



HAL
open science

Brice Chamouleau, “ Derechos humanos para el posfranquismo: lo político y la ciudadanía civil ”, Kamchatka. Revista de análisis cultural, Universitat de València, 15/2020, pp. 445-469

Brice Chamouleau

► To cite this version:

Brice Chamouleau. Brice Chamouleau, “ Derechos humanos para el posfranquismo: lo político y la ciudadanía civil ”, Kamchatka. Revista de análisis cultural, Universitat de València, 15/2020, pp. 445-469. Kamchatka. Revista de análisis cultural, 2020. hal-03029934

HAL Id: hal-03029934

<https://hal.science/hal-03029934>

Submitted on 29 Nov 2020

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Brice Chamouleau, « Derechos humanos para el posfranquismo: lo político y la ciudadanía civil », *Kamchatka. Revista de análisis cultural*, Universitat de València, 15/2020, pp. 445-469

Brice Chamouleau

Laboratoire d'études romanes

Université Paris 8 Vincennes-Saint-Denis

brice.chamouleau-de-matha@univ-paris8.fr

Version originale consultable en ligne:

<https://ojs.uv.es/index.php/kamchatka/article/view/15033/15804>

DERECHOS HUMANOS PARA EL POSFRANQUISMO: LO POLÍTICO Y LA CIUDADANÍA CIVIL

Human rights for post-francoism: the political and civil citizenship

RESUMEN: La cultura de los derechos humanos es un asunto central del acervo democrático europeo del tiempo presente. Sin embargo, se conocen mal sus relaciones con las culturas estatales con las que dialogan en la construcción de una ciudadanía civil europea. El presente artículo aspira a analizar su apropiación bajo la dictadura franquista por corrientes democristianas y del socialismo democrático, alrededor de Joaquín Ruiz-Giménez, Elías Díaz y Gregorio Peces Barba, principalmente. La apuesta radica en identificar limitaciones conceptuales y éticas a la moral civil que se consolidan en los años sesenta y setenta, concretadas en la aplicación de la Ley de Peligrosidad Social en el período constitucional, limitando las formas de la individualidad democrática. Partiendo de la trayectoria de un juez de peligrosidad social franquista luego nombrado juez por España del Tribunal Europeo de Derechos Humanos en los años noventa, el objetivo es perfilar mejor la cualidad moral de esta materia jurídica en el proceso de construcción de la ciudadanía civil posfranquista. El recorrido propuesto invita, al final, a repensar el sustrato ético y epistémico de esta materia jurídica, en el contexto cultural europeo del s. XXI marcado por la quiebra de la subjetividad mesocrática.

PALABRAS CLAVE: Derechos humanos, Transición, ciudadanía civil, Joaquín Ruiz-Giménez, Elías Díaz, Gregorio Peces-Barba.

ABSTRACT: The culture of human rights is a central issue of the European democratic heritage of the present time. However, their relations with the state cultures with which they interact in the construction of a European civil citizenship are poorly known. The present article aims to analyse its appropriation under the Franco's dictatorship by christian democrat and democratic socialist forces, around Joaquín Ruiz-Giménez, Elías Díaz and Gregorio Peces Barba, mainly: the purpose is to identify conceptual and ethical limitations to civil morality that consolidates in the 1960s and 1970s and can be observed in the application of the Law of Social Danger in the constitutional period, limiting the forms of democratic individuality. Starting from a Franco Social Danger judge nominated judge by Spain of the European Court of Human Rights in the 1990s, the objective is to better outline the moral quality of this legal culture when post-Franco civil citizenship is invented. The interpretation invites, in the end, to rethink the ethical and epistemic substrate of this legal culture, in the European cultural context of the s. XXI marked by the breakdown of the middle-class subjectivity to which these rights were supposed to give shape.

KEYWORDS: Human rights, Transition, civil citizenship, Joaquín Ruiz-Giménez, Elías Díaz, Gregorio Peces-Barba.

Los derechos humanos nos proveen de una gramática para una historia comprometida del surgimiento de las libertades fundamentales en la democratización posfranquista, e incluso, por su componente jurídico, se convierten en una axiología respecto de la que se evalúa y enjuicia el orden dictatorial franquista (Babiano et alii, 2018). Sin embargo, que el franquismo violara los derechos humanos es obvio, por lo que sería recomendable dejar atrás el relato trivial en que los derechos humanos son propiedad de la democracia posfranquista, asegurando que el lugar de enunciación democrático está impoluto con respecto al régimen anterior.

Que la historiografía sobre el franquismo centre su atención en las conculcaciones de los derechos humanos por el régimen franquista reproduce una interpretación global de estos derechos como utopía pacifista y de libertades universalmente establecidas que pone fin a las violencias políticas del siglo XX (Winter, 2006). Esta interpretación universalista tiene sus raíces en tradiciones euromodernas profundas heredadas de la Ilustración y encuentra en la Europa continental después de 1945 un marco privilegiado de expresión: la experiencia del nazismo y del Holocausto rompen con el positivismo formal jurídico y obligan a supeditar el derecho a valores morales suprapositivos capaces de conseguir una aceptación general. Son valores centrados en la dignidad de la persona humana y, que se desarrollan ampliamente en los Estados de bienestar de la posguerra. Este antiformalismo, asociado a Radbruch, está inscrito en la construcción europea y fundamenta los valores pronunciados por el Consejo de Europa desde 1949. Los derechos humanos en tanto doctrina global que se consolida con la Declaración Universal de 1948 y la Convención Europea de 1950 contribuyen al desarrollo de una ciudadanía civil –es decir, centrada en el reconocimiento inter-individual y en las libertades fundamentales de los individuos más allá de toda inscripción comunitaria previa (Leca, 1996)– de la que las luchas revolucionarias de “los 68s” son buena muestra, que coincide con la promoción de la dignidad de la persona profesada en el Concilio Vaticano II. En este sentido, las doctrinas sobre derechos humanos oponen a una Europa schmittiana, fundada en “lo político” y en su proclama de una “democracia” homogénea, un orden civil diverso y plural, dialógico, en clave habermasiana, emanado de la sociedad civil. Aun así, como lo ha señalado la historia de los conceptos, el estudio de las doctrinas no puede disociarse de

sus usos contextuales ni de sus apropiaciones que determinan tanto las acciones como los sujetos que se valen de ellas (Skinner, 2002; Koselleck, 1987).

Hoy en día, esta interpretación universalista y centrada en la sociedad civil de los derechos humanos debe lidiar con al menos dos grandes aportaciones. La primera la constituyen los estudios poscoloniales sobre la cultura euromoderna de los derechos humanos, que los sitúa dentro de genealogías coloniales: los “rights of man”, los “droits de l’homme” se constituyen en prácticas del poder doméstico colonial y los derechos fundamentales individuales lo son de sujetos considerados anteriores a los ordenamientos constitucionales que se gestan en las Revoluciones del siglo XVIII, arrastrando desigualdades étnicas, de género y clasistas. Esta línea de interpretación, que analiza la construcción del orden internacional onusiano tras la Segunda Guerra mundial, observa la permanencia de las lógicas imperialistas en figuras como Jan Smuts, primer ministro sudafricano, supremacista blanco, que contribuye a la redacción de la Carta de las Naciones Unidas, o en la reconducción en la misma Declaración Universal de 1948 del poder colonial sobre pueblos colonizados (Mazower, 2013; Clavero, 2014a). Ante la falta de una “sociología e historia que expliquen” las conculcaciones de los derechos humanos, esta perspectiva baraja elementos explicativos a escala global (Clavero, 2014a: 221). Sin embargo, más difícil resulta, con esta matriz, explicar la permanencia de las conculcaciones de los derechos humanos en la Europa post-imperial y post-autoritaria que convierte esta materia jurídica en el núcleo de sus valores fundacionales capaz de generar cambio social y producir temporalidades utópicas a las que tampoco renuncian las teorías decoloniales, aun discutiendo el anclaje euromoderno de los derechos humanos, cuando exploran las “supresiones constitutivas” de estos derechos en los contextos coloniales y postcoloniales (Sousa Santos, 2010: 107-109). Hay aportes historiográficos para pensar, con todo, la aplicación de violencias coloniales en territorios europeos, cuyo mayor ejemplo tal vez sea el franquismo (Balfour, 2002; Lafuente, 2004; Sánchez León, 2017). La tradición colonialista de los derechos humanos también está conectada, por tanto, con la historia de las ciudadanías de la Europa continental.

El segundo aporte procede de la sociología histórica que trata de proponer análisis explicativos de las prácticas comunitarias violentas como son los genocidios, que los ideales humanitarios no han erradicado (Mann, 2005): las prácticas de los perpetradores de violencias no se reducen a las decisiones que toman las “élites” políticas, sino que tienen su raíz en definiciones de la enemistad política que atraviesan comunidades de las que lo “civil” no queda excluido (Shaw de Estrada, 2013). En este sentido, si bien la dicotomía entre Estado y sociedad civil es insatisfactoria por cuanto uno y otra comparten lenguajes en las clasificaciones sociales (Balibar, 2012; Douglas, 1986), el aporte invita a pensar que los lenguajes de la propia “sociedad civil” no están a salvo de las clasificaciones políticas de la enemistad. En palabras de Michael Mann, “civil society may be evil” (Mann, 2005: 21), obligando a contextualizar las “fuentes sociales del poder”, teniendo en cuenta el “poder infraestructural” estatal sobre lo social (Mann, 1991). El aporte permite dar paso a una historia conceptual no supeditada a una moralización previa de las categorías jurídicas asociadas a los derechos humanos, y analizar sus usos contextuales, abriendo la posibilidad de una sociología histórica que explique la permanencia de las conculcaciones de los derechos humanos en la Europa poscolonial del tiempo presente. Cabe subrayar en este sentido que si bien las “teorías de la sociedad civil” están en la base de la narrativa utópica de los derechos humanos, la emergencia de esta “sociedad civil” se comprende dentro de lenguajes acuñados por la Nueva Derecha: el ascenso de la sociedad civil que aspira a emanciparse de las pesadas estructuras de los Estados de bienestar se concreta en demandas de mayor descentralización del poder hacia los “cuerpos intermedios” a partir de los años sesenta y setenta. Este asalto al Estado de bienestar posterior a la Segunda Guerra mundial, que altera las relaciones entre Estados y mercados en las políticas desarrollistas europeas, es un rasgo común en la nueva izquierda y la nueva derecha, que comparten como “common ground of criticism” la “destruction of ‘civil society’ by the state” (Glasman, 1996: 119; Williams, 1987). En clave sociológica, la defensa de los cuerpos intermedios contra el Estado en la Europa

posfuncionalista de los años sesenta despliega un nuevo abanico de valores asociados al cambio social y cultural liderado por las “clases medias”. Este cambio marca también el despliegue de los derechos humanos como “última utopía occidental” (Moyn, 2012) indisociable del proceso de “movilización individualista” descrito por Alessandro Pizzorno en las nuevas sociedades de consumo europeas (Pizzorno, 1964).

Dentro de este marco, el caso español se singulariza por el contexto dictatorial en el que el cambio se produce. A pesar de ello, también en España la “sociedad civil” se apropia progresivamente de la gramática de los derechos humanos. Al cambio en el sustrato ético que supone esta alteración de las relaciones entre Estado y mercado, se le suma en España el propio contexto ético dictatorial que no ha dejado inmunes los lenguajes de la oposición antifranquista (Sánchez León, 2014). En estas coordenadas, este artículo no pretende sólo proponer una genealogía de los derechos humanos en el antifranquismo, que fueron movilizados más allá de Amnistía Internacional y por parte del antifranquismo “culto”, sino barajar hipótesis sobre el sustrato ético que acompaña este repertorio de legitimación del orden democrático posfranquista afectado por el marco cultural dictatorial.

Esta contribución se centra en la performatividad de la gramática de los derechos humanos en el momento transicional de apertura a derechos civiles nuevos. La reflexión parte de la identificación de dos puntos de enunciación significativos del contexto posfranquista: por un lado, aquél de quien fuera nombrado Juez en el Tribunal Europeo de Derechos Humanos por España de 1990 a 1998, el Juez José María Morenilla Rodríguez, juez de peligrosidad social en Madrid de 1974 a 1977, y por otro, aquel de Joaquín Ruiz-Giménez, figura central entre los falangistas “comprensivos” de la dictadura franquista, y que asumiría, tras una trayectoria presentada como singular dentro de la dictadura hacia la izquierda democristiana, entre otros cargos, aquél de Presidente por España de la UNICEF a partir de 1987 (Mate, 2019). Éste interpretaría los derechos humanos dentro de unas transacciones conceptuales pretransicionales que mantienen relaciones con una definición impolítica (Esposito, 2006) de la comunidad democrática –es decir, una definición que sustrae a la deliberación democrática unos contenidos semánticos que la organizan– : tan sólo los miembros de dicha comunidad verían garantizadas sus libertades fundamentales en la Carta de 1978, tal como se verificaría en la aplicación de la ley de peligrosidad social en el período constitucional. La hipótesis que los derechos humanos fueron pensados bajo la dictadura para el posfranquismo lleva a considerarlos parte de una matriz de orden estatal de una España en proceso de europeización, donde esta gramática supranacional sobre la individuación interactúa con una antropología jurídica previa, heredada de la dictadura.

Hacia los límites conceptuales de los derechos humanos en el posfranquismo

La hipótesis parte de un lugar de enunciación que podría resultar singular y hasta contradictorio: el antes mentado juez Morenilla Rodríguez ocupó en la segunda mitad de los años setenta y hasta antes de la aprobación de la Constitución el cargo de juez de peligrosidad social en el Tribunal especial 1 de Madrid y, entre otras figuras delictivas, se interesaba por las homosexualidades y su penalización. El dato resulta desde luego contradictorio con una justicia respetuosa con las libertades individuales fundamentales, que se entregaba aquí a uno de quienes conculcaron expresamente los derechos humanos (Morenilla Rodríguez, 1976; Morenilla Rodríguez, 1978). El dato permite dar un paso más respecto de la crítica ideológica a los derechos humanos como política cultural capitalista (Zizek, 2005): el nombramiento en cargos relativos a los derechos humanos de funcionarios procedentes de la justicia franquista –y en particular aquí de una jurisdicción especial que suspende las garantías individuales más fundamentales (Martín, 2009)– cuestiona y complejiza la apropiación de esta cultura jurídica con la integración de España al marco europeo (Fernández Soriano, 2015). Lo es porque como en otros sectores, estos jueces defenderán los derechos humanos

en España y en Europa, pero desde una cultura jurídica que sesgará su interpretación de los mismos¹.

El problema con el que nos topamos con semejante línea de trabajo es obvio: deja de lado otra interpretación de los derechos humanos como repertorio democrático y de resistencia antifranquista (Fernández Soriano, 2015), en la que Amnistía Internacional es un actor clave. Nuestra tesis, sin embargo, es que los derechos humanos constituyen una gramática contaminada por la dictadura, ya que esta había aprobado en la ONU los Pactos de 1966².

Una interpretación que se base únicamente en los informes de Amnistía Internacional convierte los derechos humanos y su respeto en tarea pendiente de la democracia, algo que no acaba de cumplir, en particular en cuanto a la memoria de las violencias políticas del siglo XX: estos informes se felicitan de las garantías formales ofrecidas por la democracia posfranquista y la Constitución de 1978, y se volverán a preocupar por las torturas perpetradas por el Estado democrático sobre sus enemigos etarras (Fernández Soriano, s.f.). Pero como el caso del juez Morenilla Rodríguez invita a pensar, las insuficiencias en materia de derechos humanos en el caso español tal vez no tengan que ver únicamente con las tareas pendientes, sino con el marco histórico de su interpretación cuando se gesta el orden constitucional. El análisis debe, pues, desplazar la mirada desde los derechos humanos como axiología predeterminada hacia su historización como gramática moral, lo que constituye sin duda la piedra angular del “Estado social y democrático de derecho” posfranquista. De este modo, los derechos humanos y su caldo de cultivo en España deben entenderse como parte de la “historia constituyente” de 1978 (Clavero, 2006)³.

La hipótesis es la siguiente: esta gramática, que afecta la delimitación de formas de vida legítimas y vivibles, que gozarán de la titularidad de los derechos fundamentales en las coordenadas de la ciudadanía civil posfranquista, conecta con una matriz semántica que limita de manera infrapolítica –impolítica– a la comunidad nacional y que se constituye en base a una concepción iusnaturalista, inspirada en interpretaciones del derecho natural, de la comunidad política, de signo neotomista. Ésta se elaborará en el entorno de los falangistas “comprensivos” –en particular para este caso, Joaquín Ruiz-Giménez– que darán paso a una generación nueva, la cual verá en la Constitución de 1978 la realización y garantía de los derechos humanos en forma de “Estado social y democrático de derecho”: si bien se construye con esta base una ciudadanía civil, fundada en el reconocimiento inter-individual, ésta viene constreñida por una moral civil procedente de formas secularizadas de catolicidad, versión española y posdictatorial de una problemática europea mayor (Talal Asad, 2003). Esta hipótesis, que vuelve a plantear las conexiones entre lenguajes elaborados bajo la dictadura e instituciones posfranquistas que les dan cauce y representación, cuestiona el rol central de la sociedad civil –especialmente la generación del 56–, en la construcción de los “lenguajes de la democracia” reconciliadores y basados en los derechos humanos, frente al Estado dictatorial (Juliá, 2000; Sánchez León, 2014)⁴.

1 Algo que no sería exclusivo de estas relaciones jurídicas con Europa (Jiménez Villarejo, Doñate Martín, 2012). En el Portugal posmarcelista, será el juez João de Deus Pinheiro Farinha quien, tras una larga carrera en la magistratura salazarista y marcelista, ocupe las mismas funciones en el TEDH entre 1977 y 1991. Ambos casos ibéricos no pueden dejar de recordar el anclaje histórico de los derechos humanos en su caldo de cultivo inicial, entre 1944-1945 y 1948, como lógica imperial orientada hacia la garantía de los derechos fundamentales de una comunidad restringida (Mazower, 2004, 2013; Duranti, 2017; Clavero, 2014a, 2006).

2 “Un paso importantísimo dado por el Gobierno español”, motivo por el cual también se celebra el vigésimo aniversario de la DUDH en España apuntando el auge de los valores y lenguajes asociados a los derechos humanos y la exigencia de su respeto: “[l]os diversos pueblos de España han venido demostrando en estos últimos años –pero, especialmente, en este de 1968– una extrema sensibilidad por los derechos fundamentales de la persona humana y de los grupos sociales”, escribe José Antonio González Casanova en su introducción a una colección de textos escritos sobre derechos humanos publicada por las Ediciones Cuadernos para el Diálogo en 1968 (González Casanova, 1968: 4-5).

3 La fórmula designa una historia del acontecer de los poderes constitucionales.

Nuestra interpretación, pues, no se limita a atribuirle al neoliberalismo la debilidad de esta gramática en el contexto español posfranquista, ya que parece que el recorrido conceptual en los setenta es diferente (contra Martín, 2017). La debilidad de esta gramática jurídica se manifiesta justo cuando se trata de construir y consolidar un Estado de bienestar definido sobre la base de los derechos humanos y que supedita las desigualdades económicas y su superación a una ordenación mayor de la ciudadanía. Así pues, la debilidad democrática que se señala aquí tiene que ver con los límites morales de la ciudadanía civil definida dentro de un proyecto de cambio social que se da en España a raíz de las Leyes Fundamentales de 1959. En este sentido, cabe primero volcar la mirada hacia las relaciones mantenidas entre el Fuero de los Españoles, sus derechos de la persona humana y los derechos humanos manejados a escala occidental, porque la tensión que los vincula se mantiene en la producción teórica hasta al menos el año de la muerte del dictador⁵.

Los “derechos de la persona humana” en el *Fuero de los Españoles*

Importa por tanto recordar que los derechos humanos o del hombre no son ignorados por la dictadura, incluso en el primer franquismo, donde dialogan con aquello que se entenderá como derechos de la persona humana. El desfase semántico parece abismal entre derechos humanos y derechos de la persona, salvo si se tienen en cuenta las conexiones que existen entre filosofía personalista, Iglesia y derechos humanos. Una figura central en esta conceptualización sería Jacques Maritain por su participación o influencia en la Declaración Universal de los Derechos Humanos de 1948 (Mougel, 2012), al apostar por unos derechos humanos fundados en el personalismo, que desde España se presentaría en consonancia con los lenguajes de la Iglesia de Pío XII, de su *Mystici Corporis Christi* (1943) en particular (Santamaría, 1956: 22). Antes de ello, el planteamiento de unos derechos individuales fundamentales del hombre, es interpretado como propio de tradiciones liberales contra las que se posiciona el orden dictatorial, reivindicando “un iusnaturalismo católico antimoderno, antirracional y antisubjetivista” (López Rodríguez, 2017:101). Poner fin a la República se entiende como restauración de un orden nacional natural, restauración de una “ecclesia civilis” infrapolítica, premoderna, que lleva a dos posiciones distintas entre franquistas de los primeros tiempos. Por un lado, la exigencia del sacrificio de la personalidad en nombre de la unidad católica del hombre, que debe rehusar de cualquier anclaje subjetivo individual previo a la pertenencia comunitaria, que es anterior al Estado. Este ideal comunitario exige sacrificar la personalidad y es, por tanto, anti-individualista. Por otro lado, en clave nacionalsindicalista, el Estado se entiende como la entidad que enlaza revolución y hombre, el marco comunitario en el que se significa qué es “hombre” o persona a quien se reconocen derechos naturales o fundamentales. Ambas interpretaciones confluyen en una definición comunitaria excluyente donde la persona y los derechos inalienables que le otorga el Fuero de los Españoles descansan en el reparto destructivo previo de las instituciones ciudadanas democráticas y poblaciones civiles, que delimita estrictamente quién es titular de estos derechos (López Rodríguez, 2017: 96). Si hay derechos naturales, lo son para los únicos miembros de la nación, como comunidad considerada infrapolítica y natural. En este sentido, el artículo primero del Fuero de los Españoles establece que “[e]l Estado español proclama como principio rector de sus actos el respeto a la dignidad, la integridad y la libertad de la persona humana, reconociendo al hombre, en cuanto portador de valores eternos y miembro de una comunidad nacional, titular de deberes y derechos, cuyo ejercicio garantiza en orden al bien común”. Pero si bien éste es el ordenamiento que restaura un orden establecido por

4 El debate es ya conocido y establecido en la historiografía. Si por un lado Santos Juliá habla, para el antifranquismo, de “ciudadanos sin democracia”, ha ido conquistando espacio historiográfico otra versión, sobre limitaciones morales del significante “democracia” abanderado por la “sociedad civil” contra la dictadura, llevando a pensar, siguiendo a Pablo Sánchez León, en una “democracia sin ciudadanos”.

5 Síntoma de ello sería el volumen de Ángel Sánchez de la Torre, *Comentario al Fuero de los Españoles. Teoría jurídica de los derechos humanos* publicado en 1975, obra de quien publicara en 1965 un *Curso de Sociología del derecho* prologado por Legaz Lacambra, donde las doctrinas sobre derechos humanos van asociadas al cambio sociológico propio de una “sociedad en desarrollo”, justo cuando empieza a desarrollarse la sociología en España.

Dios y trastornado por la revolución moderna y la experiencia republicana a partir de 1931, desde luego, en él no se agota el significado que viene atribuido a los derechos fundamentales de la persona humana bajo el franquismo.

Dado que el objetivo es pensar cuán lastrado está el orden posfranquista en materia de derechos humanos respecto del orden dictatorial, no sirve considerar únicamente la producción del primer franquismo en la materia (contra López Rodríguez, 2017: 108), sobre todo porque es estrictamente restaurador de un orden considerado impolítico y tradicional. Este génesis conceptual de los derechos fundamentales anclado en el primer franquismo no da cuenta de la renovación del lenguaje político dictatorial en el segundo franquismo (Sesma Landrín, 2006: 49-51), ni del nuevo marco europeísta, que no sólo afecta al antifranquismo sino también a la propia dictadura, que envía al Centro Universitario de Altos Estudios Europeos de Estrasburgo a numerosos juristas españoles en los sesenta⁶. Esto implica que la diferencia entre Estado y sociedad civil no puede constituir el punto de partida teórico de esta reflexión, ya que de lo que se trata es de la constitución de una “sociedad civil” que se va liberando del Estado. Interesa señalar que este acto de constitución moviliza reflexiones sobre derechos fundamentales y del hombre, y se enuncia desde el interior de un régimen en plena crisis a mediados de los cincuenta (Molinero y Ysàs, 2008: 18-34). La corriente que sirve de enlace entre el régimen en crisis y la constitución de esta sociedad civil es la de la democracia cristiana, vía entre otros el pensamiento de Jacques Maritain, elemento relevante ya que la apropiación de esta voz se hace desde el interior del régimen, cuando la suya había sido una de las voces católicas internacionales que cuestionaron la calificación de “santa” de la guerra de España por parte del ejército rebelde (Compagnon, 2003: 139-143). En este contexto, las rupturas entre comprensivos e intransigentes van creciendo y acabarán teniendo consecuencias mayores para las familias del régimen, abriendo el camino a los tecnócratas del Opus (Saz Campos, 2013), y desmarcándose, por su parte, la trayectoria de Joaquín Ruiz-Giménez hacia el antifranquismo y la izquierda democristiana. Pero más allá de este cambio, quiero incidir a continuación en que la constitución de la sociedad civil, fundada en los derechos humanos conceptualizados como “derechos fundamentales del hombre” por crear (García Manrique, 1996; Rivaya, 2009) descansa en esta corriente abierta por Ruiz-Giménez en un acto antidemocrático característico del pensamiento metafísico propio del “corto siglo XX”.

Los derechos humanos y la metafísica del corto s. XX desde España

Entre las redes católicas del régimen, Carlos Santamaría pronunciaría en 1955 una conferencia ante la Asociación Nacional Católica de Propagandistas, siguiendo a Maritain a pesar de las tensiones políticas que su teoría suponía, titulada “Jacques Maritain y la polémica del bien común” (Tusell, 1993: 195). Su argumentación constituía una apropiación singular de los debates en auge en la Europa de Schuman, Adenauer y De Gasperi; pero las tesis personalistas se tornaron propuestas políticas sobre todo cuando dialogaron con el pensamiento de Joaquín Ruiz-Giménez y entraron en contacto con los “comprensivos” de la contienda de los cincuenta en las cúpulas del Estado franquista. En estas coordenadas, entran en disputa las bases tomistas que definen la comunidad de referencia estatal, que importan el acervo del pensamiento democristiano a España: la democracia, la organización comunitaria de la sociedad, Europa, la idea de una economía al servicio del hombre (Durand, 1995: 111-130), todas ellas tradiciones conflictivas para la dictadura. Efectivamente, el personalismo, fundamento doctrinal de la democracia cristiana, antepone las libertades individuales a la cultura de Estado, y lidia, desde su formulación antitotalitaria por Luigi Sturzo, con formas de teodictaduras, muy similares al nacional-catolicismo franquista. Así, la intervención de Santamaría

6 Es el caso de Juan de Miguel Zaragoza, Juez de Primera Instancia de Llanes en 1968 y diplomado del Centro Universitario de Altos Estudios Europeos de Estrasburgo, según consta en una contribución extensa suya en varios números de los estudios doctrinales publicados por el Ministerio de Justicia en 1968, y que llevan por título: “Introducción a las fuentes e instituciones del derecho europeo”, consultables en <https://www.mjjusticia.gob.es/cs/Satellite>.

abogaba por una Iglesia liberada del sueño de un Estado cristiano y por un Estado que dejaría de concebir a la religión como instrumento político (Durand, 1995).

En Europa, la cuestión principal consistía en la incentivación de una “sociedad civil” frente a un Estado excesivamente intervencionista, que podría llegar al punto de destruirla. En España, en cambio, la introducción de esta cosmovisión democristiana sirve de marco conceptual para crear un ordenamiento jurídico justo, invirtiendo radicalmente lo establecido por el Fuero de los Españoles. Si para éste prima la comunidad nacional, lo que prevalece en el pensamiento democristiano, es la persona, considerada anterior al Estado. Al dar cuenta de los trabajos de Emmanuel Mounier y Jacques Maritain, Carlos Santamaría rastrea este elemento central según el cual la persona humana, como centro de esta metafísica, es orientada a lo absoluto. En palabras de Emmanuel Mounier, “[l]a persona no es una célula, sino una cumbre de donde parten todos los caminos del mundo” (Santamaría, 1956: 20). Desde ese punto de vista, la sociedad debe incentivar a las personas en esta orientación a lo absoluto, y de ese modo, la sociedad humana se construye como unidad ética, “un todo moral”, un “todo accidental de seres libres orientado hacia un fin necesario inscrito en la misma naturaleza humana”. Así, el fin de la sociedad, la orientación de la persona a lo absoluto, responde a la realización del bien común o “Bonum Honestum”, “honesto” en la tradición escolástica, es decir, explicita el autor, “conforme a la naturaleza” (Santamaría, 1956: 16).

Este bien común no se reduce a elementos concretos o materiales, y no es en este sentido equivalente a redistribución de las riquezas: más bien diseña una comunidad política nueva, caracterizada por la “integración sociológica de todo lo que supone conciencia cívica, de las virtudes políticas y del sentido del derecho y de la libertad”, así como de valores éticos inscritos en la tradición –“la sabiduría tradicional inconscientemente vivida, de rectitud moral, de justicia, de amistad, de felicidad, de virtud y de heroísmo”, según el Maritain de Persona y Bien común– que desarrollan la libertad de las personas y “la buena vida humana de la multitud” (Santamaría, 1956: 17). Estas son fórmulas que apuntan a desarrollar los “cuerpos intermedios” en los que debía descentralizarse parte del poder estatal, garantía del pluralismo, tal como aparecería formulado en el populismo democrático de Sturzo: se convierten en el locus desde donde articular una comunidad política nueva, orgánica, fundada en el lazo amistoso entre los ciudadanos y guiada por la tolerancia mediante la concesión de libertades, de forma que las distintas minorías, fuesen de tipo racial, jurídico o religioso, encontrarán la posibilidad de convivir respetándose mutuamente: así se realizaría el “Bien común temporal” (Santamaría, 1958: 17). A nivel sociológico, en esta nueva cristiandad, “analógicamente cristiana” y emancipada de las instituciones eclesásticas, la articulación del lazo social en torno a los cuerpos intermedios fragua un nuevo mesianismo, también asumido por Mounier, donde desaparecen los antagonismos de clase: por “socialismo”, entiende en particular la “abolición de la condición proletaria” y de “las clases formadas sobre la división del trabajo o de la fortuna” (Mounier, 1972: 58), de la misma manera que para Maritain “haría falta que en esa Nueva Cristiandad se estableciese una estructura económica de colaboraciones y no de lucha de clases, un régimen económico nuevo fundado sobre principios más cristianos y que habría de suceder al régimen capitalista. Una unidad de raza social vendría por otra parte a reemplazar al concepto de las clases hereditarias” (Santamaría, 1958: 17).

Cabe observar que la incorporación de este conocido imaginario de la democracia cristiana en el ocaso del primer franquismo se hace en un contexto que ya no es aquél en que Sturzo empezó a escribir en las primeras décadas del siglo XX. Las diferencias no son reducibles al contexto dictatorial en España. Tienen que ver con una nueva e histórica reordenación de la relación entre Estados y mercado, donde la economía social de mercado, liderada en Europa por la Alemania de Adenauer, confluye en transformaciones sociales mayores en torno al desarrollo de una clase media que hegemoniza la descripción de lo social, erosionando y subalternizando los lenguajes de las izquierdas tradicionales a escala europea (Boltanski, 1982: 63-236) al aspirar esta “nueva cristiandad” en su propuesta sociológica a la desactivación de los antagonismos de clase.

La coincidencia no es baladí, pues la apropiación del pensamiento democristiano en España, que se produce entre políticos que luego darán el paso al antifranquismo y al socialismo democrático, recuperará un elemento central de la metafísica propia del corto siglo XX –“la Era de las formas”. Distanciándose de la lectura hobsbawmiana del “corto siglo XX” como la “edad de los extremos”, que no propone análisis explicativos de la violencia política en el s. XX, el historiador argentino Elías Palti las interpreta dentro una renovación de la metafísica, que atraviesa las vanguardias artísticas y la teoría política, de la que la teoría schmittiana de “lo político” es el mayor ejemplo: se postula una matriz anterior naturalizada –lo político– que toma forma en el Estado y que reaparece en los estados de excepción (Palti, 2018: 207 y sgs.). Así, las violencias políticas se explican como proyecto de concretar formalmente una matriz semántica absoluta, exterior a las formas actuales y que debe encarnarse en unas nuevas, manifestación de un renovado voluntarismo. Esta metafísica no desaparece cuando se aspira a superar la Europa schmittiana, y se inspira esta vez en los valores éticos cristianos: los derechos fundamentales y humanos serán la forma que tomará esta matriz cristiana que les preexiste y que se presenta como un ámbito ético colocado fuera de los sistemas de representación –y es, por tanto inaccesible a la deliberación democrática. Esta matriz acaba presentándose como una estructura latente y prediscursiva que va tomando forma en lenguajes políticos nuevos y por descubrir. Mounier da bien cuenta de este procedimiento metafísico, al apuntar, sobre la nueva economía anunciada: “algunos sienten la tentación de edificar a priori una economía a su imagen del hombre, pero lo hacen como los primeros constructores de automóviles, que aplicaban su imagen del coche (de caballos) a una estructura que buscaba su forma propia” (Mounier, 1972: 59), exigiendo encontrar la forma correcta para dar cauce a esta matriz cristiana que inspira el cambio social.

La historia de los conceptos ha señalado hace tiempo que de por sí la exégesis de las doctrinas jurídicas no es suficiente y es necesario analizar los conceptos a la luz de sus usos y apropiaciones contextuales (Skinner, 2002). En estas coordenadas, la cuestión central es el modo en que se sustancializa la materia ética de la que los derechos fundamentales o humanos son la forma jurídica, en un contexto en el que la apropiación del personalismo, como parte de la matriz de la democracia cristiana, se inserta en una “transición ideológica” hacia lecturas más radicales entre la izquierda (Tusell, 1985; Tusell, 1993: 197). La cuestión de los derechos humanos se sitúa en efecto en una encrucijada sociológica y filosófica muy singular, que en el contexto español es realmente compleja debido a la dictadura: los derechos humanos emergen como una horma discursiva y que trata de transformar la humanidad en tanto materia moldeable e intervenible. Es significativo que la traducción de *Derechos del hombre y ley natural* de Maritain (1942) al castellano se a? se publique en 1961 cuando se abre la década de la revolución cultural y del boom desarrollista (Townson, 2009: xi-xii). En esa encrucijada, la figura que más interesa, dada su centralidad en la contienda dentro del régimen, es Joaquín Ruiz-Giménez, que abrió el camino a la reflexión desarrollada más adelante por los filósofos del derecho socialistas en *Cuadernos para el Diálogo*, revista de la que fue director y primer editor a partir de 1964.

En 1957, con su discurso “La política, deber y derecho del hombre” el discurso de Joaquín Ruiz-Giménez sufre un importante giro. Los tonos falangistas del texto son evidentes y evocan la voz de José Antonio para resemantizar lo que es la comunidad de referencia del Estado: el pensamiento claramente iusnaturalista de Ruiz-Giménez, según el cual “la Ética fluye de la Ontología” (Ruiz-Giménez, 1957: 12), no sólo naturaliza los soportes morales de dicha comunidad; también naturaliza la necesaria participación en la vida política comunitaria. “El hombre no sólo es político —parte del todo social— porque su ‘insuficiencia vital’ requiera la inserción en ese medio colectivo, sino que debe ser y tiene derecho a ser, por precepto de la Ley Natural, miembro vivo y creador, racional y libre, en una comunidad de hombres señores de sus propios destinos”. Los hombres deben ser, todos, “copartícipe[s] en un quehacer ético común, en una empresa de salvación”, tienen un derecho natural de “participación activa” que converge en una “solidaridad final entre todos los hombres” (Ruiz-Giménez, 1957: 17-18). Esta solidaridad es creada y da cauce

a la comunidad política natural, orientada a lo divino: en este punto, Ruiz-Giménez sigue y cita a José Antonio, en torno al carácter moldeable del lazo social y, por lo tanto, de la comunidad, pero con un importante giro con respecto a anteriores conceptualizaciones falangistas. Ruiz-Giménez recuerda “aquella hermosa carta de Platón —la VII— a sus amigos de Siracusa, al aconsejarles grandeza de alma y voluntad de integración de los ‘vencidos’ como condición de la estabilidad futura del Estado” (Ruiz-Giménez, 1957: 19). La comunidad de la que está hablando Ruiz-Giménez no es aquella que estructuraba el horizonte de expectativas de los falangistas de los años 1930, sino otra, anclada en el giro de finales de los años 1950, que está componiendo nuevas facciones, en el contexto de la reconciliación tras una guerra cuya memoria empieza a conceptualizarse como “fratricida” (Moradiellos, 2004; Sánchez León, Izquierdo Martín, 2017). El autor incorpora, pues, en la comunidad a quienes eran considerados por el falangismo original sus enemigos, construyendo una comunidad esencial, orientada hacia la paz, que incluiría a la parte agraviada por la violencia política de la guerra de 1936. Esta propuesta inclusiva trata de fortalecer la comunidad de referencia estatal que Ruiz-Giménez contribuye a poner en disputa a finales de los 1950, pero manteniéndola como comunidad esencial católica, organizada alrededor del Uno:

Santo Tomás, glosando a Aristóteles, enseña que aunque la unidad es un valor capitalísimo en la perspectiva de la finalidad del poder político, no puede llevarse su búsqueda hasta el extremo de que se quebrante el ser mismo de la ciudad. «Et ita potest in tantum procedere unitas quod tollatur civitas». Dicho en castellano, que puede llegar un instante en que por perseguir la unidad, o mejor, la «homogeneidad» compacta del cuerpo político, se rompa realmente la estructura esencial de la ciudad, que tiene que ser plural, orgánica y viva, «analógicamente» a como lo es la unión de los miembros del cuerpo humano individual, pero con la diferencia de que en la ciudad, en el «cuerpo político», los miembros son personas espirituales y libres en su más honda esencia (Ruiz-Giménez, 1957: 21).

El derecho natural a la participación activa en la comunidad se convierte, de hecho, en deber, al ser verdad enraizada en el hombre, inextricable de la comunidad en la que se subjetiva como sujeto político. Esta “participación activa” es de reconocida procedencia cristiana: “Es una rigurosa constante del pensamiento cristiano. El poder no desciende directa o inmediatamente de Dios a los Príncipes, sino a través de la comunidad”, de modo que:

requiere un mínimo de consentimiento del pueblo como cuerpo político activo y creador. Los escritores cristianos son inequívocos en esa exigencia y si Santo Tomás, que fiel a la orientación aristotélica, ensalza la forma monárquica de gobierno por el principio de unidad y de estabilidad que entraña, preconiza, sin embargo, como fórmula óptima la del «régimen mixto», es porque ésta asegura precisamente, junto a la unidad de mando y la colaboración de las aristocracias del pensamiento y de la sangre, el asentimiento y la incorporación eficaz del pueblo, como factores indispensables de solidez y de vitalidad políticas (Ruiz-Giménez, 1957: 21).

La participación en la institución de la comunidad política descansa así en un fundamento iusnaturalista de raíz teológica —los derechos naturales del hombre ordenados a lo divino— que confluyen en una comunidad agonística a la fuerza, de la que el conflicto queda excluido o, si existe, debe reinyectarse inmediatamente en la preservación de los valores sustanciales de la democracia: la pluralidad de la civitas sólo testimonia de cuán viva es la comunidad católica a la que aquélla da forma. En este sentido, los derechos previstos o defendidos no son derechos fundamentales del individuo, sino de la persona, cuya codificación sólo es válida dentro de una comprensión católica de la comunidad sobre las que se recorta esta individuación. Ésta es necesariamente una individuación de baja intensidad, que neutraliza la posibilidad de unos derechos fundamentales individuales previos a la vinculación con la comunidad.

Dicha concepción comunitaria no desaparece cuando se produce el giro efectivo de Ruiz-Giménez hacia un pensamiento democrático, coincidiendo con la encíclica *Pacem in Terris* (1963) y el Concilio Vaticano II y cuando en 1964 deja de ser Procurador en las Cortes del régimen (Mate,

2019; García Manrique, 1996: 362 y sgs.). Así, en 1967, mantiene esta interpretación de la participación activa de los ciudadanos en una comunidad política que se entiende, fundamentalmente, como ética y teológica:

La estructura misma de la relación política y este fundamento de la autoridad no sólo no descartan, sino que precisamente requieren una intervención constitutiva, más o menos expresa, por parte de los gobernados [...]. Lo que equivale a decir que, si la raíz o fundamento último de la autoridad está en el orden moral natural y, como consecuencia, en Dios, clave de toda la bóveda, la legitimación inmediata, desde el punto de vista causal originario, se halla en la participación activa de los gobernados, por su presencia consciente y voluntaria en la constitución, en concreto, de los poderes públicos y en la designación de los gobernantes.

Esta orientación a lo divino de la ciudadanía así entendida, que descansa en el desarrollo de la sociedad civil, no puede considerarse como secundaria: aparece también formulada en El Concilio Vaticano II y los derechos del hombre, 1968, donde Ruiz-Giménez mantiene intacta la interpretación de la solidaridad como lazo natural de los individuos con la comunidad previa y esencial, católica (García Manrique, 1996: 378). Se perpetúa, en clave iusnaturalista, la creencia en una instancia extrasistémica, superior a la norma jurídica, a la que aquella debe dar forma y que debe encarnarse socialmente en el advenimiento de una nueva comunidad política, pos-antagónica, pacificada, alineándose en este punto con los valores de la democracia cristiana que construye la Europa económica reconciliada (Defrance, 2016).

“Derechos fundamentales del hombre” y cambio social

El legado más significativo del pensamiento de Ruiz-Giménez, en su empeño por desarrollar esta sociedad civil participativa, donde se experimenta y constituye orgánicamente la vida democrática, lo constituye Cuadernos para el diálogo, revista que abre el ciclo del “Parlamento de papel”, en la que se dan cita varios filósofos del derecho que irán reivindicando su pertenencia al socialismo democrático, y que influiría notoriamente en la posterior cultura de la transición y la producción científica y política sobre derechos humanos en España (Rivaya, 2009). Se analizan aquí porque sus contribuciones influyen en los lenguajes de la oposición antifranquista. Las principales figuras son Gregorio Peces-Barba, Elías Díaz y Luis García de San Miguel, y su producción no se limita a los años sesenta, sino que se difunde especialmente en los años setenta. La tesis doctoral de Peces-Barba sobre Maritain se publica en 1972; Estado de derecho y sociedad democrática de Elías Díaz, que recopila estudios de los años sesenta y se convierte en un auténtico best-seller (Martín, 2017: 370), se publica en 1973. Peces-Barba se convertirá, en esos años, en uno de los padres, vinculados al PSOE, de la Constitución de 1978.

La cuestión que desde Gregorio Peces-Barba y Elías Díaz, principalmente, se plantea respecto a los planteamientos de Ruiz-Giménez, es la de la transformación del Estado de bienestar tal como se estableció en la Europa occidental de posguerra en un “Estado democrático de derecho”, una forma de gobierno que consiga combinar democracia y socialismo, y que tenga sus raíces en la defensa y promoción de los “derechos fundamentales del hombre” (sic). Estos, a diferencia de lo que ocurre en el Estado liberal, considerado excesivamente individualista, son entendidos en una visión no individualista que vincula estrechamente personalismo y Estado de derecho. La cuestión que plantean es que la democratización económica y social del Estado de bienestar es insuficiente porque descansa en una estructura capitalista de clase que impide una plena democratización socioeconómica: el Estado de bienestar aparece como “culminación del capitalismo” para Luis Aranguren, sobre el que se apoya Elías Díaz para su definición del Estado democrático de derecho; su mayor debilidad es, además, que su proyecto ético de redistribución justa de las riquezas requiere una economía “superdesarrollada” no extensible a escala internacional. Se considera entonces anticuado al Estado de bienestar ante la transformación del capitalismo internacional y las aspiraciones a la paz, que llevarán al Estado de bienestar a entrar en una segunda etapa, en la que

debería realizarse esa combinación entre democracia y socialismo. Esta fórmula está directamente inspirada en la misma necesidad del desarrollo de una sociedad civil fuerte, ya que el capitalismo, a escala interna o internacional, “puede falsear el sentido de la planificación, canalizando, en favor de fuertes grupos privados de intereses las decisiones de las inversiones proyectadas”, suponiendo además un grave peligro para la paz internacional. Se rechaza, pues, un capitalismo controlado por monopolios económicos, siguiendo un modelo más general de transformación ideológica que inspira a la nueva izquierda, exigiendo liberar a la sociedad civil del Estado a favor de formas más localizadas de gestión económica, que se entienden como garantía de democracia (Díaz, 1963).

La cuestión es que esta superación del Estado de bienestar y la promesa de un Estado de justicia (Aranguren, 1963) o Estado democrático de derecho (Díaz), consistente en la “instauración de una democracia material y formal” van a la par de un alejamiento del planteamiento teórico de Ruiz-Giménez, aun coincidiendo con él en la necesidad de desarrollar esta sociedad civil, locus democrático de una ciudadanía activa frente al Estado. Si Ruiz-Giménez es respetado por esta cohorte de iusfilósofos socialistas, lo es “a pesar de [ser] iusnaturalista”, según puntualiza Elías Díaz (Díaz, 2009). Efectivamente, el esfuerzo de estos filósofos, al calor de la producción de Bobbio, Kelsen y Eisenmann, radica en una deontologización del derecho, en sacar la norma jurídica de su anclaje natural pero estableciendo una reserva de valores suprapositivos que ordenen moralmente el derecho y de la que la norma jurídica positiva será la expresión formal y material. La posición que se adopta, más allá de pronunciar el deseo de destrucción del modelo de los derechos naturales del franquismo (García Manrique, 1996: 430), es dual, y aún positivismo y iusnaturalismo: no renuncian a establecer un criterio extrasistémico al derecho positivo, condición para dotarle de su contenido ético. Se trata, pues, de un criterio que “debe ser establecido racionalmente en base a un análisis sociológico referido a la evolución histórica de los sistemas de legitimación y al momento actual de dicha evolución” (García Manrique, 1996: 473).

El distanciamiento respecto del iusnaturalismo de Ruiz-Giménez se produce al desplazarse la instancia extrasistémica ética, aquella que excede al derecho positivo y le confiere su valor. En este caso, el positivismo no supone relativismo, sino todo lo contrario: significa ajustar el derecho positivo a una comunidad ética, histórica y sociológica, cuyos valores morales se fijan en el derecho acotándolo, reanudando con la naturalización de una esfera previa al derecho: en estas coordenadas, un iusnaturalismo retorna para servir de fundamento y defensa de los “derechos fundamentales del hombre” (Díaz, 1962). La posición dualista de Elías Díaz, entre positivismo y iusnaturalismo, o “iusnaturalismo crítico” siguiendo a Bobbio, se desmarca efectivamente de un contenido abiertamente excluyente arrastrado por el derecho natural de los juristas franquistas; pero conserva el procedimiento garante de formas de exclusión: un núcleo ético previo ordena el derecho, y ahora, en vez de considerarse este núcleo como atemporal, se piensa de manera contingente, encarnándose en los valores y prácticas de esta “sociedad civil” que cabe liberar, a escala internacional y también española, del peso estatal.

La posición de Gregorio Peces-Barba coincide en el mismo procedimiento y convierte a los derechos humanos en un instrumento clave para ir dando forma a esta nueva matriz ética histórica, que se concreta en una determinada comunidad sociológica. También se define como dualista, combinando elementos iusnaturalistas y positivistas: “[e]l modelo dualista de los derechos fundamentales supone que los derechos son el reflejo normativo de una determinada concepción teórica[, que] recogen una precisa concepción antropológica, ética y política” (García Manrique, 1996: 495). Los derechos humanos traducen un conjunto de valores, que exceden al derecho positivo, al lenguaje normativo y de orden social. Para Peces-Barba, los derechos humanos se componen de una dimensión formal (normativa) y de otra, “material”: son la “juridificación de determinados valores previos o, cuando menos, de diversa naturaleza que la del derecho positivo” y “ha[cen] realidad el valor o los valores en cuestión” (García Manrique, 1996: 496). Aquí tampoco los “derechos fundamentales del hombre” se dejan naturalizar en un iusnaturalismo atemporal: se

trata más bien de una “historicidad ontológica, que exige la vinculación de la realidad de los derechos con un estadio determinado de la civilización” (García Manrique, 1996: 506). A la altura de los sesenta, la humanidad habría llegado a un grado de desarrollo que permitiría el pleno descubrimiento del ser humano: la “realidad objetiva” encarna “el sentido del ser humano y su desarrollo. Es la organización social que mejor responde a las necesidades de promoción integral de la persona. Sin embargo, su despliegue es progresivo en la historia” (García Manrique, 1996: 505, cita de Peces-Barba, 1973: 69), relacionado con la lógica del progreso y el tiempo lineal que éste proyecta. De hecho, se consolida una narrativa histórica que sustancializa al sujeto titular de dichos derechos, y a través de él, a la comunidad ética que se proyecta crear, a la vez caldo de cultivo y beneficiaria del cambio social esperado. Se ha remarcado que Peces-Barba se sitúa del lado del “cognoscitivismo ético”, y considera que “los valores pueden ser formados con objetividad” aún considerando su historicidad propia (García Manrique, 1996: 504). Los valores constituidos y encarnados en la realidad de una experiencia histórica y social situada constituyen el acervo ético fundamental a partir del cual se renaturaliza el origen moral del derecho: esta “realidad” tiene “potencia normativa”, lo cual “permite la introducción de un criterio de valoración del Derecho positivo, criterio distinto del Derecho natural pero con su misma función” (Peces-Barba, 1973: 70). Para Luis Aranguren, la cuestión se plantea en términos similares: aquello que constituye el acervo ético extranormativo es “la realidad política verdadera y concretamente existente” (Aranguren, 1963: 1015), en una naturalización del “sentido común” que no puede dejar de recordar aquella de Enrique Tierno Galván (Tierno Galván, 2009a: 577), que convertía la cosmovisión mesocrática en axiología indisociable de una política de saberes sobre la democracia. El “Estado de justicia” de Aranguren precisa esta dimensión y se diferencia del Estado de bienestar, ya que al promover una forma de materialismo en el bienestar, produce “un aflojamiento de la tensión moral” (Aranguren, 1963: 297), elemento disgregador de la comunidad, ya que considera que favorece “la eliminación de la solidaridad y la generosidad” (García Manrique, 1996: 430, a partir de Aranguren, 1963). Estos valores dependen de una instancia soberana previa que el Estado de bienestar no introyecta, y que se desarrolla separando al Estado de la sociedad civil. En este aspecto, esta cohorte incorpora plenamente los lenguajes del funcionalismo europeo, del que Tierno Galván sería uno de los principales importadores en España (Sánchez León, 2014), y piensa la inserción de España dentro del concierto de las democracias europeas sobre la base del necesario respeto a “derechos fundamentales del hombre” pensados a partir de una “historicidad ontológica”, que sustancializa moralmente la cultura jurídica democrática anunciada, mediante una naturalización de un punto de vista sociológico apelado a jugar un papel decisivo en el cambio social anunciado a escala europea e internacional.

Esta concepción orgánica de la vida democrática fundada en los cuerpos medios que estaban constituyéndose como “sociedad civil” compite, en el cambio paradigmático que se produce en las relaciones entre Estados y mercado, con la versión tecnocrática del régimen a finales de los cincuenta y en los sesenta, según la cual con las ideologías, “la gente no come”. En esta versión de Gonzalo Fernández de la Mora y Laureano López Rodó, se producen “consumidores satisfechos” antes que ciudadanos, siguiendo las claves interpretativas de Aranguren: según éste, “el modelo del consumidor satisfecho es más materialista que el modelo materialista del proletario revolucionario” (Aranguren, 1963: 298), igual que para Peces-Barba, el límite del Estado de bienestar está en que reduce la libertad a la disposición de bienes de consumo (García Manrique, 1996: 507). Aun así, un mismo relato sociológico es compartido entre tecnócratas y este antifranquismo del socialismo democrático, que consiste en la común apuesta por el desarrollo de una clase media fuerte. Para los tecnócratas, esta clase media fuerte será garante de una sociedad pacificada y expurgada de las violencias de clase para el régimen, mientras que para estos filósofos del derecho será condición para una democracia plena, fundada en la sociedad civil. La aspiración mesocrática es evidente en esta producción: el elemento común es que la democracia liberal es insuficiente pues mantiene intactos los efectos de los mercados sobre lo social y no defiende a la sociedad respecto de los antagonismos de clase esenciales al sistema económico capitalista (García Manrique, 1996: 464).

En 1964, para Elías Díaz, la “nivelación socio-económica” garantizará una real igualdad, condición para la paz (García Manrique, 1996: 470). En 1973, Peces-Barba arguye:

Hoy en día, uno de los elementos más peligrosos para ese desarrollo integral del hombre está en la llamada ideología de la sociedad del bienestar, impulsada por los tecnócratas. Los valores de comodidad y confort, con la utilización de los medios que hoy las técnicas proporcionan al hombre (electrodomésticos, automóviles, televisores...), se convierten en supremos, y el hombre se desinteresa por la cosa pública y por su propia participación en la realización del bien común. Se podría decir que es la ideología fascista de nuestro tiempo, donde sin la brutalidad salvaje de los viejos fascismos, se pueden obtener los mismos resultados: despolitización y consiguiente monopolio del ejercicio del poder por las minorías oligárquicas. (Peces-Barba, 1973: 74)

Enrique Tierno Galván es inspirador, junto con Luis Aranguren, de esta cohorte. Lo que explica su sintonía con esta comprensión de una nueva comunidad ética, pos-antagónica y neutralizadora de las luchas de clase, a la que se agrega el paso de un socialismo ideológico a un socialismo técnico propio del funcionalismo:

Estamos llegando a un nivel en el cual y casi en dimensiones planetarias, la moral de la compatibilidad no se acepta. Los pobres tienen su moral y los ricos la suya, y para que sea la misma es necesario que la diferencia entre pobres y ricos se destruya [...]. El humanismo, en cuanto instrumento y garantía de la concepción del mundo de los ricos, pierde vigencia aceleradamente [...]. La gran mentira del humanismo, la compatibilidad desde diferencias radicales de nivel de vida, tiene cada vez menos vigencia. (Tierno Galván, 1964: 37)

La “historicidad ontológica” de los “derechos fundamentales del hombre” los sustancializa con valores éticos gestados en una “sociedad civil” aquí entendida como comunidad cristiana “pluralista y viva”, inspirada en un neotomismo propio de la corriente democristiana europea. La cuestión que se plantea es la de la intensidad con la que estos “derechos fundamentales del hombre” pueden establecerse. En efecto, en esta producción, que influirá en la constitución del régimen de 1978, los derechos humanos se conceptualizan como un elemento propio de una comunidad ética histórica, aquella que deberá oponerse al Estado dictatorial, en el caso español. Esta comunidad viene establecida dentro del paradigma del personalismo, donde los derechos valen para incentivar la vida no del individuo, sino de la persona, es decir del individuo en tanto orientado a lo absoluto, en sentido metafísico. Estos derechos así enunciados vinculan necesariamente al sujeto con una comunidad sociológica cuyo sustrato ético, que le sirve de fundamento, no se somete a deliberación democrática y pública: se naturaliza, en forma de “sentido común”, haciendo que el conjunto de estos valores se acabe convertido en un núcleo extrasistémico a la norma jurídica.

Incidencias biopolíticas de los límites conceptuales a la individuación en la Transición

La dimensión disciplinaria de esta moral civil es evidente: estos saberes en materia de filosofía de derecho reconocen su anclaje en un lugar de enunciación sociológico al que hay que dar cauce formal en el derecho. De acuerdo a Mannheim, se establece que toda teoría social está involucrada en un sistema de relaciones ideológicas que son también sociológicas (García Manrique, 1996: 460, a partir de García San Miguel, 1993). El Estado democrático de derecho, forma de Estado que garantiza el pleno respeto de los “derechos fundamentales del hombre” articulados alrededor de la matriz ética mesocrática, se sostiene en el imperio de la ley establecida como representación de esta sociedad civil viva y plural, en la que se argumenta la necesaria inclusión y participación individual, en tanto está formada por personas.

El régimen de 1978 concretó estos elementos en la Constitución: en su preámbulo, la Carta indica que la Nación aspira a “[c]onsolidar un Estado de Derecho que asegure el imperio de la ley como expresión de la voluntad popular”, donde el “imperio de la ley” deviene “categoría definitoria del

Estado de Derecho”, en una España presentada no como Estado social y democrático de Derechos sino de Derecho, en singular, abriendo una zona de indeterminación sobre las relaciones entre poder judicial y derecho (Clavero, 2014a: 80). La insistencia en el imperio de la ley acumula un sentido disciplinario sobre las formas de vida posibles y las posibilidades de poner en disputa un orden social naturalizado. A la luz de esta concreción de lo político, como variación de la metafísica en el corto siglo XX, se puede sostener que se le confía a la justicia una función instrumental, la de ordenar lo social en función de esta reserva de valores que no se deja reducir al iusnaturalismo católico conservador. Al revés, toma en consideración la posibilidad de una pluralidad en las formas de vida y de expresividad de los yoes, en plena consonancia con el Concilio Vaticano II, pero siempre y cuando las subjetividades que expresan sus yoes se sientan primero partes de una comunidad previa, mayor, ética, teológica y secularizada. Ésta sería la versión española de este movimiento mayor, occidental, donde los cuerpos intermedios aspiran a emanciparse de la autoridad considerada paternalista del Estado del bienestar, con la evidente particularidad de que esta comunidad ética española se constituye éticamente bajo la dictadura: el poder infraestructural del Estado impide considerar esta gramática únicamente desde una óptica resistente, y obliga a proyectarla en sus relaciones con una cultura estatal que estaba recomponiéndose en los años setenta (Mann, 1991: 57-58). Esta comunidad se hará con el repertorio democrático de la emancipación de la sociedad civil, estas clases medias que se rebelarán en 1976, según Tierno Galván, abriendo el ciclo transicional (Tierno Galván, 2009b: 112-113). Pero, tal como se conceptualiza, queda rotundamente descartada la posibilidad de no consentir subjetivarse dentro de las estructuras de reconocimiento que supone esta comunidad, cuyos derechos fundamentales cobran visos de etocracia impolítica –o gobierno a través de una moral civil sustraída al debate democrático.

En materia de derechos humanos, lo que hay es mucha teoría, mucha filosofía y exhortaciones, pero no historia ni sociología que los expliquen, apunta Clavero (Clavero, 2014a: 220-221). Va emergiendo una historia posible de estos derechos que cobra una dimensión ordenadora de lo social si se la confronta con la constitución de la ciudadanía civil posdictatorial. Boaventura de Sousa Santos invita a pensar los derechos humanos en clave post-imperial, identificando las supresiones constitutivas que supusieron, en particular en contextos coloniales de fragua de la subjetividad europea (Sousa Santos, 2010: 116 y sgs.). En el caso español transicional, también se puede observar un caso flagrante de supresión constitutiva, que nos remite de nuevo al juez Morenilla Rodríguez, juez especial de peligrosidad social de 1974 a 1977 y juez en el Tribunal Europeo de Derechos Humanos entre 1990 y 1998: la ley de peligrosidad que aplicó aquel juez es claramente contraria a los derechos humanos profesados por el Consejo de Europa. El mantenimiento de los tribunales especiales de peligrosidad social en tiempos constitucionales, posteriores a la ratificación de los Pactos de abril de 1977, obliga a sacar conclusiones claras en estas materias.

Las consecuencias biopolíticas de una ordenación civil que no entrega a la deliberación colectiva su sustrato ético, como instancia soberana, se dejan percibir en una cohorte juvenil transicional que no vería en los derechos fundamentales previstos por la Constitución las garantías de su existencia en la democracia: la supresión de su subjetividad en la ordenación civil transicional y posterior aparece así como constitutiva de los derechos fundamentales garantizados constitucionalmente e ideados en las interpretaciones sobre derechos humanos anteriores. La democracia posfranquista no generará en ellxs una aspiración al reconocimiento de su subjetividad, no enunciable en los lenguajes de la “sociedad civil” enfrentada al Estado, reafirmada por las lógicas del consenso, que calaría en la producción de una cultura singular, excluyente, de la transición (Acevedo y Martínez, 2012): la posibilidad de sus vidas en el nuevo marco democrático exigiría someter a deliberación pública esta matriz católica y mesocrática, algo que intentarían politizar importando lenguajes transnacionales en la España de los setenta sobre la individuación (Chamouleau, 2017). Estas subjetividades que formulan yoes de imposible enunciación legítima en el espacio público transicional y posfranquista, en tanto sujetos auténticos (Taylor, 2015), impiden considerar que sólo existe un círculo de

reconocimiento en la España transicional, que orienta la emancipación hacia la mera visibilidad e inclusión en el orden constitucional. Más bien, y siguiendo a Clavero, “[u]n principio tan común en las Constituciones como el de la igualdad con referencia exclusiva a los individuos suele estorbar, cuando no impedir, el mismo reconocimiento de derechos propios, incluso de los individuales, de quienes no participan de la cultura de Estado o no la tienen por suya” (Clavero, 2002: 48). Esta cuestión, que surge de reflexiones emanadas de los contextos poscoloniales, tiene incidencia inmediata en la España transicional, invitando a referirse, para esta cohorte juvenil reacia a su inclusión en esta comunidad democrática metafísicamente constituida, en la que mesocracia y catolicidad son indisociables, en términos de muerte civil corroborada físicamente en el contexto del VIH y de la heroína.

La supresión constitutiva de esta subjetividad no puede sin embargo naturalizarse en la irrupción del VIH en España: su desafiliación es anterior y tiene que ver con la moral civil que ordena la consolidación democrática posfranquista. Si en 1979, colectivos homosexuales pedirían a Adolfo Suárez que les legalizara en nombre de los derechos humanos de Europa, otros sujetos no buscarían reconocimiento de su dignidad por el Estado, que organizaría su desafiliación fuera de la ciudadanía (Chamouleau, 2017: 293). En la línea de la filosofía del derecho estudiada, la sociología del derecho española, atenta a la “historicidad ontológica” del derecho y de los valores que le anteceden, desarrolla una distinción sugestiva: los derechos humanos, en tanto derechos fundamentales, remiten a un “orden público ontológico”, que no se deja restringir al orden público policial o administrativo, naturalizando la pertenencia individual a la comunidad ética procedente del cambio social de los años 1960 (Sánchez de la Torre: 1975). La aplicación de la Ley de peligrosidad social se enmarca exactamente en estas coordenadas conceptuales: no sólo los jueces naturalizan una “moral objetiva en tanto “un núcleo moral permanente y un entorno, un marco que depende de la circunstancia ambiental” (Lorén: 1977, 229) sino que la producción jurídica que reflexiona sobre la constitucionalidad de la ley de peligrosidad social establece que la “rehabilitación social” prevista por ley sí encaja en el proyecto de un Estado social porque apunta al “derecho al desarrollo personal íntegro” mediante un “‘reciclaje’ [sic] que haga posible el principio de igualdad” (Terradillos Basoco, 1981: 181). Éste es derecho inscrito en la Constitución, según su artículo 25-2 que le reconoce al condenado el “derecho al desarrollo integral de su personalidad”. Lo que subyace al mantenimiento de un aparato represivo hacia formas de vida que requieren someter a deliberación pública la herencia moral del segundo franquismo, es precisamente la perennidad de la metafísica que gobierna la ordenación social y le da forma a la ciudadanía civil, hasta gobernar los cuerpos y las pasiones de lo que se entiende como personas y no individuos. Pensar individuos en vez de personas permitiría en este caso anteponer derechos individuales a una inclusión forzada en la comunidad de referencia estatal, éticamente definida; a nivel analítico, permite encontrar fisuras en los relatos que naturalizan el reconocimiento estatal, permitiendo imaginar subjetividades que lucharon para que el Estado no entrara en sus vidas personales y sexuales. Sólo así se puede percibir que en la Transición la “sociedad civil” no escapa de lógicas de subjetivación estatales, siguiendo la premisa de Michael Mann según la cual “civil society may be evil” (Mann, 2004: 31), al componerse en el caso estudiado aquí en una matriz jerarquizante, que reconduce para tiempos post-imperiales una ordenación de lo social enraizada en viejas herencias imperiales, propias de la historia de los constitucionalismos europeos (Tully, 2009: 199 y sgs.). De este modo, emerge una matriz conceptual de conculcación de los derechos humanos, inscrita en las voces que la formulan como utopía jurídica democrática.

Epílogo: la historia para una apuesta de segundo orden

El contexto actual es distinto de aquél que rigió la metafísica juridificada en los “derechos fundamentales del hombre” de la Constitución de 1978, y que he presentado en este trabajo: la diferencia es, primero, epistémica. Tras la quiebra de la creencia en una instancia soberana superior, en el siglo XXI se inauguraría una etapa pos-trágica, donde ya no sería posible hacer una apuesta a

lo absoluto, sea éste Dios, la Historia, la Nación, o lo político: la única apuesta posible, en la dispersión de los saberes, es que haya una apuesta, haciéndose cargo de que los humanos ya tan sólo son “sujetos ilusorios de [sus] propias ilusiones de sentido” (Palti, 2018: 263). Esta apuesta de segundo orden es liberadora respecto de lo heredado y permite apostar por otra ordenación ética comunitaria.

Esta “apuesta por que haya apuesta” lidia con un contexto político actual que, al revés, vuelve a considerar lo social como un “orden espontáneo”, que bebe de matrices naturalizadoras donde lo que rige la ordenación social son las gramáticas del mercado. La re-consolidación de esta gramática que prevaleció en Europa hasta el final de la Segunda Guerra mundial (Polanyi, 1944; Glasman, 1996), tiene que ver con el retroceso del Estado de bienestar y redistributivo respecto de la sociedad civil y la asunción de la regulación social según la metáfora del mercado a escala transnacional. En este caso, la sociedad civil se presenta como inmediata a sí misma, analizada desde los lenguajes de la visibilidad, de la inclusión y de la agencia (Stevenson, 2015), sin percibir el lugar de enunciación históricamente constituido, y subjetivo que le permite percibirse como transparente a sí misma, ensanchándose incluso a escala global (Kaldor, Anheier, Glasius, 2003). Según estas premisas, al Estado se le confiaría una función instrumental de traductor de este orden espontáneo.

El recorrido presentado aquí es bien diferente, al inscribir este movimiento en sus coordenadas sociológicas y éticas, que constriñen la cualidad moral del espacio público transicional: la cultura de los derechos humanos heredada y fraguada para la Transición española, que modificó la estructura de clases, es indisociable de una matriz de orden social excluyente, fundada en un relato sociológico donde se convierte a los cuerpos intermedios en portadores de los valores del Estado, metafísicamente establecidos. Participa de un sistema de legitimación del orden moral de la singular España posfranquista, que por supuesto también arrastra más exclusiones en términos morales (Clavero, 2014b; Sánchez León, s.f.), y constituye la piedra angular del marco en que se significan las nuevas articulaciones entre lo social, el Estado y el mercado.

En el contexto europeo actual, las clases medias de las sociedades de consumo, pilares de los Estados sociales en decadencia, están en claro declive (Milanovic, 2018) y su derrumbamiento anuncia cambios sociales mayores (Wallerstein, Collins, Mann et alii, 2013). En este marco, se radicaliza la cuestión de los derechos humanos como fundamento de la ciudadanía civil y de los constitucionalismos europeos del tiempo presente: se erosiona la subjetividad que organizaba el paradigma de estos derechos, en un escenario ahora muy conflictivo, indisociable de las transiciones autoritarias hacia regímenes securitarios y represivos, y se la vuelve a poner en disputa. La quiebra de esta subjetividad obliga a no limitar la reflexión en materia de derechos humanos a la inclusión de aquello que fue excluido, manteniendo intacto el paradigma interpretativo heredado: al revés, según la tentativa de “historia integral del derecho” (Koselleck, 1987) aquí propuesta, los derechos humanos arrastran exclusiones políticas, propias de la ordenación civil, inextricables de las relaciones entre Estado y mercado, ya no dando forma sino legitimando un orden simbólico mesocrático naturalizado y en España, formado bajo la dictadura, limitando el pleno desarrollo de una ciudadanía basada en el reconocimiento inter-individual.

Esta encrucijada impide naturalizar el relato aquí presentado: las supresiones constitutivas de estos derechos humanos deben constituir el punto de partida para la re-construcción de un paradigma de los derechos humanos anclado en una historia más atenta al acontecer contextual de estas categorías jurídicas. Ésta no puede satisfacerse con creer incluir ahora aquello que fue suprimido antes, confiada en la temporalidad democrática agonística, e in fine consensual, sino que debe partir de la identificación del paradigma que legitimó la supresión constitutiva –una simbólica cultura sociológica y moral de clase, ahora en quiebra– y apostar que hay otra apuesta democrática posible, liberada de una moral jerarquizante heredada y subordinada a las exigencias entre Estado y

mercado. De modo que el pensamiento utópico retorna desde futuros pasados que liberan la imaginación política para una Europa a la vez post-mesocrática y post-imperial.

Bibliografía

- Acevedo, Carlos y Martínez, Guillem (2012). *CT o la Cultura de la Transición: crítica a 35 años de cultura española*. Barcelona: Debolsillo.
- Aranguren, Luis (1963). *Ética y política*. Madrid: Guadarrama.
- Asad, Talal (2003). *Formations of the secular: christianity, islam, modernity*. Standford: Standford University Press.
- Balfour, Sebastián (2002). *Abrazo mortal. De la guerra colonial a la Guerra Civil en España y Marruecos (1909-1939)*. Barcelona: Península.
- Balibar, Étienne (1992). *Les frontières de la démocratie*. París: La Découverte, 1992.
- Balibar, Étienne (2012). *Cittadinanza*. Turín: Bollati Boringhieri.
- Boltanski, Luc (1982). *Les cadres. La formation d'un groupe social*. París: Éditions de Minuit.
- Chamouveau, Brice (2017). *Tiran al maricón. Los fantasmas queer de la democracia (1970-1988)*. Tres Cantos: Akal.
- Clavero, Bartolomé. "Multiculturalismo constitucional, con perdón, de veras y en frío". *Revista Internacional de Estudios Vascos* 47-1 (2002): 35-62.
- Clavero, Bartolomé (2006). *El orden de los poderes. Historias constituyentes de la trinidad constitucional*. Madrid: Trotta.
- Clavero, Bartolomé (2014a). *Derecho global. Por una historia verosímil de los derechos humanos*. Madrid: Trotta.
- Clavero, Bartolomé (2014b). *España, 1978. La amnesia constituyente*. Madrid: Marcial Pons.
- Compagnon, Olivier (2003). *Jacques Maritain et l'Amérique du Sud. Le modèle malgré lui*. Presses Universitaires du Septentrion: Villeneuve d'Ascq.
- Consejo de Europa (1976). "Élection partielle à la Cour européenne des Droits de l'Homme". 9 de diciembre de 1976.
- Defrance, Corinne. "La « réconciliation » après les conflits : un « savoir-faire » européen : Éléments d'introduction". *Les Cahiers Sirice* 15.1 (2016): 5-14 (<https://www.cairn.info/revue-les-cahiers-sirice-2016-1-page-5.htm>).
- Díaz, Elías. "Sentido político de yusnaturalismo". *Revista de estudios políticos* 124 (1962): 65-80.
- Díaz, Elías. "Teoría general del Estado de derecho". *Revista de estudios políticos* 131 (1963): 21-48.
- Díaz, Elías. "Joaquín Ruiz-Giménez: del derecho natural a los derechos naturales". *Doxa, Cuadernos de Filosofía del Derecho* 32 (2009): 15-36.
- Douglas, Mary (1986). *How institutions think*. Syracuse University: Syracuse University Press.
- Durand, Jean-Dominique (1995). *L'Europe de la démocratie chrétienne*. Bruselas: Editions Complexe.
- Duranti, Mark O. (2017). *The conservative human rights revolution: European identity, Transformative Politics and the Origins of the European Convention*. Oxford: Oxford University Press.
- Esposito, Roberto (2006). *Categorías de lo impolítico*. Buenos Aires/Madrid: Katz Editores.
- Fernández Soriano, Víctor. "El boom de los derechos humanos y el fin de la dictadura en España". Academia.edu. S.f. (https://www.academia.edu/33052958/El_boom_internacional_de_los_derechos_humanos_y_el_fin_de_la_dictadura_en_Espa%C3%B1a).
- Fernández Soriano, Víctor (2015). *Les Droits de l'Homme en Europe face aux dictatures méditerranéennes (1949-1977)*. Bruxelles: Éditions de l'Université de Bruxelles.
- Floyd, Kevin (2009). *The Reification of Desire: Toward a Queer Marxism*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- García Manrique, Ricardo (1996). *La Filosofía de los Derechos Humanos durante el franquismo*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales.

- García San Miguel, Luis (1993). *Hacia la justicia*. Madrid: Tecnos.
- Glasman, Maurice (1996). *Unnecessary suffering: managing market utopia*. Londres: Verso.
- González Casanova, José Antonio (1968). *Los derechos humanos*. Madrid: Ed. Cuadernos para el Diálogo.
- Jiménez Villarejo, Carlos y Doñate Martín, Antonio (2012). *Jueces, pero parciales. La pervivencia del franquismo en el poder judicial*. Barcelona: Pasado y Presente.
- Juliá Díaz, Santos (2000). “Cambio social y cultura política en la transición a la democracia”. Mainer, Juan Carlos y Juliá Díaz, Santos (eds.). *El aprendizaje de la libertad, 1973-1986*. Madrid: Alianza: 15-77.
- Kaldor, Mary, Anheier, Helmut, Glasius, Marlies et al. (dir.) (2003). *Global civil society*. Cambridge: Polity Press.
- Koselleck, Reinhart (1997). *L’expérience de l’histoire*. París: Gallimard.
- Lafuente, Isaías (2004). *Esclavos por la patria. La explotación de los presos bajo el franquismo*. Madrid: Temas de Hoy.
- Lefort, Claude (1981). *L’invention de la démocratie*. París: Fayard.
- López Rodríguez, César. “Degradación de los derechos humanos en función del derecho natural: autolegitimación filosófico-jurídica del franquismo”. *Oxímora. Revista Internacional de ética y política* 11 (2017): 93-113.
- Lorén, Víctor (1977). *Los homosexuales frente a la ley. Los juristas opinan*. Barcelona: Plaza y Janés.
- Mann, Michael. “El poder autónomo del Estado: sus orígenes, mecanismos y resultados”. *Zona abierta* 57-58 (1991 [1984]): 15-50.
- Mann, Michael (2004). *The Dark Side of Democracy: explaining ethnic cleansing*. Nueva York: Cambridge University Press.
- Martín, Sebastián. “Criminalidad política y peligrosidad social en la España contemporánea (1870-1970)”. *Quaderni Fiorentini per la storia del pensiero giuridico moderno* 38 (2009): 861-951. (<http://www.centropgm.unifi.it/cache/quaderni/38/0862.pdf>)
- Martín, Sebastián. “Del Fuero del Trabajo al Estado Social y Democrático. Los juristas españoles ante la socialización del derecho”. *Quaderni Fiorentini per la storia del pensiero giuridico moderno* 46 (2017): 336-384. (<http://www.centropgm.unifi.it/cache/quaderni/46/0341.pdf>)
- Mate, Reyes (2019). “Cuadernos, laboratorio del cambio”. Prólogo de Santos, Félix. *Cuadernos para el diálogo y la morada colectiva. Memorias*. Madrid, Postmetropolis: IX-XXIV.
- Mazower, Mark (2013). *No enchanted palace: the end of Empire and the ideological origins of the United Nations*. Princeton: Princeton University Press.
- Mazower, Mark. “The Strange Triumph of Human Rights 1933-1950”. *The Historical Journal* 47 (2004): 379-398.
- Milanovic, Branko (2018). *Global inequality. A new approach for the Age of globalization*. Cambridge, Massachusetts: The Belknap Press of Harvard University Press.
- Molinero, Carme y Ysàs, Pere (2008). *La anatomía del franquismo. De la supervivencia a la agonía, 1945-1977*. Barcelona: Crítica.
- Moradiellos, Enrique (2004). *1936: los mitos de la Guerra civil*. Barcelona: Península.
- Morenilla Rodríguez, José María. “Los supuestos legales del estado de peligrosidad social. Datos relativos a los Juzgados de Peligrosidad y Rehabilitación Social de Madrid en 1974 y 1975”. *Archivos del Ministerio de Justicia* (1976). (https://www.mjusticia.gob.es/cs/Satellite/Portal/1292344055103?blobheader=application%2Fpdf&blobheadername1=Content-Disposition&blobheadername2=EstudioDoctrinal&blobheadervalue1=attachment%3B+filename%3D1976_1078.pdf&blobheadervalue2=1288775836893)
- Morenilla Rodríguez, José María. “Peligrosidad social y la tipología del sujeto peligroso”. *Documentación Jurídica* 23 (1978).

- Mougel, René (2012). "Jacques Maritain et la Déclaration Universelle des Droits, 1948". Coutel, Charles y Rota, Olivier (eds.). *Deux personalistes en prise avec la modernité : Jacques Maritain et Emmanuel Mounier*. Arras: Artois Presses Université.
- Mounier, Emmanuel (1972). *El personalismo*. Buenos Aires: EUDEBA.
- Moyn, Samuel (2012). *The last Utopia*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Palti, Elías (2018). *Una arqueología de lo político. Regímenes de poder desde el siglo XVII*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.
- Peces-Barba, Gregorio (1973). *Derechos fundamentales I: Teoría General*. Madrid: Guadiana.
- Pizzorno, Alessandro. "The individualistic mobilization of Europe". *Daedalus* 93/1 (1964).
- Rivaya, Benjamín. "Historia política de la filosofía del derecho español del siglo XX". *Doxa, Cuadernos de Filosofía del Derecho* 32 (2009): 541-582.
- Ruiz-Giménez, Joaquín (1957). "La política, deber y derecho del hombre". (<https://dialnet.uniroja.es/descarga/articulo/2129233.pdf>)
- Ruiz-Giménez, Joaquín (1968). *El Concilio Vaticano II y los derechos del hombre*. Madrid: Editorial Cuadernos para el diálogo.
- Sánchez de la Torre, Ángel (1975). *Comentario al Fuero de los Españoles. Teoría jurídica de los derechos humanos*. Madrid: Instituto de Estudios Políticos.
- Sánchez de la Torre, Ángel (1965). *Curso de Sociología del derecho*. Madrid: Revista de Derecho Privado, 1965.
- Sánchez León, Pablo. "Desclasamiento y desencanto: La representación de las clases medias como eje de una relectura generacional de la transición española". *Kamchatka. Revista de análisis cultural* 3 (2014): 63-99.
- Sánchez León, Pablo (2017). "Erradicar la ciudadanía: 1936 más allá de una guerra civil". Sánchez León, Pablo y Izquierdo Martín, Jesús. *La guerra que nos han contado y la que no. Memoria e historia de 1936 para el siglo XXI*. Madrid: Postmetropolis: 305-380.
- Sánchez León, Pablo. "'Esa tranquilidad terrible'. La identidad del perpetrador en el 'giro' victimario". Texto inédito.
- Sánchez León, Pablo y Izquierdo Martín, Jesús (2017). *La guerra que nos han contado y la que no: Memoria e historia de 1936 para el siglo XXI*. Madrid: Postmetropolis.
- Santamaría, Carlos (1956). *Jacques Maritain y la polémica del bien común*. Madrid: Asociación Católica Nacional de Propaganda (<http://www.ehu.es/santamaria/?z=l&id=L2-01&h=es>)
- Santamaría, Carlos (1950). *La filosofía política de Jacques Maritain*. Donosti: Círculo de San Ignacio. (<http://www.ehu.es/santamaria/?z=l&id=L1-01&h=es>)
- Saz Campos, Ismael (2013). *Las caras del franquismo*. Granada: Editorial Comares.
- Sesma Landrín, Nicolás. "Franquismo, ¿Estado de Derecho? Notas sobre la renovación del lenguaje político de la dictadura durante los años sesenta". *Pasado y Memoria. Revista de Historia Contemporánea* 5 (2006): 45-58.
- Shaw de Estrada, Martín (2013). *¿Qué es el genocidio?*. Buenos Aires: Prometeo Libros.
- Skinner, Quentin (2002). *Visions of politics, vol.1 Regarding Methods*. Cambridge/Nueva York: Cambridge University Press.
- Taylor, Charles (2015 [1991]). *La ética de la autenticidad*. Barcelona: Paidós.
- Tierno Galván, Enrique (2009a). *Obras Completas. Volumen III*. Madrid. Universidad Autónoma de Madrid/Ayuntamiento de Madrid/Aranzadi.
- Tierno Galván, Enrique (2009b). *Obras Completas. Volumen V*. Madrid. Universidad Autónoma de Madrid/Ayuntamiento de Madrid/Aranzadi.
- Tierno Galván, Enrique (1964). *Humanismo y Sociedad*. Barcelona: Seix Barral.
- Townson, Nigel (2009). *España en cambio. El segundo franquismo, 1959-1975*. Madrid: Siglo XXI.
- Tully, James (2009). *Public philosophy in a new key: Vol. 2 Imperialism and civic freedom*. Cambridge: Cambridge University Press.

- Tusell, Javier (1993). "Jacques Maritain et le personalisme en Espagne". Hubert, Bernard (dir.). Jacques Maritain en Europe: la réception de sa pensée. Paris: Beauchesne: 181-206.
- Tusell, Javier (1985). El personalismo en España. Madrid: Fundación Humanismo y democracia.
- Wallerstein, Immanuel, Collins, Randal, Mann, Michael et alii (2013). Does capitalism have a future?. Nueva York: Oxford University Press.
- Williams, Leonard. "Ideological Parallels Between the New Left and the New Right". Social Science Journal 24 (1987): 317-327.
- Winter, Jay (2006). Dreams of peace and freedom: utopian moments in the XXth Century. New Haven: Yale University Press.
- Žižek, Slavoj. "Against Human Rights". New Left Review 34 (2005): 115-131.