

## CONSIDERACIONES EN TORNO A UNA FUNDAMENTACION FILOSOFICA DE LOS DERECHOS HUMANOS (\*).

LUIS GARCIA SAN MIGUEL RODRIGUEZ ARANGO,  
Decano de la Facultad de Derecho,  
Catedrático de Filosofía del Derecho, Moral y Política  
Universidad de Alcalá de Henares.

En alguna parte de sus lecciones de derecho natural el profesor Rodríguez Paniagua niega la posibilidad de fundamentar filosóficamente los derechos humanos. Pese al respeto que me merecen sus opiniones voy a intentar, en lo que sigue, defender un punto de vista diferente.

Comenzaré haciendo algunas precisiones. La primera, que los derechos humanos, como todos los derechos, son posibilidades de hacer, no hacer o recibir concedidas por ciertas normas. Sé que esta definición puede discutirse pero creo que puede servir a los efectos de la siguiente exposición. En cualquier caso y sean lo que sean los derechos, es lo cierto que los que llamamos "humanos" constituyen una categoría muy especial de los mismos. Son, por así decirlo, derechos fuertes, revestidos de protección especial y capaces de imponerse a otros derechos.

La segunda precisión tiene que ver con la ambigüedad de la expresión "derechos humanos". Esta expresión puede entenderse en un doble sentido: moral y jurídico. Se habla tanto de derechos "morales" como de derechos "jurídicos", según sea el tipo de orden (moral o derecho) que los garantice. Parece, no obstante, que, al menos en nuestro país, va imponiéndose la expresión "derechos fundamentales" para designar a los jurídicos y reservándose la de "derechos humanos" para los morales. Esta es la terminología que adopta nuestra Constitución.

Pero como el uso de los términos es siempre arbitrario precisaremos en qué sentido vamos a utilizarlos aquí. Cuando hablemos de derechos humanos en lo que siga nos referiremos a los de índole moral, es decir, aquellos que se apoyan en el orden moral y no en el jurídico.

La tercera consideración preliminar tiene que ver con el término "fundamentar" incluido en el título. Este término puede usarse también en varios sentidos. Cuando hablamos de "fundamentar" algo podemos estar refiriéndonos a la explicación de su origen o su causa. En este sentido puedo decir que estoy fundamentando la moral cuando digo que proviene de Dios o del hombre o de la sociedad, etc... También puede usarse el término para indicar las razones que existen para hacer algo admisible o aceptable por el hombre. Así "fundamentar" un derecho consistiría en alegar razones que me permitan ejercerlo y reclamarlo frente a los demás.

En un tercer sentido se habla de "fundamentar" algo cuando se explica cómo puede ser conocido por el hombre. Así puedo decir que la moral está fundada en la razón, en la experiencia, en la fe, etc.

Cuando en lo que siga hablemos de "fundamentación" utilizaremos el término en estos tres sentidos por lo menos. Trataremos por tanto de ver cómo se producen los derechos humanos, cómo se conocen y qué razones hay para ejercerlos y reclamarlos.

Ahora bien, al hacer eso, estamos situándonos en el terreno de la fundamentación de la moral, pues la fundamentación de los derechos es inseparable de la correspondiente fundamentación de las normas morales en que se asientan. Así el derecho a la vida tiene que ver estrechamente con la norma que lo reconoce. A su vez esta norma tiene que ver con otra que impone el respecto a la vida de los demás.

Siendo esto así, parece razonable tratar de examinar brevemente los diversos intentos de la fundamentación de la moral que se han producido a lo largo de la historia para ver cuál de ellos resulta aceptable y, en caso de que ninguno lo fuera, tratar de abrir un nuevo camino. Pero apenas hace falta advertir que esta revisión ha de ser forzosamente limitada. Nos referiremos únicamente a aquellas filosofías morales que tienen más interés en nuestra época porque son las que parecen contar con un mayor número de seguidores, no sólo en el terreno de la teoría sino también en el de la práctica. A nuestro juicio los sistemas filosófico-morales más importantes,

en el sentido que acabamos de indicar, son la moral religiosa, la racionalista y la utilitarista. Trataremos de ver a continuación los intentos que se han hecho de fundamentar cada una de ellas.

### **MORAL RELIGIOSA.**

Los que sustentan una moral cristiana, que es la que cuenta con más seguidores en nuestro ámbito cultural y a la que vamos a referirnos por tanto, entienden, en primer lugar, que las normas morales fueron creadas por Dios, quien, como supremo autor de la moralidad, se la da al hombre para que la cumpla, sin que éste pueda intervenir en su creación. En términos kantianos expresaríamos esto diciendo que la moral es heterónoma (porque viene de fuera) y no autónoma (no nace del propio hombre).

En segundo lugar, piensan que la moral está incluida en los textos sagrados que Dios comunica al hombre y que éste acepta por un acto de fe. Esto quiere decir que para los cristianos la moral no se conoce propiamente sino que se acepta en virtud de la confianza que se presta a lo que se supone ser palabra divina. En cualquier caso si hubiera conocimiento, éste descansaría en la fe y para ésta, a su vez, no habría razones.

No se me oculta que no todos los cristianos estarían de acuerdo con la interpretación que acabo de dar. En efecto todas las religiones cristianas tienen su "apologética" que no es otra cosa que un intento de fundamentar racionalmente la fe, pero me parece que pocos cristianos admitirían que estas razones apologéticas son por sí mismas suficientes para justificar la aceptación del mensaje revelado. Supongo que bastantes cristianos, incluyendo a los teólogos, consideran la fe como un don gratuito de Dios, una especie de regalo que Dios hace al hombre y para el que no pueden darse razones últimas.

Ahora bien, la aceptación del mensaje revelado tiene consecuencias obvias para la moral, en la medida que una buena parte de este mensaje se compone de prescripciones acerca de lo que hay que hacer y evitar. Según esto, las normas morales y los derechos que en ellas se fundamentan se "conocen" a través de la fe que constituye, por así decirlo, el "método" de conocimiento de la palabra revelada.

En tercer lugar, suelen entender los defensores de una ética cristiana que ésta tiene un carácter universal, en el sentido de que es válida para todos los hombres y todas las épocas. Cicerón expresaba esto en unas palabras muy citadas de su República, diciendo que la ley natural no es una en Roma y otra en Atenas, sino la misma para todos los hombres, lo que está, por cierto, en consonancia con lo que hemos dicho hasta ahora. En efecto, el mensaje evangélico se ha transmitido en cierto momento de la historia, si no ha habido una revelación progresiva del mismo, la moral que en él se contiene queda fijada de una vez por todas.

Claro está que la revelación no ha tenido lugar de manera estrictamente puntual sino que se ha producido a lo largo de la vida de Jesucristo y, al menos en cuanto a ese momento histórico, ha sido progresiva, lo que haría verosímil la hipótesis de que en la misma se han producido algunos cambios. No es insensato suponer, en efecto, que Jesucristo a lo largo de su vida fue cambiando de opinión y que esto tuvo su influencia en las propuestas morales que iba haciendo a sus discípulos. Sin embargo, el cristiano, llevado de su fe, ha de pensar necesariamente que la palabra de Cristo es coherente y que si, entre los Evangelios existieran contradicciones, éstas serían debidas a la interpretación que cada evangelista hizo de un mensaje unitario. Si el cristiano admitiera cambios en el contenido moral de la revelación, según los diversos momentos por los que Cristo iba pasando en su experiencia vital, se encontraría ciertamente con serias dificultades a la hora de determinar el auténtico mensaje moral contenido en la revelación y no sabría bien a qué atenerse. El cristiano, como el jurista, supone que el orden normativo con que tiene que vérselas es coherente.

En cuarto lugar, los cristianos entienden que el hecho de que la moral haya sido creada por Dios es razón suficiente para que el hombre la acepte. No parece sensato, en efecto, desatender la palabra de tan alta autoridad.

Pero esto a su vez puede llevarse a cabo de dos maneras o por dos tipos de motivos. Hay quien entiende que, siendo Dios la perfección suma, es preciso seguir su palabra sin otro tipo de consideraciones. Otros piensan por el contrario que, pese a todo, no habría razones para seguir la palabra de Dios si éste no amenazara con castigos ni ofreciera premios. La esperanza de ir al cielo y de evitar el infierno, creen estos cristianos, constituye el último

resorte de nuestro comportamiento moral. Por muy perfecta que fuera la moralidad, si no perdiéramos ni ganáramos nada al cumplirla, no habría razones válidas para hacerlo. Vemos, por tanto, cómo en unos casos se aducen razones desinteresadas y en otros pragmáticas o interesadas para el seguimiento de la moral revelada.

Claro está que, aparte de la apologética a que antes me he referido, hay también una filosofía moral que trata de ofrecer una fundamentación racional de la misma y cuyo representante más preclaro es, como es bien sabido, Santo Tomás de Aquino. Santo Tomás creía posible demostrar racionalmente la existencia de Dios y a partir de aquí justificar cómo éste habría creado al hombre dotado de una luz natural que le permitiría conocer al menos los primeros principios de la ley natural. Obvio es decir que estos conocimientos que el hombre alcanzara con el ejercicio de su razón coincidirían con los datos de la revelación. Es la bien conocida armonía entre fe y razón.

Ahora bien, para un filósofo y hombre de fe como era Santo Tomás, esta armonía no debería revestir dificultades, pero, vistas las cosas desde una perspectiva más neutral, caben serias dudas acerca de si su razón no estaba, en definitiva, gobernada por la fe; es decir, acerca de si no consideraba racional aquello en lo que previamente creía. En todo caso hay ejemplos de filósofos que no encuentran posible armonizar los criterios de su razón con los datos de la fe como era el caso de los llamados "deístas", que creían posible demostrar la existencia de un Dios creador y de una ley moral cognoscible por la razón, pero no aceptaban ni la divinidad de Jesucristo ni el origen divino de la Iglesia ni los datos de la revelación.

Sea lo que sea de las armonías o discrepancias entre fe y razón, es lo cierto que Santo Tomás, en cuanto filósofo, es encuadrable dentro de racionalismo; es decir, de aquella corriente cuyo principal representante es Kant, y a la que vamos a referirnos a continuación.

## MORAL RACIONALISTA.

En lo que se refiere al origen de la moral, el racionalismo ofrece también una explicación religiosa, si bien fundada, esta vez, no en la fe, sino en la razón. Considera posible demostrar de modo indudable la existencia de Dios y ofrece diversas pruebas de las que las más conocidas son las famosas cinco vías de Santo Tomás y el no menos famoso argumento ontológico de San Anselmo. Ahora bien, existiendo Dios, ha de suponerse necesariamente que es el autor del mundo y, como sería absurdo que una vez creado el mundo quedara a su propio arbitrio, ha de suponerse también que Dios le da una ley por la que regirse. Santo Tomás decía que esta ley reviste dos formas, según ordene la actividad de los seres irracionales o la de los racionales. Esta última es la que se conoce con el nombre de "ley natural" o "derecho natural". Admitida la existencia de Dios hay que admitir, en consecuencia, que éste es el autor de la ley por la que han de regirse las criaturas racionales, que pueden descubrirla pero no propiamente crearla. Dios y no el hombre es el legislador universal.

Llegados aquí hay que hacer un alto para referirse a la postura del que suele considerarse como el principal representante del racionalismo. Kant dijo en reiteradas ocasiones que el hombre era el legislador universal y que era moralmente autónomo, lo que venía a significar en su peculiar lenguaje que se daba a sí mismo su propia ley. Añadió, también reiteradamente, que la autonomía era inseparable de la moralidad, de tal modo que cuando el hombre obedecía a una ley que le viniera de fuera (fuera cual fuera su origen exterior) no obraba moralmente. Esto parece contradecir lo que acabamos de ver en el racionalismo: el hombre y no Dios es, según Kant, el autor de la ley moral. Hay que añadir que en la *Crítica de la razón pura* Kant consideraba imposible la demostración de la existencia de Dios y adoptaba una postura agnóstica.

Ahora bien, sin desconocer estos textos conviene complementarlos con otros que parecen indicar que, luego de haber echado a Dios por la puerta, Kant terminaba metiéndolo por la ventana. Veamos por ejemplo esto que dice en *La religión dentro de los límites de la mera razón*: "Si la comunidad debe de ser una comunidad ética, entonces el pueblo como tal no puede ser tenido él mismo por legislador... Ha de haber alguien distinto al pueblo que para una comunidad ética pueda ser mostrado como públicamente legislante... Por lo tanto sólo puede ser pensado como

legislador supremo de una comunidad ética un ser con respecto al cual todos los verdaderos deberes, por lo tanto también los éticos, han de ser a la vez representados como mandamientos suyos... Pero éste es el concepto de Dios como soberano moral del mundo. Así pues una comunidad ética sólo puede pensarse como un pueblo bajo mandamientos divinos, esto es: como un pueblo de Dios y ciertamente bajo leyes de virtud" (1).

En la **Crítica de la razón práctica** encontramos textos de sentido semejante.

Lo que parece pensar Kant en definitiva es lo siguiente: la moral que la razón nos dicta es tan pura que pocos pueden cumplirla, lo que se comprueba observando el estado del mundo en el que tienen éxito los malos y fracasan los buenos. Ahora bien, tal estado de cosas resulta inaceptable, pues no puede admitirse una situación en la que los buenos no sólo no reciban premio sino que sean castigados. Es preciso por tanto "postular" la existencia de un mundo diferente de éste en que nos movemos, en el que las cosas se pongan en su sitio y los premios y castigos se distribuyan justamente. Pero esto sólo puede tener lugar por obra de un juez supremo que no es otro que Dios. Ahora bien, siendo esto así, hay que suponer igualmente que los criterios que Dios utiliza en su labor retributiva han de ser los mismos que nuestra razón nos presenta en este mundo, pues de lo contrario no habría coherencia entre aquello que aquí consideramos debido, según dictámenes de nuestra razón, y lo que en la otra vida iba a ser objeto de premio. Pero desde el momento en que admitimos la existencia de Dios como supremo juez, hemos de admitirla también como creador del mundo y por tanto como autor de la ley moral. En esto Kant no parece estar muy lejos de Santo Tomás.

No conviene sin embargo exagerar los puntos de contacto; lo que para Santo Tomás son verdades teóricas indiscutibles, para Kant son "postulados", esto es, son meras hipótesis que debemos aceptar para explicar adecuadamente el funcionamiento coherente del orden moral. Pero el estatuto teórico de los postulados no está del todo claro. En la fundamentación de la metafísica de las costumbres Kant parece considerarlos como asunto de fe, si bien habla de una fe racional pura. Lo que esto signifique tampoco está muy claro.

En todo caso, el fundamento teológico de la ley moral está menos explícito en Kant que en Santo Tomás y es por así decirlo más inseguro. Entre lo que uno y otro autor nos dicen hay la diferencia que media entre lo que se presenta como una teoría bien demostrada, apoyada en argumentos sólidos y lo que se ofrece como una hipótesis simplemente verosímil y en todo caso más endeble.

En lo anterior ya queda señalada la respuesta racionalista al problema del conocimiento de la moral: ésta se conoce a través de la razón, es decir, pensando y no observando. Como Kant dice reiteradamente, el peor servicio que podemos hacer a la moralidad es tratar de extraerla de algunos ejemplos. En efecto, a su juicio, la experiencia no puede decirnos nunca lo que debemos hacer, sino lo que la gente hace o qué normas morales acepta. Pero estas normas morales que la gente acepta no tienen mucho que ver con lo que es moralmente debido. La experiencia no tiene nada que ver aquí. Lo único que ésta puede suministrarnos es la relación entre medios y fines, es decir, lo que hemos de hacer para conseguir determinadas metas, pero las metas en sí mismas sólo pueden ser prescritas por la razón. En esto Kant es más terminante que Santo Tomás quien, como es sabido, junto al conocimiento racional de los principios de la ley moral admitía un cierto conocimiento empírico de los mismos.

A partir de aquí cabe señalar diferencias entre los racionalistas. Santo Tomás pensaba por ejemplo que era posible conocer aisladamente ciertos principios morales así como las relaciones de dependencia entre unos y otros. Kant por el contrario opinaba que la razón sólo puede ofrecernos un principio de carácter moral que no es otro que su famoso imperativo categórico. Como se ha señalado a menudo, no parece fácil deducir de aquí fórmulas concretas para nuestro comportamiento e incluso hay que suponer que caben en su interior comportamientos contradictorios, pero esto es algo en lo que no podemos detenernos ahora.

Los racionalistas piensan que las normas morales que la razón presenta son universalmente válidas, es decir, asumibles por todos los hombres sea cualquiera la circunstancia histórica en que se encuentren. No podía ser de otro modo, pues lo que la razón nos presenta tiene efectivamente un carácter universal, como lo tienen las reglas de la lógica y de la matemática, igualmente fundadas en la razón. Cómo a partir de estas fórmulas universales puedan deducirse preceptos adaptados a las



circunstancias históricas cambiantes constituye un problema para el racionalismo que sólo mencionamos y en el que tampoco vamos a entrar.

Finalmente diremos algo acerca de los motivos para seguir la ley moral. Aquí encontramos la misma doble posibilidad que ya hemos señalado al hablar de la moral religiosa y esta doble posibilidad encuentra también su apoyo en la filosofía moral Kantiana.

En efecto, lo que hemos dicho acerca de fundamento teonómico de la ley moral pudiera llevarnos a pensar que el resorte último del comportamiento acorde con ella está en la pretensión de recibir premios y evitar castigos en la otra vida. Se trataría, según esto, de una motivación egoísta o interesada. Pero Kant insiste también, en numerosos textos, en que un comportamiento que no estuviera motivado por el puro respeto a la ley de la razón no sería auténticamente moral. Obramos inmoralmente, dice Kant, cuando vamos buscando el placer o algún tipo de motivación egoísta, aun cuando nuestro comportamiento coincida formalmente con lo que la razón prescribe. Así no tiene ningún mérito el ayudar a un semejante si lo hacemos movidos por el deseo de ganar reputación en nuestro medio social o de que él nos devuelva en el futuro los favores que ahora le hacemos.

Hay, por tanto, una ambigüedad en cuanto a los motivos para ser moral en el pensamiento Kantiano. Por una parte se nos dice que el funcionamiento del mundo moral es incomprensible si no se le supone presidido por un supremo juez, lo que parece implicar que las decisiones de este juez han de tener alguna influencia sobre el comportamiento de hombre previo a las mismas; pero, por otra parte, se dice que cualquier consideración de premios o castigos nos volvería inmorales, y no es fácil poner juntas ambas cosas. Tratando de conciliar lo que quizás es inconciliable cabría decir que para Kant el hombre debe obrar por puro respeto al deber y que, una vez que lo hace así, Dios en la otra vida le dará un premio, pero de tal forma que aunque no se le diera no por ello debería dejar de hacer lo que hizo. Pero de nuevo surge la pregunta: si se considera inexplicable y quizás injusto que las buenas acciones queden sin recompensa, ¿por qué no iba a tener el hombre en cuenta ese acto de justicia distributiva a la hora de plantearse la obediencia a la ley moral?

Hasta aquí una breve descripción de la moral tal como el racionalismo la concibe. Deberían seguir ahora algunas consideraciones

críticas. No vamos a hacerlas, sin embargo, porque lo que digamos de la moral utilitarista constituye por sí mismo una crítica del racionalismo. Posponemos por tanto esta revisión crítica para pasar a considerar la teoría de los derechos humanos dentro del racionalismo.

## **RACIONALISMO Y DERECHOS.**

La doctrina de los derechos humanos tienen un fácil encaje dentro del racionalismo. En efecto, si se admite que hay normas universales y eternas fundadas en la voluntad o en la inteligencia divinas o en ambas, parece razonable suponer que esas normas no van a limitarse a imponer deberes, sino que también concederán derechos. Cabe pensar incluso que ambas cosas irán juntas, por ejemplo que el derecho que tienen los hombres a la vida se corresponde con el deber correlativo de respetar la vida de los demás.

Todo esto estaba ya en el racionalismo escolástico, que consideraba inmorales y por tanto inválidas y (al menos en principio) indignas de obediencia las normas que no se ajustaran a la moral.

Pero los escolásticos, si bien habían sentado los cimientos para un edificio de los derechos humanos, no llegaron a construirlo, al menos no de manera suficiente.

Les faltó, en primer lugar, un reconocimiento explícito de los derechos políticos y esto sencillamente porque consideraban acorde con el derecho natural la monarquía absoluta, es decir, un régimen en que el poder quedaba en manos del monarca y del que estaban excluidos los ciudadanos. Reconocían el derecho a la vida, la propiedad, el matrimonio, etc... Pero no el derecho a elegir a los gobernantes, el de asociación, el de reunión y las libertades de pensamiento y de religión, etc.

Para hacer justicia a la escolástica hay que reconocer, sin embargo, que en ella se encuentran algunos embriones de los derechos políticos. Se citan, por ejemplo, textos de Santo Tomás justificativos de la libertad de pensamiento e incluso de la libertad religiosa. Hay que tener en cuenta, por otra parte, que los escolásticos, al menos muchos de ellos, afirmaban que el gobierno se basa en el consentimiento del pueblo. Pero todo esto se encuentra contrapesado por elementos de sentido contrario. Así la libertad

de conciencia queda aplastada por la idea de que la religión católica es la única verdadera y que obliga en conciencia a todos los que hayan conocido la predicación del Evangelio. El consentimiento del pueblo queda igualmente aplastado por el reconocimiento de los derechos del monarca al que el pueblo no puede retirarle el consentimiento que supuestamente le había prestado originariamente, salvo en casos excepcionales.

El reconocimiento del poder absoluto del monarca es incompatible a su vez con el de los derechos individuales, que quedan reducidos a simples concesiones del poder y siempre confinados en límites muy estrechos. Bajo la monarquía absoluta el pueblo no puede elegir al Parlamento ni al rey, ni expresar libremente su opinión, ni elegir confesión religiosa. Las libertades de expresión están limitadas y la religión oficial se impone obligatoriamente a los ciudadanos.

Por otra parte la escolástica tampoco ha elaborado una teoría de la protección de los derechos, ni siquiera de aquéllos que más explícitamente reconocía, como la propiedad, el derecho a contraer matrimonio y el derecho a la vida. Para hacerle justicia hay que reconocer, una vez más, que establecía algunos límites al arbitrio del poder, si bien se trataba a nuestro juicio de límites insuficientes. Estos límites eran fundamentalmente dos: ley natural, obligatoria para el monarca, y el derecho de resistencia.

Los escolásticos consideraban que la ley natural obligaba a todos, incluyendo al soberano, pero se trataba, sin duda, de una obligación puramente moral que no podía imponerse por medios coactivos. En definitiva, el cumplimiento de esa obligación moral quedaba al arbitrio del monarca, a quien Dios podía pedirle cuentas en la otra vida pero ningún ciudadano en ésta. No hay que negar toda fuerza a estas obligaciones morales, pues en un ambiente impregnado de religiosidad sin duda debían de ejercer cierto influjo sobre la psicología del monarca. Es igualmente posible que la opinión de los súbditos ante el monarca injusto constituyera un cierto freno de la arbitrariedad. Pero, como he indicado, se trataba únicamente de límites psicológicos que no podían hacerse efectivos a través de mecanismos institucionales sólidamente establecidos.

El otro límite, el derecho de resistencia, tiene mayores consecuencias prácticas, pero la efectividad de este derecho queda también limitada por dos condiciones: porque, al considerar legítima la monarquía absoluta, los

ciudadanos pueden únicamente deponer al monarca injusto sustituyéndolo por otro igualmente absoluto. El derecho de resistencia se reconoce, por lo demás, únicamente en casos extremos, pues siempre se considera preferible tolerar una injusticia menor a los inconvenientes resultantes del ejercicio del derecho de rebelión.

En resumen: la escolástica ni reconoce suficientemente los derechos ni elabora una teoría de la protección de aquéllos que limitadamente reconoce. Estas limitaciones van a desaparecer con el iusnaturalismo racionalista posterior, éste ya de carácter liberal.

Los iusnaturalistas liberales amplían la tabla de los derechos, especialmente de los políticos. Proclaman el derecho al voto, es decir, el derecho de los ciudadanos (al menos de algunos) a elegir el parlamento e, indirectamente, el gobierno. Junto a éstos proclaman derechos que van consustancialmente unidos a los anteriores, como son el derecho de reunión y de asociación y las libertades de pensamiento, de religión, etc... Todo esto es posible porque, a diferencia de la escolástica, consideran contrario al derecho natural el gobierno absoluto (justamente porque ese gobierno no reconoce ni puede reconocer los derechos individuales) y proclaman la legitimidad del gobierno democrático y liberal.

Junto a esta ampliación de los derechos individuales y políticos establecen los iusnaturalistas liberales procedimientos para la protección de los mismos, dotados ahora de eficacia práctica. Los principales de estos procedimientos son: la adopción de una Constitución a la que todos los poderes, incluido el legislativo, deben someterse; la inclusión de tablas de derechos dentro de la misma; y el establecimiento de jueces independientes capaces de declarar la ilegalidad de los actos legislativos y de gobierno. Sobre una base teórica semejante a la de la escolástica, los liberales levantan el edificio de los derechos humanos dotados de eficacia.

Aunque no podemos extendernos en consideraciones históricas, si quisiéramos señalar, al menos, algunos momentos importantes en la construcción de este edificio. Uno de ellos es el movimiento de los llamados "niveladores", que se produjo en Inglaterra en el siglo XVII. Los niveladores, soldados del ejército de Cromwell, proclamaban la existencia de derechos políticos basados en el derecho natural. Como indica Sabine, uno de los folletos de los niveladores decía ya en 1646 que los hombres por el

mero hecho de ser hijos de Adán son "por naturaleza todos iguales y semejantes en poder, dignidad, autoridad y majestad" y que, por consiguiente, toda autoridad civil se ejerce "meramente por institución o donación, es decir, por mutuo acuerdo y consentimiento, dado... por el buen beneficio y conveniencia de cada uno" (2) y un crítico de estos "niveladores" exponía su doctrina en estos términos: "Considerando que todos los hombres son por naturaleza hijos de Adán y que de él han derivado legítimamente una propiedad, un derecho y una libertad natural, se deduce que Inglaterra y todas las demás naciones y todos los individuos particulares de cada nación, pese a las diferencias de leyes y gobiernos, rangos y grados, deben ser igualmente libres y gozar de sus naturales libertades y de los justos derechos y prerrogativas de la humanidad, de los que son herederos aparentes... Y como Dios nos coloca a todos por manos de la naturaleza en este mundo con una libertad y una propiedad naturales e innatas, igualmente hemos de vivir, gozando cada uno en igual y semejante forma de su derecho innato y de su privilegio" (3).

En orden a la protección de los derechos fundamentales, de nuevo según Sabine, "los niveladores deseaban un artificio constitucional que protegiera al individuo en sus derechos fundamentales, incluso contra sus representantes. El plan en que pensaban era sustancialmente una Constitución escrita con su correspondiente carta de derechos fundamentales" (4). Estas ideas que no iban a prosperar en Inglaterra iban a establecerse, posiblemente siguiendo una vía independiente, en las colonias americanas.

Nos encontramos aquí, en definitiva, con una declaración de los derechos políticos junto a un mecanismo institucional para la protección de los mismos. Es posible que ni unas ni otras estuvieran suficientemente desarrolladas en esos momentos iniciales del liberalismo, pero no cabe duda de que representaban un cambio considerable respecto de la teoría de los derechos elaborada por el iusnaturalismo escolástico.

Otro hito importante al que convendrá referirse es el Ensayo sobre el gobierno civil, de Locke. Aquí, concretamente en el capítulo que lleva por título Del alcance del poder legislativo, escribe Locke lo siguiente: "La ley natural subsiste como norma eterna de todos los hombres sin exceptuar a los legisladores. Las reglas que estos dictan y por las que han de regirse los actos de los demás tienen lo mismo que sus propios actos y los de otras

personas, que conformarse a la ley natural, es decir, a la voluntad de Dios, de la que esa ley es una manifestación. Siendo la ley fundamental de la naturaleza la conservación del género humano, no tienen validez frente a ella ningún decreto humano" (5).

Nos encontramos también aquí con la afirmación de una ley natural basada en la voluntad divina y a la que todos deben someterse, especialmente el poder legislativo, que es un poder soberano, pero de ningún modo arbitrario. Pues, como Locke señala reiteradamente a lo largo de la obra, los hombres tienen derechos en el estado de naturaleza que conservan en el estado civil. Este estado se constituye según Locke, como sabemos, a través de un pacto, justamente para proteger aquellos derechos.

Como Locke dice muy claramente: "Los hombres no renunciarían a la libertad del estado de naturaleza para entrar en sociedad, ni se obligarían a un gobierno, no siendo para salvaguardar sus vidas, libertades y bienes y para asegurarse la paz y la tranquilidad mediante normas establecidas de derecho y de propiedad".

Y en cuanto a la protección de los derechos, Locke dice también que "La autoridad suprema o poder legislativo no puede atribuirse la facultad de gobernar por decretos improvisados y arbitrarios; está, por el contrario, obligada a dispensar la justicia y a señalar los derechos de los súbditos mediante leyes fijas y promulgadas, aplicadas por jueces señalados y conocidos. Como la ley natural no es una ley estricta, y sólo puede encontrarse dentro de la mente de los hombres, no es fácil convencer de un error, allí donde no hay jueces establecidos, a quienes por apasionamiento o por interés la tergiversan y la equivocan" (6).

Aunque no haya aquí una referencia explícita a la Constitución, sí la hay a la necesidad de que el gobierno, si quiere ser legítimo, gobierne por medio de leyes generales, fijas y promulgadas, que reconozcan los derechos de los súbditos.

Una tercera aportación de interés para la teoría de los derechos humanos se encuentra en *El espíritu de las leyes*, de Montesquieu. Como es de sobra sabido Montesquieu sentó en esta obra las bases de la teoría de la división de poderes, que constituye un elemento decisivo para la protección de los derechos en general y en particular de los derechos humanos. El núcleo de esta teoría brevemente expuesto es el siguiente: unos jueces

independientes tendrán la posibilidad de controlar la legalidad de las actuaciones tanto del poder legislativo como del gobierno y de los propios jueces y, de ese modo, obligar a todos los poderes a actuar en el marco de una ley previamente establecida. (Es obvio que en *El espíritu de las leyes* no se encuentra plenamente desarrollada esta teoría de la división de poderes, pero sí se contienen los elementos esenciales de la misma).

Claro está que el sometimiento de los poderes a la Constitución significa, en definitiva, el sometimiento de los legisladores y gobernantes ordinarios al legislador constitucional. Lo que hace la asamblea constituyente es encadenar a sus sucesores a lo que ella misma establece originariamente y algunos encontrarán ilegítimo este sometimiento de los vivos a los muertos, un sometimiento que, por otra parte, no es absoluto, puesto que el legislador actual puede reformar la Constitución. Por ello hay quien encuentra preferible que el Parlamento actual, representante de la soberanía popular, tenga las manos libres para legislar.

No voy a entrar a discutir ahora acerca de la conveniencia o inconveniencia del sometimiento de los poderes a la Constitución, aunque si quisiera señalar que la postura radicalmente democrática a que acabamos de aludir (que deja las manos libres al legislador ordinario) no parece fácilmente compatible con una teoría de los derechos que los conciba como inviolables.

Ahora bien, Montesquieu creía en la existencia de una "naturaleza de las cosas", es decir, de unas leyes naturales a las que las positivas debían estar sometidas y su concepción puede inscribirse por tanto en el ámbito de la ética racionalista que venimos considerando.

Los primeros teóricos liberales se preocuparon, como se ha señalado frecuentemente, por salvaguardar los derechos individuales (libertad de pensamiento, de religión, de residencia, etc.) y los políticos (libertad de voto, libertad de expresión, etc.). Su aportación fue menor en cambio en el campo de los derechos económicos y sociales, pero también aquí algunos iusnaturalistas racionalistas aportaron su grano de arena. Es interesante, en este sentido, la contribución de los llamados "cavadores" que actuaron y escribieron en la Inglaterra del siglo XVII. Los "cavadores" constituyen un antecedente claro de lo que luego iban a ser el socialismo y el comunismo y, en nombre del derecho natural, preconizaron el igualitarismo económico.

Con ello pusieron el acento sobre lo que luego iba a constituir uno de los caballos de batalla de la teoría de los derechos humanos: la desigualdad en el ejercicio y disfrute de los mismos motivados por las desigualdades económicas, esto es, la imposibilidad o extrema dificultad en que se encuentran los desposeídos para disfrutar de los mismos derechos que los poseedores.

Lo que acabamos de decir constituye una brevísima y sincopada exposición de algunas, quizás las principales, aportaciones de iusnaturalismo racionalista a la teoría de los derechos humanos. A modo de resumen diremos que la ética racionalista, de la que es una manifestación el iusnaturalismo liberal de los siglos XVII y XVIII, tuvo el mérito de elaborar la doctrina en muchos de sus puntos esenciales y de revestirla de la solidez y dignidad de todo aquello que está basado en la razón humana y, en último término, en Dios. Al menos lo ha intentado. Que lo haya conseguido es otra cuestión, de la que nos ocuparemos inmediatamente.

#### LA MORAL EMPIRISTA.

La filosofía moral que llamamos empirista tiene sus antecedentes en el materialismo antiguo y sufre un gran eclipse a todo lo largo de la Antigüedad y la Edad Media e incluso de la Moderna, aplastada por el predominio del racionalismo. Incluso en el siglo XVII un autor como Locke, que pasa por ser uno de los fundadores del empirismo epistemológico, adoptó incoherentemente una especie de racionalismo moral.

No tiene nada de extraño, por consiguiente, que la filosofía moral de carácter empirista se haya constituido frente al racionalismo dominante. Esta filosofía surge cuando algunos de los supuestos del racionalismo comienzan a hacerse problemáticos.

Por ello parece adecuado exponer la filosofía empirista como respuesta crítica a cada uno de los puntos que hemos señalado en la racionalista.

En primer lugar, los empiristas se oponen al intento racionalista de fundamentación teológica de la moral. Reconocen, quizás a regañadientes, que Dios puede ser asunto de fe, pero niegan que pueda serlo de demostración racional. A su juicio, como Hume señaló, sólo la experiencia



puede informarnos de los hechos. La razón es únicamente competente en el terreno de las relaciones entre los números y las formas, esto es, en el de la lógica y la matemática, pero se pierde en especulaciones vanas cuando intenta decirnos cómo es el mundo. Eso equivale a poner en tela de juicio las construcciones de los metafísicos anteriores, que nos hablaban de un reino de espíritus presidido por Dios y situado más allá del ámbito de la experiencia. De ese mundo, piensan los empiristas, nada podemos saber y lo razonable será, en el caso más prudente, declarar nuestra incapacidad para afirmar ni negar nada del mismo y, en el caso más extremo, negar abiertamente su existencia, pero, en uno y otro caso, la visión del mundo construida por aquellos osados metafísicos, inconscientes de los límites de la razón, no puede servir de base de sustentación de la moral.

¿De dónde procede entonces la ley moral? A juicio de los empiristas, la moral, como todos los productos culturales conocidos, es una creación del hombre, un instrumento del que éste se dota para señalarse a sí mismo un camino en la vida. No proviene de ningún legislador ultramundano, sino que nace con el hombre y muere con él.

A muchos les parecerá que, al perder su fundamento divino, la moral queda convertida en algo provisional y contingente, afectado de la debilidad de todos los productos humanos. Otros, por el contrario, pensarán que el hombre gana en dignidad al convertirse en autor de su propio destino sin sometimiento a ninguna autoridad exterior al hombre mismo. Sea lo que sea de esto, es lo cierto que el empirismo considera al hombre como el autor de su propia ley moral.

Y aquí las opiniones se dividen. Hay quien, como Stuart Mill, entiende que es la sociedad como grupo (y no el individuo) la creadora de la moralidad. Hay quien atribuye a cada individuo la capacidad de ser legislador de sí mismo; y hay quien adopta posturas más o menos intermedias. Pero en todo caso, de forma individual o colectiva, el hombre se eleva a la categoría de supremo legislador en el orden moral.

En segundo lugar, los empiristas discrepan de los racionalistas en cuanto al conocimiento de la moral. Recordemos que, según éstos, las normas morales pueden conocerse a priori, es decir, con independencia de la experiencia. Para los empiristas la razón no dispone de tan altas capacidades, sencillamente porque, como también señaló Hume, no es

competente en este terreno y cuando trata de entrar en él no hace más, creen, que "elevar" a la "dignidad" del supuesto principio a priori lo que no es más que una norma moral establecida en una determinada sociedad. Basta echar una mirada a la historia para comprobar que las más absurdas o crueles aberraciones morales (desde nuestra perspectiva actual) fueron tenidas como prácticas sacrosantas en el pasado. ¿Podemos decir que la esclavitud o la intolerancia religiosa o la falta de libertades son principios absolutos evidentes a la razón? Parece que no, al menos desde nuestra perspectiva. Fueron principios adaptados por los integrantes de una determinada sociedad en cierto momento histórico, a menudo productos del fanatismo o de la ignorancia. En ningún caso verdades absolutamente evidentes. Si lo fueran nadie los discutiría, como señalaron en su momento Pascal y Montaigne. Que se hayan discutido demuestra que no son autoevidentes.

¿Cómo se conocen entonces las normas morales? Para los empiristas la respuesta es clara: a través de la experiencia.

Las normas morales contienen dos aspectos esenciales: en primer lugar señalan los fines que hay que tener, esto es, las cosas que son buenas o malas en sí mismas; y en segundo nos indican las acciones que hemos de realizar para alcanzar esos fines. Si queremos recoger los dos aspectos en una sola fórmula podemos decir que una norma moral nos dice: "Debes perseguir tal fin (por ejemplo debes promover la vida) y debes realizar las acciones que promueven ese fin". El conocimiento de la moral se refiere tanto al de los fines como al de los medios.

Ahora bien, para los racionalistas, al menos los fines se conocen a priori. Para los empiristas no se conocen de ese modo.

Para el empirismo los fines son aquellas situaciones o propiedades humanas que el hombre desea o a las que tiende: cosas tales como la salud, el conocimiento, el amor, la diversión, etc... Se trata de cosas valiosas por sí mismas, es decir, que no lo son en función de ninguna otra cosa que se vaya a conseguir a través de ellas. Así quien nos pregunte por qué queremos la salud debemos responderle sencillamente: "porque la queremos". Ahora bien, todo esto se conoce a través de la experiencia: es observando el comportamiento del hombre, sus aspiraciones y sus tendencias como sabemos qué cosas tienen para él supremo valor.

Ciertamente la experiencia nos da una pluralidad de datos, a menudo contradictorios. Nos dirá, por ejemplo, que unos persiguen la salud y que a eso subordinan los placeres sensibles, mientras que otros ponen todo su empeño en alcanzar el placer aun a costa de renunciar a la salud, como les ocurre a los drogadictos. El empirista no cuenta con medios para determinar cuál de estas actitudes es más valiosa porque, para formular este juicio, debería disponer de un criterio relativo a lo que es bueno y valioso independientemente de las aspiraciones humanas. Debería ser capaz de determinar, por ejemplo, si es más valiosa la conducta del drogadicto que la del abstemio. Pero no dispone de ese criterio. Simplemente ha de limitarse a constatar lo que los hombres persiguen, aquello a lo que tienden porque lo consideran valioso. Detengámonos algo más en este punto importante.

¿Quiere esto decir que vale tanto la conducta de drogadicto como la del no drogadicto? Desde un punto de vista empirista es difícil evitar una respuesta afirmativa. Esta es, obviamente, una conclusión inaceptable para un racionalista que justamente por eso tenderá a considerar el empirismo como una aberración. Pero el empirista, a su vez, nos dirá que el intento de señalar finalidades absolutas independientemente de las tendencias o deseos humanos es una ficción que, generalmente, conduce (no debemos perder esto de vista) a aberraciones aún peores. Por el momento no vamos a tomar partido ante estas dos formas de entender el conocimiento moral, aun cuando algo diremos al final de esta exposición.

En lo que se refiere al conocimiento de los medios que hay que poner en práctica para alcanzar los fines morales, los empiristas entienden igualmente que éste es asunto de experiencia. No es especulando a priori sino observando como podemos saber qué acciones hemos de realizar (pues de eso se trata en definitiva) para alcanzar aquellos fines a que tendemos. Y es obvio que este conocimiento está sometido a las mismas servidumbres que cualquier otro conocimiento empírico, esto es, al error y a la permanente revisión, de tal modo que hoy podemos considerar que determinado tipo de acciones favorecen la vida o el conocimiento y mañana pensar que otras acciones son más adecuadas para alcanzar estos fines. Ocurrirá aquí como en la medicina: un día puede parecer que un determinado medicamento favorece la salud y, al día siguiente y en virtud de algún descubrimiento de laboratorio, nos parecerá que ese medicamento es perjudicial o, al menos, que otro lo sustituye con ventaja. También aquí (esto es en lo que se refiere a

la relación entre medios y fines) la moral, tal como la conciben los empiristas, cobra un carácter relativo y provisional.

¿Pierde, según esto, la moral su carácter prescriptivo para convertirse en un conocimiento meramente descriptivo? Desde la perspectiva empirista la respuesta según la veo, ha de ser **nuevo afirmativa**. Esto es al menos, en mi opinión, lo que está implícito en los supuestos de que parte la teoría.

Ciertamente no todos los filósofos morales de la tendencia lo afirman explícitamente y algunos siguen empleando la vieja terminología del "debes", "puedes", o "no debes". Pero, cuando esto ocurre, hay que entender que los términos no tienen en la voz del empirista el mismo sentido que tenían en la del racionalista. Cuando un empirista nos dice "debes", lo que en realidad nos está diciendo es "has de hacerlo si quieres conseguir tal finalidad" y, a su vez, cuando dice "debes perseguir esta finalidad" lo que en realidad nos está diciendo es "simplemente la persigues y yo así lo constato".

Veamos a continuación las discrepancias en cuanto al tercer punto de las anteriormente estudiadas: el carácter universal de la moral.

Recordemos que para los racionalistas las normas morales, en cuanto *cognoscibles a priori* por la razón, eran absolutamente válidas para todas las épocas y lugares de tal forma que lo que aquí y ahora es bueno lo habrá sido también en el pasado y lo será en el futuro, sea cualquiera el tipo de sociedad en que nos encontremos. Algunos racionalistas, especialmente los considerados *iusnaturalistas* (7), piensan que las normas se derivan de la naturaleza humana aunque el modo cómo se realice esta derivación no siempre está claro. En cualquier caso entienden que esa naturaleza humana es universal y que, en consecuencia, serán también universales las normas que de ellas se derivan o en ellas se asientan.

Nada de esto es defendible desde una postura empirista, pues, como hemos dicho reiteradamente, esta moral se limita a comprobar hechos, es decir, las tendencias de los hombres y las acciones que "tienen" que realizar si quieren satisfacerlas. Ahora bien, los hechos son siempre contingentes y nada nos garantiza que lo que hoy es una aspiración casi universal de todos los individuos, como pudiera ser el deseo de vivir, no sea mañana rechazado con igual generalidad. Ciertamente nos parecería extraño que los hombres encontraran la vida insostenible pero es perfectamente posible que así

ocurra, tanto como que el día deje de suceder a la noche o que los ríos corran hacia el mar. Parece improbable, pero es posible que el curso de la naturaleza cambie incluyendo en la misma a los seres humanos que podían tener aspiraciones muy diferentes de las que tienen en la actualidad.

Sé bien que estoy dando una versión del empirismo que no siempre se corresponde con lo que los autores explícitamente empiristas mantienen. Así por ejemplo, alguno como Hume parece admitir la existencia de una naturaleza universal coincidiendo en ello con los viejos iusnaturalistas, pero me parece que un empirismo que quiere ser coherente ha de situarse en el terreno que acabo de exponer, esto es, en el de la contingencia de todos los hechos, incluidos los que llamamos morales.

Si esto es así habrá que reconocer que ninguna de las normas que damos por buenas, incluso las que nos parecen más universalmente aceptadas, tienen el carácter pretendidamente universal que el racionalismo les atribuía. Toda norma moral es contingente en el sentido que acabamos de señalar y lo es también en el sentido de que nuestro conocimiento de los hechos puede cambiar, de tal modo que la acción que hoy nos parece conducente a un determinado fin pueda parecernos mañana inadecuada.

Así, durante algún tiempo la humanidad entendió que la mejor manera de conseguir la paz era prepararse para la guerra, pero a nosotros empieza a parecernos justamente lo contrario. Durante algún tiempo se consideró también que la concesión del voto a las mujeres o a los analfabetos y a los pobres iba a producir un gran desorden social y hoy día pensamos más bien que esto no ocurre. El estudio de la relación entre medios y fines debe estar sujeto a revisión tanto como cualquier otro estudio empírico de índole no moral.

No queremos decir con ello que las normas morales vayan a estar sometidas a perpetua revisión. Ciertamente hay cambios dentro de la moralidad, pero también hay permanencia en la medida en que los hombres, al menos durante el período de historia que nos es conocido, tienden a perseguir determinadas finalidades, como pudieran ser la vida, el conocimiento, el amor, la diversión, etc... Esto es algo que la propia experiencia nos dice. Lo que queremos indicar es que la continuidad de todo esto no está en modo alguno garantizada y que no es inconcebible una

humanidad que persiguiera finalidades diversas como por ejemplo una que sintiera hasta de vivir y deseara quitarse la vida o bien que, no encontrándola agradable, renunciara a la continuidad de la especie.

En relación con el último punto, (recordémoslo, los motivos para obrar moralmente) la discrepancia entre empirismo y racionalismo no es tan radical como pudiera pensarse, pues como sabemos, los racionalistas, junto a un obrar moral desinteresado, admiten un comportamiento interesado (esto es, dirigido a la satisfacción de necesidades o, si queremos expresarlo de otro modo, a la obtención de la felicidad). Los empiristas, por su parte, aunque piensan que el hombre busca la felicidad admiten también una conducta motivada por la simple búsqueda de la virtud que no parece estar conectada con aquel deseo de felicidad. En El utilitarismo de Stuart Mill encontramos pasajes en este sentido, de tal manera que tanto racionalistas como empiristas parecen admitir junto a un comportamiento puro otro desinteresado, ambos merecedores del calificativo de morales.

Sin embargo, pese a estas semejanzas que acabamos de señalar, persisten diferencias importantes. No debemos perder de vista que Kant insiste, una y otra vez, en la idea de que una acción que no esté movida por el puro respeto al deber, tal como la razón nos la presenta, no es una acción moral. Incluso estaría excluido del comportamiento moral un obrar sustentado en la satisfacción con el deber cumplido, pues esa satisfacción, por muy pura que pareciera, impurificaría la acción moral.

Los empiristas, en cambio, no son tan estrictos y piensan que la acción moral, como cualquier acción humana ha de estar orientada hacia la búsqueda de la felicidad. Como el propio Stuart Mill reconoce en El utilitarismo las personas que obran en conciencia, por puro respeto a lo que creen debido, van también buscando algún tipo de satisfacción personal, sin la cual su acción ni siquiera resultaría explicable. De manera que las diferencias entre empirismo y racionalismo o, más concretamente entre Kantismo y utilitarismo, en lo que se refiere al problema que nos ocupa, son considerables.

Son, sin embargo, menores con otros representantes del racionalismo, como los escolásticos, que combinan la idea de que la razón nos presenta prescripciones morales absolutas con la de que el último resorte que mueve la conducta moral es la búsqueda de la felicidad. No

podría ser de otro modo, pues toda filosofía de índole religiosa tiende a hacer de la visión beatífica de Dios la meta última de toda nuestra conducta y, por tanto, también de la conducta moral.

Tras esta breve exposición, quizás un tanto deformada por mis propias opiniones acerca de la misma, de la moral empirista, trataremos de ver qué encaje tiene dentro de la misma una teoría de los derechos humanos.

## EL EMPIRISMO Y LOS DERECHOS HUMANOS.

¿Cabe fundamentar en una filosofía moral como la que acabamos de exponer una teoría de los derechos? Para esto existen dificultades de diverso tipo.

Unas son de carácter histórico. Se trata del hecho innegable de que la teoría de los derechos humanos fue desarrollada por el iusnaturalismo racionalista. Parece haber, por tanto, una especie de vinculación esencial entre una y otra cosa y no debe extrañarnos por ello que algunos autores entiendan que la fundamentación de los derechos sólo resulta posible sobre esta base. No cabe duda de que un sólido bloque de normas asentadas en la divinidad ofrece a la moral una base de sustentación más sólida que ninguna otra teoría. Claro está que el que lo ofrezcan no quiere decir que lo cumplan y bien pudiera ser que ese edificio aparentemente solidísimo no fuera más que un castillo de arena.

No es ésta, sin embargo, toda la historia, pues el empirismo realizó también importantes aportaciones especialmente en el terreno de los derechos económicos y sociales, que no debemos perder de vista. Baste recordar, por vía de ejemplo, la defensa de los derechos individuales que Mill emprendió en su famoso ensayo *On liberty*.

Por otra parte (y este me parece el argumento decisivo) que una teoría cualquiera haya nacido bajo el subsuelo de cierta visión del mundo, no quiere decir que haya de permanecer eternamente unida a ella. Si así fuera, los físicos actuales habrían de seguir manteniendo la cosmología medieval para la que Dios era el autor de las leyes físicas y el último responsable del gobierno del mundo, pues la idea de una legalidad universal iría inseparablemente unida a la idea de Dios, pero los físicos asientan las leyes sobre otras bases. ¿No puede ocurrir algo semejante en el campo de la

filosofía moral y de la política? Que la teoría de los derechos humanos se haya desarrollado bajo presupuestos iusnaturalistas no impide que pueda asentarse ahora bajo nuevos fundamentos.

Otras dificultades para encajar una teoría de los derechos en una filosofía moral de carácter empirista provienen del hecho de que algunos filósofos de la corriente rechazaron explícitamente los derechos (Marx y Bentham por ejemplo) o admitieron principios (el principio benthamiano de la mayor felicidad para el mayor número) difícilmente compatibles con ellos. Vamos a verlo con algún detalle analizando los supuestos teóricos de las dos principales corrientes empiristas: el marxismo y el utilitarismo.

Sé que la calificación de "empirismo moral" aplicada al marxismo es discutible. Aunque no puedo desarrollar ampliamente este materia, diré al menos, en qué me baso: pienso que Marx (salvo el de los primeros escritos en que aparecen rasgos de iusnaturalismo) no admitía esas leyes eternas cognoscibles por la razón y basadas en Dios de que hablan los racionalistas, e identificaba el bien con la felicidad, como los utilitaristas. Claro está que, en el caso de Marx, se trataría de un empirismo o utilitarismo revolucionario, por así decirlo, que no predica la adaptación del individuo a la sociedad existente, ni siquiera una moderada reforma de la misma, sino que quiere transformarla radicalmente, sin duda porque considera que sólo en esa sociedad renovada será posible el pleno desarrollo de la personalidad. Haremos, a continuación, algunas precisiones sobre la actitud de Marx ante los derechos humanos.

Ahora bien, para precisar el sentido de esta postura marxista, se requiere hacer un breve excursus sobre su filosofía política, especialmente sobre su valoración del sistema democrático.

Como es sabido, Marx no elaboró una teoría del Estado sistemática, y para descubrir su pensamiento hay que poner en relación textos dispersos por diversas obras. Por una parte nos encontramos con textos que justifican la "dictadura del proletariado". Ciertamente que esta expresión puede entenderse en diversos sentidos, pero su tonalidad dictatorial resulta difícilmente soportable. Junto a éstos hay que situar aquellos otros textos de La cuestión judía en los que Marx critica radicalmente los derechos humanos burgueses. Ciertamente que la crítica de los derechos humanos burgueses no puede identificarse sin más con el rechazo de los derechos humanos en



general, pero, según yo lo entiendo, no aparece en ella ni siquiera la indicación de que los derechos, depurados de sus connotaciones burguesas, pudieron resultar incorporables a una sociedad socialista. El tono con que Marx se expresaba da a entender que nada de ellos se puede salvar y que, en la sociedad del socialista, no tendrán ninguna cabida.

Ahora bien, junto a estos textos críticos de la democracia y de los derechos humanos nos encontramos con otros más favorables, especialmente con algunos pasajes de las obras históricas dedicadas al estudio de la Comuna de París. Como es sabido, la Comuna implantó una especie de democracia radical en la que todos los cargos, incluidos los administrativos, estaban sometidos a elección y separación por voluntad popular y Marx habla de ella con entusiasmo.

Lo que parece resultar de todo ello es lo siguiente: Marx rechazaba la democracia capitalista o burguesa por considerar que en ella el proletariado estaba excluido de los derechos políticos y civiles. A su juicio, en este sistema, aunque las leyes consagraban la igualdad de los derechos para todos, sólo la burguesía podía alcanzar el disfrute de los mismos. Por eso entendía que la democracia capitalista era, en el fondo, sólo formalmente democrática. Pero, por otra parte, aspiraba a una organización democrática del socialismo en el período post revolucionario. Dicho sencillamente: rechazaba la democracia capitalista y defendía la democracia socialista.

Parece claro en consecuencia, que si queremos encontrar en el pensamiento marxista una valoración positiva de los derechos humanos hemos de dirigirnos a los textos de carácter democrático olvidándonos de los dictatoriales. Pero, como hemos dicho, desgraciadamente tampoco aquí encontramos una teoría de los derechos especialmente protegidos y prevalentes frente al interés común o incluso frente a la voluntad de la mayoría.

¿Hay que entender por tanto que el marxismo no realizó ninguna contribución a la teoría de los derechos humanos? Una respuesta negativa no resultaría a mi juicio correcta. Lo que creo que cabe decir es que el marxismo realizó una contribución indirecta a esa teoría. Veámoslo con algún detalle a continuación.

Uno de los puntos que Marx puso de manifiesto, a mi juicio acertadamente, fue la relación existente entre la situación económica y el disfrute de los derechos: de poco sirve, pensaba Marx, que al proletario se le conceda la libertad de expresión o de información si no sabe ni leer ni escribir; de poco vale que las leyes le reconozcan la libertad de voto si los patronos son capaces de manipular su voluntad y obligarle a votar lo que ellos quieran. Es decir: lo que Marx apuntó acertadamente es que una cosa es lo que la ley reconoce y otra lo que los sujetos pueden disfrutar y poner realmente en práctica. Sólo por eso su contribución a la teoría de los derechos ya sería considerable. Pero no para ahí la cosa.

Marx reivindicó para el proletariado derechos que no le habían sido reconocidos ni siquiera en el plano jurídico formal por la legalidad burguesa: el derecho de reunión, de manifestación, el derecho de huelga, e incluso el derecho de voto, y otros marxistas reivindicaron posteriormente los rederechos que hoy consideramos propios del estado de bienestar, como la seguridad social, asistencia médica, seguro de desempleo, etc... También aquí, a nuestro juicio, se encuentra una importante contribución de Marx.

En efecto, aunque Marx no reivindicara una protección especial para estos derechos ni un status privilegiado para los mismos dentro del ordenamiento jurídico, sí reivindicaba, al menos, su reconocimiento como derechos ordinarios, si se nos permite expresarnos así. Esto es: no decía que la huelga o el derecho al desempleo pudieran imponerse frente al interés colectivo o al voto mayoritario. Más bien cabe suponer que diría lo contrario. Pero al menos pedía el disfrute de estos derechos por parte del proletariado y no sólo en el plano jurídico-formal, sino también en el real. Y hay que pensar que su constante denuncia de la injusticia del orden burgués junto, claro está, con la acción reivindicativa práctica de los trabajadores contribuyó de manera importante al reconocimiento de estos derechos que luego iban a adquirir el estatuto especial que les conceden las constituciones democráticas.

Diremos algo a continuación de la relación entre el utilitarismo y los derechos. Una dificultad para el asentamiento de la teoría de los derechos sobre el empirismo moral pudiera enunciarse así: el utilitarismo hace suyo el principio benthamiano de la mayor felicidad para el mayor

número. Ahora bien, este principio aparentemente claro puede interpretarse de varias maneras. No podemos entrar en ellas, pero sí diremos que cierta interpretación del mismo parece incompatible con una teoría de los derechos, en la medida que los subordina siempre al interés colectivo. Veámoslo con un ejemplo. el reconocimiento del derecho de huelga comporta la imposibilidad de anularlo por razones de interés común, por ejemplo por entender que de ese modo aumentaría la producción. Que el derecho de huelga sea un derecho fundamental significa que consideraciones de este tipo no prevalecen frente al mismo. Pero desde el momento en que todo quede subordinado a la mayor felicidad para el mayor número que pueda obtenerse en cada momento, el incremento de la producción justificaría la anulación del derecho ya que nadie podría reivindicar algo para sí que produjera la disminución de la felicidad común.

¿Hay que concluir entonces en la incapacidad del empirismo moral para acoger una teoría de los derechos? La respuesta dependerá de la interpretación que demos al principio benthamiano (e insisto en que caben varias, alguna de las cuales quizás sea compatible con una teoría de los derechos) y de que lo consideremos o no parte sustancial del utilitarismo. Me parece que la respuesta en este último punto puede ser negativa. Puede haber lo que se ha llamado un "utilitarismo de derechos" asentado sobre otras bases. Una de ellas pudiera ser otro principio defendido por Stuart Mill en *El utilitarismo*, que viene a decir que todo individuo debe valer tanto como cualquier otro. Desde el punto de vista utilitarista, esto en la práctica significa que los derechos o intereses de todos deben ser medidos por un mismo rasero. Según esto ya no cabría sacrificar los intereses de un individuo a los de la colectividad o a los de la mayoría, de tal manera que no porque a los demás les interesara que a alguien se le privara de la vida o de la libertad esto quedaría justificado. Al contrario, sólo estaría justificada una acción que tratara de proteger la vida, la libertad o la propiedad de todos sin exclusiones y sin subordinaciones de los intereses de unos a los otros.

Ahora bien, aquí habría base para justificar unas posibilidades de actuación que se imponen frente al interés colectivo que es justamente lo que el principio de Mill justifica. Ciertamente no encontramos en este autor, al menos en la obra *El utilitarismo*, un desarrollo de esa posibilidad, aunque sí lo encontramos en su otra obra famosa *Sobre la libertad*. Pero

aunque no esté desarrollada esta posibilidad, está al menos implícita en la obra de Mill.

En cualquier caso y prescindiendo de lo que Mill haya pensado podemos preguntarnos si, desde nuestra perspectiva, la teoría de los derechos tiene encaje en el empirismo. A mi juicio la respuesta debe ser afirmativa. Basta para ello tener en cuenta que una sociedad en la que los derechos sean respetados puede alcanzar mayores cotas de felicidad que otra en que no lo sean. Dicho de otro modo y para volver a nuestro ejemplo: que los hombres pueden ser más felices si disponen del derecho a la huelga o de las libertades de expresión aun cuando el ejercicio de esos derechos perjudicará el desarrollo económico. Se trataría, en definitiva, de pagar un precio por el ejercicio de las libertades y no parecerá insensato pagarlo a quienes pudieran encontrar preferible el disponer de esos reductos de autonomía (que nos permiten pensar y expresarnos libremente, elegir religión y partido político, etc...) a disfrutar de mayores cuotas de bienestar. Nuestro bienestar estaría justamente en el ejercicio del derecho.

A quien pensara que lo que acabo de decir tiene un carácter demasiado teórico podremos remitirlo simplemente a la experiencia histórica. ¿No cabe suponer acaso que aquellas sociedades en que los derechos son reconocidos, es decir, aquéllas en que los hombres pueden pensar, hablar, actuar y votar libremente, sin que los legisladores ni el gobierno puedan alterar esa posibilidad, son más felices que aquellas otras en que esas posibilidades no existen? Ciertamente, en esto como en todo, la respuesta estará teñida de subjetividad, pero una respuesta afirmativa me parece razonable como creo que se lo ha parecido a quienes elaboraron las constituciones en que los derechos fueron reconocidos y a los ciudadanos que las votaron. Cabe indicar, por otra parte, que esos derechos humanos constituyen una piedra esencial del edificio liberal-democrático hasta el punto de que un régimen que no los reconozca quizás no deje de ser democrático pero lo es en menor medida que otro que lo reconozca. En cualquier caso parece que la dinámica de la democracia conduce en este sentido y, si así fuera, la dinámica de la democracia coincidiría, al menos para los países occidentales desarrollados, con la dinámica de la busca de la felicidad.

## CONSIDERACIONES CRÍTICAS.

Hagamos a continuación algunas consideraciones críticas con carácter personal, aunque mucho de lo que vayamos a decir ya esté contenido, implícitamente al menos, en la anterior exposición.

¿Cuál de las dos filosofías morales constituye una base de sustentación más adecuada para una teoría de los derechos? Ambas, como ocurre casi siempre, contienen aspectos favorables y desfavorables.

El principal aspecto favorable del iusnaturalismo racionalista está en el intento de dotar a la teoría de los derechos y, en general a las normas morales que en ella se sustentan, de una base inmovible. En efecto estas normas se presentan como absolutas, inmutables, autoevidentes y respaldadas en último término por la voluntad o la inteligencia divinas y no cabe imaginar una base más sólida para las mismas.

No es de extrañar por tanto, como señalamos anteriormente, que muchos consideren que unas normas morales que no descansen en una base tan sólida no merecen el título de tales y no pasan de ser meros resultados del capricho o de la arbitrariedad. Como escribió Maritain al final de la Segunda Guerra Mundial: "El cristianismo anunció a los pueblos el reino de Dios y la vida del siglo por venir; les enseñó la unidad del género humano, la igualdad natural de todos los hombres, hijos del mismo Dios y redimidos por el mismo Cristo; la dignidad inalienable de cada alma creada a imagen de Dios" (8). Y es esa dignidad de la persona humana la que constituye el fundamento de los derechos inalienables de la misma, según Maritain: "Bajo la inspiración evangélica, a menudo desconocida pero activa, la conciencia profana ha comprendido la dignidad de la persona humana y ha comprendido que la persona, que forma parte del Estado, trasciende el Estado por el misterio inviolable de su libertad espiritual y por su vocación a bienes absolutos".

Apenas hace falta decir que para el pensador cristiano estos bienes absolutos arraigan en la realidad divina y no pueden proceder de una fuente profana o de la mera autonomía del hombre desligado de Dios.

Pero lo que se presenta como la grandeza del racionalismo puede constituir también su gran debilidad si no fuera capaz de cumplir aquello que promete. En efecto el racionalismo moral vincula su suerte a una

concepción metafísica del mundo que coloca en el origen del mismo a un Dios autor de la ley moral y manifiesta al mismo tiempo su confianza en el poder de la razón para conocer las normas morales. Ahora bien, si se desmonta ese edificio metafísico el racionalismo pierde su base de sustentación.

La pregunta es: ¿es válida esa base metafísica? Aquí no vamos a intentar una respuesta y nos limitaremos a señalar que, para quienes sustentan una visión agnóstica o atea del mundo y en general para todos los que suelen llamarse positivistas en el orden moral, la respuesta es negativa. Conviene añadir que éstos, si no mayoría, sí son al menos legión en el ámbito cultural occidental.

Como siempre ocurre en filosofía, la solución de los problemas depende de la visión del mundo que se sustente y ésta a su vez no es plenamente justificable con argumentos racionales, o al menos no lo es con argumentos capaces de convencer a todos.

La filosofía moral opuesta, que hemos llamado empirismo moral, tiene también sus pros y sus contras. Empecemos por estos últimos. Como hemos dicho, esta filosofía identifica el bien con la felicidad y ésta con la satisfacción de las tendencias o necesidades humanas, de tal modo que el bien y la felicidad dependen de la estructura de esas necesidades que son, como también hemos dicho, algo contingente.

Por otra parte, como indicamos antes, desde el punto de vista empirista no disponemos de un criterio para valorar las necesidades, pues ese criterio sólo podría proceder de una moral religiosa o racionalista para la que el bien no se identifica con la felicidad, pero ya hemos dicho que el empirismo rechaza ese supuesto. Si el bien coincide con la felicidad y ésta con la satisfacción de necesidades, cualquier satisfacción de necesidades es buena por definición. Es obvio que esto resultará inadmisibles para los defensores del absolutismo moral.

El aspecto positivo de esta filosofía moral y, no lo olvidemos, de la teoría de los derechos humanos que en ella se apoya, está en la ausencia de supuestos metafísicos. En efecto, para esta filosofía ni hay un Dios autor de la ley moral ni una razón capaz de conocer los principios morales. Para ella la moral se apoya en los puros hechos contingentes de la naturaleza humana y en el conocimiento que el hombre logra acerca de los mismos, un conocimiento que como la ciencia se obtiene a través de la experiencia y no

de la especulación racional. Con ello la moral se convierte en un instrumento para organizar la vida del hombre en las precarias condiciones en que ésta se desenvuelve o, si queremos decirlo de otra forma, en un instrumento para la realización humana o para la búsqueda de la felicidad, en una moral profana que no sabe nada de absolutos, que trata de aceptar las cosas como son y de no elevar el vuelo hacia las altas regiones de la metafísica.

¿Cuál de estas dos perspectivas morales resulta, en definitiva, preferible? Insisto en que no será posible presentar una opción capaz de convencer a todos y que cada uno ha de buscar la suya en arreglo a su modo particular de entender el mundo. Lo que hemos dicho hasta aquí no pretende sustituir esa opción individual sino hacerla más reflexiva o más consciente indicando los supuestos y las implicaciones de la misma. En cualquier caso lo que sí parece claro es que la teoría de los derechos humanos está indisolublemente vinculada a la filosofía moral que le sirva de base, y que en nuestra época las tres grandes opciones de la misma son la filosofía religiosa, la racionalista y la empirista o utilitarista.

#### NOTAS.

(1) La religión en los límites de la mera razón, Madrid, 1969, págs. 99-100.

(2) Historia de la teoría política, México, 1965, pág.357.

(3) Id. pág. 356.

(4) Id. pág. 361.

(5) Ensayo sobre gobierno civil, Buenos Aires, 1955, págs. 150-151.

(6) Id. pág. 151.

(7) Aunque no podemos desarrollar este punto advertiremos al menos que no todos los racionalistas son iusnaturalistas. Para serlo

**deberían pensar que los principios morales se derivan o deducen de la naturaleza humana. No todos lo admiten.**

**(8) Cristianismo y democracia, 1961, págs. 52 y 53.**

**(9) Id. pág. 55.**