

DIGNIDAD HUMANA, GOBIERNO DEL DERECHO Y RAZÓN PRÁCTICA

Carlos I. Massini-Correas

Universidad de Mendoza

carlos.massini@um.edu.ar

Recibido: 03/02/2021

Aceptado: 23/03/2021

Resumen

En el presente artículo se sostienen dos tesis centrales: (i) que la dignidad humana no se funda en las capacidades de conocimiento abstracto y de libre elección, sino que, a la inversa, esas capacidades se fundan en la naturaleza espiritual del hombre, que es la que justifica racionalmente su dignidad; y (ii) que esa dignidad del hombre es la que fundamenta la existencia y valor del *rule of law*. Todo ello, en debate con varios autores contemporáneos relevantes.

Palabras clave: dignidad, derecho natural, espiritualidad humana, libertad, *rule of law*, fundamento, racionalidad práctica, participación.

Human Dignity, Rule of Law and Practical Reason

Abstract

In this article the author defends two main thesis: (i) that human dignity is not founded in the capacities of abstract knowledge and free choice, but in the spiritual nature of man, which is the real basis of human dignity; and (ii) that human dignity is the radical groundwork or foundation of the existence and value of the rule of law. All this, in debate with several and relevant contemporary authors.

Key words: dignity, natural law, human spirituality, liberty, rule of law, foundation, practical rationality, participation.

1. El gobierno del derecho y sus fundamentos

En un artículo especialmente inteligente, penetrante y bien escrito, el profesor de la Universidad de Georgetown David Luban hace un repaso profundo de la conocida versión del *rule of law* presentada hace unos años por Lon Fuller (Fuller, 1969, pp. 33 y ss.; Luban, 2010, pp. 1-16). En ese trabajo, Luban desarrolla, explícita y analiza el contenido de los ocho *desiderata* del *rule of law* propuestos por Fuller, poniendo de relieve, en primer lugar, que no se trata en ese caso de meras condiciones de eficacia técnica del derecho, sino de requisitos de carácter propia y estrictamente moral o de justicia. En segundo lugar, destaca Luban que si bien Fuller insiste en denominar “procedimentales” a los ocho requisitos que propone, un análisis más preciso de su contenido pone en evidencia que, salvo el requisito de “publicidad” de las normas, los restantes *desiderata* terminan planteando exigencias de carácter estrictamente sustantivo.¹ En tercer lugar, Luban (2010) consigna

que los cánones propuestos son condiciones que hacen posible la existencia del derecho, en otras palabras, que las afirmaciones promulgadas que se desvían demasiado de ellos no son simplemente “mal derecho”, o “derecho diluido”, sino que no son propiamente derecho. (p. 3)

Esta última afirmación es la que condujo a un fuerte debate entre Fuller y Herbert Hart, ya que significaba expresamente que la defensa de los *desiderata* implicaba una toma de posición claramente iusnaturalista.

Finalmente, en cuarto lugar, el profesor de Georgetown trae a colación y destaca la afirmación de Fuller en el sentido de que un sistema de normas jurídicas que satisface los ocho criterios mejora, intensifica o promueve –aunque no garantiza completamente– el respeto de la dignidad de la persona humana en la convivencia social.²

Esta promoción del respeto por la dignidad humana que protagoniza el *rule of law* ha sido destacada por Fuller (1969) en un párrafo especialmente importante de su libro central, *The Morality of Law*:

El embarcarse en la empresa de sujetar la conducta humana al gobierno de reglas comprende necesariamente un compromiso con el punto de vista de que el hombre es, o puede llegar a ser, un agente responsable, capaz de comprender y

1 Sobre la diferencia entre “gobierno del derecho” y “Estado de derecho”, véase Pereira Menaut (2003, *passim*).

2 Cfr. Coyle (2014, pp. 206-207).

de seguir reglas, y ser responsable por sus violaciones [...]. Toda desviación de los principios de la moral interna del derecho es una afrenta a la dignidad del hombre en cuanto agente responsable [...]; es demostrarle nuestra indiferencia por sus facultades de libre determinación [...]; [entonces] ya no estamos propiamente juzgando a un hombre, lo estamos manipulando. (pp. 162-163)

A continuación, se llevará a cabo una revisión y examen analítico de esta propuesta de relación entre el *rule of law* y la dignidad humana, que Fuller (1969) denomina “el aspecto más importante según el cual la observancia de las exigencias de la moralidad jurídica puede servir a los fines más amplios de la vida humana, considerada genéricamente” (p. 162). En esa tarea, se intentará acreditar o justificar las siguientes cuatro afirmaciones o tesis: (i) que las exigencias de la moralidad jurídica interna o *rule of law* (concretadas en los *desiderata* de Fuller, más las cuatro exigencias institucionales propuestas por Finnis) (Massini-Correas, 2015, pp. 203-230) implican que la conducta de los seres racionales debe ser dirigida razonablemente y no según las pasiones o la voluntad arbitraria de los hombres; (ii) que el respeto de la dignidad humana es el fundamento último y decisivo de las exigencias del *rule of law*; (iii) que no cualquier concepción de la dignidad humana tiene la capacidad necesaria para justificar la existencia y vigencia de los *desiderata* del *rule of law*; y (iv) que, conforme a lo sostenido en la tesis anterior, la defensa de los *desiderata* del gobierno del derecho supone una toma de posición de corte iusnaturalista y, a la inversa, que no puede ser adecuadamente justificada desde otras perspectivas iuspositivistas o crítico-nihilistas, constructivistas, etc.

2. La dirección de los seres racionales

Es casi indudable que los primeros en considerar que el gobierno o dirección de las comunidades humanas políticas debía centrarse en la dimensión racional-legislativa fueron los pensadores griegos clásicos, en especial Platón y Aristóteles (Tamanaha, 2009, pp. 7-14). En efecto, el estagirita, en el libro tercero de su *Politeia*, escribe que

respecto de la denominada monarquía absoluta, es decir, aquella en la que el rey gobierna todo a su arbitrio, opinan algunos que no es natural que uno solo tenga soberanía sobre todos los ciudadanos, cuando los que constituyen la ciudad son iguales; pues los que son iguales por naturaleza tienen necesariamente los mismos derechos y los mismos méritos fundados en la naturaleza [...]. Luego es preferible que la ley gobierne antes que uno cualquiera de los ciudadanos, y en

virtud de la misma razón, aun en el caso de que sea mejor que gobiernen varios, éstos deben ser instituidos como guardianes y servidores de las leyes [...]. Por lo tanto, el que defiende el gobierno de la ley defiende el gobierno exclusivo de la divinidad y de la razón y el que defiende el gobierno de un hombre añade un elemento animal, pues no otra cosa es el apetito, y la pasión pervierte a los gobernantes y aún a los mejores de los hombres. La ley es, por consiguiente, razón sin apetito [o pasión]. (Aristóteles, 1970, 1287 a)³

De este texto aristotélico se sigue claramente que es natural que la *Politeia* sea gobernada por leyes, es decir, dirigida por la razón, y que, por el contrario, aquella comunidad que es gobernada solo por el arbitrio de un hombre resulta regida en definitiva por las pasiones y, por lo tanto, aboca a una forma de gobierno pervertida. Por supuesto que, en este caso, al hablar de “razón” no se trata de una razón teórica o de carácter instrumental o técnica, sino de una razón práctica o práctico-moral, ordenada a la realización del bien humano a través de la coordinación de las acciones personales libres en el marco de la comunidad política o completa (Finnis, 2011c, pp. 66-73).

En este punto, la enseñanza de Tomás de Aquino (1956) es mucho más extensa y compleja que la del griego, así como bastante más sistemática, y una de sus afirmaciones centrales es que

la ley es una especie de regla y medida de los actos [humanos] por cuya virtud uno es inducido a obrar o apartado de la operación [...]. Ahora bien, la regla y medida de los actos humanos es la razón [...] pues a ella le compete ordenar las cosas a su fin, que es el principio primero de la operación, según sostiene el Filósofo. [...] De lo que se infiere que la ley es algo propio de la razón. (pp. 35-36)

Con referencia a este y otros textos similares, el profesor de la Universidad de Georgetown Mark Murphy (2007) sostiene que

si bien este argumento es expresado en términos poco familiares, su núcleo esencial resulta lo suficientemente claro. La idea de Aquino es que, sin importar lo que en otros órdenes pensemos acerca de la ley, estamos de acuerdo en que ella consiste en reglas, estándares imperativos con los cuales nuestra conducta ha de ser evaluada [o dirigida]. Más aun, el tipo de evaluación implicado es esencialmente práctico: el estándar que la ley establece es uno por el cual uno es impulsado [o inducido] a actuar o disuadido de hacerlo. Pero los únicos estándares que pueden inducir a los seres racionales en cuanto tales a actuar son

3 Véanse también Platón (1960, p. 145 [I, 715 c-e]) y Bates (2013, pp. 59-75).

estándares racionales. Por lo tanto, necesariamente la ley es un estándar racional de conducta. (p. 39)

Es verdad que la operación humana, así como su dirección, supone una cierta moción de la voluntad, que quiere la realización del fin conocido por la razón como bueno, así como de los medios que conducen a él. Pero para que esta voluntad integre la ley es preciso que sea a su vez dirigida por la razón; por ello, el aquinate sostiene que para que la voluntad

tenga fuerza de ley, es necesario que ella misma sea regulada por la razón. Y de este modo ha de entenderse que la voluntad del príncipe tenga fuerza de ley. De otro modo, la voluntad del príncipe no sería propiamente ley sino una iniquidad. (Tomás de Aquino, 1956, p. 37)⁴

Por otra parte, según el aquinate, puede decirse que si bien la ley positiva es un acto de la razón, lo es de una razón regulada por una razón superior, la ley natural, de la cual la razón del legislador participa prácticamente, es decir, es regulada y medida por ella. En este punto sostiene: “La ley humana tiene ambas condiciones: es algo ordenado a un fin y es también una cierta regla y medida regulada y mensurada a su vez por otra medida superior” (Tomás de Aquino, 1956, III, q. 95, a. 3).

De este modo, queda claro que la razón práctica, expresada en aquellas proposiciones normativas que se denominan “leyes”, es la que tiene la aptitud para dirigir adecuada y eficazmente la conducta humana al bien del hombre, y que si se trata de la coordinación de la conducta en alteridad, que se dirige al bien común de quienes integran un grupo social político, estas directivas de la razón se denominarán leyes jurídicas, ya que su ámbito propio es el que corresponde a la virtud de la justicia, destinada a la realización coordinada del bien humano en el marco de la sociedad completa. Más aún, la dirección racional del intelecto supone que han de existir en el sujeto pasivo de esa dirección “razones para la acción”, es decir, conocimientos prácticos que justifiquen y motiven la actividad humana electiva.

En este sentido, Joseph Boyle (2001) define una “razón para la acción” como

la conjunción de (i) la creencia de que escogiendo una acción se contribuirá al logro de algo que se reconoce como benéfico [un bien humano]; y (ii) la influen-

4 Véase Vigo (2013, pp. 120-121).

cia motivante del interés en ese beneficio. Por lo tanto, una razón para la acción [...] es la conjunción de una creencia [conocimiento] acerca de la capacidad de cierta acción que podemos realizar para alcanzar un beneficio determinado y la fuerza motivacional del interés [evaluación racional] del sujeto de la acción en ese beneficio. (p. 189)

Dicho de otro modo, en la acción humana electiva, tanto el elemento activo de la dirección –la ley– como el pasivo –la acción humana– revisten un carácter intrínsecamente racional-práctico.⁵

Ahora bien, esta dirección racional del obrar humano puede considerarse desde dos perspectivas: (i) una centrada en la dimensión *formal*, referida al modo en que la razón legislativa ha de regular la actividad de un sujeto espiritual-racional y libre con libertad de elección; y (ii) una que designa la dimensión *sustantiva*, referida al contenido *material* de la dirección realizada por las leyes. Esto significa que la orientación de la conducta humana realizada por las leyes puede ser medida o rectificadas en cuanto a las modalidades formales de esa orientación, o bien desde el punto de vista de los bienes a los que se orienta. Pero estas dos dimensiones están relacionadas o vinculadas, ya que una regulación que respeta los desiderata del *rule of law* favorece y promueve una mejor realización de los bienes que integran el bien común y, a la inversa, un legislador que procura efectivamente el bien común –que, según Finnis (1998, pp. 111-118), está formado por la realización social de los bienes humanos básicos– tiene buenas razones para respetar las exigencias del gobierno del derecho. Esto último, no solo porque ese respeto hace más eficiente la gestión del bien común, sino también porque el *rule of law* supone un tratamiento del ser humano sujeto del derecho de un modo compatible y adecuado a su carácter de persona racional y libre, y ese tratamiento es también una parte integrante del bien común.

En definitiva, de lo desarrollado en este acápite puede concluirse que la regulación legal-positiva de la conducta en alteridad está a su vez mensurada y regulada desde dos perspectivas principales: (i) en cuanto al modo en que debe estructurarse la ley para que dirija la conducta de seres libres de un modo tal que esa dirección resulte respetuosa de la naturaleza racional y libre del hombre (*rule of law*); y (ii) en cuanto a que esa dirección se ha de dirigir a las diferentes concreciones de los bienes humanos en su realización comúnmente coordinada,

5 Acerca de la noción de “razones para la acción”, demasiado compleja para explicar adecuadamente aquí, véanse: Audi (2015, pp. 1-125 y 182-202); Rodríguez-Blanco (2016; 2017, pp. 159-186); Finnis (2011d, pp. 212-230).

concreciones que deben tener su fundamento [ontológico] en las dimensiones constitutivas de la naturaleza humana (Finnis, 2011a, p. 33-48; 2017, *passim*).

3. Sobre la dignidad humana como fundamento

Entrando en el tratamiento del segundo de los puntos propuestos, conviene destacar que la justificación central del modo de dirección de la conducta humana que se identifica como “gobierno del derecho” tiene como fundamento decisivo el carácter de persona dotada de una dignidad eminente (Finnis, 1998, pp. 176-180; Massini-Correas, 2019c, *passim*) que corresponde propiamente a todos los seres humanos. Esto ha sido explicitado de un modo especialmente claro por Robert P. George (2002-2003) en un artículo breve, pero expresivo:

si bien la mayoría de la gente tiene objeciones morales a la crueldad hacia los animales, no pensamos que las mascotas o los animales de granja hayan de ser gobernados de acuerdo a los requerimientos del *rule of law*. Dentro de los límites de la decencia, el granjero recurrirá a métodos Pavlovianos o a los que le parezcan más eficientes para lograr que las gallinas pongan huevos y que las vacas vayan a pastar. Por supuesto, sería un sinsentido tratar de organizar o disponer a los animales no humanos a través de leyes, ya que ellas no funcionan para gallinas o vacas como *razones* para su accionar. El granjero, en realidad, *causa* (o al menos trata de causar) el comportamiento animal que él desea. Los humanos, por contraste, han de ser gobernados por la ley porque las reglas jurídicas pueden funcionar en la deliberación práctica de la gente como lo que Herbert Hart describe [...], es decir, como razones para la acción “independientes de su contenido” y “perentorias”. (p. 192)

Y un poco más adelante pone de manifiesto este autor cómo la mayoría de las veces que se hace referencia a la dignidad del ser humano se subraya el significado moral de la racionalidad humana, y destaca también la conveniencia de detenerse un momento a considerar por qué el atributo de la racionalidad se vincula estrechamente con la dignidad que ha de reconocerse a todos los hombres. Ante todo, corresponde precisar que esta dignidad no proviene, o al menos no proviene solamente, de la racionalidad meramente teórica, la que incumbe a las ciencias empíricas o exactas, sino de la denominada “racionalidad práctica”, es decir, aquella que se vincula con la capacidad electiva de la índole humana y que se refiere a la identificación de las posibilidades de elección y acción y que indaga acerca de aquello que debe ser hecho o realizado.⁶

6 Véase George (2002-2003, pp. 192-193).

En este punto cabe destacar que George (2002-2003) precisa enfáticamente que

unos seres racionales que fueran *meramente* teóricos, sin embargo, no podrían ser reglados por la ley y no merecen, en ningún caso, ser dirigidos por la ley, como no lo merecen las computadoras [...]. Esos agentes no serían capaces de ejercer la razón *práctica* y de realizar elecciones *morales*. Su conducta sólo podría ser causada, en última instancia, ya sea por coerción externa o por compulsión interna. Faltándoles la capacidad última de comprender y actuar sobre la base de razones más que meramente instrumentales, ellos quedarán más allá de la libertad y de la dignidad. (p. 193)

Esto significa que, para el notable profesor de la Universidad de Princeton, la racionalidad que titula a la gente para merecer el tipo de respeto que otorgan los principios del *rule of law* no es la que corresponde al mero conocer especulativo, sino que es, principalmente, la que atañe a la distinción de las posibilidades razonables de elección y acción de aquellas que resultan irrazonables o, al menos, solo parcialmente razonables.

En pocas palabras, la dignidad que convoca el respeto debido a los agentes racionales en la forma de, entre otras cosas, la gobernanza de acuerdo con el *rule of law*, proviene de nuestra naturaleza de seres *prácticamente* inteligentes [...]. La capacidad para comprender y actuar desde esas razones está en una relación de mutua vinculación con la capacidad humana de elección libre, es decir, nuestra capacidad para *deliberar* y *elegir* entre posibilidades abiertas [opciones] que son provistas por los “bienes humanos básicos”, es decir, por razones más que meramente instrumentales. (George, 2002-2003, p. 194)

Pero, por otra parte, es necesario consignar que esta capacidad para conocer y elegir libremente entre opciones abiertas tiene necesariamente un fundamento ontológico que no debe ser dejado de lado en la consideración filosófica de la dignidad humana.⁷ En otras palabras, el fenómeno humano, fácilmente perceptible por cualquier observador desprejuiciado, de la capacidad de conocimiento universal y de elección libre, es la clara manifestación de un núcleo entitativo que cimienta, justifica y explica ese fenómeno. Dicho concisamente: el hombre no es digno *porque* es capaz de conocimiento abstractivo y de libertad de albedrío, sino que es capaz de esas operaciones inmateriales en razón de que es constitutivamente una *persona* dotada de una dignidad eminente (Melendo, 1999, pp. 19-50).⁸

7 Véase Serna (1995, p. 291 y *passim*).

8 Sobre la evolución de estos conceptos, véase Ovalle Bazán (2019, pp. 35-42).

Más aún, de lo que se acaba de afirmar, se sigue que el mero *factum* del conocimiento supraempírico, abstractivo y universal, así como la capacidad humana de escoger intrínseca e indeterminadamente entre opciones posibles, son las consecuencias, manifestaciones y ostentaciones de un núcleo esencial que las fundamenta, explica y justifica. Sobre la naturaleza y condición de ese núcleo fundamental, que la filosofía occidental ha denominado “persona” (Torrallba Roselló, 2005, pp. 97-316), corresponde esbozar algunas precisiones comprensivas, que serán necesariamente breves, ya que no corresponde entrar aquí en demasiadas complejidades metafísicas.⁹

En primer lugar, conviene recordar que la palabra “fundamento” proviene etimológicamente de la locución latina *fundamentum*, que significó originariamente la noción de cimiento, soporte o base de una construcción cualquiera. Posteriormente, su significado fue mutando desde el sentido material o físico para pasar a significar, en el orden epistémico, aquellos principios que otorgan justificación racional suficiente a una afirmación, una tesis, un razonamiento, una norma, un valor o una institución; en otras palabras, pasó a connotar las razones primeras que sostienen intelectualmente una proposición o un grupo de proposiciones.¹⁰ Por lo tanto, de lo que se trata cuando se inicia la tarea de fundamentación de la dignidad del ser humano-persona es de encontrar ciertos principios que, en razón de aparecer como primeros y directamente cognoscibles, justifiquen racionalmente –por la ilatividad o vinculación lógica que habrá de existir entre ellos– la existencia, calidad y extensión de la dignidad personal (Kalinowski, 1979, pp. 77 y ss.).

Ahora bien, estas verdades primeras a partir de las cuales es posible desarrollar una argumentación que fundamente adecuadamente la dignidad humana no pueden tener carácter convencional ni constructivo, sino que han de revestir una estricta índole cognitiva, dada la misma índole cognitivo-racional de las afirmaciones que se pretende justificar a partir de ellas (Kalinowski, 1996, pp. 34 y ss.). Además, si lo que se busca fundamentar epistémicamente es una especial perfección, como lo son el carácter de persona y su dignidad constitutiva –la dignidad consiste en una cierta elevación, prelación o excelencia, es decir, en una perfección–, es necesario remitirse, como punto de partida de la fundamentación, a la perfección originaria y radical, aquella a partir de la cual las restantes perfecciones adquieren sentido y explicación.

9 Véase, en ese punto, Massini-Correas (2019c, pp. 57-74).

10 Véase Massini-Correas (2005, pp. 131-141).

Y esta perfección primera y por antonomasia es la que corresponde al *ser*; más precisamente al acto de ser o *esse*, por el que toda realidad –todo ente– existe en cuanto tal fuera de la nada. En este sentido, ha escrito Cornelio Fabro (1983):

la esencia de los entes espirituales [...] en el orden entitativo, en cuanto el espíritu creado es en sí finito, está compuesta de esencia (como potencia) y de ser (*esse*) participado (como acto último); por lo cual, todo lo que existe en el mundo, sea material o espiritual, se dice ente como aquello que tiene el ser (*esse*) por participación. (p. 204)

De este modo, cualquier perfección que corresponda al ser humano-persona, tal como es el caso de la mencionada dignidad, habrá de tener su raíz o fundamento originario en el ser [*esse*] del que el hombre participa dentro de los límites de su esencia propia. Pero, además, al ser la forma-alma del ente humano-persona de carácter radicalmente *espiritual*, es decir, que trasciende las condiciones empobrecedoras de la materia y que puede abrirse por ello a toda la realidad por el conocimiento y a todo bien por el querer de su voluntad, el ser [*esse*] que le otorga la existencia reviste un carácter eminente y es posible sostener que “el hombre [...] constituye la máxima y superior encarnación de la sustancialidad (y así del ente participado)” (Melendo, 1999, p. 151).

Por lo tanto, queda claro que la justificación racional (*fundamentum*) de la dignidad de la persona humana ha de buscarse entonces en su acto de ser [*esse*] que, en razón del carácter espiritual del alma humana, posee una elevación y perfección especiales, que son las que hacen posible al hombre conocer verdades universales y amar al bien completo. Ese acto de ser [*esse*], que es la raíz entitativa de la dignidad personal, es participado –como es participado el ser de todos los entes finitos– en una “naturaleza racional” y, por lo tanto, de carácter espiritual, que trasciende necesariamente los condicionamientos limitativos de la materia. Dicho brevemente: al ser participada la perfección máxima [*esse*] –en el caso del ser humano, por una naturaleza espiritual, trascendente a la materia–, los humanos revisten una eminencia y un valor intrínseco que justifican que se hable en su caso de una dignidad especial y prominente, capaz de servir de punto de partida para la justificación de la excelencia humana.

En definitiva, de lo expuesto hasta ahora pueden concluirse las siguientes afirmaciones: (i) la regulación o dirección al bien humano de la conducta de los hombres es una tarea estrictamente racional, con racionalidad práctica no meramente instrumental, sino de contenidos estimativos o normativos, y tampoco simplemente construida, sino conocida al menos en sus fundamentos y,

por lo tanto, regulada por la denominada “ley natural”; (ii) por esto último, esas proposiciones racionales y directivas de los actos humanos, en especial de aquellos correspondientes al ámbito jurídico, están a su vez normalizadas o medidas tanto desde el punto de vista de sus contenidos o de los bienes a los que se dirigen como desde las formas o prácticas que se utilizan para llevar adelante esa dirección de los actos humanos; (iii) en lo que hace a estas formas, es un imperativo de la ley natural ética que ellas respeten ciertas exigencias mínimas que, en la tradición del pensamiento jurídico occidental, se han denominado genéricamente “mandatos del gobierno del derecho” (*rule of law*); (iv) estas exigencias o mandatos han sido enumerados y justificados por numerosos autores, pero de un tiempo a esta parte se considera que la propuesta efectuada por Lon Fuller (1969) en su libro *The Morality of Law*, de ocho *desiderata* que debe cumplir la legislación para configurar una forma paradigmática de gobierno del derecho, es la expresión canónica de esas formalidades; (v) el mismo Fuller, y varios otros autores en afinidad con él, reconocen que lo que justifica racionalmente y en definitiva la exigibilidad moral de esos requerimientos es la especial dignidad que le compete al existente humano; en otras palabras, que el ser humano debe ser dirigido y reglado de un modo tal que sea compatible con su naturaleza racional y autónoma (es decir, con libre albedrío); (vi) a su vez, el fundamento racional de esas características –racionalidad y libertad– radica en la espiritualidad de la esencia humana, por la cual la participación en el ser por la que existe resulta ser muy superior a la de los entes que están completamente limitados por la materia. Escribe en este punto Tomás Melendo (1999):

nos encontramos ante la clave metafísica de la dignidad del hombre: *la espiritualidad del alma que le pertenece*. Pues en verdad y hablando con rigor, el hecho de que esta pueda recibir el ser *en sí* y, en cierto modo, lo exija, da razón de la nobleza ontológica de la persona humana, de la peculiar intensidad y grandeza de su acto de ser. (p. 150)

De este modo, la espiritualidad de la esencia humana hace posible la excelencia o dignidad del acto de ser del que participa, que se manifiesta a través del conocimiento abstractivo y universal y de la libertad radical de la operación humana (Millán-Puelles, 1995, pp. 77 y ss.), cualidades que hacen del ser humano una *persona* (Spaemann, 2000, *passim*). Esta dignidad exige, en el ámbito de la dirección u ordenación de la actividad humana, un tratamiento de especial respeto y racionalidad, que se concreta en el cumplimiento de ciertos requerimientos acordes con la libertad y el conocimiento espiritual que competen a

su sujeto. Al conjunto de estas exigencias se las ha denominado “gobierno del derecho”, y son las condiciones formales de posibilidad de un derecho que merezca ese nombre y de un gobierno justo y libre (Ratzinger, 2004, pp. 231-258; Viola, 2011, pp. 9-14). Por todo ello, la especial dignidad de la persona humana es la que justifica racionalmente o fundamenta en forma definitiva la fuerza normativa de las exigencias o *desiderata* del *rule of law*.

4. Las concepciones insuficientes de la dignidad

Ahora bien, luego de haber esbozado sucintamente una fundamentación realista, es decir, ontológica o en términos de ser, de la dignidad de la persona humana y de haberla considerado como el fundamento radical de las exigencias y sentido del gobierno del derecho o *rule of law*, resulta conveniente indagar críticamente y valorar epistémicamente algunas otras versiones de la dignidad humana, que compiten con la versión realista en el intento de justificar racionalmente el valor del gobierno del derecho. Y esto es conveniente en razón de que, en los últimos años, se han difundido versiones del *rule of law* y su fundamentación que desconocen la dimensión ontológica de ese fundamento y, en consecuencia, proponen versiones “débiles” o “diluidas” de ese soporte racional.

Ese fenómeno, por el cual se alega masivamente la dignidad humana al mismo tiempo que se debilita sistemáticamente su basamento epistémico, ha sido denominado por Tomás Melendo (1999) como la “paradoja de la dignidad” (pp. 51-97) y aboca necesariamente a una defundamentación radical de esa propiedad entitativa. En este sentido, Jean Grondin (2005) ha escrito, luego de analizar ese fenómeno, que

son justamente las ciencias sociales [estructurales] las que han dado el golpe de gracia al mega-sujeto moderno. Ahora bien, ese sujeto moderno ha sido suplantado, en la “lógica” de las ciencias sociales, por la idea de un mundo construido o mestizado, regido por estructuras más o menos ordenadas. (Grondin, 2005, pp. 45-51)

Y más adelante concluye que

esta idea ha terminado por sacudir la autonomía de la razón humana, puesto que el sujeto humano ha sido percibido, cada vez más, como lo resultante de estructuras o de construcciones sociales, de lenguaje y culturales [...]; se ha ido imponiendo así la idea de la primacía de la estructura (o de la construcción) sobre el sujeto [...]; el individuo no es ya el dueño de su destino, [sino que] perte-

nece a un orden social del que su conciencia no es más que un reflejo. (Grondin, 2005, pp. 45-51)

Pero si bien Grondin (2005) se refiere principalmente en el texto citado a la deriva estructuralista del antihumanismo contemporáneo, es necesario reconocer que también existen versiones positivistas, freudianas, nihilistas, tardo-marxistas y varias más, cuyo resultado epistémico es también “la inexistencia del hombre como sujeto” (Ibáñez Langlois, 1985, p. 126), con la consiguiente desfundamentación definitiva de la idea del gobierno del derecho. Es más, ese debilitamiento progresivo del fundamento del *rule of law* es denunciado en la ya citada obra de Lon Fuller (1969), en la que el profesor norteamericano sostiene:

cuando se acepta la opinión de que el hombre es incapaz de obrar en forma responsable, la moral jurídica pierde su razón de ser. Juzgar sus acciones por leyes no publicadas o retroactivas deja de ser una afrenta, pues no queda en él nada que ofender [...]. En la actualidad, un conjunto de actitudes, prácticas y teorías parece llevarnos hacia una opinión que niega que el hombre sea, o pueda significativamente llegar a ser, un centro de acción responsable y de autodeterminación. (Fuller, 1969, p. 163)

Dentro de ese conjunto de teorías mencionadas por Fuller (1969), es posible comenzar con el análisis de lo sostenido en este punto por el ya citado David Luban (2010), cuando afirma que

el *rule of law* no es en principio superior a la dirección gerencial en todos los aspectos. Pero claramente es mejor en algunos de estos aspectos, específicamente en aquellos en los que el objetivo del gobierno es el de establecer un marco estable de expectativas detalladas en las cuales la gente puede planear sus propios asuntos y tomar sus propias decisiones. (p. 11)

Además, este autor reconoce que la autonomía para planificar la propia vida no es de un modo obvio suficiente para garantizar la dignidad humana, que él mismo reduce a la posibilidad de no sufrir sistemáticamente humillaciones.

Pero aun si los legisladores confían en los ciudadanos para la comprensión y cumplimiento de las reglas, esa confianza queda corta para el respeto de la dignidad de los ciudadanos tal como la he descrito yo: una relación en la cual el ciudadano no resulta humillado. (Luban, 2010, p. 13)

Pero más allá de la originalidad del planteo del profesor Luban, su mera re-

misión a la “no-humillación” como definición de la dignidad humana plantea varias cuestiones que merecen un tratamiento analítico detallado. La primera de ellas es que la noción central en el concepto de Luban, la de “humillación”, supone previamente la noción de “dignidad”.¹¹ En efecto, el *Diccionario de la lengua española* (Real Academia Española, s.f.) define “humillar”, en la acepción pertinente (la tercera), como “[la acción de] herir el amor propio o la dignidad de alguien”, de modo tal que para que exista humillación referida a una persona humana, es necesaria la previa existencia en ella de una cierta “dignidad”. De este modo, quien no tuviera una dignidad en sentido ontológico o constitutivo, no resultaría susceptible de un acto de “humillación”, y es claro que no resulta posible definir un término por medio de otro que supone lo referido por el primero (Robinson, 1972, pp. 149 y ss.).

Por otra parte, tampoco resulta posible definir la dignidad humana refiriéndola simplemente a una “relación”; las relaciones de “respeto” y de “humillación” solo se vinculan con la dignidad en la medida en que esta ya existe intrínsecamente en el sujeto humano de esas relaciones, y entonces resulta viable abstenerse de dañarla (respetar la dignidad) o bien dañarla y menoscabarla de algún modo (humillar la dignidad). Dicho brevemente: la referencia a una relación implica la existencia previa del o los sujetos de esa relación y, por lo tanto, la naturaleza de la relación supone la índole de sus sujetos, en el presente caso, la naturaleza de seres humanos dotados de dignidad personal.¹² De lo antedicho se desprende la imperfección e insuficiencia de la conceptualización de la dignidad propuesta por Luban (2010), que solo atiende a fenómenos periféricos, consecuencias o propiedades accidentales del núcleo duro de ese concepto.

Algo similar podría decirse de las afirmaciones acerca de la dignidad humana propuestas por Joseph Raz (1997, pp. 219-223) en un conocido artículo sobre el gobierno del derecho. En ese trabajo, publicado con el título *The Rule of Law and its Virtue*, Raz estudia las razones por las cuales considera que se puede valorar positivamente la vigencia del gobierno del derecho. En este punto, y luego de estudiar la contribución del *rule of law* para contrarrestar los efectos del poder arbitrario y su aporte para que los ciudadanos puedan elegir estilos y formas de vida, fijarse objetivos a largo plazo y dirigir efectivamente las propias vidas hacia ellos, el profesor de la Universidad de Oxford escribe que “más importante que estas dos consideraciones, es el hecho de que la observancia

11 Acerca de esta noción, véase Sieckmann (2012, *passim*).

12 Véase De Koninck (2006, pp. 151-186).

del gobierno del derecho es necesario si el derecho (*the law*) ha de respetar la dignidad humana” (Raz, 1997, p. 221).

De inmediato, continúa su argumentación sosteniendo:

por lo tanto, respetar la dignidad de la gente incluye el respeto por su autonomía, su derecho a controlar su futuro [...]. Naturalmente, existen varias formas en las cuales la acción de una persona puede afectar la vida de otra. Ahora bien, sólo algunas de estas interferencias pueden llegar a ser una ofensa a la dignidad o una violación de la autonomía de la persona afectada. Estas ofensas pueden dividirse en tres clases: insultos, esclavización y manipulación [...]. Pero aparte del daño concreto que ellas causan, también ofenden la dignidad al expresar falta de respeto por la autonomía de la gente. (Raz, 1997, pp. 221-222)

En otras palabras, para el profesor israelí, el concepto de “dignidad” resulta ser prácticamente sinónimo e intercambiable con el de “autonomía”.

Esta concepción de la dignidad humana, reducida a la posesión fáctica o a la posibilidad del ejercicio de la autonomía, entendida a su vez como emancipación de todo límite normativo no aceptado por el sujeto de acción, tiene claramente una raíz kantiana.¹³ En efecto, Kant

puso en una relación necesaria el concepto de dignidad con la facultad específicamente humana, en su caso, con la facultad de autodeterminación ética y moral [...]. La facultad de dotarse a sí mismo de normas morales, es decir, de aceptar el poder de validez del imperativo categórico, fundamenta el “valor” de la dignidad humana, que no se puede dividir ni sustituir bajo ningún “precio”: “La autonomía es –escribe Kant– el fundamento de la dignidad de la naturaleza humana y de toda naturaleza racional”. (Menke y Pollmann, 2010, p. 151)

Pero más allá de las raíces de esta idea, resulta claro que, en primer lugar, esa afirmación incurre en la falacia que ya se ha denunciado en el trabajo de Luban (2010), es decir que, en la temática de los fundamentos, la noción de “dignidad” es previa y fundante de los atributos específicamente humanos, entre ellos, el de la autonomía.¹⁴ Pero además sucede que, en el pensamiento de los positivistas contemporáneos, la autonomía de la que se trata no es la del *sujeto racional* kantiano, que está limitada por el principio de universalidad, sino la

13 Véanse Reath (2006, pp. 121-172), Rhonheimer (2000, pp. 198-200) y Rosen (1993, pp. 58-65).

14 Corresponde precisar en este punto que la noción de “autonomía” tiene carácter *analógico* y, por lo tanto, como lo diría Aristóteles, se dice de muchas maneras o con significaciones parcialmente diferentes (Massini-Correas, 2004, pp. 595-619).

del sujeto *empírico*, que en principio carece de límites justificados y desemboca, aunque en la mayoría de las veces no se lo acepte, en la arbitrariedad y el capricho como fuentes de normatividad ética.¹⁵

En este sentido, el eticista italiano Giuseppe Abbà ha escrito que

una versión mitigada del sujeto autónomo kantiano, unido al sujeto utilitario, domina en las diversas teorías éticas liberales propuestas desde la segunda mitad del siglo XX, sean ellas utilitaristas, contractualistas, neokantianas o fundadas sobre el discurso. Se trata del sujeto liberal que, según varios estudiosos, es el que caracteriza las sociedades actuales. Este sujeto liberal es el portador de intereses, pero está “desvinculado”; esto significa que él decide ya sea sobre la moral a adoptar en la vida pública, ya sea sobre los valores, formas de vida y concepciones del bien o de la felicidad a adoptar en la vida privada: ninguna moral y ninguna concepción del bien son reconocidas por él como normas independientes de su propia decisión. (Abbà, 1996, p. 261)

Por lo tanto, y conforme a los análisis de Abbà (1996) y de otros pensadores contemporáneos, es posible concluir que el paradigma ético contemporáneo más difundido es aquel que centra la moralidad en la autonormación del sujeto, sin límites éticos objetivos, salvo quizá el de no causar daño a los demás, limitación tomada en préstamo de John S. Mill. Pero esta limitación contradice el principio de autonomía y no se justifica en una teoría ética centrada en ese principio. Por lo tanto, escribe Henry Veatch (1980),

lo que este paradigma a la moda significa es poco más que una descripción de los seres humanos como animales apetitivos, inclinados a la persecución y gratificación de una indefinida variedad de deseos, impulsos e inclinaciones, teniendo realmente sólo una restricción principal [...]: la restricción ética de que, en la prosecución de sus propios objetivos, se debe siempre ser cuidadoso, en la medida de lo posible, de no interferir con las otras personas en la prosecución de los suyos. (p. 218)

Pero resulta que una ética fundada solo en el principio de autonomía así comprendido no puede fundar razonablemente las exigencias del *rule of law*, que marcan límites estrictos a la autonomía del legislador y del encargado de aplicar las leyes, y establecen requisitos para la razonabilidad de la dirección de la conducta jurídica conforme a leyes heterónomas (siguiendo la conocida nomenclatura kantiana), es decir, externas a la voluntad (autónoma) del sujeto ju-

15 Véase Massini-Correas (2004, pp. 595-619).

rídico. Así, por ejemplo, resulta irrazonable sostener que la exigencia conforme a la cual las normas jurídicas solo pueden mandar conductas de posible realización sea solo el resultado de una simple elección de la autonomía humana; más bien se trata de una imposición de la realidad de las cosas humanas a la que la autonomía debe adaptarse y someterse. Además, la autonomía no solo no puede fundar por sí misma el *rule of law*, sino que tampoco es capaz de fundar la dignidad de la persona-sujeto jurídico, al menos de modo definitivo, ya que esa capacidad de autonormarse supone una cierta índole de su sujeto titular, que justifica su racionalidad y libertad de elección, en definitiva, su dignidad esencial y, por ende, constitutiva.¹⁶

5. Gobierno del derecho y derecho natural

Por supuesto que las concepciones mencionadas, las de David Luban (2010) y Joseph Raz (1997), no son las únicas que han intentado fundar la dignidad humana y el *rule of law* sobre realidades segundas o accesorias a la realidad del sujeto jurídico. Numerosos y reputados pensadores del derecho lo han intentado repetidas veces. Así, por ejemplo, Stephen Riley (2015), en su artículo titulado “Human Dignity and the Rule of Law”, sostiene que el gobierno del derecho

poniendo el acento en el uso y aplicación de reglas, implica que, en ausencia de los desiderata, fallaríamos en el gobierno a través de la ley y de este modo fallaríamos también en respetar a los ciudadanos como agentes racionales. El gobierno del derecho y la dignidad humana apuntan ambos a la posesión humana de la razón en cuanto capacidad básica para el auto-gobierno... (p. 93)

Aquí, Riley olvida que esa capacidad de la razón ha de derivar necesariamente de la índole constitutivamente espiritual del ser humano.

Por su parte, Jeremy Waldron (2016) defiende que la dignidad que se encuentra vinculada al *rule of law* se funda, o adquiere su sentido, cuando se ordena a la libertad de opción y de acción. Escribe este autor:

Los principios procedimentales captan en un sentido profundo e importante que el derecho es un modo de gobernar a la gente que los trata como si ellos tuviesen una perspectiva propia para hacer valer en la aplicación de normas a su conducta y situación [...]. Supone el prestar atención a un cierto punto de vista [de los sujetos]. En cuanto tal, [el derecho] encarna una idea crucial y dignifican-

16 Véase Massini-Correas (2004, pp. 595-619).

te: el respeto de la dignidad de aquellos a quienes las normas son aplicadas en cuanto seres capaces de explicarse o ilustrarse a sí mismos. (p. 12)

En otras palabras, Waldron (2016) considera que la dignidad *supone* que los sujetos pasivos de la aplicación del derecho son capaces de comprender y optar acerca de aquello que habrá de dirigir su conducta, pero no explica nunca el porqué; es más, ni siquiera lo intenta.

Algo similar sostiene el profesor de *Jurisprudence* en la Universidad de Cambridge Nigel Simmonds (2008), al defender que “ser gobernado por la ley es disfrutar de un grado de independencia de la voluntad de otros” y que “lo que quiero argumentar ahora es que el valor al que sirve el *rule of law* es el valor de la libertad” (pp. 100-101). De este modo, Simmonds coloca claramente el sentido y el fundamento del gobierno del derecho en la mera preservación de la libertad entendida como independencia –siempre relativa– del albedrío de otros, en especial de las autoridades.

Finalmente, el profesor de Cambridge Trevor R. S. Allan (2015) manifiesta, en su desafiante libro *The Sovereignty of Law. Freedom, Constitution and Common Law*, que

el rule of law es un ideal que informa y caracteriza nuestro concepto del derecho: vemos la naturaleza y objetivo del derecho, como una forma de regulación estatal sistemática de las personas y propiedades, cuando captamos la subyacente idea de legalidad como un valor moral y político básico. El derecho y la libertad son valores estrechamente conectados: nuestra libertad, entendida como una inmunidad de interferencias arbitrarias... (p. 89)

De este modo, los filósofos citados, así como varios otros que desarrollan argumentaciones similares, colocan el núcleo y fundamento del gobierno del derecho en el mero fenómeno de la libertad de independencia de los sujetos jurídicos, o en la capacidad de actuar autónomamente en su conducta jurídica, o bien en la capacidad de comprender y auto-dirigirse por las reglas del derecho. Resulta bastante claro que esas dimensiones o fenómenos son realidades necesarias para la regulación de la conducta humana electiva, pero también es claro que se trata de entidades que no revisten el carácter de últimas, radicales o primordiales, es decir, fundamentales y capaces de proporcionar justificación racional consistente a la realidad deóntica del *rule of law*. Como se ha visto más arriba, el fundamento radical y decisivo de esos fenómenos se encuentra en la perfección del ser que corresponde a las personas humanas en razón de la

racionalidad –puede decirse también espiritualidad– constitutiva de su modo propio de existir.

En ese sentido, Robert P. George (2009) ha escrito que

ni la capacidad de sentir ni la vida misma entrañan que quienes la poseen deban ser respetados como fines en sí mismos o como criaturas con pleno valor moral: más bien el poseer una naturaleza racional es la base del valor moral pleno. (p. 91)

Nótese que este autor no habla aquí del ejercicio o la práctica de la racionalidad como condición necesaria del valor moral intrínseco, sino de la *naturaleza* racional, es decir, de aquel modo constitutivo de ser que incluye la racionalidad como su elemento primordial. Y más adelante concluye:

los seres humanos son animales de una clase especial. Son de una clase distinta a la de los otros animales debido a que poseen una naturaleza racional, una naturaleza caracterizada por poseer las capacidades naturales básicas del pensamiento conceptual, la deliberación y el libre albedrío. En virtud de poseer tal naturaleza, todos los seres humanos son personas; y todas las personas poseen una dignidad profunda, inherente e igual. Por lo tanto, todos los seres humanos merecen un total respeto moral. (George, 2009, p. 99)

Ahora bien, al no tratarse en el caso de la dignidad personal de un bien humano específico sino de una constitución intrínseca, la dignidad humana no opera éticamente del mismo modo en que lo hacen los bienes humanos básicos, a través de normas que prescriben determinados contenidos de conducta. En este sentido, Alfonso Gómez Lobo (2006) afirma:

la dignidad es una propiedad intangible que poseemos en virtud de lo que *somos* y no un bien que podamos obtener en virtud de lo que *hacemos* [...] ¿Qué razones para la acción nos ofrece la noción de dignidad? Ciertamente no nos ofrece razones “positivas”. No podemos hacer nada para obtenerla pues todos los seres humanos ya la poseemos. Pero sabemos también que la dignidad puede ser menoscabada por cierto tipo de acciones. En este sentido, es una propiedad de los seres humanos que nos da razones “negativas” para la acción, es decir, nos llama a omitir determinadas acciones. (pp. 60-61)

Y un poco más adelante desarrolla lo anterior afirmando que

las violaciones a la dignidad de una persona pueden ser caracterizadas dentro de la ética de los bienes básicos como impedimentos para que esa persona proceda

en la libre búsqueda y apropiación de esos bienes básicos, para que de ese modo alcance su autorrealización [...]. En el actuar concreto, el respeto por la dignidad consistirá fundamentalmente en respetar y proteger los bienes de una persona [...]; el respeto por las personas debe ser entendido como el respeto por los bienes básicos de esas personas en razón de lo que ellas mismas son. El fundamento último del valor de los bienes humanos radica en el hecho de que estos son bienes de una persona. (Gómez Lobo, 2006, p. 62)

De este modo, el filósofo chileno pone en evidencia que la cuestión ética de la dignidad de la persona humana se centra en la exigencia del respeto, que significa un tratamiento tal que no agravie, denigre, perjudique o dañe a otro sujeto humano (o a sí mismo), de modo tal que le haga imposible la realización de las líneas centrales de su perfeccionamiento o completitud vital; entendiendo “vital” no solo como referido a la vida física, sino también la intelectual, moral-electiva, estética, etc.

De todo lo desarrollado en estos últimos apartados y refiriéndose concretamente a la problemática del *rule of law*, es posible inferir que la concepción del gobierno del derecho se refiere o designa una peculiar perfección de la vida social-jurídica, es decir, de la coordinación y dirección de la convivencia para hacer posible la realización –siempre incompleta– de la dimensión común de los bienes humanos o, lisa y llanamente, su bien común. Esta perfección, que reviste un carácter formal-procedimental, tiene como fundamento raigal y razón de ser la dignidad personal de los sujetos humano-jurídicos, dignidad que tiene carácter constitutivo por la superior participación en el ser por parte de los seres humanos en el marco de una esencia intelectual-espiritual.

Por lo tanto, no se trata, en el caso de la dignidad, de la mera presencia de aptitudes o capacidades operativas, como la libertad de elección o la ordenación de la conducta a fines valiosos, sino que se trata, en el caso de estas cualidades, de consecuencias o manifestaciones o expresiones de un núcleo entitativo-constitutivo que las justifica, las hace posible y las fundamenta. Y es en ese núcleo donde se fundamenta el respeto que se le debe a la persona humana, y a partir del cual se elaboran y aplican las normas que han de dirigir y coordinar la conducta jurídica (Massini-Correas, 2005, pp. 31-49). Es precisamente a ese respeto al que están ordenados los *desiderata* del *rule of law* propuestos por Fuller y Finnis, ya que hacen posible y promueven que esa coordinación realizada por el derecho sea racional, en el sentido de racionalidad práctica,¹⁷

17 Véase MacIntyre (2017, pp. 310-370).

y, por lo tanto, de consideración respetuosa por su índole medular e imprescindiblemente espiritual.

Ahora bien, de lo dicho hasta ahora resulta legítimo concluir que la concepción del *rule of law*, en especial si se la fundamenta del modo intrínseco y entitativo que se ha desarrollado hasta ahora, tiene un carácter y una impronta inequívocamente *iusnaturalista*, es decir, de una teoría del derecho que sostiene que la realidad jurídica no se reduce solo a la legislación (y costumbres, jurisdicción, acuerdos, etc.) positiva, sino que comprende –y de un modo eminente– un conjunto de principios prácticos independientes de la mera voluntad humana, que son, según lo resume Finnis: (i) no positivos; (ii) superiores (deónticamente) a las leyes positivas, convenciones y prácticas, y, por lo tanto, proveen premisas para la evaluación crítica de esas leyes, convenciones y prácticas; (iii) objetivos, es decir, justificados a través de realidades no meramente establecidas por el artificio de los sujetos humanos; y (iv) que esos estándares se ordenan a la promoción del florecimiento humano en comunidad (Finnis, 2011b, pp. 200-201; Massini-Correas, 2019b, pp. 115-116).

Ahora bien, de lo ya expuesto se sigue que esta realidad jurídica suprapositiva comprende dos dimensiones: (i) la de *contenido*, que remite a la concreción jurídica de los bienes humanos básicos a través del derecho; y (ii) una *formal*, que incluye las formalidades, procedimientos y requisitos instrumentales necesarios para que la regulación jurídica respete, lo más integralmente posible, la dignidad de las personas humanas, que son los sujetos jurídicos de un ordenamiento legal. De este modo, las exigencias del gobierno del derecho forman parte integral del derecho natural, que no se limita a los principios de contenido ético-jurídico, sino que también incluye a los principios formales. Por esta razón, el *rule of law* aparece como una exigencia presente en toda la tradición *iusnaturalista* (Massini-Correas, 2014, pp. 637-640), desde Platón hasta nuestros días. Y de allí la razón que le cabe a Hans Kelsen (1995) al sostener que el gobierno del derecho es un “prejuicio *iusnaturalista*” (p. 320), aunque no se trate para nada de un “prejuicio”.

6. *Finis coronat opus*

Luego de estas ya un poco extensas consideraciones, es posible concluir que el gobierno del derecho-*rule of law* está constituido por una serie de principios y preceptos, de carácter constitutivamente ético-moral, que ponen límites formales y procedimentales a la elaboración, aplicación y actuación del derecho nor-

mativo positivo. Ahora bien, estos principios y preceptos, si bien de un modo inmediato puede parecer que tiendan y procuren resguardar la libertad de autonomía que hace posible a los sujetos jurídicos dirigirse a su realización propia en la vida social, tienen su fundamento epistémico y práctico-moral más allá, en la dignidad eminente de las personas humanas que son los sujetos del derecho. A su vez, esa dignidad proviene radicalmente de la espiritualidad-intelectualidad constitutiva de los seres humanos y de su modo prominente e incomparable de participar del acto de ser (*esse*), del cual se derivan y son sus efectos la capacidad de conocimiento universal y abstractivo y la libertad de elección deliberada. De este modo, estas capacidades-propiedades no son fundantes de la dignidad de los seres humanos-sujetos jurídicos, sino que en realidad se fundan en esa dignidad, que podría denominarse “ontológica” o constitutiva, de esos sujetos de la actividad jurídica. Si el fundamento de la fuerza deóntica del *rule of law* no fuera de carácter constitutivo, sino que tuviera su raíz en el mero *factum* o fenómeno de la autonomía humana, quedarían automáticamente fuera de su ámbito todas aquellas normas referidas a los no natos, los niños, los seniles, los débiles mentales, los comatosos, así como todos los que estuvieran privados, temporaria o permanentemente, del ejercicio operativo de las manifestaciones de la capacidad de elección.

Por supuesto que estas últimas afirmaciones suponen que la teoría y los *desiderata* del *rule of law* revisten un carácter iusnaturalista, toda vez que sus exigencias se derivan de la necesidad (deóntica) de alcanzar los bienes humanos a través de la coordinación social reglada, bienes que a su vez se vinculan necesariamente –aunque no se deriven silogísticamente– de las dimensiones centrales de la índole humana. Por lo tanto, es posible concluir que en la ley natural jurídica es de rigor distinguir entre: (i) un derecho natural *de contenidos*, que se vincula con los requerimientos convenientes para la realización de los bienes humanos en la convivencia social; y (ii) un derecho natural *de formas y procedimientos*, que establece las exigencias formales para que la elaboración, aplicación e interpretación de la normas, así como la conducta práctica que se deriva de ellas, respete y promueva las posibilidades de realización colectiva de los bienes humanos y, de ese modo, pondere y respete la dignidad constitutiva de los hombres-sujetos jurídicos. Probablemente fuera por todo esto que Tomás Moro sostuvo que “de existir un pleito entre mi padre y el diablo, si la causa de este último fuese la justa (o legal), sería al diablo a quien yo diera la razón” (como se cita en Hermida del Llano, 2017, p. 269).

Bibliografía

- Abbà, G. (1996). *Quale impostazione per la filosofia morale?* Libreria Ateneo Salesiano.
- Allan, T. R. S. (2015). *The Sovereignty of Law. Freedom, Constitution, and Common Law*. Oxford University Press.
- Aristóteles (1970). *Política*. Instituto de Estudios Políticos.
- Audi, R. (2015). *Reasons, Rights and Values*. Cambridge University Press.
- Bates, C. (2013). Law and the Rule of Law and Its Place Relative to *Politeia* in Aristotle's Politics. En Huppés-Cluysenaer, L. y Coelho, N. (Eds.), *Aristotle and the Philosophy of Law: Theory, Practice and Justice* (pp. 59-75). Springer.
- Boyle, J. (2001). Reasons for Action: Evaluative Cognitions That Underlie Motivations. *The American Journal of Jurisprudence*, (46), 177-197.
- Coyle, S. (2014). *Modern Jurisprudence. A Philosophical Guide*. Hart Publishing.
- De Koninck, T. (2006). *De la dignidad humana*. Dykinson.
- Fabro, C. (1983). *Introduzione a San Tommaso. La metafisica tomista e il pensiero moderno*. Ares.
- Finnis, J. (1998). *Aquinas. Moral, Political, and Legal Theory*. Oxford University Press.
- Finnis, J. (2011a). *Natural Law and Natural Rights*. Oxford University Press.
- Finnis, J. (2011b). Natural Law. En *Reason in Action. Collected Essays: Volume I*. Oxford University Press.
- Finnis, J. (2011c). Law as Coordination. En *Philosophy of Law. Collected Essays: Volume I*. Oxford University Press.
- Finnis, J. (2011d). Legal Reasoning and Practical Reason. En *Reason in Action. Collected Essays: Volume I*. Oxford University Press.
- Finnis, J. (2017). *Estudios de teoría del derecho natural*. Universidad Nacional Autónoma de México.
- Fuller, L. (1969). *The Morality of Law*. Yale University Press.
- George, R. P. (2002-2003). Reason, Freedom, and the Rule of Law: their Significance in Western Thought. *Regent University Law Review*, (15), 187-194.
- George, R. P. (2009). *Moral pública. Debates actuales*. Instituto de Estudios de la Sociedad.
- Gómez Lobo, A. (2006). *Los bienes humanos. Ética de la ley natural*. Mediterráneo.
- Grondin, J. (2005). *Del sentido de la vida. Un ensayo filosófico*. Herder.
- Hermida del Llano, C. (2017). Exigencias de la justicia natural en Tomás Moro. *Persona & Derecho*, (76), 257-284.
- Ibáñez Langlois, J. M. (1985). *Sobre el estructuralismo*. EUNSA.
- Kalinowski, G. (1979). *El problema de la verdad en la moral y en el derecho*. EUDEBA.
- Kalinowski, G. (1996). *La logique déductive*. Presses Universitaires de France.
- Kelsen, H. (1995). *Teoría Pura del Derecho*. Porrúa.
- Luban, D. (2010). The Rule of Law and Human Dignity: Reexamining Fuller's Canons. *Hague Journal on the Rule of Law*, 2(1), 29-47. <https://doi.org/10.1017/S1876404510100025>.
- MacIntyre, A. (2017). *Ética en los conflictos de la modernidad. Sobre el deseo, el razonamiento práctico y la narrativa*. Rialp.
- Massini-Correas, C. I. (2004). Acerca del principio ético de autonomía. En Araos San Martín, J. (Ed.), *Amor a la Sabiduría. Estudios de metafísica y ética en homenaje al Profesor Juan de Dios Vial Larraín* (pp. 595-619). Ediciones Universidad Católica de Chile.
- Massini-Correas, C. I. (2005). *Filosofía del derecho. Tomo I. El derecho, los derechos humanos y el derecho natural*. LexisNexis/Abeledo-Perrot.

- Massini-Correas, C. I. (2014). Sobre el rule of law y el concepto práctico del derecho. *Anuario de Derecho Constitucional Latinoamericano 2014*, 631-648.
- Massini-Correas, C. I. (2015). La concepción normativa del gobierno del derecho: nuevas objeciones al *rule of law* y una respuesta desde las ideas de John Finnis. *Persona & Derecho*, 73, 203-230.
- Massini-Correas, C. I. (2019a). La dignidad humana y el sentido del derecho. *Pro manuscripto*.
- Massini-Correas, C. I. (2019b). *Alternativas de la ética contemporánea. Constructivismo y realismo ético*. Rialp.
- Massini-Correas, C. I. (2019c). *Dignidad humana, derechos humanos y derecho a la vida*. Universidad Nacional Autónoma de México.
- Melendo, T. (1999). *Dignidad humana y bioética*. EUNSA.
- Menke, C. y Pollmann, A. (2010). *Filosofía de los derechos humanos*. Herder.
- Millán-Puelles, A. (1995). *El valor de la libertad*. Rialp.
- Murphy, M. (2007). *Philosophy of Law. The Fundamentals*. Blackwell Publishing.
- Ovalle Bazán, M. I. (2019). La dignidad humana como límite al *ius puniendi*. La jurisprudencia del Tribunal Constitucional de Chile. *Dikaion*, 28(1), 35-68.
- Pereira Menaut, A. C. (2003). *Rule of Law o Estado de Derecho*. Marcial Pons.
- Platón. (1960). *Las leyes* (Trad. J. M. Pabon y M. Fernández Galiano, Tomo I). Instituto de Estudios Políticos.
- Ratzinger, J. (2004). *Truth and Tolerance*. Ignatius Press.
- Raz, J. (1997). The Rule of Law and its Virtue. En *The Authority of Law. Essays on Law and Morality*. Clarendon Press.
- Real Academia Española. (s.f.). *Diccionario de la lengua española*. <https://www.rae.es/>.
- Reath, A. (2006). *Agency & Autonomy in Kant's Moral Theory*. Clarendon Press.
- Rhonheimer, M. (2000). *Ley natural y razón práctica*. EUNSA.
- Riley, S. (2015). Human Dignity and the Rule of Law. *Utrecht Law Review*, 11(2), 91-105. <http://www.utrechtlawreview.org>.
- Robinson, R. (1972). *Definition*. Clarendon Press.
- Rodríguez-Blanco, V. (2016). *Law and Authority Under the Guise of the Good*. Bloomsbury-Hart Publishing.
- Rodríguez-Blanco, V. (2017). Practical Reason in the Context of Law. En Duke, G. y George, R. (Eds.), *The Cambridge Companion to Natural Law Jurisprudence* (pp. 159-186). Cambridge University Press.
- Rosen, A. D. (1993). *Kant's Theory of Justice*. Cornell University Press.
- Serna Bermúdez, P. (1995). La dignidad de la persona como principio del derecho público. *Derechos y Libertades. Revista del instituto Bartolomé de las Casas*, II(4), 287-306.
- Sieckmann, J. R. (2012). *The Logic of Autonomy. Law, Morality and Autonomous Reasoning*. Hart Publishing.
- Simmonds, N. (2008). *Law as a Moral Idea*. Oxford University Press.
- Spaemann, R. (2000). *Personas. Acerca de la distinción entre "algo" y alguien*". EUNSA.
- Tamanaha, B. (2009). *On the Rule of Law. History, Politics, Theory*. Cambridge University Press.
- Tomás de Aquino. (1956). *Summa Theologiae* (Tomo VI) (I-II, q. 90, a. 1). Biblioteca de Autores Cristianos.

- Torralba Roselló, F. (2005). *¿Qué es la dignidad humana? Ensayo sobre Peter Singer, Hugo Tristram Engelhardt y John Harris*. Herder.
- Veatch, H. (1980). Is Kant the Grey Eminence of Contemporary Ethical Theory? *Ethics*, 90(2), 218-238.
- Vigo, R. L. (2013). Consideraciones sobre la visión de John Finnis acerca de la tesis “la ley injusta no es ley”. En Etcheverry, J. B. (Ed.), *Ley, moral y razón. Estudios sobre el pensamiento de John M. Finnis a propósito de la segunda edición de Ley natural y derechos naturales* (pp. 119-140), Universidad Nacional Autónoma de México.
- Viola, F. (2011). *Rule of Law. Il governo della legge ieri ed oggi*. Giappichelli Editore.
- Waldron, J. (2016). The Rule of Law. En *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. <https://plato.stanford.edu/entries/rule-of-law/>.

