

El desplazamiento conceptual de la moral como fuente de derechos naturales en la Modernidad

Wendy R. Simon
Universitat Abat Oliba CEU

Resumen

El objetivo de este artículo es analizar cómo el proceso jurídico-político moderno de positivización de derechos naturales en apariencia revolucionario por su forma es, en realidad y paradójicamente, revolucionario por su contenido. ¿De qué manera exactamente resulta más novedoso reafirmar la existencia de unos derechos naturales, que el hecho de redactar y protegerlos por ley por vez primera en la historia? La concepción moderna de quienes defienden los derechos naturales ha de diferir substancialmente de la concepción tradicional de raíz aristotélica-tomista, para poder soportar, sin hundirse, todo el peso del edificio que la Modernidad le construye encima. Este análisis pretende arrojar una luz sobre este hecho para terminar por cuestionarse, con la perspectiva que nos dan 300 años y nuestra difícil situación actual, si realmente no se estará hundiendo este edificio. No ya solamente desde el punto de vista de las dificultades teóricas, políticas y sociales por mantener en vigor este difícil equilibrio de derechos, como veremos que lo es, sino teniendo en cuenta que el cuestionamiento de la legitimación moderna de estos derechos está llevando, desde hace tiempo ya, al cuestionamiento de la propia existencia de estos derechos.

Palabras clave: derecho natural, derechos humanos, modernidad.

Abstract

In this article we set out to analyse in what way the Modern legal/political instantiation of natural law is in fact revolutionary, as it does indeed appear to be, but not so much for its form as for its content. How is it that a reiteration of the existence of human natural rights may be deemed more novel than the fact of giving them legal coverage for the first time in History? The modern conception of natural rights that must sustain all the weight of the edifice that Modernity allocates on top of it must necessarily differ substantially in some way from that traditional Aristotelic-Thomist conception, if it is to not succumb under the pressure. Our analysis aims at shedding some light on this phenomenon and in doing so to question whether given our perspective of 300 years and our quite complicated current situation, it is in fact holding up to the test of time. Our concern stems not only from the difficulties in stabilizing the situation of natural rights in today's world from a theoretical, political and social perspective, but also from the fact that the constant questioning of their legitimation might lead -as has been the case for quite some time now- to a questioning of their existence altogether.

Key words: Natural rights, natural law, Human Rights, Modernity.

I. Introducción

El siglo XX consiguió romper de una sola vez el corazón y la razón humanas. El dolor por la destrucción y la tragedia humana vividas en la historia del siglo XX sumado a la imposibilidad humana de racionalizarlas estuvo muy cerca de acabar con la cultura europea y, por extensión, con la cultura occidental en su conjunto. Parecía que siglos y siglos de desarrollo progresivo de una civilización que aspiraba a perfeccionarse a través de los principios de la Ilustración, a través de la fe en la ciencia y el progreso, habían terminado por implosionar. ¿Qué clase de excusa podía esgrimirse para defender el valor de esa cultura? ¿Cómo se legitimaría una reedificación de su modelo de civilización? Arrasado todo el continente, física y moralmente, solamente quedaron las raíces de Europa.

En 1948 se aprobó la Declaración Universal Derechos Humanos. Tan solo tres años después del fin de la Segunda Guerra Mundial, las Naciones Unidas ofrecían al mundo un nuevo documento—tras el fallido intento de la Sociedad de Naciones—en el cual, a través de 30 artículos, se pretende afirmar los derechos comunes a toda persona en tanto que ser humano. Con esta declaración, de la cual se abstuvieron los comunistas Bielorrusia, Checoslovaquia, Polonia, Yugoslavia, Ucrania y la Unión Soviética (aparte de Arabia Saudí y Sudáfrica), la humanidad pretendía redimirse del horror de las guerras mundiales. Reconocían así su torpeza, su limitación, su ceguera, y esperaba haber dado al fin con una herramienta capaz, si no de evitar el horror, al menos de ponerlo frente a un espejo. Los derechos humanos, esta era la esperanza, serían el compás que, si bien no sería legalmente vinculante en ningún estado, guiaría las cartas magnas de los diversos estados, que sí son legalmente vinculantes.

Uno de los escollos más grandes con los que tuvieron que lidiar aquellos que pretendían una aceptación universal de los derechos es con aquellos que la acusaban de “occidentalización”:

“representatives of the Islamic Republic of Iran continue - in all fora - to press their objections to the universal character and indivisibility of human rights, as interpreted in the Universal Declaration of Human Rights (UDHR), which according to them, is a Western secular concept of Judeo-Christian origin, incompatible with the sacred Islamic shari’a”¹

La Declaración Universal de los Derechos Humanos presupone (i) la existencia de una naturaleza humana común a todas las personas, (ii) la dignidad del individuo en tanto que ser humano, y (iii) un orden social democrático. Estas tres ideas, además,

¹ David Littman, “Human Rights in Islam”, *Midstream*, Nueva York, febrero/marzo 1999.

tienen una estrecha relación entre sí. Es conveniente que, en el siglo XXI, en plena crisis del estado liberal, hagamos una reflexión en torno a estos derechos, pero más conveniente es todavía reflexionar sobre el origen y desarrollo de estas ideas. ¿Cómo surgieron? ¿Qué se pretendía exactamente? ¿Qué consecuencias han tenido a largo plazo? ¿Cuál es el legado que nos dejan? Comencemos por el siglo XVII, ya que es un buen momento histórico desde el cual partir hacia delante y hacia atrás. Si las primeras menciones de “derechos naturales” se remontan a los siglos inmediatos antes de Cristo, en el siglo XVII se reinventan:

“[Socrates] was the originator of the whole tradition of natural right teachings. The particular natural right doctrine which was originated by Socrates and developed by Plato, Aristotle, the Stoics, and the Christian thinkers (especially Thomas Aquinas) may be called the classical natural right doctrine. It must be distinguished from the modern natural right doctrine that emerged in the seventeenth century.”²

En este artículo nos detendremos en ese momento histórico para tratar de dilucidar concretamente qué procesos actuaron latentes, escondidos detrás de este paso del derecho natural “clásico” a los derechos naturales “modernos”, en palabras de Strauss.

Derechos naturales modernos

Las primeras codificaciones legales destinadas a reconocer y garantizar explícitamente a los ciudadanos unos derechos naturales modernos fueron redactadas en los Estados Unidos y Francia allá por el siglo XVIII, iniciando con ello el estadio intermedio de la Modernidad (el que sería el *long 19th century* del que hablara Eric Hobsbawm),³ o Modernidad clásica. Todos ellos siguen teniendo la misma vigencia y rango legal hoy en día.⁴ El primer documento, de junio de 1776, se trata de la *Declaración de Derechos de Virginia*; el segundo, la *Declaración de Independencia de los Estados Unidos*, de julio del mismo año; el tercero, la *Carta de Derechos de los Estados Unidos*, que en 1789 enmienda la *Constitución* de 1787 añadiéndole a esta diez artículos, y el cuarto, la *Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano*, el documento fundamental de la Revolución Francesa de 1789.

Entre los principales rasgos que convierten a estos documentos en revolucionarios está su vocación de universalidad; no están orientados a proteger exclusivamente a determinados ciudadanos (principalmente miembros del Parlamento), como podrían ser la *Magna Carta* (Inglaterra 1215) o la *Carta de Derechos de Inglaterra* (Inglaterra

² Leo Strauss, *Natural Right and History*, Chicago University Press: Chicago [1950 (1965)], p. 120.

³ Eric Hobsbawm, *The Age of Revolution, 1789-1848*, Nueva York: Vintage Books, 1962; *The Age of Capital, 1848-1875*, Weidenfeld & Nicolson: Londres 1975, *The Age of Empire, 1875-1914*, Weidenfeld & Nicolson: London, 1987.

⁴ Esto es, habiendo quedado absorbida y ampliada la *Declaración de Derechos de Virginia*, Estados Unidos, 1776 (en adelante “DDV 1776”) por la *Carta de Derechos de los Estados Unidos*, 1789 (en adelante “CD 1789”).

terra, 1689), sino que aplica los derechos a todos los hombres en tanto que miembros de la comunidad: “*which rights do pertain to them and their posterity*”⁵ El objetivo ulterior de los redactores de estas declaraciones es afianzar un nuevo sistema de organización política y, por ende social, por medio de apuntalar la constitución del país con derechos que sean inalienables por el sistema político (o cualquier otro sistema, o poder). Los derechos que en ellas se reconocen no emanan del poder político, sino que son anteriores a cualquier sistema de organización humana. El sistema político republicano no hace sino reconocer públicamente la dignidad que cada persona ya posee de antemano y gracias a la cual es llamada a participar de los asuntos públicos con plena capacidad.

Por su contenido y por el espectro y la naturaleza que abarcan, estos derechos no se limitan a prevenir una forma concreta de abuso del poder civil, sino que aspiran a hacerse extensivos a todos los ámbitos de la vida humana para así asegurar y proteger todo el espectro identificado de libertades y derechos de los individuos. De este modo, tanto protegen el derecho individual a la propia felicidad como ensalzan el deber mutuo de practicar la “*pacencia, el amor y la caridad cristiana*” los unos con los otros.⁶ Esto es, no se limitan a regular con más severidad las relaciones que nazcan de la vida de sociedad; no se trata de clarificar cuáles han de ser las relaciones políticas entre individuos y gobierno, o entre individuos políticos, sino que se trata de dotar de una nueva estructura y un nuevo contenido a las instituciones y las interacciones naturales que constituyen la sociedad.

Tampoco tiene precedentes el blindaje legal al que se someten estos derechos naturales en la Modernidad ya que, a diferencia de casos anteriores, no se trata de leyes simples, tan fácilmente aprobadas como derogables, sino que se les confiere el máximo rango legal, el constitucional. Sin embargo, lo que más llama la atención es el aspecto que aquí más nos concierne: el novedoso trasfondo político que yace tras estos reconocimientos públicos y legales de derechos naturales y que consiste en ponerlos precisamente a ellos como base y fundamento del Gobierno político de los ciudadanos a la vez que, se entiende, se exige su garantía política. Es la primera vez que los derechos de los hombres, en cuanto ciudadanos, son explícitamente fuente de derecho positivo. Si bien esta filosofía se venía gestando en los siglos anteriores, es aquí donde vemos su irrupción en el terreno propiamente político.

En este sentido, la *Declaración de Derechos de Virginia* afirma taxativamente que los derechos que lista a continuación han de servir como “*the basis and foundation of Government*”;⁷ la *Declaración de Independencia de los Estados Unidos* pone de manifiesto la creencia que “*to secure these rights, Governments are instituted among Men*”⁸; la *Carta de Derechos* vincula una serie de derechos naturales a la *Constitución*

5 DDV 1776 Preámbulo. “Them” hace referencia a “*the good people of Virginia*”.

6 DDV 1776, artículo 16. “(...) *and that it is the mutual duty of all to practice Christian forbearance, love, and charity towards each other*”.

7 DDV 1776, preámbulo.

8 *Declaración de Independencia de los Estados Unidos*, 1776 (en adelante “DI 1776”).

de la Unión con tal de darle un contenido humanitario complementario al estrictamente político, ya que la constitución se creó con el fin, entre otros, de “*secure the Blessings of Liberty*”.⁹

Es relevante apreciar cómo el documento advierte a su vez que la enumeración de ciertos derechos de los individuos que aparece en la Constitución (y que determinan cuáles son estas “bendiciones de la libertad”) no puede ir nunca en detrimento de otros derechos que los ciudadanos pudieran poseer: “*The enumeration in the Constitution, of certain rights, shall not be construed to deny or disparage others retained by the people*”.¹⁰ Esto es, se entiende, ya que los derechos naturales son en todo caso anteriores, superiores jerárquicamente y, por ende, *causa* de la formación del Gobierno. Otro ejemplo altamente ilustrativo, este de la *Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano*: “*Le but de toute association politique est la conservation des droits naturels et imprescriptibles de l’homme*”.¹¹ A diferencia de lo que ha pasado en períodos históricos anteriores, la política está al servicio de los derechos naturales, no es el derecho natural el que está a la merced del reconocimiento y actuación por parte de la política.

El objetivo de este artículo es analizar cómo este proceso jurídico-político moderno de positivización de derechos naturales en apariencia evidentemente revolucionario por su forma es, en realidad y paradójicamente, revolucionario por su contenido. ¿De qué manera exactamente resulta más novedoso reafirmar la existencia de unos derechos naturales, que el hecho de redactar y protegerlos por ley por vez primera en la historia? Como hemos intuido ya más arriba y a pesar de la confusión que produce el uso moderno de la nomenclatura tradicional, la concepción moderna de quienes defienden los derechos naturales ha de diferir substancialmente de la concepción tradicional de raíz aristotélica-tomista para poder soportar, sin hundirse, todo el peso del edificio que la Modernidad le construye encima. Este análisis pretende arrojar una luz sobre este hecho para terminar por cuestionarse, con la perspectiva que nos dan 300 años y nuestra difícil situación actual, si realmente no se estará hundiendo este edificio. No ya solamente desde el punto de vista de las dificultades teóricas, políticas y sociales por mantener en vigor este difícil equilibrio de derechos, como veremos que lo es, sino teniendo en cuenta que el cuestionamiento de la legitimación moderna de estos derechos está llevando, desde hace tiempo ya, al cuestionamiento de la propia existencia de estos derechos.¹²

La estructura en la que se articula el presente estudio es la que sigue: comenzaremos revisando una distinción aparentemente sutil, pero muy profunda, entre dos clases de derechos, subjetivos y objetivos. Mostrada la relevancia que tiene esta distinción para la cuestión que nos ocupa, nos serviremos de ella para diseccio-

⁹ Preámbulo de la *Constitución de los Estados Unidos*, 1787.

¹⁰ CD 1789, artículo IX.

¹¹ *Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano*, Francia, 1789 (en adelante “DDHC 1789”), artículo II.

¹² Ya desde el inicio de la propuesta moderna de derecho natural existían corrientes que los desestimaban, ya sea por falsos (Tucker), por imprácticos (Bentham dijo que eran “*nonsense upon stilts*”), por conducir a la anarquía (Burke), etc. Hoy en día su credibilidad sigue sin gozar de consenso.

nar la amalgama teórica que configura la concepción moderna de derecho natural. Partiendo de las premisas “del ser no puede derivarse ningún deber-ser” y “ninguna ley moral es innata”, mostraremos cómo se mezclan estas con una base de tradición aristotélica-tomista de derecho natural para proceder, en tercer lugar, al análisis de la compatibilidad entre los elementos de esta conjugación. Por último, se expresan las conclusiones que se derivan del análisis.

II. El desplazamiento de la moral

Derecho natural racional

Es necesario comenzar nuestro análisis con la distinción entre derechos objetivos y subjetivos. Tal y como la usaremos aquí, esta distinción es una aportación relativamente reciente que proviene del ámbito de la teoría política.¹³ Se trata de una formulación para distinguir entre dos posibles conceptos a los que puede hacer referencia el vocablo *ius*, es decir, “derecho”. Por un lado, existe un *ius* por el que se entiende como “derecho” aquello que es lo “correcto”, es decir, se entiende que constituyen el derecho aquellos actos que son justos de acuerdo con un determinado orden jurídico. Derecho es lo que se ajusta a lo preestablecido como “correcto”. Llamamos a esta acepción de la palabra “derecho objetivo”, pues “lo correcto” queda objetivamente descrito, de modo abstracto y de forma previa a un acto concreto, en el derecho. “Lo correcto” es una norma abstracta con la que se cotejan los actos concretos para determinar su adecuación o no al orden ideal.

Por otro lado, está el *ius* que entiende por ‘derecho’ la facultad o el poder lícito que le pertenece a un individuo de acuerdo con la recta razón: será “un derecho” del individuo. A este derecho lo llamamos “derecho subjetivo” ya que son facultades propias de cada individuo, de cada sujeto, y pueden ser ejercidas o no discrecionalmente en función de cada individuo.

La tesis que aquí defendemos sostiene que es en el núcleo de esta distinción entre derechos objetivos y subjetivos donde se apoya la Modernidad para dar el salto que va del derecho natural *moral* al derecho natural *racional*. Veamos cómo se produce esta división, cómo se resuelve y las consecuencias que conlleva.

Para empezar, el derecho objetivo tiene su origen en la Antigüedad y operaba en el pensamiento legal y político romano de la misma forma en que lo hizo en Grecia. Aristóteles hablaba del derecho natural como de un derecho natural *legal*. Como interpretaría Marsilio de Padua, el derecho natural para Aristóteles sería solo cuasi-natural en realidad, ya que dependería intrínsecamente de las convenciones o ins-

¹³ Véase Michael Zuckert, *Launching Liberalism. On Lockean Political Philosophy*, University Press of Kansas: Kansas, 2002.

tituciones humanas. Sin embargo, el derecho natural se distinguiría claramente del derecho meramente positivo porque el derecho natural estaría basado en una convención generalizadamente consensuada; no así el derecho positivo. Esta ley positiva, que tiene su origen en el derecho natural, establece el marco básico mínimo necesario para que exista una sociedad viable; es decir, el *ius* interpretado como “lo correcto” es el derecho que articula la sociedad. Sin embargo, a pesar de ello, según esta visión, la ley civil no es la verdad en sí; la ley civil destila la esencia de la ley natural para que los hombres puedan constituir sus normas de convivencia *con arreglo a* la Verdad, pero la ley civil no constituye en sí la fuente de la Verdad.

Más adelante, Tomás de Aquino perfilaría todavía más el concepto de derecho natural clásico *free from the hesitations and ambiguities which are characteristic of the teachings, not only of Plato and Cicero, but of Aristotle as well*:

*In definiteness and simplicity, it even surpasses the mitigated Stoic natural law teaching. No doubt is left, not only regarding the basic harmony between natural law and civil society, but likewise, regarding the immutable character of the fundamental propositions of natural law; the principles of the moral law, especially as formulated in the Second Table of the Decalogue, suffer no exception, unless possibly by divine intervention. The doctrine of synderesis or of the conscience explains why the natural law can always be duly promulgated to all men and hence be universally obligatory.*¹⁴

Hasta el momento de la Modernidad, los individuos estaban sometidos al *ius* que les permitía actuar (o sufrir actuaciones) siempre y cuando estas fueran conmensurables con la ley. En la época romana esta ley o bien era el derecho romano o bien estaba en consonancia con el derecho natural “moral”. Con la aparición del monoteísmo cristiano, el *ius* continuó siendo moral, perfeccionado y sancionado por la ley de Dios.

Podemos decir que durante el período que abarca des de el principio del derecho positivo y hasta la Revolución Americana, imperaba la noción de una existencia objetiva acerca de lo que era correcto y lo que no. En base a ello, a través del conocimiento de lo ético (*ethos*), era posible saber qué era derecho natural y promulgar leyes civiles en consonancia con él. Antes del cristianismo, tenían un peso específico en la ley romana los usos y costumbres habituales de la comunidad (*mos maiorum*) y, con la venida de Cristo, se interpreta el derecho natural a la luz de la Revelación (*moral*).

De este modo, el poder civil se aseguraba de estar regulando las relaciones entre ciudadanos y las de estos con la administración política vigente en cada momento, de una forma acorde con la naturaleza de los ciudadanos y/o ordenada a su Salvación,

14 Leo Strauss, *Natural Right and History*, Chicago University Press: Chicago [1950 (1965)], p. 162.

es decir, de forma *moral*, de tal forma que la fuente del derecho positivo era el derecho natural *moral*; el derecho *objetivo*, en los términos arriba expuestos.

Se entiende así que:

la fuente del derecho es lo correcto

En inglés:

right is the source of law

Aquí el vocablo inglés *right* mantiene su significado como “lo correcto”.

Ahora bien, si intentamos repetir esta secuencia lógica aplicando el pensamiento del siglo XVII y no nos dejamos intimidar por la similitud léxica que produce, encontraremos diferencias conceptuales de sustancia, detrás de las diferencias de sutileza semántica. Para comenzar, ya de entrada, el término “derecho natural” resulta ambiguo en el contexto moderno y necesita ser explicado nuevamente.

Hemos llamado al derecho natural antiguo y medieval “derecho natural *moral*” ya que, como ha quedado expuesto anteriormente, está arraigado en una concepción del bien y del mal (lo “correcto”, para seguir con nuestros términos). Por el contrario, el derecho natural de la Modernidad, porque se arraiga principalmente en el descubrimiento de estos principios a través de la razón más que en el hecho de que estos principios se basen en un bien objetivo, lo llamaremos “derecho natural *racional*”. La característica principal y radicalmente moderna de este matiz del derecho natural, y que desarrollaremos en el apartado que sigue, es que se basa en una naturaleza cognoscible solamente por la razón. De este modo, y con esta suavidad, el sujeto pensante deviene el legislador no ya del derecho positivo, sino que además se dicta a sí mismo (su razón dicta) las leyes naturales. La inversión de términos, aún sin ser absoluta, es conceptualmente muy profunda ya que el ser humano deja de reflejar, con la ayuda de su razón, el derecho objetivo por el que la naturaleza ordena todas las cosas, para pasar ahora a que su razón elabore un derecho en función de sus propios medios, con su propia comprensión de la naturaleza, y a partir de su capacidad por racionalizar la Revelación.

Leo Strauss sostiene¹⁵ que, al menos en parte, esta separación deliberada entre lo que es natural, lo que es racional y lo que es moral/religioso tiene sus raíces en una reacción moderna contra el efecto que produjo sobre la teoría del derecho natural la influencia de Santo Tomás de Aquino. Aquino consiguió homogeneizar la idea de que existía una relación casi intrínseca entre la ley natural y la teología natural.

¹⁵ Leo Strauss, *Natural Right and History*, Chicago University Press: Chicago [1950 (1965)], p. 164.

Además, hay que añadir a esa concepción de ley natural, que la teología natural en la que se apoya Aquino es una teología natural inseparable de la revelación, es decir, una teología de la revelación. Los esfuerzos de los modernos consistían, pues, en recuperar la concepción clásica de derecho natural, que trataban independientemente de la teología. En la Modernidad se pretende distanciar la ley natural de la controversia religiosa. Se adopta la postura clásica según la cual la ley natural gozaría de la prioridad que le confería ser intuitiva y fácilmente observable para cada hombre.

Los americanos modernos consideraron *self-evident* estas verdades naturales, hasta el punto de que el documento que ha de justificar su revolución independentista —con una guerra y la creación de un nuevo gobierno— considera sobradamente legitimadas estas actuaciones con este argumento:

“We hold these Truths to be self-evident, that all Men are created equal, that they are endowed by their Creator with certain unalienable Rights, that among these are Life, Liberty, and the Pursuit of Happiness—That to secure these Rights, Governments are instituted among Men, deriving their just Powers from the Consent of the Governed, that whenever any Form of Government becomes destructive of these Ends it is the Right of the People to alter or to abolish it, and to institute new Government, laying its Foundation on such Principles, and organizing its Powers in such Form, as to them shall seem most likely to effect their Safety and Happiness”¹⁶.

Con esto en mente, vemos con exactitud por qué ya no diremos que en la Modernidad la fuente principal y directa del derecho positivo es el derecho natural moral (en última instancia, *la moral*). Sin embargo, por coherencia, tampoco diremos que lo es el derecho natural racional, ya que, de ser así, simplemente estaríamos sustituyendo un concepto por otro, pero el principio que actuaría como fuente de derecho positivo sería el mismo, esto es, el derecho natural. La solución viene dada a través de una articulación que vincula el derecho natural racional con el derecho positivo, y que es no ya el derecho natural en sí, sino aquello que la razón produce de él: los derechos naturales.

Ahora:

la fuente de derecho son los derechos

En inglés:

rights are the source of law

A pesar de ser la frase inglesa una frase casi idéntica a la que hemos elaborado al principio de nuestro análisis, vemos que aquí “right” ha de ser plural. El motivo es que la misma palabra se refiere, como queda claro en castellano, a otro concepto. Con esta sutileza, el derecho positivo deja de arraigarse directamente en la ley de la naturaleza para arraigarse en la ley de la razón. El contenido del derecho positivo ya no recoge expresamente *the right* en singular, lo correcto como derecho objetivo, sino *the rights* en plural, los derechos naturales como derechos subjetivos.

El salto de la Modernidad consiste, pues, en añadir un concepto mediador entre la moral (derecho objetivo) y el derecho positivo. A este mediador se le llama, confusamente, derecho natural cuando, en realidad, no es un derecho objetivo, como da a entender, sino que consiste en derechos subjetivos, dando así la apariencia de que derecho natural y moral no son necesariamente semejantes, como sí, siendo conceptualmente distinguibles, no fuesen efectivamente coincidentes.

Evidentemente, el derecho objetivo no es equiparable con los derechos subjetivos pero la ambigua terminología anglosajona utilizada para establecer las nuevas instituciones políticas y establecer amparos legales difumina con relativo éxito los contornos de la distinción llamando a uno con el nombre del otro. Así es como la moral (en tanto que derecho objetivo) queda relegada como fuente del derecho positivo para ser sustituida por los derechos naturales (derechos subjetivos). Pero ¿de qué derechos naturales se trata exactamente? Veámoslo a continuación.

El proceso de construcción de los derechos naturales modernos

Intentaremos comprender algunas premisas que sentaron las bases para la construcción moderna de los derechos naturales, atendiendo a las aportaciones de Hume y Locke al terreno de la filosofía moral en los siglos XVII-XVIII. Frente a la tradición aristotélica-tomista, el pensador moderno se cuestiona el papel de la naturaleza en relación con lo moral. ¿Cuál es exactamente el contenido de la moral (lo que debe hacerse y lo que debe evitarse)? ¿Cuál es el mecanismo por el cual resulta esencial la aportación de la naturaleza a la definición de lo moral? ¿Cómo llegamos al conocimiento de las leyes morales? ¿Son estas innatas a la naturaleza humana o son aprehendidas por la razón?

Según Alasdair MacIntyre, Kant llevaba razón; la moralidad en el siglo XVIII presuponía un esquema muy parecido a la teleología de Dios, la libertad y la felicidad como la coronación final de la virtud que Kant presenta. Según MacIntyre, si uno separa la moralidad de este esquema ya no da lugar a la moralidad como tal, en todo

caso, da lugar a una profunda transformación del carácter de una supuesta moral.¹⁷ El primer camino que abre a esta forma de cuestionamiento al que alude MacIntyre lo forja David Hume:

*“In every system of morality, which I have hitherto met with, I have always remarked, that the author proceeds for some time in the ordinary way of reasoning, and establishes the being of a God, or makes observations concerning human affairs; when all of a sudden I am surprised to find, that instead of the usual copulations of propositions, is, and is not, I meet with no proposition that is not connected with an ought, or an ought not. This change is imperceptible; but is, however, of the last consequence. For as this ought, or ought not, expresses some new relation or affirmation, ‘tis necessary that it should be observed and explained; and at the same time that a reason should be given, for what seems altogether inconceivable, how this new relation can be a deduction from others, which are entirely different from it. But as authors do not commonly use this precaution, I shall presume to recommend it to the readers; and am persuaded, that this small attention would subvert all the vulgar systems of morality, and let us see, that the distinction of vice and virtue is not founded merely on the relations of objects, nor is perceived by reason”*¹⁸

Hume reivindica el principio lógico según el cual afirmaciones de hecho por sí solas, tales como afirmar sobre la naturaleza de X y Z que “X es bueno y Z es malo” nunca pueden dar lugar a afirmaciones de deber: por ejemplo, que “X debe hacerse y Z debe evitarse.”

Estas proposiciones no son en sí mismas novedosas, lo moderno del nuevo razonamiento es el hecho de tomarlas aisladamente de su contexto filosófico-teológico y analizarlas de manera independiente. Tiempo atrás, Santo Tomás de Aquino ya las había incluido en su razonamiento moral en la forma del silogismo que sigue:

- (1) *El bien debe hacerse y el mal debe evitarse*
- (2) *X es bueno y Z es malo*
- (3) *X debe hacerse y Z debe evitarse*

No solo incorporaba en un mismo razonamiento lógico las dos proposiciones que hemos conocido a través de Hume como *necesariamente inconexas* (2) y (3), sino que además había añadido otra proposición (1) por la cual (3) sigue *necesariamente* a (2). La intención de Hume no obstante¹⁹, el hecho es que consigue abrir una brecha por

¹⁷ Alasdair MacIntyre, *After Virtue*, University of Notre Dame: Notre Dame, [1984] 2002, p. 56.

¹⁸ John Locke, *A Treatise of Human Nature* 1739, Libro III, parte I, sección I.

¹⁹ Lejos de negar la existencia de la moral, proponía que tanto las premisas como las conclusiones morales han de ser afirmaciones de deber para ser lógicamente (i.e. racionalmente) coherentes.

la que es posible separar conceptualmente el orden natural (“ser”) del orden moral (“deber ser”). Esta escisión se explica porque el axioma (1), que Santo Tomás coloca como primer principio de la ley natural (y fundamento de todas las demás leyes naturales), y que vincula *necesariamente* lo natural a lo moral, ha sido relegada y, por tanto, ya no sirve como justificación de la proposición (3). Este principio fundamental, “el bien debe hacerse y el mal debe evitarse”, no tiene credibilidad para el pensador moderno ya que le suscita más dudas de las que le resuelve: ¿cuál es ese “bien” que debe hacerse y ese “mal” que debe evitarse? (pues ya no sé que X sea bueno y Z sea malo). El hombre moderno ha separado la naturaleza del orden moral, y ha perdido el criterio para interpretar la moralidad de los actos. Incluso si supiéramos qué actos son buenos y cuáles malos, ¿cómo sabríamos que *debe* hacerse el bien y *debe* evitarse el mal? (precisamente lo que estamos cuestionando son los principios morales). La moral, en tanto que ley, acarrea una sanción, pues ¿cuál sería esta? ¿cómo podemos establecerla? Con la descalificación moderna del principio moral queda roto, pues, el vínculo que conduce de lo natural a lo moral, dejando lo moral en entredicho y lo natural a su suerte. Si las leyes de la naturaleza no son inseparables de las leyes morales, queda abierta otra disyuntiva: la de decidir en cuál de las dos fundamentamos los derechos naturales.

Por su parte, John Locke aporta puntos de vista también innovadores dentro de la filosofía moral que complementan esta escisión entre la ley natural y la moral. Su razonamiento se basa, a diferencia del de Hume, en la inexistencia de leyes morales innatas al hombre. El primer principio tomista (1), indemostrable, es un principio intuitivo, tenido por innato en los hombres y, por tanto, para Locke, cuando menos, es objeto de escepticismo. Con ello no estamos afirmando que Locke no aceptase ninguna verdad axiomática, solamente que no las aceptaba como innatas en la naturaleza sino como producto de la razón (y, en ocasiones, ni siquiera en ese caso).²⁰

Como ocurriera con Hume, Locke no pretendía negar la existencia de la moral; se apoya en su propia construcción epistemológica para justificar que, a pesar de no existir leyes morales innatas, sí es posible conocer una ley moral objetiva. Es posible, según Locke, a través de la luz de la razón. Sin dudar de la *verdad* de las leyes morales, Locke insiste en el *sine qua non* de razonar para poder encontrar la certeza de esa verdad (no así como con los principios de la razón especulativa que, aunque tampoco son innatos, serían evidentes en sí mismos). De esta manera, tenemos otra base racional para distinguir conceptualmente aquello que es ley moral y que sabemos a través de la Revelación, de aquello que nuestra razón discierne como ley natural y que, el mismo

²⁰ John Locke, *An essay concerning human understanding*, 1689, Libro I, capítulo II.

Locke apunta, presenta innumerables dificultades para ser determinada a causa de la diversidad de la especie humana. De hecho, en una filosofía moral como es el caso de Locke, lo bueno y lo malo se establece en función del placer/dolor (aquello que todos buscan/rehúyen por encima de todo.) Sin embargo, argumenta coherentemente él, al no ser la moral una ley innata, no podemos ser objetivos respecto a qué produce placer y qué dolor; de modo que las formas de alcanzar la felicidad a la que esta ley moral conduce pueden ser infinitas.

Llegados a este punto, Locke introduce el papel esencial que juega la revelación de la ley de Dios para esclarecer lo que es moral. El Nuevo Testamento, y solo el Nuevo Testamento, da al hombre una guía clara e inequívoca de lo moral.²¹ Pero, del mismo modo que ocurriera con el pensamiento de Hume, la distinción entre leyes morales y leyes naturales está a la vista y no es difícil advertir cómo en la Modernidad, una vez más, se pretende operar con una supuesta *ley moral* que es, en realidad, si somos consecuentes con el contenido semántico que les venimos dando aquí a las palabras, una *ley natural racional*. Consecuentemente, y resolviendo la duda que se nos planteaba al final del epígrafe anterior, los derechos naturales con que trata la Modernidad son, pues, derechos naturales racionales, no (estrictamente) morales.

Observaciones sobre la teoría de los derechos naturales racionales

Consideraremos seguidamente la coherencia interna de algunos de los razonamientos que sustentan la idea de los derechos naturales racionales tal y como los hemos descrito hasta ahora y que pretenden justificar su valor y las acciones emprendidas en nombre de defender e implementarlos.

Recuperemos, por ejemplo, la objeción moderna al fundamento moral clásico, según la cual no es posible derivar ningún “deber-ser” de un “ser”. Si nos apoyáramos en esta premisa, en principio deberíamos encontrarnos ante un grave obstáculo para la construcción de los derechos naturales racionales, pues, para ser coherentes, no debería ser posible derivar derechos subjetivos de la naturaleza. Los derechos subjetivos implícitamente exigen afirmaciones de deber, y estas se arraigan en la naturaleza. De la declaración de independencia de los Estados Unidos:

- *All men are created equal*, es decir, los hombres **deben** permanecer libres mientras vivan.
- *They are endowed by their Creator with certain unalienable rights*, es decir, los hombres nunca **deben** comprometer los derechos de los demás hombres. **De-**

²¹ “It should seem, by the Little that has hitherto been done in it, that it is too hard a task for unassisted reason to establish morality in all its parts, upon its true foundation, with a clear and convincing light.” “It is true there is a law of nature: but who is there who ever did, or undertook to give it to us all entire, as a law; no more, no less, than what was contained in, and had the obligation of that law? Who ever made out all the parts of it, put them together, and showed the world their obligation? Where was there any such code, that mankind might have recourse to, as our unerring rule before our Saviour’s time?... Such a law of morality Jesus Christ hath given us in the New Testament...by revelation. We have from him a full and sufficient rule to our direction, and conformable to that of reason.” “And then there needs no more, but to read the inspired boos, to be instructed: all the duties of morality lie there clear, and plain, and easy to be understood. And there I appeal, whether this be not the surest, the safest, and most effectual way of teaching: especially, if we add this further consideration, that as it suits the lowest capacities of reasonable creatures, so it reaches and satisfies, nay, enlightens the highest”. John Locke en *Reasonableness of Christianity*, citado por Leo Strauss en *Natural Right and History* Chicago University Press: Chicago [1950 (1965)] p. 203.

ben proteger:

- *That among these are Life*, es decir, **deben** proteger la vida humana.
- *Liberty*, es decir, **deben** proteger la libertad.
- *Pursuit of Happiness*, es decir, **deben** proteger la búsqueda de la felicidad.

Que los hombres “nazcan libres” (es decir, en igualdad de condiciones y de capacidades, sin que haya indicio en la naturaleza de que uno deba someter a otro en virtud de alguna superioridad natural evidente) no tendría porqué implicar que eso sea bueno necesariamente ni que deba ser protegido ni mucho menos defendido universalmente a través del derecho positivo.

Toda ley natural pende, como es lógico, de los principios de la naturaleza que la informan. Esto equivale a afirmar, de hecho, que (i) algo es de cierto modo y que el ser de ese modo por naturaleza (ii) le da legitimidad para reivindicar su derecho a ser de tal modo. Tomemos por ejemplo que *X es de forma Y*:

*El hombre nace libre
luego,
es un derecho del hombre ser libre*

Las afirmaciones de deber que configuran las leyes del derecho natural, ya sea esta entendida como imperativo moral o como fruto de un orden racional deseable, derivan necesariamente, de una afirmación de hecho; la afirmación que las legitima como válidas frente a muchas otras posibles afirmaciones que quedarían en segundo lugar por detrás del reconocimiento que otorga la naturaleza. Por ejemplo, uno podría argumentar que la monarquía es el óptimo sistema de organización política, como se venía entendiendo en esa época, pero el argumento quedó apartado por ser incompatible con el hecho natural de que los hombres nacen siendo dueños de sí mismos. El derecho natural racional interpreta que el orden natural no debe verse perjudicado por el orden político, desestimando así la posibilidad de una monarquía absoluta legítima.

Como hemos visto anteriormente, el objetivo de Hume (filósofo de la moral, por cierto) no era demostrar la inexistencia de un sistema moral sino más bien señalar el conflicto que existía en inferir uno a través de la observación de las leyes de la naturaleza. Hume, hemos comentado ya, obvió el principio moral tomístico por el cual “el bien debe hacerse y el mal evitarse”. Desde una perspectiva puramente moderna, pues, debería resultar muy complicado pretender sostener la existencia de los derechos naturales, sin apoyarse ni en el Cristianismo (como en el caso de Locke) ni en la naturaleza como fuente de deber.

Siendo esto así, los derechos naturales racionales sí fueron comúnmente aceptados y sí lograron hacerse ubicuos y hasta justificar revoluciones históricas del tamaño de la Revolución Francesa y la Independencia de los Estados Unidos. Los derechos naturales modernos/racionales, entraron en los cánones de derecho positivo moderno de la mano de la intuición. Hemos hecho referencia a los documentos fundacionales de los Estados Unidos de América según los cuales las estructuras de poder se organizarían de acuerdo con aquellas “verdades evidentes” según las cuales “el Creador” confería a todo hombre ciertos “derechos inalienables”. El hombre ilustrado se había arrinconado a sí mismo: había desmembrado las bases clásicas de la moral, pero a la vez necesitaría todavía usar sus categorías (teología, naturaleza, razón, voluntad) para elaborar un argumento convincente, y sin embargo esperaba obtener de las mismas premisas una conclusión diferente. Con tal de salirse con la suya terminó por asentar las bases de su construcción racional de derechos naturales sobre unos principios axiomáticos que le permitían no tener que desarrollar una teoría detallada de la moral ni de la naturaleza. Aquello más profundo y el principio último que sostenían su ser era el hecho de ser “intuitivos” (*self-evident*).

Por un lado, pudiera parecer un fracaso del hombre moderno. Dice MacIntyre que cuando un filósofo habla de moral y se encuentra impelido a recurrir a la “intuición” es señal inequívoca de que algo anda seriamente mal en su argumentación.²² Sin embargo, un fracaso o un éxito se mide según se haya alcanzado o no el fin perseguido. El hombre moderno pretendía principalmente desordenar el pensamiento de tradición aristotélica-tomista que fundamentaba la moral y, en última instancia, las estructuras de poder del siglo XVIII, para proceder a perfilar nuevas formas de ordenar la comprensión de la verdad que justificaran a su vez las nuevas estructuras de poder que se disponían a crear. No les preocupaba principalmente cuán sostenibles fuesen sus argumentos morales frente al pensamiento clásico y hasta qué punto; la principal preocupación se centraba en que fuesen argumentos lo suficientemente verosímiles y atractivos como para compensar el escepticismo que despertaría su novedad y hacer de su originalidad una virtud, dejando así atrás un pensamiento al que abandonaban por obsoleto.

III. Conclusiones

Así es como en la modernidad, la moral queda extirpada definitivamente del derecho natural (derecho objetivo) y, así, relegada como fuente de derechos naturales (derechos subjetivos) en favor del derecho natural racional. A través de este, se le concede

a la moral, amparada por la ley de la razón, un nuevo estatus que la convierte en objeto de los derechos naturales racionales (y no en su fuente), siendo así relativa para cada individuo. Es interesante subrayar que la Constitución Americana, basándose en este principio relativista, se apresura a garantizar explícitamente la libertad de culto, es decir, la libertad de religión subjetiva. La primera de las enmiendas a la Constitución explicita que el Estado “*shall make no law respecting an establishment of religion, or prohibiting the free exercise thereof*”.²³ El Estado es aconfesional y los ciudadanos son libres para ejercer el culto que elijan. Elegir y practicar la religión es un derecho de los ciudadanos, así como también tienen el derecho a la vida o el derecho a la libertad. El hombre moderno no ve incoherente fundamentar sus derechos en un principio que es, a su vez, deudor de esos mismos derechos. Esta inconsistencia ha ido en aumento con el paso de los siglos y la posterior erosión del sistema de pensamiento clásico, moral y filosófico.

En la era contemporánea hemos podido experimentar las consecuencias de este proceso todavía en marcha. Despreciada la teleología y arrancado el fundamento de la moral, el hombre es concebido como sujeto soberano de su autoridad moral. Liberado el hombre de toda atadura de la religión, de sistemas de autoridad jerárquicos y de la teleología natural, cada individuo está dejado a su suerte a la hora de dar respuesta a algunos de los más profundos interrogantes del hombre. Podríamos ver en las ideologías totalitarias del siglo XX (y en los grandes horrores que perpetraron), un sonoro fracaso del intento de dar respuesta ideológica y política a problemas filosóficos y morales.

Comenzábamos el presente artículo con la Declaración de los Derechos Humanos de las Naciones Unidas y mencionando cómo algunos la rechazaban por su sesgo occidental/europeísta. Hemos pretendido, de forma breve y a grandes rasgos, señalar la naturaleza de ese sesgo y mostrar de qué se trataba más concretamente este pensamiento occidental que ha trascendido en la idea moderna de los derechos naturales. Al hacerlo, hemos podido comprobar grandes lagunas de argumentación y alguna que otra contradicción. En principio esto parece que pudiera augurar un final infeliz para la construcción de unos derechos humanos universales. Sin embargo, la necesidad de la existencia de unos derechos naturales reaparece a lo largo de la historia de la humanidad de modo más obstinado todavía, si cabe, que la limitación humana por darle solución. Viendo el proceso tras el cual la humanidad llegó hasta los derechos humanos que tenemos hoy en día, quizás comprendamos mejor el porqué a pesar de lo profundamente esencial de la cuestión, el hombre posilustrado no puede más que decir con Ronald Dworkin, hablando de derechos naturales, que el hecho de que una afirmación no pueda ser demostrada (los derechos naturales existen) no significa necesariamente que sea falsa.²⁴

23 CD 1789

24 Ronald Dworkin, *Taking Rights Seriously*, Harvard University Press: Cambridge, 1976, p. 81.