Estado debe situarse en el mismo momento teórico que los derechos fundamentales. De ese mismo momento parecen surgir tanto el Estado como los derechos fundamentales, de manera que inicialmente se daría entre ambas nociones una relación de identidad que se hace necesario elucidar. Pero en este punto se aparecen en seguida a la mente del estudioso dos objeciones:

a) El Estado como categoría debe considerarse cronológicamente anterior a la de derechos fundamentales.

b) Del pacto no nacería propiamente el Estado, sino la sociedad civil.

Me ocuparé ahora sólo de la primera objeción. A este respecto puede afirmarse que aunque el término Estado se aplique a realidades tan lejanas en el tiempo como el Egipto de los faraones, se hace sólo por analogía y desde hipótesis antropológicas que extrapolan categorías modernas para el análisis de realidades arcaicas. Por lo demás, no parece que toda organización pueda ser calificada de Estado, en el sentido técnico que damos a esa palabra desde la modernidad. Así, González Vicén nos dice: «el término Estado no designa, en efecto, una forma de convivencia política cualquiera, sino, muy al contrario, una organización política que se abre paso con los siglos modernos» («La filosofía del derecho como un concepto histórico», p. 16). Y es precisamente a esa forma concreta, y no a otra, a la que aquí nos referimos. Más aún, lo que aquí se mantiene es que esa concreta realidad nace —desde el punto de vista teórico— del mismo juego de hipótesis que los derechos fundamentales, sin que —en su momento teórico más radical— sea posible separarlos.

En efecto, si admitimos que lo que surge del pacto es el Estado —de la segunda objeción me ocuparé más adelante—, con el fin de preservar la naturaleza humana, el individuo, no parece entonces fuera de razón afirmar que la construcción teórica del Estado es, en realidad, un correlato del individuo, de la naturaleza humana hipotética a la que sirve. Sin ella carece de sentido hablar del pacto, y sin el pacto carece de sentido hablar de una naturaleza que nunca se realiza. Ahora bien, como he señalado repetidamente, el pacto es puramente instrumental, es una hipótesis que se combina con aquella otra primera ideal, y que lo hace en forma de garantía, garantía que se deposita en el carácter limitador del pacto. Lo esencial del pacto, y del Estado, es entonces su capacidad de organizar e incorporar aquellos límites necesarios para asegurar el principio ideal y expansivo en que se hace consistir la naturaleza humana. Pues bien, aquellos límites inexcusables, o que se consideran en cada época inexcusables, para preservar la naturaleza humana serán, en su reverso, los derechos fundamentales. La libertad como derecho será la noción que advierta a cada ciudadano y a los poderes que en cada momento están del aparato del Estado de un límite ante el que se encuentran, de un deber. Lo mismo ocurrirá con la propiedad, con la igualdad y con los demás derechos. «Este ámbito de libertad negativa, para que los demás se abstuvieran de interferirlo, se organizará con las libertades civiles, uno de los primeros niveles de los derechos fundamentales, y cuando se convierta en libertad de participación, a través de la iniciativa de intervenir en la vida de la ciudad, se organizará con las libertades políticas» (Peces-Barba, *Tránsito...*, pp. 71 y 72).

Esos límites, pues, constituyen las categorías básicas del pacto, su contenido mismo. Lo que todos tienen en común es su condición de límites, y por ello todos se reúnen y brotan en el pacto y del pacto, el límite puro, y a través de él todos hunden sus raíces en la primera hipótesis. Pero a través del pacto, sin el cual no son. Se trata, pues, de contenidos materiales negativos que vertebran en cada caso ese principio formal. De ahí el carácter abierto que presentan como noción.

De este modo, y si se me permite la metáfora, los derechos fundamentales vendrían a ser —en sus relaciones con el Estado— un análogo de las doce categorías o modos de ser la realidad en Kant, donde la realidad sería el Estado, y sus categorías, los derechos fundamentales. Con la diferencia, claro, de que el número de éstos sería abierto en la medida en que el Estado, como noción, está sometido a la contingencia histórica.

Pero no se me pasa por alto la dificultad que supone hablar del Estado, aun en el sentido más concreto a que me he referido, sin mencionar al Estado absoluto, con el que, sin duda, parecen incompatibles los derechos fundamentales. Pero a este respecto cabe afirmar que el Estado absoluto nace con vocación de convertirse en Estado de Derecho, que el Estado absoluto es sólo un embrión del Estado de Derecho, del mismo modo que la obra de Copérnico es sólo un embrión de la revolución que, sin embargo, lleva su nombre. (Por lo demás, la cronología es coincidente en términos generales.) En efecto, el Estado absoluto llevó a cabo la concentración de poder que en su momento hizo posible la garantía en que vino a consistir el Estado de Derecho. «La filosofía de los derechos fundamentales, que aparentemente está en contradicción radical con el Estado absoluto, necesita, sin embargo, de éste, de su centralización y monopolio de poder, que subsistirán en el Estado liberal» (Peces-Barba, *Tránsito...*, p. 7).

Y esa concentración de poder es el único rasgo en común que tiene el Estado absoluto con esa realidad concreta que llamamos Estado de Derecho. Es de notar, por lo demás, que el objetivo perseguido por ambos es el mismo (lo que colabora a probar el carácter embrionario del absoluto sobre el de Derecho), pues Maquiavelo designaba el poder ilimitado de los reyes como único medio de contener la perversión humana (cfr. Meinecke, *La idea de la razón de Estado en la edad moderna*, p. 57); sólo que las relaciones se invierten ahora de manera que lo ilimitado (el poder del soberano) pasa de ser el instrumento del orden social a ser el principio que —generalizado— debe instrumentalizarse para conseguir la paz social. Pero es que la noción de sujeto, en el sentido metafísico moderno, era aún desconocida para Maquiavelo. Alcanzada y desarrollada esa noción como condición de posibilidad de la vida y sus progresos en la economía y la ciencia —íntimamente unidas—, se hace preciso revisar a su luz la ciencia de lo político. Y en este punto el derecho aparece como el único instrumento eficaz, pues sólo «una vez reconocido y asegurado plenamente el derecho era también posible liberarse de los lazos del mundo medieval y feudal» (*ibid.*, p. 59), un mundo medieval con el que es la categoría de sujeto la que rompe definitivamente inaugurando la modernidad.

Cuando Estado y derecho vienen a fusionarse, entonces aparecerán distintas categorías que serán la primera expresión, la expresión fundamental de esa fusión: los derechos fundamentales. Pero si los derechos fundamentales no son sino expresiones, categorizaciones, regionalizaciones de aquel segundo principio que venimos manejando —el limitativo—, entonces su «naturaleza» viene a ser la misma que la del Estado, su

naturaleza es ser función. Es más, no estamos sino ante formas de una misma función, formas que atienden a exigencias, necesidades distintas de la vida material. Y desde aquí no cabría duda de que el Estado es el primero de los derechos fundamentales, en la medida en que es la función de la que se alimentan las demás. Los derechos fundamentales no serían sino la expresión material del principio formal en que el Estado consiste.

Estamos, pues, ante una única realidad, por lo demás compleja, que se organiza en instrumentaciones sucesivas que nos van aproximando a la realidad, lo que —por otra parte— era el objetivo que se perseguía con la segunda hipótesis. Así, «es preciso distinguir, al menos en el plano teórico, el derecho de la garantía que le protege, si bien en muchas ocasiones ambos conceptos sólo tendrían eficacia práctica si van unidos» (Serrano Alberca, «Las garantías jurisdiccionales como derechos fundamentales...», en *Anuario de Derechos Humanos*, p. 436). Pero la garantía primera es el Estado y sus categorías básicas, aunque luego éstas puedan ser denominadas sustantivas según la clásica distinción. A su vez, estas categorías básicas exigen de nuevas garantías constituidas por la organización política misma («el principio de separación de poderes es la garantía general básica de todo derecho individual», *ibid.*, p. 437), y por todo el derecho adjetivo.

Podría esquematizarse lo hasta aquí expuesto del siguiente modo: 1.º Principio formal (cifrado convencionalmente en el *cogito* como presupuesto epistemológico) → 2.º Principio formal (el Estado como Estado de Derecho plasmado a través del pacto constitucional) → 3.º Categorías básicas capaces de realizar «materialmente» la función del segundo principio. Derechos fundamentales → 4.º Nueva instrumentación. Derecho adjetivo, organización del Estado y resto del ordenamiento.

Desde este esquema, no parece erróneo afirmar que el contenido esencial de los derechos fundamentales vendría definido:

- a) (considerados éstos como categoría general) por su capacidad de garantizar el principio expansivo, identificándose en este punto con el Estado, es decir, con el instrumento del que surgen;
- b) (considerados cada uno de ellos en particular y en sus concreciones positivas históricas, que es la noción a la que parece referirse el artículo 53.1 de la Constitución) como la combinación de a) con el obstáculo material que se presente en cada caso.

Pero es ya el momento de hacerse cargo de una objeción que dejamos pendiente, la de la distinción entre sociedad civil y Estado. Junto a ella nos haremos también cargo de otra objeción posible, la que vendría dada desde la consideración de los derechos fundamentales como derechos subjetivos frente al Estado. Por lo demás, mi propósito no puede ser aquí sino hacerles frente en sus premisas.

Por lo que hace a la primera distinción, no deja de ser tan hipotética como la que distingue entre naturaleza y sociedad. Su origen, como es sabido, está en la filosofía del derecho de Hegel, quien la toma de Schelling y Fichte (cfr. Elías Díaz, *Estado de Derecho y sociedad democrática*,

p. 74), y para quien el Estado, siguiendo su método triádico, es el momento superador de la familia y de la sociedad civil. Semejante distinción no impediría identificar —tal como venimos haciendo— el momento del contrato con el Estado. El pacto, como momento teórico, no daría lugar al Estado, y sí a la sociedad, de la que brotaría éste. Pero:

1. Hegel llega al Estado desde otro mito fundante que viene a sustituir al del contrato. Me refiero a la dialéctica amo-esclavo.

2. Los derechos fundamentales surgen de la teorización prehegeliana, que es el momento en el que se centra la presente investigación. Por ello, aplicar una categoría posterior sería un anacronismo. Por lo demás, Hegel construye su teoría del Estado desde el modelo del Estado que nace de esa teorización previa que nosotros estamos considerando.

3. Si tal distinción quisiera verse en ese momento teórico anterior (así, Rousseau titula el capítulo VIII de *El contrato social* «Del estado civil») estaríamos hablando de una categoría vacía, pues el pacto es esencialmente norma, lo que viene a confirmar el viejo principio *ubi societas ibi ius*. Pero lo que define al Estado de Derecho es la coimplicación de derecho y Estado, de manera que no existe el primero sin el segundo, y viceversa. Y aún podría objetarse que la mayor parte de las actividades humanas no tienen presente al Estado. Pero eso no quiere decir que el Estado y el derecho no estén presentes en cualquier manifestación de la vida humana, pues epistemológicamente (y nosotros nos estamos moviendo en el terreno de la fundamentación teórica) el derecho es un sistema capaz de «comprender» cualquier realidad.

En cuanto a la segunda cuestión, nos conduce a la noción de derecho subjetivo. Pero aquí vuelve a ocurrirnos como en el caso que venimos de considerar. La noción de derecho subjetivo es muy posterior al momento al que atiende nuestra investigación, y se vincula en su origen al descrédito del iusnaturalismo y el positivismo. Es cierto que esa noción nace frente al Estado, pero hay en este asunto una cierta inercia histórica. En la fase previa al Estado de Derecho, los derechos eran más privilegios que derechos (aunque en realidad su naturaleza fuese análoga en cuanto dirigidos a limitar, en este caso autolimitar, el poder del soberano). La inercia de la que hablo tiende a identificar al monarca con el Estado, y en este sentido los derechos subjetivos se consideran arrancados frente al Estado, del mismo modo que los burgueses bajo-medievales arrancaron sus derechos (privilegios) frente a los soberanos. Ahora bien, tal extrapolación carece de sentido cuando es el Estado mismo el fundante de los derechos. Lo que no impide que tal inercia sea explicable si consideramos que es precisamente en una época restauradora cuando surge la categoría de los derechos públicos subjetivos (cfr. Pérez Luño, *o. c.*, p. 37).

Análoga a esta cuestión es la del límite que los derechos fundamentales suponen frente al legislador ordinario. Pero es que el legislador ordinario no puede identificarse en ningún caso con el Estado. Ese límite no es un límite al Estado, sino más bien un mecanismo interno del propio

Estado de Derecho. Sólo fuera del Estado de Derecho, y por tanto fuera del Estado moderno, cabe pensar en una violación de los derechos por parte del Estado. Cosa distinta serán las violaciones que puedan darse desde los distintos poderes del Estado. Todo ello es evidente y no merece en este contexto una mayor consideración.

Sí la merece, en cambio —para terminar—, el aparente positivismo subyacente a estas reflexiones, entendiendo por positivismo la renuncia a un fundamento metajurídico de los derechos fundamentales. Y, ciertamente, habría un positivismo en la medida en que se renuncia; es más, se constata la ausencia de un fundamento ético o iusnaturalista. Pero el positivismo, y no sólo el jurídico, constituye sólo un nivel de las ciencias. En lo que hace referencia al derecho se conforma con un análisis formal y se detiene en él. Olvida, pues, poner en relación el fenómeno jurídico con otras realidades. En el presente trabajo se ha renunciado, en efecto, a un fundamento ético o iusnaturalista, pero no a indagar otra clase de fundamento, que hemos cifrado en el sujeto, en cuanto noción metafísica y epistemológica, vinculada a la ciencia y a los orígenes del capitalismo, es decir, vinculada a la noción de modernidad, que es una de las categorías en torno a las cuales gira gran parte de la actual reflexión filosófica. Y eso era precisamente lo que se buscaba, adentrarse —siquiera superficialmente— en los presupuestos filosóficos de los derechos fundamentales.

REFERENCIAS BIBLIOGRAFICAS

- ARANGUREN, J. L.: *Ética*, Madrid, Alianza Universidad Textos, 1986.
- ARISTÓTELES: *Ética a Nicómaco*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1985.
- ATIENZA, M.: *Marx y los derechos humanos*, Madrid, Mezquita, 1982.
- BOBBIO, N.: «Presente y porvenir de los derechos fundamentales», en *Anuario de Derechos Humanos*, I (1982), pp. 23 y ss.
- CASSIRER, E.: *La filosofía de la Ilustración*, México, FCE, 1984.
- CASTÁN TOBEÑAS, J.: *Los derechos del hombre*, Madrid, Reus, 1976.
- CRUZ, R.: «Origen y evolución de los derechos fundamentales» (ejemplar mecanografiado).
- DESCARTES, R.: *Discurso del método*, Madrid, Espasa-Calpe, 1970.
- DÍAZ, E.: *Estado de derecho y sociedad democrática*, Madrid, Taurus, 1985.
- FERNÁNDEZ, E.: *Teoría de la justicia y derechos humanos*, Madrid, Debate, 1984.
- HART, H. L. A.: *El concepto de derecho*, Buenos Aires, 1968.
- HEIDEGGER, M.: *Sendas perdidas*, Buenos Aires, 1979.
- HOBBS, Th.: *Antología de textos*, Madrid, Tecnos, 1965.
- MEINECKE: *La idea de la razón de Estado en la edad moderna*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1983.
- PAINE, Th.: *Derechos del hombre*, Madrid, Alianza, 1984.
- PECES-BARBA, G.: *Tránsito hacia la modernidad y derechos fundamentales*, Madrid, Mezquita, 1982.
- *Los valores superiores*, Madrid, Tecnos, 1984.
- PÉREZ LUÑO, A. E.: *Los derechos fundamentales*, Madrid, Tecnos, 1986.
- PLATÓN: *Obras*, Aguilar, Madrid, 1979.
- ROUSSEAU, J. J.: *El contrato social*, Madrid, Liberia, 1936.
- SERRANO ALBERCA, J. M.: «Las garantías jurisdiccionales como derechos fundamentales: un análisis del artículo 24 de la Constitución española», en *Anuario de Derechos Humanos*, 3 (1985), pp. 435-494.

III. DOCUMENTACION*

* La información sobre Legislación y Actividad Parlamentaria ha sido elaborada por la Sección de Documentación Científica del CEC, cuyos trabajos coordina José Manuel Cañedo Lorenzo.

El Boletín de Sumarios ha sido elaborado por Ricardo Banzo Alcubierre, Técnico de la Biblioteca del CEC.

La información bibliográfica ha sido elaborada por Nina Sánchez Martínez y Guiomar Arias Berrioategortúa, Técnicos de la Biblioteca del CEC.

