

EL DERECHO, DESDE LA PANDEMIA. UNA INTRODUCCIÓN*
LAW FROM THE PANDEMIC. AN INTRODUCTION

Javier de Lucas

Catedrático de Filosofía del Derecho

Universitat de València

Senador

RESUMEN

La pandemia de COVID-19 es un «hecho social global» que interpela conceptos básicos del orden jurídico y político como el de seguridad jurídica. En este artículo se propone una reflexión sobre el alcance de ese impacto en las dos dimensiones clásicas del concepto de seguridad jurídica —como certeza y como garantía— y algunas líneas de respuesta.

PALABRAS CLAVE

Pandemia, Derecho, seguridad jurídica, certeza, garantía de bienes jurídicos básicos, seguridad humana global, derecho a la salud.

ABSTRACT

The COVID-19 pandemic is a «global social phenomenon» that challenges basic concepts of the legal and political order such as that of legal security. This article proposes a reflection on the scope of the impact on the two classic dimensions of the concept of legal security —as certainty and as a guarantee— and some lines of response.

KEY WORDS

Pandemic, Law, legal security, certainty, guarantee of basic needs, global human security, right to health.

DOI: doi.org/10.36151/td.2020.010

* Respondo a la generosa invitación formulada por los compañeros y amigos de la revista *Teoría & Derecho* para participar en este monográfico sobre el impacto de la pandemia de COVID-19 en el ámbito jurídico con el siguiente texto introductorio. Algunas ideas que trato de desarrollar aquí fueron expuestas en dos breves artículos (De Lucas, 2020a y 2020b). En todo caso, estas páginas nacen con el propósito de servir de proemio a —acaso sería mejor decir para no estorbar la lectura de— las mucho más pertinentes reflexiones de los admirados colegas que el lector encontrará a continuación. A fin de cuentas, basta con saltárselas para entrar en materia.

EL DERECHO, DESDE LA PANDEMIA. UNA INTRODUCCIÓN

Javier de Lucas

Catedrático de Filosofía del Derecho
Instituto Universitario de Derechos Humanos
Universitat de València
Senador

Sumario: 1. La pandemia de la COVID-19 nos obliga a reformular la noción de seguridad jurídica. 2. Las ruinas del mito de la certeza. 3. La política como gestión imposible de la certidumbre. 4. La quiebra de la seguridad jurídica como garantía de los bienes jurídicos que el orden social y político considera básicos. El ejemplo de la salud. Notas. Bibliografía.

1. LA PANDEMIA DE LA COVID-19 NOS OBLIGA A REFORMULAR LA NOCIÓN DE SEGURIDAD JURÍDICA

La dimensión planetaria de lo que, precisamente por su magnitud y extensión, ha dado en llamarse la *pandemia* de COVID-19, la más grave que hemos vivido en los últimos cien años, es también global en otro sentido. Más allá de su dimensión biológica, esta crisis sanitaria se presenta como un «hecho social total», de acuerdo con la concepción durkheimiana de la expresión. No hay dimensión de la vida que no se haya visto afectada y golpeada por ella. Tampoco el Derecho.

A mi entender, la profundidad de ese impacto en el ámbito jurídico se manifiesta sobre todo en la transformación de la noción de **seguridad**, una *necesidad básica* de profundo calado antropológico y social que constituye la primera razón de ser de ese extraordinario invento cultural que llamamos Derecho. Hablo, pues, de la seguridad como bien jurídico o, si se prefiere, de la noción de seguridad jurídica.

Creo que, actualmente, una reflexión sobre la seguridad jurídica en el marco de un Estado constitucional debe partir de la advertencia que formulara Wiethölter¹ cuando subrayó que la seguridad no es tanto un resultado cuanto un presupuesto mismo del Derecho, es decir, una condición *sine qua non* para poder hablar de un sistema de derechos y libertades garantizados. Por ello, la forma en que definamos la seguridad jurídica es clave para entender la fortaleza del Estado de Derecho y aun para hablar de Estado constitucional de Derecho.

Recordemos que la tradición filosófico-política conservadora concibe la seguridad y la paz entrelazadas a partir de una concepción, por así decir, meramente *negativa* (utilizo, obviamente, la terminología que difundió Galtung), esto es, como *ausencia de guerra*. Es, también, una concepción *estática* (de ahí su carácter conservador) que percibe el cambio como corrupción del ser. Se trata de lo que Cassirer caracterizó como la primera de las dos opciones de la gran disyuntiva del pensamiento occidental que se plantearía en el fecundo siglo V a. C. entre el modelo que representa Parménides y el que simboliza Heráclito. Así, desde Agustín de Hipona hasta Schmitt, pasando, entre otros muchos, por Hobbes, toda una corriente de pensamiento identifica la seguridad con el estado o situación de paz —concebida, cabe insistir en ello, en su acepción meramente negativa, es decir, como ausencia de conflicto— a partir de la convicción de que el mal absoluto es la guerra (quizá, para ser más exactos, la guerra civil). Por ello, el mejor estado civil posible es el de concordia, aun admitiendo que se trata de la *concordia discors*, por utilizar la fórmula con la que Horacio resume la filosofía de Empédocles (*Epístolas*, libro 1, núm. 12, l. 19). Es la noción de paz, de seguridad, que enuncia de modo paradigmático San Agustín en *La ciudad de Dios*: la paz como *quietudo*, o para ser literal, *pax omnium rerum, tranquillitas ordinis* (*De civitate Dei*, XIX, 13).

Frente a esta tradición, y desde una perspectiva opuesta que atribuye un papel central al conflicto tal y como es enunciado por Heráclito —sin que ello suponga la negación de la importancia del Derecho²—, avanza una corriente que defiende una concepción positiva de la seguridad, concepción formulada *in nuce* en la réplica de Kant a Hobbes que el primero escribe al comienzo de su ensayo *Sobre la paz perpetua*. La seguridad no puede identificarse con la quietud de los calabozos o, peor, de los cementerios, en los que aparentemente habita esa paz perpetua. La seguridad jurídica debe ser entendida como *seguridad en la libertad* o, como subrayará en sus ensayos Étienne Balibar, en la igualdad básica de las libertades garantizadas a todos. Por eso, aunque no podemos desconocer lo que enseña el análisis funcionalista del Derecho³, esto es, que el principal *output* social que ofrece el Derecho es la seguridad (la seguridad entendida, pues, como resultado de la presencia del Derecho), tampoco debemos olvidar lo más importante, a saber, que la seguridad jurídica, en su acepción moderna y democrática, adquiere la condición básica de presupuesto del Derecho.

Son varias las dimensiones o perspectivas de lo que conocemos como *seguridad jurídica*⁴. Aquí voy a tomar en consideración las dos más importantes. La primera es la dimensión cognoscitiva, que atañe a la seguridad jurídica entendida como *certeza*⁵ y que ha sido caracterizada como la acepción subjetiva de la seguridad. Esta primera dimensión de la seguridad jurídica hace referencia al conocimiento asequible al sujeto de Derecho de las reglas de juego, del sistema normativo, y comienza afianzarse gracias a la cultura de la legalidad que instauró el positivismo jurídico tras la Revolución de 1789 y, sobre todo, al Código Napoleónico de 1804⁶. Ese conocimiento propicia la previsibilidad de las conductas sociales (de terceros y también del poder) y, por tanto, protege al sujeto de la arbitrariedad, que es la negación de la seguridad. El Derecho se revela, pues, como un instrumento eficaz de seguridad: el otro se atendrá a la conducta que el Derecho ha establecido mediante la

norma porque, en caso contrario, sabe que se le aplicará una sanción que le obligará a realizar esa conducta prevista o una sustitutoria. Y la parte contraria puede así confiar en que esa conducta —o una equivalente— se llevará a cabo gracias a la sanción contemplada en la norma. A su vez, la conducta del poder institucional (en un Estado de Derecho) resulta también previsible porque, desde la aparición de la noción de Estado de Derecho, el poder está sometido al control del Derecho en virtud, sobre todo, de los principios de legalidad, de irretroactividad de las normas desfavorables (en particular, las penales) y de división de poderes.

La segunda dimensión de la seguridad jurídica es la ontológico-funcional. La seguridad jurídica se concibe bajo este prisma como la *garantía* del estatus de los sujetos de Derecho. Se trata de una concepción que evoluciona al compás del desarrollo del Estado de Derecho y que, como recuerda Pérez Luño⁷, quedó plasmada en la conocida fórmula acuñada por Denninger: «Von der *Rechtssicherheit* zur *Rechtsgütersicherheit* als sozialer Gerechtigkeit», máxima que expresa la progresiva toma de conciencia —anticipada en las líneas precedentes— de que la seguridad jurídica no alude, o no alude solo, a la dimensión positiva de la legalidad, sino más bien, o sobre todo, a la garantía de los bienes básicos que el orden social y político considera necesario asegurar desde la perspectiva de la justicia social.

Como he señalado, ambas dimensiones están presentes en el fértil debate filosófico-jurídico en torno la seguridad que se extiende desde Heráclito a Kant, pasando por Hobbes, Spinoza y Rousseau —por mencionar solo algunos de los autores más ilustres que incursionaron en la controversia— y se ha prolongado en la discusión contemporánea con el replanteamiento de la categoría que puede vincularse a la crítica de Foucault y a la reelaboración que, a mi juicio, ofrece Balibar. Como es obvio, ambas dimensiones de la seguridad jurídica constituyen una respuesta frente a la conciencia de *vulnerabilidad* asociada a la amenaza que comporta no ya la existencia del otro, tal y como la enuncian de distinta forma Defoe en su parábola del Robinson y Hobbes en su apotegma sobre el pesimismo antropológico (*homo homini lupus*), sino, como nos hemos visto obligados a recordar con motivo de la pandemia, la propia naturaleza. En este contexto, cobra pleno sentido la caracterización del ser humano como sujeto esencialmente vulnerable y amenazado por fuerzas superiores que es incapaz de controlar condensada en el célebre verso *primus in orbe deos facit timor*⁸.

Frente a la conciencia radical de que la existencia humana se define por su extrema vulnerabilidad, el Derecho aparece como un remedio eficaz: ofrece seguridad frente al miedo, según la célebre fórmula del *Leviathan*. Como escribió Hobbes, la primera tarea de todo gobierno es garantizar la vida de los gobernados. De hecho, el genial pensador inglés admitía una sola excepción a la cesión de los derechos de los ciudadanos al soberano tras el paso del estado de naturaleza a la sociedad civil y, con él, su sumisión al poder ilimitado del monstruoso *Leviathan*: precisamente, la seguridad⁹, en cuya ausencia la vida de los gobernados no puede ser garantizada. Esta es la condición que hace posible todos los demás objetivos de la acción política. Algunos, siguiendo esa lógica, hablan de una contradicción

o, al menos, de una tensión límite entre seguridad y libertad, que justificaría el sacrificio de nuestra libertad en aras de la seguridad, pero creo que este es un planteamiento engañoso.

En regímenes dictatoriales o autoritarios, los ciudadanos son súbditos y no tienen más remedio que abandonarse a la fe en su gobierno o someterse sin más a él. Esos gobiernos pueden mantener la ficción de que *siempre aciertan* y que lo hacen por el bien del pueblo recurriendo a una sencilla y falaz alternativa: «O nosotros, (o la obediencia a nuestros mandatos) o el caos (la muerte)». De ahí que, en efecto, frente a la libertad propia del estado de naturaleza, que nos hace devorarnos unos a otros como lobos (la guerra civil como el mal por antonomasia es lo que subyace a esta descripción), no haya opción y el ser humano elija la seguridad. Pero las sociedades democráticas, abiertas y plurales no funcionan así. Los ciudadanos son mayores de edad y, como nos enseñó el psicoanálisis, han superado el mito del padre que *todo lo sabe* y nos protege frente a cualquier peligro. Sabemos, como explicaron Rousseau y Kant¹⁰, que esa seguridad de los calabozos, o peor, de los cementerios (la verdadera *paz perpetua*) no es tal. La seguridad es, ante todo, seguridad en y desde las libertades o, como propone Balibar, *seguridad en la egalibertad*¹¹. Por ello, los ciudadanos pueden y deben someter a juicio crítico, a control, las decisiones de sus gobernantes, incluso (quizá, sobre todo) las que estos adoptan en circunstancias excepcionales, es decir, aquellas en las que están en juego las vidas de todos. Eso no quiere decir que sea tarea fácil, ni siquiera en un momento histórico como el actual, en el que los ciudadanos llevamos en nuestro bolsillo, en nuestros *smartphones*, mucha más información que la que nunca antes estuvo al alcance de las élites del gobierno y son esos mismos dispositivos los que permiten que nuestros datos puedan ser comprobados y controlados hasta el último detalle por las grandes empresas o por el poder político.

Bien es verdad que el advenimiento de la era del *positivismo científico*, sobre todo en las formulaciones de Saint-Simon y Comte, marca el comienzo de un cambio en el papel de las herramientas culturales de las que nos proveemos para tratar de garantizar nuestra seguridad. Comienza, así, el *reinado* de la ciencia (y, posteriormente, de la tecnología) precisamente en detrimento del Derecho, instrumento ligado a concepciones arcaicas, a sociedades agrarias, al privilegio y, como ya advirtiera Hume, a la escasez de recursos y la consiguiente necesidad de establecer criterios de distribución respecto a los cuales el Derecho ofrece seguridad gracias al recurso al monopolio de la coacción. En contraste, la ciencia se rodeará del aura de la necesidad racional, de la objetividad, de la capacidad de superar la limitación de los recursos y, por tanto, se presentará como el campo de conocimiento llamado a posibilitar la realización del sueño prometeico del dominio de la naturaleza y la eliminación de la lucha por esos bienes limitados (la promesa a Adán en el Paraíso, antes de infringir la primera norma divina). Es la conocida fórmula en la que insistirá Marx: sustituir el gobierno de las personas por la administración de las cosas.

Lo decisivo, insisto, es que la pandemia nos ha situado ante la evidencia de que nuestra vulnerabilidad se acrecienta de forma exponencial, global y holista. La gestión de la pandemia, por su parte, ha puesto de manifiesto las dificultades del Derecho para suministrar respuestas a la altura de esas amenazas, al tiempo que nos ha colocado una vez más ante el espejismo —fruto de una interpretación simplista— de acuerdo con el cual solo la ciencia

(y la tecnología) puede ofrecernos seguridad. Así se vuelve a entonar el *ritornello* de lo que, como propondré en el siguiente epígrafe, cabría denominar *epistocracia*.

Mi aportación a este monográfico de la revista *Teoría & Derecho* se centra, pues, en el impacto y las transformaciones que la pandemia y su gestión generan en las dos dimensiones de la seguridad jurídica: la certeza o previsibilidad y la garantía de nuestro estatus. Ese impacto tiene que ver, ya se ha dicho, con la toma de conciencia que ha propiciado la pandemia de que la interdependencia y la vulnerabilidad son, hoy más que nunca, los rasgos que nos definen como animales sociales, como seres vivos. Insisto: la pandemia ha patentizado el carácter holista y global de la seguridad humana y nos ha enseñado que, para salvarnos, debemos salvarnos todos. Primero, en el clásico sentido social de la interdependencia humana, dado que la pandemia no conoce fronteras nacionales ni pasaportes, lo que no quiere decir, claro, que la respuesta a la pandemia deje de tener una profunda relación con la desigualdad. Además, la pandemia tiene su origen en la *zoonosis*, lo que nos hace tomar conciencia de que *la seguridad humana es mucho más que humana*: esto es, tiene mucho que ver con la garantía de la vida en el planeta, con el denominado equilibrio global. Ello parece exigir una radical reorientación de nuestro modo de vida, en particular del sistema de producción y distribución de bienes propio de la ideología global de mercado, del viejo modelo del capitalismo industrial y de sus intentos de readaptación, aún mas letales, como el capitalismo financiero. Por todo ello, la pandemia, en efecto, nos sitúa ante la necesidad de repensar la seguridad como garantía de los bienes jurídicos relevantes, de su jerarquía y de la ordenación de los derechos, al tiempo que arroja luz sobre el pecado original del positivismo legalista: el mito de la certeza a través de la legalidad entendida como sistema normativo completo y autosuficiente¹².

2. LAS RUINAS DEL MITO DE LA CERTEZA

La noción de seguridad jurídica como certeza, como previsibilidad, se basa en el sobrentendido de que la certeza es un atributo constitutivo de la norma jurídica o, dicho de otro modo, en la asunción de que siempre existe una norma clara y de que su aplicación es eficaz, es decir, en la idea de que se cumple inexorablemente. Semejante tesis solo puede ser sostenida desde una concepción del Derecho entendido como sistema normativo pleno, coherente y autosuficiente en cuanto autopoiético, rasgos, todos ellos, todavía asignados a los sistemas jurídicos por el positivismo legalista deudor, en mayor o menor medida, de la construcción teórica de Kelsen. Sin embargo, esos predicados —unidad, plenitud, coherencia y autosuficiencia— no carecen de excepciones incluso en un modelo de organización jurídico-política como el Estado constitucional¹³. Incluso la certeza jurídica es tentativa, como se encargó de subrayar el realismo jurídico en su crítica a la noción de validez defendida por el positivismo jurídico más formalista, noción a la que tildó de creencia ingenua, paralela a la necesidad psicológica del padre¹⁴.

La defectibilidad de la certeza que proporciona el Derecho se acrecienta en situaciones de grave excepcionalidad: la necesidad de actuar es tan urgente que obliga a reducir,

simplificar, relajar —y aun orillar, aunque sea temporalmente—, las reglas y procedimientos que tratan de garantizar la certeza. Esa urgencia impone una gestión política que, como hemos visto en estos tiempos de pandemia, recurre a los supuestos de excepción previstos en los Estados constitucionales¹⁵ y, especialmente, a la activación de una modalidad extrema, nunca vista, del fenómeno sobre el que Carl Schmitt ya advirtió en 1950 y que Ernst Forsthoff, calificó como «legislación motorizada»¹⁶, expresión con la que el autor alemán daba cuenta de los nocivos efectos que para la seguridad jurídica suponía el ansia del legislador de aprobar una cantidad cada vez mayor de leyes, normas, a su vez, de vigencia cada vez más limitada. Se diría que el desafío que para el poder ejecutivo implica hacer frente a una situación excepcional como la que provoca una pandemia le exige impulsar una versión particularmente acelerada y compleja de la legislación motorizada —concretada en el recurso permanente a las órdenes ministeriales y a los decretos leyes— que genera serias dificultades para el legislador —y, *a fortiori*, para los jueces—, para los operadores jurídicos y, en fin, para la entera ciudadanía. ¿Cómo saber a qué norma atenerse? ¿Cuáles habilitan para qué conductas? ¿Qué otras están prohibidas, restringidas o suspendidas? Este problema de teoría y técnica legislativa se complica aún más si concurre con lo que, en un conocido libro de 1993, el profesor Pérez Luño denominó el «desbordamiento de las fuentes del Derecho», fenómeno evidente en nuestro contexto jurídico —España es un Estado de estructura cuasi federal y miembro de la UE— que incrementa la complejidad pluridimensional de la situación. Si a ello se añade la dificultad para suministrar de forma asequible y coherente al ciudadano una información, aun básica, sobre la realidad del Derecho —o de lo que vale como tal—, parece obvio que la seguridad subjetiva —la certeza acerca de lo que es Derecho— sufre una merma considerable justo en el momento en el que el Ejecutivo, habilitación constitucional mediante, echa mano de forma tan profusa como apresurada de un arsenal de producción normativa y desconoce —o no conoce con precisión— el modo de proporcionar seguridad frente a una amenaza que se caracteriza, justamente, por la dificultad para encontrar respuestas eficaces frente a ella.

Nótese que la pandemia nos acerca al núcleo de la seguridad, a la condición mínima, *sine qua non*, de la legitimidad: garantizar la vida de los ciudadanos. Eso es lo que está en juego, no se trata de una metáfora. Los ciudadanos tienen derecho a preguntarse y a saber si las decisiones políticas que se adoptan proporcionan seguridad para proteger sus vidas. Y la pandemia parece haber dejado desnudo al emperador, aunque corra en su auxilio (o sea invocada como razón primaria de las decisiones políticas) la única fuente admisible de certeza, la ciencia.

3. LA POLÍTICA COMO GESTIÓN IMPOSIBLE DE LA CERTIDUMBRE

Llegamos aquí a una encrucijada central, la de las relaciones entre política, ciencia y certeza, de la que depende, sin duda, la capacidad de mantener la noción de previsibilidad, pero también, y sobre todo, de garantizar de manera efectiva la salud pública, ese bien

jurídico básico que hemos descubierto en su dimensión colectiva que es inescindible del derecho individual a la protección de la salud y del derecho a la vida.

¿Es posible proporcionar certeza a los ciudadanos en un contexto de extrema incertidumbre como el de la pandemia? ¿Cómo podemos estar seguros de la certeza de las decisiones adoptadas, decisiones de las que, en sentido estricto, depende nada menos que la vida de miles de personas?

Una respuesta habitual es atribuir al gobernante —sobre todo si está revestido de legitimidad— la condición de autoridad provista del conocimiento que produce certeza. Es la tesis que propuso Platón, fundada, por cierto, en la presunción de la unidad entre bien y verdad. *Quien sabe, actúa bien necesariamente*. Por tanto, si queremos certeza, fiémonos de los que saben. Desde el filósofo rey hasta la fe ciega en el avance inexorable de la ciencia y la técnica, que fue proclamada por el positivismo del XIX y se prolonga hasta hoy, esa solución conduce a lo que, en un artículo reciente de título muy sugestivo¹⁷, los profesores Moreno, de Pinedo y Villanueva denominan *epistocracia*, modelo que discuten a fondo siguiendo las tesis de von Neurath. La *epistocracia* se asienta en «[...] la tesis del gobierno de los expertos y la crítica de la democracia. En este caso, se considera que la democracia, de existir, debe guarecerse en el consejo de los verdaderos especialistas». Ahora bien, los supuestos que sustentan esta tesis resultan más que discutibles, también en esta pandemia, dado que, como señalan los autores, «[...] un hecho, registrado como protocolo científico, es algo complejo de determinar. Puede haber mentiras e incompetencia, pero quizá hay más... pensar en cómo tienen que actuar las instituciones a partir de la información que aportan los modelos, ni es sencillo ni puede llevarse a cabo con una regla y un compás. Especialmente cuando, como en el caso de la COVID-19, los modelos se construyen sobre datos heterogéneos y posiblemente corruptos, sujetos a un nivel de incertidumbre muy elevado, no es evidente qué significa para una institución actuar de manera razonable a partir de la evidencia». Por ello, concluyen: «[...] no solo no hay forma “experta” de ponerse de acuerdo sobre quiénes son los expertos; ni siquiera es fácil reconocer dónde está la frontera entre los asuntos que involucran negociación sobre valores y preferencias y los asuntos que se resuelven sabiendo cómo son las cosas [...]»¹⁸.

No pretendo afirmar que, como ha escrito ácidamente la profesora Depraz, nos encontremos ante «ciegos que guían a otros ciegos», pues «la brújula de los científicos parece más bien una veleta»¹⁹. No obstante, me parece poco discutible que, comenzando por la propia OMS —que, pese a invocar que se rige por criterios científicos, no puede ocultar la dimensión burocrática y el peso de los criterios «políticos» en su actuación debido a su dimensión intergubernamental²⁰, como sucede con toda la estructura de la ONU— y continuando por los muy diferentes comités científicos y equipos de investigación creados *ad hoc* en cada país, están muy lejos de ser el Oráculo de Delfos al que nos gustaría (y necesitamos) creer. Por más que sea preciso encomiar y agradecer la enorme contribución de esos equipos científicos, la crítica, incluso la autocrítica de la propia comunidad científica, es ineludible.

Creo que Jürgen Habermas ha propuesto una buena aproximación para orientarse en este debate. Lo ha hecho, de nuevo, en una reciente entrevista realizada por Nicolás Truong y publicada en *Le Monde*²¹. En ella, señalaba algo que los estudiosos del ámbito de la «ra-

zón práctica» tienen muy en cuenta y que entronca con la tradición aristotélica que supo recuperar Kant: la defectibilidad constitutiva de ese uso de la razón —si se quiere, del conocimiento—. Según Habermas, «[...] la pandemia pone al alcance de la opinión pública internacional, de golpe y de forma simultánea un principio que hasta ahora solo era cuestión de los expertos el gran público: la necesidad de actuar desde el conocimiento explícito de nuestro des-conocimiento. Con la pandemia, todos los ciudadanos aprenden que sus gobiernos deben tomar decisiones desde la plena conciencia de los límites del saber de los virólogos que les aconsejan. Y es así como se nos revela a plena luz, una luz cruel, cómo la acción política se lleva a cabo, por así decirlo, sumergida en la incertidumbre. Y es posible que esta inusual experiencia deje huella en la conciencia pública». (mi traducción).

Pues bien, por duro que parezca el mensaje, creo que hay que aceptarlo: ni la ciencia ni la tecnología puesta al servicio de la biología, la farmacia y la medicina proporcionan esa certeza que instintivamente necesitamos. La ciencia no es el demiurgo al que nos gustaría creer²². Ignoran las características de la ciencia, basada en el método heurístico de ensayo y error, quienes la describen como un conjunto de dogmas asentados e inatacables. La comunidad científica no funciona así. Popper lo expresó acertadamente: la ciencia avanza mediante el recurso a «conjeturas y refutaciones»²³. Como ha escrito Artigas, Freeman y Skolimowski explican muy claramente que la clave del método científico es «[...] llegar asintóticamente cada vez más cerca de la verdad: mediante el sistema de prueba y error, mediante la refutación, (a) se reconocen los errores, (b) se eliminan, y (c) se avanza más allá de ellos, de modo que (d) se llega más cerca de un conocimiento más seguro, menos erróneo»²⁴. Por eso, lo que llamamos «evidencias científicas» nunca son definitivas. Y habría que añadir que, en un contexto tan dinámico y complejo como el de esta pandemia global, la pretensión de que contamos con evidencias científicas irrefutables es un disparate simplista. Permítame el lector añadir que no envidio el reto que afrontan todos los equipos de investigación involucrados en la lucha contra la pandemia, que están sometidos a múltiples presiones, entre ellas las de los ciudadanos legos (como quien suscribe) —que, literalmente, esperamos el milagro—, las de los políticos —que quieren anunciar cuanto antes que ya hay soluciones— o las de los laboratorios —que ambicionan hacerse con las patentes—. Todo eso contribuye a desdibujar la definición de la comunidad científica como comunidad permanentemente abierta y cooperativa desde la crítica.

Por supuesto, lo que acaba de señalarse no significa que debamos dejar de reconocer que es suicida adoptar decisiones políticas contra lo que indica la ciencia, siempre que no olvidemos lo que he apuntado más arriba, a saber, que la actividad científica se desarrolla a través de una discusión abierta y que el conocimiento científico es susceptible de refutación. La ciencia real poco tiene que ver con esa representación popular que la describe como un sistema de dogmas irrefutables y asentados de una vez para siempre. Esta consideración resulta especialmente pertinente en el caso de la pandemia de COVID-19, dado que quienes investigan sobre el virus y quienes toman decisiones políticas en la gestión de esta crisis no manejan datos indiscutibles y completos²⁵.

Es decir, no se trata solo de que los dirigentes políticos no deben escudarse en los dicámenes científicos para legitimar sus decisiones, presentándolas como una consecuencia

necesaria de aquellos. Es que, simplemente, no pueden hacerlo. Parto, desde luego, de la presunción fuerte de buena fe y no dudo, por tanto, de que el criterio del bien común rige la actuación de la inmensa mayoría de las personas a las que el azar ha colocado en centros de decisión durante esta pandemia. Lo que trato de enfatizar no es solo la enorme responsabilidad que les ha tocado asumir, sino sobre todo las condiciones trágicas en las que nuestros gobernantes deben decidir. Desde luego, me parecen mezquinos y falaces determinados juicios vertidos con frecuencia en las redes sociales —por ejemplo, «les va en el sueldo»—, pero no intento convertirlos en inimputables ni eximirlos de la crítica y del control. La comunicación de las decisiones políticas debería estar presidida por el coraje y guiada, en tal sentido, por este principio: decir la verdad a los ciudadanos. Decir la verdad comporta reconocer las limitaciones y la incertidumbre en el que nos movemos. Evidentemente, esa verdad no nos proporciona la seguridad que quisiéramos, pero la pandemia ha venido a recordarnos no solo que somos vulnerables y frágiles, sino también que ni lo sabemos todo ni debemos actuar como si lo supiéramos.

4. LA QUIEBRA DE LA SEGURIDAD JURÍDICA COMO GARANTÍA DE LOS BIENES JURÍDICOS QUE EL ORDEN SOCIAL Y POLÍTICO CONSIDERA BÁSICOS. EL EJEMPLO DE LA SALUD.

Una de las primeras lecciones de la pandemia ha sido que nos ha mostrado nuestro error a la hora de identificar coherentemente los bienes jurídicos básicos a garantizar, esto es, las *necesidades básicas*, en la terminología filosófico jurídica que ha permitido renovar los intentos de justificación de los derechos humanos y fundamentales en el último medio siglo²⁶. De ese modo, hemos errado también al tratar de priorizar las amenazas que los ponen en peligro y, claro, nuestras respuestas. Hemos vuelto a entender con dolor que la vida —su condición básica, la salud— ocupa el primer lugar en esa jerarquía. La *vida saludable*, que es otra forma de designar la vida digna, es el primero de esos bienes, en el sentido de que es el prerrequisito de todos los demás (a comenzar por el más valioso, la libertad). Por consiguiente, *asegurar* la protección frente a su extinción y su degradación provocadas por enfermedades contra las que no disponemos de remedio eficaz, reaparece como el primer deber del Estado, la primera condición de su legitimidad.

Si lo pensamos por un momento, ese es el sentido del brocardo que Cicerón formuló en el libro tercero de su *De Legibus*, 3, 8: *Ollis salus populi suprema lex esto*. Con ese arcaísmo —*ollis*, por *illis*—, Cicerón impone un *mandato prioritario que cabe definir como sagrado* a los magistrados: la salud del pueblo ha de ser el criterio supremo que oriente su actuación: el *sacrum* que conecta en Roma lo religioso, lo moral, lo jurídico, es *la vida segura de los ciudadanos*.

La idea fue reiterada por quienes, de un modo u otro, sostuvieron una concepción «republicana» similar, especialmente Spinoza y, por supuesto, los revolucionarios de 1776 y 1789. Como ha mostrado brillantemente el profesor Ángel M. López²⁷, en Cicerón encontramos un completo modelo de lo que podríamos llamar «patriotismo republicano».

En efecto, aunque algunos puedan decir que ese brocardo ciceroniano es poco más que una obviedad que todo el mundo comparte, pero que no nos ayuda a precisar lo que necesitamos, no lo creo así.

Pues bien, además de estos ensayos, algunos «clásicos modernos» nos ayudan a esclarecer el profundo sentido del patriotismo republicano formulado por Cicerón. Pienso, por ejemplo, en *La promesa de la política*, de Arendt²⁸, en *El sacramento del lenguaje. Arqueología del juramento (Homo sacer, II, 3)*, de Agamben²⁹, y, sobre todo, en el Foucault de *La hermenéutica del sujeto: curso en el Collège de France (1981-1982)*³⁰. La clave está, evidentemente, en lo que entendamos por *salus populi* (que, dicho sea de paso, no es exactamente *salus publica*, una expresión más tardía).

Por lo que respecta al sujeto de la expresión —ese *populi*—, creo que Arendt y Agamben dan en el clavo al apuntar que Cicerón trata de indicarles a los magistrados que el criterio guía de su actuación es lo que es «sagrado», el punto de intersección entre *fas*, *mos* y *ius*, precisamente porque es imprescindible para la vida de los ciudadanos. Cuando Cicerón habla del *pueblo*, piensa en los *ciudadanos* de la república que defiende. Y no olvidemos que Cicerón entiende que, para que podamos hablar de «pueblo» en sentido político (republicano), no basta que exista una multitud, una agregación de sujetos. En su *De Republica* 1, 39 lo explica bien: *coetus multitudinis iuris consensu et utilitatis communione sociatus*, es decir, el interés común y el consenso jurídico son los que hacen aparecer el *demos*. Por eso, como ha recordado Ferrajoli, para Cicerón la clave de la existencia de una verdadera *res publica* es la ley, el Derecho como regla común que rige la convivencia y permite determinar cuál es el verdadero interés común entre todos los intereses en concurrencia. En ese sentido, creo que Ferrajoli tiene razón: hasta que aparece la ley (hoy diríamos la constitución), el pueblo no es sujeto político.

La segunda pista que nos ofrece la lectura de Cicerón atañe al sentido de la noción de *salus*. Y aquí me sirve sobre todo la investigación de Foucault, quien, como es sabido, propone hasta media docena de acepciones remontándose al origen griego: *salus* remite a *soteria* (Σωτηρία), del verbo *sozein* (σώζειν). Lo que tiene en cuenta como mandato supremo el jurista y político romano es, ante todo, *salvar a los ciudadanos de un peligro, de una amenaza, de un riesgo*. Esta es, ni más ni menos, la primera tarea que necesitamos que emprendan en serio nuestros gobernantes ante la pandemia: *salvarnos* de la amenaza de la COVID-19 y de sus terribles consecuencias sanitarias, económicas y sociales. Pero Foucault apunta también otro sentido: *sozein*, salvar, significa asimismo hacer el bien, asegurar el buen estado de alguien, de algo, de un grupo, es decir, garantizar su bienestar. El mandato es, pues, *salvar a los ciudadanos de la amenaza de la pandemia y de sus consecuencias socioeconómicas*. Y cuando hablo de ciudadanos entiendo el término en el sentido inclusivo y me refiero a todos los residentes, a los que se encuentran viviendo entre nosotros, muchos de ellos arriesgando sus vidas en trabajos —recolección agrícola, distribución de alimentos, etc.— sin los que no habría podido continuar la vida, *nuestra vida*. Devolverles el bienestar y satisfacer dignamente sus necesidades básicas, comenzando por los más vulnerables: he aquí dos guías a extraer de esa inspiración republicana, ciceroniana, que enlazan bien con el sentido de aquel verso de León Felipe que dice: «[...] no es lo que importa llegar solo ni pronto, sino con todos y a tiempo».

Evidentemente, se nos dirá, todo cuanto he señalado hasta ahora sobre el impacto de la pandemia en la segunda dimensión de la noción de seguridad jurídica parece implicar pocos cambios respecto a algo que conocemos y que había sido enterrado —apresuradamente, a la vista de los acontecimientos— por lo doctrinarios del liberalismo de mercado, el modelo de Estado providencia, o mejor, del Estado social. Lo que la pandemia pondría de relieve es la prioridad de garantizar las condiciones de la *vida saludable* que, paradójicamente, tienen mucho que ver con los derechos devaluados y aun negados en el orden liberal de mercado, los derechos sociales. Salud, trabajo, vivienda, y algo similar al ingreso mínimo vital o la renta básica universal, que son medidas distintas, aparecen como condiciones imprescindibles de aquella tarea de protección y evidencian hasta qué punto tiene razón Honneth cuando enfatiza la importancia del test de los derechos sociales³¹. Pero hasta aquí, reitero, la pandemia no parecería comportar una verdadera transformación de esta dimensión de la seguridad jurídica —la garantía de los bienes jurídicos básicos, representada por el Estado social— ante la evidencia de los límites del modelo liberal de mercado para cumplir esa función. En todo caso, se diría que el contexto actual ha robustecido la pertinencia del diagnóstico que Adam Ferguson formulara en su *Ensayo sobre la historia de la sociedad civil* publicado en 1767³² —un par de siglos antes de que Habermas teorizara la colonización de la *Lebenswelt* por el mercado— sobre la tendencia a la colisión entre el mercado y el espacio público, la invasión de este por aquel y la repercusión de esta dinámica en las nociones de ciudadanía y de derechos.

Como se ha dicho, el redescubrimiento de la necesidad de lo público en el escenario de la pandemia parecería vinculado a la necesidad de garantizar una respuesta eficaz ante la gravedad de las amenazas o los riesgos para la seguridad y de corregir las deficiencias de los medios que hemos dispuesto a tal efecto. Ya es evidente, por desgracia, que las epidemias/pandemias y el desastre climático son las mayores amenazas para la seguridad de los bienes jurídicos básicos. A mi juicio, el problema radica en que no prestamos atención al hecho de que la pandemia pone claramente de manifiesto dos cambios en la noción de interdependencia como clave de la seguridad. Se trata, en primer lugar, de la interdependencia concebida como interconexión global por encima de fronteras, sistemas políticos y aun sistemas nacionales de salud. Ahora bien, la causa de la pandemia —según todos los indicios, la *zoonosis*, como he apuntado— remite, en segundo lugar, a la interdependencia entendida en una escala que no es únicamente social porque no es exclusiva de la especie humana: nos obliga a asumir una noción global de salud —hoy altamente dependiente de un modelo de crecimiento y explotación de la naturaleza y de un sistema de mercado global— para la que no disponemos de una gobernanza global, comenzando por la gobernanza sanitaria.

Es obvio que, frente a la COVID-19, todos los esfuerzos han de orientarse a *garantizar al máximo posible la vida de los ciudadanos*. Y para conseguir ese único objetivo se han pedido sacrificios a la población, se ha producido un auténtico vuelco en los hábitos de vida de los particulares y las administraciones han reconducido sus objetivos y recursos para lograr el mejor resultado: *salvar vidas*. Pero no solo las de nuestros ciudadanos: la universalidad del propósito, salvar vidas, sin más, nos hace asumir como algo evidente que se trata de un

esfuerzo colectivo en aras de un bien común. Sin embargo, como sucede en tantas otras ocasiones con lo que nos parece evidente, la aparente obviedad presenta *zonas grises* o, por mejor decir, algunos aspectos menos visibles sobre los que conviene tratar de ofrecer criterios o, al menos, argumentos para establecerlos. Voy a referirme a tres de esas zonas grises, algunas de las cuales deberían encontrarse, a mi juicio, en zona de la máxima certeza.

Sigamos con el universal: las vidas de todos, sí. ¿Las de todos por igual? Creo que hay una excepción, una prioridad: hay vidas que hemos de garantizar primero si queremos asegurar las vidas de todos. Me refiero, claro, al personal sanitario, al que, además de aplaudir a las ocho de la tarde, hay que ofrecer seguridad en su trabajo, proporcionar los mejores recursos posibles y asegurar, en la medida en que sea factible, rotación y descanso. Nadie lo discutirá, creo. En buena medida, el juicio sobre la gestión (que, recordaré, no debe recaer solo ni aun prioritariamente en el Ministerio de Sanidad, aunque la esté dirigiendo, sino en las comunidades autónomas) tiene este primer punto de referencia: la primera exigencia es poner todos los medios al servicio de las condiciones de vida y trabajo del personal sanitario.

Una segunda zona gris en la que la pretendida universalidad parece desdibujarse afecta al riesgo de lo que, a falta de otro término, acepto en llamar *edadismo*. Sobre esta cuestión han escrito con mucho acierto los profesores Cabezas, Cardona y Flores, coordinadores de un libro a mi entender imprescindible: *Edad, discriminación y derechos*³³. *El edadismo* hace referencia a esa forma de discriminación que se ha revelado en toda su crudeza durante la pandemia en virtud de la cual parecería que está justificado relegar a un puesto secundario a quienes han superado una edad (al menos las personas de 65 años, no digamos las de 80 en adelante), casi como si aceptáramos el lamentable argumento de que «al fin y al cabo, ya han vivido lo suyo» o, peor todavía, «es natural, ya era muy mayor».

En un primer momento, en efecto, daba la impresión de que no nos preocupábamos tanto —quiero creer que ahora ya no es así— cuando las cifras de muertos afectaban a ancianos porque era «natural». Esas muertes no nos afectaban, o no nos afectaban tanto. Pero esa «naturalidad» adquirió las dimensiones de algo parecido al infierno cuando comenzamos a conocer la ferocidad con la que se cebaba la pandemia en las residencias de ancianos. No me sumaré al cinismo del «no hay mal que por bien no venga», pero creo que, después de conocer este horror, parece que todos tenemos ya claro que hay una prioridad política que deberá tomarse en consideración cuando podamos comenzar a revisar las prioridades y los objetivos de las políticas públicas. Es impostergable la necesidad de revisar el régimen de concesión, funcionamiento y supervisión de esos establecimientos, sin duda necesarios y en su mayoría bien gestionados —aunque el debate sobre las prestaciones médicas obligatoria en centros concebidos como meramente asistenciales está lejos de concitar unanimidad—, pero que presentan zonas no grises, sino de auténtico espanto. Creo que el extraordinario trabajo que ha realizado el equipo de investigación del diario digital *Infolibre*, dirigido por Manuel Rico, será de gran utilidad en esa inaplazable tarea.

Sé que hay otras muchas zonas grises. Por ejemplo, las que afectan a las vidas de quienes trabajan y de quienes viven en las prisiones y en centros de los que no está permitido salir (los CIE, que no todos han sido desalojados), a las de los que no pueden marchar a un

lugar más seguro que en el que viven amontonados —es el caso, por ejemplo, del CETI de Melilla, en el que afortunadamente se está produciendo un goteo de salidas, aunque sea insuficiente—, a las vidas de los que habitan en la España supuestamente vaciada, y, por ello, a demasiada distancia de los centros de salud o, en fin, a las de los que carecen de hogar... Pero quiero llamar la atención sobre un grupo que, casi por definición (por injustificable definición), escapa del universal porque no son parte de ese «nosotros» que, en realidad, usurpa al «todos». ¿Qué sucede con quienes no son ciudadanos, con quienes son ciudadanos de segunda, es decir, con los inmigrantes a la espera de un permiso de residencia estable y que se han quedado sin trabajo? ¿Y con los que, lisa y llanamente, *no tienen papeles* y a los que algún político sigue empeñado en llamar ilegales todavía hoy? Sé que, afortunadamente, el Gobierno de Pedro Sánchez enmendó el disparate perpetrado por el Gobierno Rajoy mediante el Real Decreto-ley 16/2012, de 20 de abril, que acabó con la sanidad universal. Sé de la existencia de redes solidarias y de la fidelidad al juramento hipocrático del personal sanitario. Pero todo esto no basta. Entre otras razones, porque la llave para las soluciones depende de una normativa manifiestamente mejorable, la denominada Ley de extranjería y de una interpretación —a mi juicio desproporcionadamente lastrada del lado del orden público— que administra, obviamente, el Ministerio del Interior.

Y no debe ser así. Las razones son evidentes, como han explicado los firmantes del manifiesto publicado el 12 de abril de 2010 en *Le Monde*³⁴, texto significativamente titulado «Notre nation doit montrer sa gratitude envers les étrangers qui affrontent cette crise avec nous»: estas personas trabajan para asegurar que se recogen los cultivos que nos permiten alimentarnos, para preparar, distribuir, hacer llegar esos alimentos a nuestras casas, para cuidar de nuestros mayores y de nuestros enfermos, practican la solidaridad aunque no tengan un empleo regular (por ejemplo, los manteros que fabrican las mascarillas o los EPI) y arriesgan sus vidas por las nuestras porque se sienten agradecidos por poder estar con nosotros. Como dice el manifiesto, «[...] son parte, al lado de los ciudadanos nacionales, de los que toman el riesgo de enfrentarse a la enfermedad, en primera línea, pero como invisibles. Integran ese salariado precario y desvalorizado que en realidad permite la continuidad de la vida de todos nosotros. Con una diferencia: su situación administrativa los hace más frágiles, más vulnerables». La pandemia nos ha dado una lección inolvidable sobre nuestra fragilidad, la de todos los seres humanos. Nos llenamos la boca con la solidaridad, con ese precioso lema de «no dejar a nadie atrás», pero nos comportamos como si hubiera, por decirlo con Butler³⁵, vidas que no importan o que importan menos. En estas condiciones, creo, regularizar es dar un paso frente a la fragilidad. Sé que la nuestra no es la situación de Portugal, que ha podido y sabido adoptar esa medida, pero es que incluso en el plazo inmediato, desde una perspectiva de egoísmo racional, nos beneficiará.

Por lo demás, estos hechos no eran del todo desconocidos. Baste recordar que el pasado 17 de abril el Parlamento europeo adoptó la Resolución 2020/2616 (RSP) Acción coordinada de la UE para luchar contra la pandemia de COVID-19 y sus consecuencias, texto aprobada por una gran mayoría sobre cuya trascendencia llama la atención un reciente ensayo de la profesora Ramón Chornet que he podido consultar antes de su publicación gracias a su deferencia³⁶. La directora del Instituto de Derechos Humanos de

la Universitat de València señala que la resolución del Parlamento Europeo es interesante porque contiene un apartado que revela el salto cualitativo que debería darse en términos de la seguridad jurídica como garantía. Me refiero al que reafirma el principio conocido como «Una sola salud»; como escribe la autora: «[la resolución] recuerda el principio “Una sola salud”, que refleja el hecho de que la salud de las personas, los animales y el medio ambiente están todas ellas interconectadas y que las enfermedades pueden transmitirse de las personas a los animales y viceversa; destaca la necesidad de adoptar un enfoque de “Una sola salud” para las pandemias y las crisis sanitarias, tanto en el sector de la salud humana como en el sector veterinario; resalta, por tanto, que debe hacerse frente a las enfermedades tanto en personas como en animales, teniendo en cuenta también especialmente la cadena alimentaria y el medio ambiente, que pueden ser otra fuente de microorganismos resistentes».

Este es el cambio: la aparición de la dimensión más que interdependiente, colectiva, de bienes jurídicos que, por ello, podrían ser conectados con lo que hace ya medio siglo Karel Vašák³⁷ denominara «derechos de solidaridad», propuesta conceptual y teórica que dio lugar a un debate sobre las distintas «generaciones de derechos» y que abogó con éxito por el reconocimiento de una nueva categoría o generación de derechos que remitiría a la noción dinámica de humanidad como sujeto y, por ello, también a nuestro legado, a nuestras obligaciones respecto a los derechos de las *generaciones futuras*. Hoy tendríamos que superar incluso esa concepción de la seguridad humana para entender que está estrechamente relacionada con el objetivo de desarrollo sostenible, con las condiciones de vida en el planeta. En efecto, se trataría de una concepción de los derechos que tendría en cuenta un valor fundacional aportado sobre todo desde cierta reflexión feminista, la noción de *cuidado*³⁸. Actualmente, tomar en serio la primacía de la garantía de la salud significa reconocer el deber de velar por la salud de todos, dado que somos dolorosamente más conscientes de nuestra fragilidad. Esa primacía remite, en realidad, a un valor más amplio, el de la vida y el de el equilibrio de la vida, que ponemos en peligro con el modelo depredador simbolizado en el término Antropoceno³⁹, es decir, con ese crecimiento y explotación sin límites que es simplemente suicida. Dicen que cuando las generaciones más jóvenes pregunten dentro de unos años a los más viejos: «Abuelo, ¿qué hiciste tú en 2020?», responderemos: «Lavarnos las manos». Pero eso también ha cambiado con la pandemia. Ya no lo entendemos como la actitud de indiferencia de Pilato, que simbolizaba así que el suplicio de Jesús no era asunto suyo y que, por tanto, no tenía responsabilidad. Ahora hemos aprendido que ese «lavarse las manos» es un gesto, un compromiso por la salud de todos, porque mi salud depende directamente de la salud de todos los demás, de la vida saludable de y en el planeta. En ese sentido, es evidente la conexión entre la garantía de la vida saludable —primera exigencia de la seguridad jurídica— y el *cambio climático*. Las implicaciones de esa garantía exceden al Sistema Nacional de Salud e incluso a la evidente necesidad de una gobernanza mundial de la salud que, pese a todos sus defectos, postula una agencia mundial como la OMS. Para tomar en serio la garantía del derecho a la vida saludable, hay que ir más allá. La tutela de este derecho exige una profunda revisión de determinados aspectos estructurales de nuestro sistema de vida porque, como se ha escrito, empecinarse en continuar dedicando nuestros esfuerzos a mantener el modelo actual de producción y consumo significa en el

fondo subsidiar la aparición de nuevas pandemias. Por eso, como también se ha escrito, hay que reformular el modelo actual de producción contaminante, el consumo masivo basado en transporte sin condiciones de seguridad sanitaria, el dominio del recurso a la energía fósil, la extensión de la agricultura industrial y el diseño de las grandes metrópolis. En otras palabras, la garantía de la vida saludable como contenido de la seguridad jurídica exige un verdadero cambio civilizatorio. Se trata de un objetivo que, evidentemente, va más allá de las posibilidades de ese instrumento que es el Derecho, pero que, sin embargo, no puede alcanzarse sin el tradicional cometido del Derecho: la función de garantía, que es fruto de la existencia de normas dotadas de sanción y que traducen y salvaguardan un nuevo consenso sobre la satisfacción de las necesidades básicas, el mínimo de legitimidad que asegura el Derecho.

El universal al que me refería al principio, obviamente, remite en primer lugar a todos los seres humanos, a la humanidad. Pero velar por la salud de todos, ahora que somos dolorosamente más conscientes de nuestra común fragilidad, nos remite en realidad a un valor más amplio, el de la vida y el de el equilibrio de la vida, que, es pertinente reiterarlo, ponemos en peligro con nuestro insostenible —y aun suicida— modelo depredador basado en el crecimiento y la explotación sin límites.

NOTAS

1. Wietholter (2018: 165-170). Reconozco mi vieja deuda con el profesor Pérez Luño, quizá el primero entre nosotros en señalar la importancia de los análisis de Wietholter.

2. Me permitiré recordar que, frente a la común simplificación de la filosofía política heracliteana, centrada en el fragmento B53 (Πόλεμος πάντων μὲν πατήρ ἐστι, πάντων δὲ βασιλεύς, καὶ τοὺς μὲν θεοὺς ἔδειξε τοὺς δὲ ἀνθρώπους, τοὺς μὲν δούλους ἐποίησε τοὺς δὲ ἐλευθέρους), tantas veces traducido de forma inexacta como «la guerra es la madre de todas las cosas», una interpretación criticada ya por Diels y Krantz, Mondolfo o Morin y también por nuestro García Calvo, hay que enfatizar —como apuntaron Jaeger, Gigon o Marcovitz— la importancia del fragmento B44 (μάχεσθαι χρὴ τὸν δῆμον ὑπὲρ γε τοῦ νόμου ὅκωσπερ τείχεος), que subraya la importancia de lo que muchos siglos más tarde von Jhering conceptualizará como la «lucha por el Derecho» como condición de la supervivencia del pueblo y como principio ético-político. La noción de lucha, el conflicto, está en la raíz misma del Derecho. Lo que el Derecho consigue es reconducir esa lucha a la sumisión (hoy está de moda hablar de «mediación») de la norma, de la ley, evitando así que el aniquilamiento o la sumisión a las que conduce la guerra sean las únicas alternativas.

3. Aunque insistiré sobre todo en la dimensión democrática de la seguridad jurídica, es inevitable referirse a esa dimensión funcional, a la concepción o si se prefiere a la explicación o análisis funcionalista del Derecho, que se centra en las tareas que se le atribuyen como herramienta social. A este respecto, creo que el mejor análisis —por su claridad y por su sentido crítico— (es el que proporciona Ferrari [1989] 2014). Cfr., asimismo, Ferrari (2018).

4. Al lector menos familiarizado con los aspectos técnico jurídicos y filosófico jurídicos de la discusión en torno a la noción de seguridad jurídica, le sugiero la consulta de los trabajos del profesor Pérez Luño sobre la cuestión. Pueden leerse, así, Pérez Luño (1990 y 2000) y, especialmente, Pérez Luño (1991).

5. Sobre la exigencia de certeza en el Derecho se han extendido la filosofía jurídica y la teoría del Derecho italianas, con trabajos como los de Carnelutti (1943) y Bobbio (1951). Es inevitable referirse a la obra de Flavio López de Oñate (1969). Más recientemente, *vid.* la monografía de Alpa (2006).
6. Sobre la necesidad de certeza como motor de la codificación (y el intento consecuente de reducir a los jueces a bocas mudas de la ley), me permito remitir a De Lucas (1989: 129 ss.).
7. Pérez Luño (1990: 335). El propio Pérez Luño es quien hace referencia a la tesis enunciada tempranamente por Amelung (1972).
8. La cita se encuentra en *La Tebaida*, de Publio Papinio Estacio (*prius in orbe deos facit timor*). Pero se suele identificar con el verso de Cayo Petronio en *El Satiricón: Primus in orbe deos fecit timor, arduus coelo Fulmina quum caderent, discussaque moenia flammis*.
9. «La obligación de los súbditos con respecto al soberano se comprende que no ha de durar ni más ni menos que lo que dure el poder mediante el cual tiene capacidad para protegerlos. En efecto, el derecho que los hombres tienen, por naturaleza, a protegerse a sí mismos, cuando ninguno puede protegerlos, no puede ser renunciado por ningún pacto. La soberanía es el alma del Estado, y una vez que se separa del cuerpo, los miembros ya no reciben movimiento de ella. El fin de la obediencia es la protección, y cuando un hombre la ve, sea en su propia espada o en la de otro, por naturaleza sitúa allí su obediencia, y su propósito de conservarla. Y aunque la soberanía, en la intención de quienes la hacen, sea inmortal, no sólo está sujeta, por su propia naturaleza, a una muerte violenta, a causa de una guerra con el extranjero, sino que por la ignorancia y pasiones de los hombres tiene en sí, desde el momento de su institución, muchas semillas de mortalidad natural, por las discordias intestinas» (Hobbes [1651] 2018: cap. XXI).
10. Recuérdese el texto del capítulo IV («De la esclavitud») de *El Contrato Social*: «Se me dirá que el déspota asegura a sus súbditos la tranquilidad civil. Bien está; pero ¿que ganan los súbditos en esto, si las guerras que les atrae la ambición de su señor, si la insaciable codicia de este, si las vejaciones del ministerio que les nombra, les causan más [11] desastres de los que experimentarían abandonados a sus disensiones? ¿Qué ganan en esto, si la misma tranquilidad es una de sus desdichas? también hay tranquilidad en los calabozos: es esto bastante para hacer su mansión agradable? Tranquilos vivían los griegos encerrados en la caverna del Cíclope aguardando que les llegara la vez para ser devorados. Decir que un hombre se da gratuitamente, es decir un absurdo incomprensible; un acto de esta naturaleza es ilegítimo y nulo por el solo motivo de que el que lo hace no está en su cabal sentido. Decir lo mismo de todo un pueblo, es suponer un pueblo de locos: la locura no constituye Derecho» (Rousseau [1762] 2017). Por su parte, Kant encabeza su panfleto *Sobre la paz perpetua* con esta cláusula salvatoria: «A la paz perpetua. Esta inscripción satírica que un hostelero holandés había puesto en la muestra de su casa, debajo de una pintura que representaba un cementerio, ¿estaba dedicada a todos los «hombres» en general, o especialmente a los gobernantes, nunca hartos de guerra, o bien quizá sólo a los filósofos, entretenidos en soñar el dulce sueño de la paz?» (Kant [1795] 2016).
11. Cfr. Balibar (2017).
12. Sobre el debate en torno a los límites del positivismo jurídico legalista, es recomendable leer a La Torre (2020).
13. Huelga aquí insistir en el debate sobre la ineliminabilidad de lagunas y antinomias en cualquier sistema jurídico y en la insuficiencia de los criterios arbitrados para integrar las primeras y solucionar las segundas. No siempre existe una norma cierta y, por tanto hay problemas de lagunas normativas —situaciones no previstas, para las que no hay norma— y de antinomias o contradicciones entre normas, máxime en sistemas jurídicos plurales como los de los Estados de la UE, en los que hay varias instancias normativas: la local, la autonómica, la estatal y la estrictamente europea.

14. Me refero a la crítica de Alf Ross a la noción de validez sostenida por Kelsen, como «construcciones metafísicas erigidas sobre la base de una falsa interpretación de la «fuerza obligatoria» experimentada en la conciencia moral» (Cfr. Ross, ⁶1986).

15. En nuestro caso, básicamente se trata de lo dispuesto en el artículo 116 de la Constitución española de 1978 y en la Ley Orgánica de desarrollo (LO 4/1981). Sobre ese particular, pueden leerse, entre otros muchos estudios, los artículos de los profesores Pérez Royo (2020) (disponible en: <https://www.eldiario.es/contracorriente/ALARMA-EXCEPCION-SITIO_6_1016358378.html>.), Urías (2020) (disponible en: <<http://blogs.infolibre.es/alrevesyalderecho/?p=5774>>.), Presno Linera (2020) (disponible en: <<https://almacenederecho.org/estado-de-alarma-estado-de-excepcion-y-libertad-de-circulacion/>>.), Arbós (2020) (disponible en: <<https://www.elperiodico.com/es/opinion/20200331/articulo-xavier-arbos-derechos-fundamentales-crisis-sanitaria-7912195>>.), De la Quadra-Salcedo (2020) (disponible en: <https://elpais.com/elpais/2020/04/07/opinion/1586245220_558731.html>.) o Cruz Villalón (2020) (disponible en: <https://elpais.com/elpais/2020/04/16/opinion/1587025782_733659.html>.). Posteriormente, los profesores Cruz Villalón y Aragón han mantenido una polémica que me parece interesante, sobre todo en la última respuesta que ofrece quien fuera presidente del Tribunal Constitucional: «[...] mientras por un lado la regulación legal del estado de excepción está presidida por la noción recurrente de «alteración del orden público», una noción que, en mi criterio, no estaba presente en la fecha de la declaración de la situación de emergencia, por otro, y en relación con la libertad ambulatoria, el artículo 20.1 de la ley, cuando regula el estado de excepción, tiene una previsión más ajustada a lo que está pasando respecto de la situación de confinamiento, que la más limitada del artículo 11 a), cuando regula el estado de alarma. En estos términos, sopesándolo todo, y viniendo a las circunstancias de presente, una vez declarado el estado de alarma por el Gobierno, que era lo único que en la fecha del 14 de marzo podía hacer, y en definitiva el más ajustado a lo que en ese momento había, creo que ha sido razonable, y así lo ha entendido también el Congreso de los Diputados, la opción por el mantenimiento del estado de alarma, sin saltar, por así decir, al estado de excepción» (Cruz Villalón, 2020). Disponible en: <https://elpais.com/elpais/2020/04/18/opinion/1587226124_665871.html?ssm=TW_CC&fbclid=IwAR21jIDeOO3WvoJjCct11RPo1YDTiLWzZnjLzRRfKxK_cbxswOBw4aGOf-Y>.

16. Schmitt (1950: 20) habló ya de das «motorisierte Gesetz», pero fue Forsthooff (1964) quien desarrolló el concepto. Por su parte, Irti (1978) anunció lo que denominó «la edad etapa de la decodificación», caracterizada por el recurso generalizado a las leyes especiales. En las décadas siguientes se popularizó esa crítica. Así, Luhman (1986) habló de «marea de leyes o hiperjuridificación» y García de Enterría de «un mundo de leyes desbocadas» (1999). Sobre ello, *vid.* Laporta (2004: 45 y 63).

17. Moreno, De Pinedo y Villanueva (2020). Disponible en: <<https://www.sinpermiso.info/textos/expertos-solo-los-mios-son-buenos>>.

18. Así, escriben: «Es difícil saber cuál es la naturaleza de los hechos sobre los que las instituciones deben actuar y más difícil todavía determinar cómo ha de ser el proceso de decisión a partir de esos hechos. La reflexión de las instituciones debe siempre partir de la información científica, pero involucra necesariamente cuestiones que pertenecen al ámbito de lo normativo» (*Ibidem*).

19. Cfr. Depraz (2020). Como señala la autora: «Et si la boussole scientifique, aussi humble soit-elle, n' était qu' une girouette dans la main des politiques? Qu' y a-t-il de pire: être aveugle et le savoir? On peut penser que c' est ce que vivent aujourd' hui de nombreux scientifiques, authentiquement déboussolés... Ou bien: être aveugle et croire qu' on a la situation en main? A force de se croire maîtres et possesseurs de l' univers, nos gouvernants ont réussi à persuader certains scientifiques de se faire guides même chance-lants de leur action publique. Double illusion, double aveuglement: quand un aveugle guide un aveugle, la chute de Scylla sera pire que celle de Charybde [...]».

20. Así lo ha señalado, por ejemplo, el epidemiólogo López Acuña, quien, en una reciente intervención radiofónica, subrayaba esa dimensión intergubernamental, que lastra su independencia y su sujeción a un reglamento de actuación modificado justamente después de la epidemia de COVID: «Lo que se ha hecho es seguir las pautas del reglamento sanitario internacional, pero hay una limitación que muchos hemos señalado desde hace tiempo: es un instrumento que no tiene elementos de coercitividad, no le da ningún poder supranacional en situaciones de pandemia y esto es porque los países no quisieron ceder ese grado de soberanía a un organismo intergubernamental». López Acuña subraya algo evidentemente fundamental: «Necesitamos un nuevo modelo de gobernanza global de la salud para fenómenos que son verdaderamente globales y en los que hay una posible amenaza a la seguridad sanitaria mundial». Disponible en: <https://cadenaser.com/programa/2020/04/15/hora_25/1586902326_732495.html>.

21. El texto de la entrevista está disponible en: <https://www.lemonde.fr/idees/article/2020/04/10/jurgen-habermas-dans-cette-crise-il-nous-faut-agir-dans-le-savoir-explicite-de-notre-non-savoir_6036178_3232.html>.

22. Aunque un reciente informe del Reuters Institute, publicado el 15 de abril de 2020, pone en entredicho esa confianza de los ciudadanos en la ciencia, con motivo de la crisis de la COVID-19 y muestra diferencias considerables según los países. Cfr. Reuters Institute (2020). Disponible en: <<https://reutersinstitute.politics.ox.ac.uk/calendar/navigating-infodemic-key-findings-our-new-report-how-people-access-news-about-coronavirus>>.

23. Para Popper, el objeto de la ciencia no es «verificar» hipótesis, sino «falsarlas». Cfr., por ejemplo, Popper (1974: cap. X), donde en autor escribe que «[...] los falsacionistas o falibilistas dicen, a grandes rasgos, que aquello que no puede ser (por el momento) derrocado por la crítica, no merece (por el momento) ser considerado seriamente; mientras que aquello que puede ser derrocado de ese modo y sin embargo resiste todos nuestros esfuerzos críticos para conseguirlo, muy posiblemente será falso, pero no es no merecedor de ser considerado seriamente y quizás de ser incluso creído —aunque solo de modo tentativo...—. Los falsacionistas (el grupo de falibilistas al cual yo pertenezco) creen —como lo creen también la mayoría de los irracionistas— que han descubierto argumentos lógicos que muestran que el programa del primer grupo no puede ser llevado a término: que nunca podemos dar razones positivas que justifiquen que una teoría es verdadera [...]». Como ha señalado Artigas (1992), a quien sigo ampliamente en esta interpretación, es en el Addendum de 1961 a su conocidísima obra *The open Society and its Enemies*, donde Popper formula mejor la idea: «Por falibilismo entiendo aquí la idea, o la aceptación del hecho, de que podemos equivocarnos, y de que la búsqueda de la certeza (e incluso la búsqueda de una alta probabilidad) es una búsqueda equivocada. Pero esto no implica que la búsqueda de la verdad sea una equivocación. Por el contrario, la idea de error implica la de verdad como el patrón que puede no ser alcanzado. Implica que, si bien podemos buscar la verdad, e incluso podemos encontrarla (como me parece que lo hacemos en muchos casos), nunca podemos estar bien seguros de haberla encontrado. Siempre cabe el error, aunque en el caso de algunas pruebas lógicas y matemáticas esa posibilidad pueda ser considerada como pequeña. Pero el falibilismo no tiene en absoluto por qué dar lugar a conclusiones escépticas o relativistas. Esto se hace patente si consideramos que todos los ejemplos históricos conocidos de falibilidad humana —incluyendo todos los ejemplos conocidos de equivocaciones en la justicia— son ejemplos del avance de nuestro conocimiento. Cada descubrimiento de una equivocación constituye un avance real en nuestro conocimiento... Por tanto, podemos aprender de nuestros errores. Esta perspectiva fundamental es, en realidad, la base de toda la epistemología y la metodología [...]». Cfr. Popper (1977: 369-396).

24. De nuevo, sigo aquí la interpretación de Artigas, quien remite a Freeman y Skolimowski (1974: 464-519). Sobre prueba y error, mi colega, el profesor Vicente Martínez, astrofísico, me brinda esta cita del eminente físico ruso Lev Landau: «Cosmologists are often in error, but never in doubt».

25. Así lo puso de manifiesto una revisión científica de 31 modelos publicados hasta el 24 de marzo realizada por un equipo de científicos de Holanda, Austria, Reino Unido y Alemania y publicada en la prestigiosa revista *British Medical Journal*. El estudio advierte que, con la pandemia de coronavirus en plena expansión, los modelos que intentan ayudar a los médicos a diagnosticar la COVID-19 o a saber si un paciente puede sufrir complicaciones o morir por la infección no funcionan. El informe («Prediction models for diagnosis and prognosis of covid-19 infection: systematic review and critical appraisal») está disponible en: <<https://www.bmj.com/content/369/bmj.m1328>>.

26. Sobre esa concepción, ligada sobre todo a la obra de A. Heller (más incluso que a la «pirámide de Maslow»), sigue siendo imprescindible, a mi juicio, el muy completo estudio realizado por la profesora Añón (1994). *Vid.*, asimismo, Añón (1992 y 1998).

27. Cfr. López y López (2029). El artículo toma pie del notable libro de Llano (2017).

28. Arendt (2008).

29. Agamben (2011).

30. Foucault (2005).

31. Cfr. Fraser y Honneth (2006).

32. Cfr. Ferguson ([1767] 2010).

33. Cfr. Cabeza, Cardona y Flores (2019).

34. El texto del manifiesto publicado en *Le Monde* está disponible en: <https://www.lemonde.fr/idees/article/2020/04/21/coronavirus-notre-nation-doit-montrer-sa-gratitude-envers-les-etrangers-qui-affrontent-cette-crise-avec-nous_6037272_3232.html>.

35. Cfr. por ejemplo, Butler (2020) y, desde luego, Butler (2010).

36. Ramón Chornet (2020: 313-326).

37. Cfr. Vašák (1977).

38. Entre nosotros, García Ruiz (2016 y 2017) ha sabido argumentar esa noción del cuidado como valor central de una nueva política. Sobre la manipulación de la noción de seguridad, es muy recomendable la lectura de García Ruiz (2013).

39. Cfr. Arias Maldonado (2018).

BIBLIOGRAFÍA

AGAMBEN, Giorgio (2011): *El Sacramento del lenguaje. Arqueología del juramento (Homo sacer II, 3)*, trad. A. Gimeno, Valencia: Pre-Textos.

AGUSTÍN de HIPONA (1988): *Ciudad de Dios*, trad. de S. Santamaría del Río y M. Fuentes Lanero, Madrid: Anaya.

ALPA, Guido (2006): *La certezza del diritto n' ella età della incertezza*, Editoriale Scientifica.

AMELUNG, Knut (1972): *Rechtsgüterschutz und Schutz der Gesellschaft*, Frankfurt: Athenäum Verlag.

AÑÓN, María José (1992): «Fundamentación de los derechos humanos y necesidades básicas», en J. Ballesteros (ed.), *Derechos humanos: concepto, fundamento, sujetos*, Madrid: Tecnos, 100-115.

– (1994): *Necesidades y derechos, un ensayo de fundamentación*, Madrid, CEC.

- (1998): «De las necesidades radicales a las necesidades humanas», *Daimon. Revista internacional de filosofía*, 17, 53-70.
- ARBÓS, Xavier (2020): «Derechos fundamentales y crisis sanitaria», *El periódico*, 31 de marzo.
- ARENDT, Hannah (2008): *La promesa de la política*, trad. E Cañas y F. Birulés Barcelona: Paidós.
- ARIAS MALDONADO, Manuel (2018): *Antropoceno. La política en la era humana*, Madrid: Taurus.
- ARTIGAS, Mariano (1992): «Conocimiento humano, fiabilidad y falibilismo», *Anuario Filosófico*, 25 (2), 277-294.
- BALIBAR, Étienne (2017): *La igualibertad*, Barcelona: Herder.
- BOBBIO, Norberto (1951): «La certeza del diritto è un mito?», *Rivista internazionale di filosofia del Diritto*, 28, 146-157.
- BUTLER, Judith (2010): *Marcos de guerra. Vidas lloradas*, trad. B. Moreno Carrillo, Barcelona: Paidós.
- (2020): *Sin miedo. Formas de resistencia a la violencia de hoy*, trad. Inga Pellisa, Madrid: Taurus.
- CABEZA, Jaime, M. Belén CARDONA y Fernando FLORES (coords.) (2019): *Edad, discriminación y derechos*, Madrid: Dykinson.
- CARNELUTTI, Francesco (1943): «La certeza del diritto», *Rivista de Diritto Civile*.
- CORSALE, Massimo (1970): *La certeza del diritto*, Milán: Giuffrè.
- CRUZ VILLALÓN, Pedro (2020): «La Constitución, bajo el estado de alarma», *El País*, 16 de abril.
- DE LA QUADRA-SALCEDO, Tomás (2020): «Límite y restricción. No suspensión», *El País*, 7 de abril.
- DE LUCAS, Javier (1989): «Sobre la ley como instrumento de certeza en la revolución de 1789», *Anuario de Filosofía del Derecho* (segunda época), VI, 129-134.
- (2020a): «Política, ciencia y certeza a la luz de la pandemia», *Jurisdicción Social. Revista de la Comisión de lo Social de Jueces y Jueces para la Democracia*, 210, abril, 6-12.
- (2020b): «La prioridad es la salud ¿De quiénes?», *Pensamiento crítico*, abril.
- DEPRAZ, Natalie (2020): «Science et pouvoir: quand un aveugle guide un aveugle», *Libération*, 15 de abril.
- FERGUSON, Adam ([1767] 2010): *Ensayo sobre la historia de la sociedad civil*, Madrid: Akal.
- FERRARI Vincenzo (1989): *Funciones del Derecho*, trad. de M.J. Añón y J. de Lucas; presentación de J de Lucas, Madrid: Debate, 1989; ahora *Funciones del Derecho*, Bogotá: Universidad Externado de Colombia, 2014.
- (2018): *Derecho y sociedad. Elementos de sociología del Derecho*, Bogotá: Universidad Externado de Colombia.
- FORSTHOFF, Ernst (1964): *Rechtsstaat in Wandel*, Stuttgart: Kohlhammer.
- FOUCAULT, Michael (2005): *La hermenéutica del sujeto. Cursos del Collège de France 1981-1982*, trad. H. Pons, Madrid: Akal.
- FRASER, Nancy y Axel HONNETH, (2006): *¿Redistribución o reconocimiento?*, trad. Pablo Manzano, Madrid: Morata.
- FREEMAN, Eugene y Henryk SKOLIMOWSKI (1974): «The Search for Objectivity in Peirce and Popper», en P. Schilpp (ed.), *The Philosophy of Karl Popper*, Open Court: La Salle (Illinois), 464-519.
- GARCÍA DE ENTERRÍA, Eduardo (1999): *Justicia y seguridad jurídica en un mundo de leyes desbocadas*, Madrid: Civitas.
- GARCÍA RUÍZ, Alicia (2013): *La gobernanza del miedo. Ideología de la seguridad y criminalización de la pobreza*, Barcelona: Proteus.
- (2016): *Impedir que el mundo se deshaga. Por una emancipación ilustrada*, Madrid: La Catarata.
- (2017): «Fraternidad: la fuerza de las fragilidades», *Contexto*, 127, julio.
- HABERMAS, Jürgen (2020): «Entrevista de Nicolás Truong», *Le Monde*, 10 de abril.
- HERÁCLITO (1939): *Fragmentos*, edición de José Gaos, México: Alcancia.
- HOBBS, Thomas ([1651] 2018): *Leviathan*, trad. C. Mellizo, Madrid: Alianza editorial.
- HORACIO, Quinto (2002): *Epistolas. Arte Poética*, edición de F. Navarro Antolín, Madrid: CSIC.
- IRTI, Natalino (1978): *L'età della decodificazione*, Milán: Giuffrè
- KANT, Immanuel ([1795] 2016): *Sobre la paz perpetua*, trad. Joaquín Abellán, Madrid: Alianza.

- LA TORRE, Massimo (2020): *Il diritto contro se stesso. Saggio sul positivismo giuridico e la sua crisi*, Florencia: Olschki.
- LAPORTA, Francisco (2004): «Teoría y realidad de la legislación: una introducción general», en A. Menéndez Menéndez y A. Pau Pedrón (dirs.), *La proliferación legislativa: un desafío para el Estado de Derecho*, Madrid: Thomson-Civitas.
- LLANO, Fernando (2017): *El gobierno de la razón. La filosofía jurídica de Marco Tulio Cicerón*, Cizur Menor: Thomson-Aranzadi.
- LÓPEZ DE OÑATE, Flavio (1969): *La certeza del diritto*, Milano, Giuffré.
- LÓPEZ y LÓPEZ, Ángel M. (2019): «Por qué Cicerón nos sigue interpelando hoy», *Quaderni Fiorentini per la Storia del pensiero giuridico moderno*, 48, 707-725.
- MORENO, José Luis, Manuel de PINEDO y Neftalí VILLANUEVA (2020): «Expertos: solo los míos son buenos», *Sinpermiso*, 12 de abril.
- PÉREZ LUÑO, Antonio-Enrique (1990): «Seguridad jurídica y sistema cautelar», *Doxa*, 7, 327-340.
- (1991): *La seguridad jurídica*, Barcelona: Ariel.
 - (2000): «La seguridad jurídica: una garantía del Derecho y la justicia», *Boletín de la Facultad de Derecho de la UNED*, 15.
 - ([1993] 2011): *El desbordamiento de las fuentes del Derecho*, Madrid: La ley & Wolters Kluwer.
 - (2012): «La seguridad jurídica y sus paradojas actuales», *Teoría & Derecho*, 12, 124-140
- PÉREZ ROYO, Javier (2020): «Alarma, excepción y sitio», *ElDiario*, 14 de abril.
- POPPER, Karl (1974): *Conjectures and Refutations: The Growth of Scientific Knowledge*, London: Routledge.
- (1977): «Facts, Standards, and Truth: A Further Criticism of Relativism», Addendum a *The Open Society and Its Enemies*, London: Routledge.
- PRESNO LINERA, Miguel Ángel (2020): «¿Por qué «estado de alarma» por coronavirus y no «estado de excepción»?», *El Derecho y el revés*, Blog, 25 de marzo.
- RAMÓN CHORNET, Consuelo (2020): «Hacia una concepción holista de la lucha de la UE contra la contaminación atmosférica», en F. Aldecoa (ed.), *En el 70 aniversario de la Declaración Schuman. El debate ciudadano en la conferencia sobre el futuro de Europa*, Madrid: Movimiento Europeo. Consejo Federal Español.
- ROSS Alf (1986): *El concepto de validez y otros ensayos*, México: Fontamara.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques ([1762] 2017): *El contrato social*, Madrid: Akal.
- SCHMITT, Carl (1950): *Die Lage der europäischen Rechtswissenschaft*, Tübingen: Internationaler Universitäts-Verlag.
- URÍAS, Joaquín (2020): «Estado de alarma y limitación de derechos: ni excepción ni suspensión», *Info-libre*, 14 de abril.
- VASÁK, Karel (1977): «Human Rights: A Thirty-Year Struggle: the Sustained Efforts to give Force of law to the Universal Declaration of Human Rights», *Unesco Courier*, 30:11.
- VON JHERING, Rudolf ([1872] 2008): *La lucha por el Derecho*, edición de Adolfo Posadas, Granada: Comares.
- WIETHOLTER, Rudolf (1986): *Rechtswissenschaft*, Basel: Helbing Lichtenhahn.

Fecha de recepción: 26 de julio de 2020.

Fecha de aceptación: 30 de octubre de 2020.