

SOBRE LOS DERECHOS HUMANOS *

Tibor R. Machan

El derecho a la vida, la libertad y la propiedad [...] y otros derechos fundamentales no pueden ser sometidos a votación: no dependen del resultado de ninguna elección.

Corte Suprema de los Estados Unidos, 319 U. S. 624, 638.

El estudio más exhaustivo sobre la evolución histórica de la idea de los derechos naturales fue escrito hace algunas décadas por el eminente erudito y filósofo Leo Strauss. En *Natural Right and History*,¹ Strauss rastreó esa idea desde sus orígenes en el pensamiento griego hasta su concepción actual, bastante confusa, en la filosofía política y las humanidades en general. En las páginas que siguen recurriré a menudo a las teorías de Strauss, aunque resultará obvio para el lector que no concuerdo plenamente con sus opiniones, v. gr., las relativas a la teoría de los derechos naturales postulada por John Locke.

* Traducido y publicado con autorización del autor. El artículo corresponde al capítulo I de su libro *Human Rights and Human Liberties*, Nelson-Hall, Chicago, 1975.

¹ *Natural Right and History*, University of Chicago Press, Chicago, 1971.

Antes de empezar a examinar la idea de los derechos naturales (Strauss emplea deliberadamente el término "derecho natural" por razones que se aclararán más adelante), quisiera hacer una breve acotación acerca de Strauss y su concepción de la filosofía. Existe lo que podríamos llamar una "escuela strausseana" de filosofía política clásica, esto es, la filosofía política que sigue la tradición helénica. Strauss y sus seguidores observan la existencia de una profunda división entre el pensamiento político antiguo y moderno. Algunos de ellos, así como el propio Strauss, consideran que esta división constituye la crisis más importante de la época moderna. Sostienen fundamentalmente que la filosofía política clásica concebía la naturaleza humana en función de ideas o ideales éticos o morales. En la era moderna, empezando con Maquiavelo y continuando con la teoría política y la ciencia social positivista contemporánea, la concepción de la naturaleza humana concuerda cada vez más con los lineamientos llamados "científicos" o reduccionistas. Uno de los propósitos de este trabajo será profundizar un punto en el que hice hincapié en mi libro *The Pseudo-Science of B. F. Skinner* (Arlington House, New Rochelle, N. Y., 1974), a saber, que un enfoque auténticamente científico para el estudio del hombre no puede prescindir en modo alguno de las consideraciones políticas y morales concebidas por los antiguos.

Por consiguiente, permítaseme esbozar ahora brevemente el desarrollo de la idea de los derechos naturales. Strauss se interesa por el derecho natural, más bien que por el concepto que emergió ulteriormente, o sea el de los *derechos* naturales. Pero ambos conceptos están estrechamente relacionados, como Strauss fue el primero en reconocer. Yo también empezaré por centrar la atención en el desarrollo del derecho natural. Creo que será útil explicar en primer lugar por qué es importante comprender este desarrollo, por qué la consideración de la validez de una idea puede beneficiarse considerablemente si comenzamos por rastrear sus orígenes.

Las ideas surgen cuando los hombres necesitan o

quieren solucionar algún problema, cuando buscan respuestas satisfactorias a algunas cuestiones que aún no las tienen. El desarrollo de las ideas en la historia humana puede compararse con el desarrollo de las ideas en el repertorio del pensamiento del niño, con la diferencia de que en el primer caso el progreso es mucho más lento y los rodeos, lamentablemente, mucho más largos. Cuando los niños se encuentran con cosas nuevas, pueden tratar de comprenderlas y explicarlas. Para hacerlo, pueden seguir dos caminos: o pedir que alguien les enseñe y les sirva de guía (en otras palabras, muestran interés cuando alguien les ofrece ayuda para aclararles las cosas), o emprender por su propia cuenta la esforzada tarea de alcanzar esa comprensión. No hay en esto ninguna garantía pero, a menos que se los engañe, se los desaliente, o cosa parecida, los niños generalmente empezarán a aprender. Ese aprendizaje implicará una cuidadosa revisión de todo lo que ya conocen y con lo cual están familiarizados, de suerte que puedan comparar el nuevo ítem con otros, incluidos aquellos que ya han comprendido o que ocupan un lugar propio en el arsenal de las cosas conocidas. No me interesa examinar ahora cómo se inicia este proceso, sea en el caso de un niño o en el del género humano en general.

Pero lo que sucede en el caso de un niño sano y alerta es, en el fondo, una versión sumamente acelerada de lo que ha experimentado lo mejor de la humanidad. Esta generalización no es, en realidad, un descubrimiento histórico, sino más bien una reconstrucción basada en la comprensión actual. Al examinar qué ideas surgieron a lo largo de la historia escrita y aplicar pautas de éxitos y fracasos filosóficamente defendibles para evaluar el desarrollo de dichas ideas, podremos llegar a conocer qué ha sucedido o qué debe de haber sucedido. Si comprendemos en buena medida el contexto de una época y lo que los seres humanos deben hacer para enfrentar su situación en ese contexto, aprenderemos a distinguir las mejores y las peores maneras de actuar como seres hu-

manos, lo cual incluye aprender a hacer frente al mundo y sus circunstancias.

En todas las épocas se ha discutido mucho si ciertas ideas son significativas o válidas, si su aplicación puede contribuir a esclarecer el pensamiento y la comunicación, si la realidad y el lugar que el hombre ocupa en ella podrían concebirse apropiadamente mediante la aplicación de esas ideas, dado el contexto disponible. Algunas ideas como "flogisto", "brujo", "demonio", etcétera, pueden haber cumplido funciones limitadas, y sin embargo conservaron su vigencia para algunos que no querían o eran incapaces de prestar atención a los nuevos avances que las tornaban obsoletas. Otras ideas servían a un propósito válido, pero con el desarrollo del conocimiento era necesario proceder a su revisión o modificación. Otras, por último, tenían un difícil comienzo, pero más tarde llegaban a ocupar a veces un lugar prominente, lo cual dependía de que hubieran servido en grado satisfactorio a sus propósitos, así como del cuidado e interés con que la gente las tomaba en consideración.

Para saber si la idea de derecho humano/natural ha tenido un lugar en el arsenal de las ideas significativas de la humanidad podemos buscar información sobre su interpretación, su significado y su función en los escritos más antiguos que han llegado hasta nosotros. Basándonos en las narraciones y los ensayos teóricos de los antiguos pensadores descubriremos, curiosamente, que la idea del "bien" (así como la del "mal") ocupaba un lugar importante. Los hombres se percataron muy pronto de la necesidad de evaluar los juicios, la conducta de la gente, las instituciones, etcétera. Por consiguiente, se preocuparon siempre por lo que ha llegado a conocerse como el problema del bien y del mal. Los actos de los individuos, las prácticas de los grupos, las instituciones de las comunidades, las políticas de los cuerpos gubernamentales, todos fueron sometidos, satisfactoria o insatisfactoriamente, en una u otra época, a un escrutinio crítico.

Ahora bien, la cuestión que surgió casi naturalmente respecto de esa preocupación era saber de qué manera

los seres humanos podían (y por consiguiente debían) descubrir qué es el bien. En realidad, no hay una gran diferencia entre los pueblos de la época clásica y los de la nuestra, y así como en la actualidad muchos quieren averiguar a través de qué vías podríamos llegar a evaluar y comprender los aciertos y desaciertos en el manejo de los asuntos políticos y personales, lo mismo ocurría en la antigüedad. Al parecer, el enfoque más razonable para aprender cuál es la manera correcta de actuar consistía a menudo en examinar cómo se hicieron las cosas en el pasado. ¿Qué se hizo cuando se afrontaron por vez primera estos problemas? Esto profundizó, por supuesto, la tendencia a confiar, en gran medida, en la autoridad de los mayores. Éstos podrían invocar más experiencias, podían recordar más vívidamente lo que les había sucedido en la vida. Podían enseñar qué era el bien y el mal porque habían aprendido los modos de obrar de la gente. Este tradicionalismo tiene aún algunos adeptos y en otro tiempo pareció ser, en verdad, el camino más acertado. Pero cuando se advirtió que las autoridades discrepaban, que las costumbres sufrían cambios, que las convenciones entraban mutuamente en conflicto, resultó evidente que se necesitaba algo más. Algunos contestaron, y todavía lo hacen, que esas diferencias indican, simplemente, la imposibilidad de descubrir cuál es la manera correcta de hacer las cosas. Como no había una alternativa, ese punto de vista tenía algún sentido.

Por consiguiente, muchos aceptaron y establecieron la absoluta imposibilidad de encontrar una guía confiable en la búsqueda de respuestas válidas para los problemas y cuestiones que los hombres debían enfrentar. Hoy en día, ésta es la posición adoptada por la mayoría de las personas, dentro y fuera de los círculos intelectuales. No podemos dejar de mencionar, como un hecho de nuestro tiempo, la difundida opinión de que no hay respuestas ciertas, de que "todo es relativo", de que la verdad, como la belleza (afirman algunos), depende del criterio de cada uno. Esto se da especialmente en lo que concierne a los problemas de conducta. ¿El sistema político correcto? Absurdo.

¿El código moral correcto? Absurdo. ¿La manera correcta de comportarse como padre, médico, asesor presidencial, maestros y todo lo demás? Absurdo y mil veces absurdo, un "absurdo sobre zancos",² según la expresión de Jeremy Bentham, el famoso crítico de los derechos naturales.

La idea de derecho natural

Estas respuestas revelan de inmediato la paradoja que encierran. ¡En efecto, pretenden ser respuestas ciertas, pero si no es posible que haya respuestas ciertas, éstas tampoco pueden serlo! Por consiguiente, la búsqueda prosiguió. Y por fin surgió una respuesta presuntamente promisoría, que parecía seguir, en gran medida, la misma línea del tradicionalismo, esto es, "volver a las primeras cosas", o sea, a la "naturaleza". Ésta era anterior a las autoridades más antiguas, a las convenciones más antiguas, a los hábitos más antiguos. La naturaleza era lo primigenio, independientemente de lo que fuera, de la forma en que hubiera sido descubierta y del modo en que hubiera aparecido, y no parecía ser tan cambiante y volátil como las opiniones humanas. Por lo tanto, si podíamos comprenderla, "asirla", percibirla correctamente, promecía proporcionarnos una guía para decidir qué es el bien.

En suma, había nacido la idea de derecho natural o, en otras palabras, se habían proporcionado respuestas para la pregunta "¿Qué es el bien?" y ofrecido soluciones para algunos problemas. A partir de la idea de derecho natural, sólo se aceptaban ciertas respuestas y soluciones, siempre que se pudiera demostrar, por medio de la investigación o el estudio de la naturaleza, que eran respuestas y soluciones ciertas. No había autoridad, convención o costumbre que pudiera invocarse para decidir sobre las

² Jeremy Bentham, "Anarchical Fallacies", en A. I. Melden (comp.), *Human Rights*, Wadsworth, Belmont, California, 1970, p. 32.

cuestiones en disputa: sólo la naturaleza era el árbitro final.

Sin embargo, todo esto no nos lleva muy lejos: no siempre resulta claro qué significa el concepto de naturaleza. Y no todas las personas lo emplean para dar a entender la misma cosa. Un filósofo recopiló más de sesenta y cinco significados diferentes atribuidos al término "naturaleza" en las discusiones filosóficas y otras afines. Por ejemplo, cuando hablamos de la naturaleza pensamos con frecuencia en todo lo que existe en el universo; también usamos el término en expresiones tales como "Ésta no es una forma natural de actuar", o le atribuimos otro sentido cuando decimos "La naturaleza del gobierno es administrar las leyes dentro de un área geográfica". También nos valemos de la idea de naturaleza cuando pensamos o hablamos de la naturaleza de alguien: "Es un hombre naturalmente entusiasta". Y podríamos seguir mencionando aplicaciones técnicas tales como "números naturales", "lo natural versus lo adquirido", "la belleza de la naturaleza comparada con la belleza de las creaciones humanas", etcétera. Sería extraño sostener que, de todas estas aplicaciones del concepto, sólo una es correcta y las demás son erróneas. Podemos comprender con suficiente claridad qué se quiere decir en casi todos los casos que hemos mencionado, especialmente si se nos ha hecho conocer el contexto apropiado para cada enunciado.

Sin embargo, para nuestros propósitos sólo tienen importancia dos de esos casos, a saber, cuando "naturaleza" significa "todo lo que existe" o bien "la naturaleza de X". La teoría del derecho natural —la idea de que ciertos juicios se justifican cuando se los puede sustentar recurriendo a la naturaleza— consideraba que estos significados eran fundamentales para sus propósitos. Se pensaba que la naturaleza como tal, o la naturaleza de algo, era una idea común y accesible a todos nosotros. No dependía de nuestros deseos, creencias, necesidades, designios o cualquier otra cosa. Simplemente existía, nos gustase o no. Como tal, prometía ser una base, un *fundamento*, que nos serviría para razonar sobre todas las cosas.

Nada de esto debía dar la impresión de que en la teoría del derecho natural no hubiera considerables diferencias respecto del modo en que se entendía el concepto de naturaleza y los detalles del significado de ese concepto. Desde el principio se desarrollaron teorías antagónicas tendientes a establecer qué es la naturaleza. Esto era de esperar. Es típico de los asuntos humanos que cuando una idea prende, cuando se hace popular, muchos se apresuran a seguir la corriente plegándose a esa idea. Diferentes concepciones incorporan la idea con el fin de lograr credibilidad. Así como en la época moderna, cuando la ciencia alcanzó su indiscutido prestigio, todo el mundo, desde los físicos, químicos y biólogos hasta los gurúes, los magos y los charlatanes más vocingleros empezaron a autodenominarse "científicos", del mismo modo en los tiempos antiguos todo el mundo comenzó a apelar a la naturaleza. Por lo tanto, lo que en un principio pareció proporcionar un fundamento imparcial sobre el cual pudiera asentarse un razonamiento sólido, que permitiera resolver los desacuerdos iniciales, terminó por no garantizar en absoluto el logro de un acuerdo. (Esto dio, a su vez, un apoyo adicional a las opiniones de quienes creían que la búsqueda de una base confiable para emitir juicios en cuestiones que interesan a los hombres debía considerarse inútil e incluso peligrosa.)

En otra parte de este libro consideraré un problema apelando a la naturaleza como una *garantía* de la verdad de nuestras creencias, como un apoyo para nuestras teorías en lo que respecta a cuestiones que están dentro o fuera del marco de las ciencias específicas. (Quienes imaginan que en las ciencias físicas reina perfecta armonía, que no hay desacuerdo alguno, no tienen más que pasar revista a las publicaciones sobre temas de física, química, biología, astronomía, etcétera. Quizá porque esos problemas no nos atañen directamente, las discusiones en esos campos de estudio son menos encarnizadas, pero existen, aunque en un tono relativamente más sosegado.) Por ahora, daremos una rápida ojeada a las primeras nociones sobre la naturaleza, y consideraremos lo que pensaban de

ella los dos filósofos griegos más eminentes de la antigüedad, para poder llegar a comprender la tradición que dio lugar a las actuales ideas sobre los derechos.

Ideas clásicas sobre la naturaleza y el derecho natural

Sócrates fue el filósofo de mayor influencia y el primero que proporcionó una idea acabada de la naturaleza. Antes de él, se realizaron estudios sobre el tema, y sus propias ideas dieron en parte respuesta a esas concepciones presocráticas sobre la naturaleza. Para los fines del presente trabajo no será necesario diferenciar entre las concepciones de Sócrates y las de Platón, aunque en un nivel más especializado de investigación tal omisión no podría tolerarse. Los escritos de Platón son nuestra fuente más confiable para conocer las ideas de Sócrates. Pero es bien sabido que en los últimos diálogos (en los que presentaba a Sócrates dialogando con sus discípulos y adversarios) Platón puso en boca de su maestro sus propias ideas, a menudo muy diferentes de las de aquél. Sin embargo, las tendencias del pensamiento sistemático de los dos filósofos más antiguos de Occidente eran suficientemente afines como para justificar que en una breve reseña se omita mencionar las diferencias entre ambos.

Lo fundamental en el sistema de Platón es la creencia en la existencia de dos esferas de realidad distintas y separadas: el mundo de lo visible y el mundo de lo inteligible. No resulta claro de qué manera estos dos mundos se hallan presuntamente separados, ya que cuando hablamos de separación pensamos generalmente en dos o más ítem de la misma clase: mesas separadas, dos personas separadas, etcétera. Pero las dos esferas de la realidad concebidas por Platón diferían considerablemente una de otra; grosso modo, la diferencia es semejante a la que la mayoría de nosotros cree que existe entre los pensamientos y las cosas. No obstante, si bien nosotros consideramos comúnmente que los pensamientos, sean lo que fueren, emanan de las personas, para Platón, en cambio,

el mundo de lo inteligible existía realmente en alguna parte, separado del lugar donde transcurre nuestra vida cotidiana, nuestro mundo visible.

Como sucede en casi todos los otros campos, el pensamiento de Platón fue objeto de diferentes interpretaciones, pero prácticamente todos los comentaristas aceptan que creía en dos esferas de existencia separadas. En la teoría platónica, la idea principal es que el mundo de lo inteligible contiene (o está constituido por) ideas o formas, las cuales son versiones perfectas, pero no materiales, de todo cuanto puede encontrarse en nuestro mundo visible, independientemente de que éste exista o pueda (aunque no exista ahora) existir. Para Platón, cada cosa está representada por una idea en el mundo de lo inteligible, y se supone que estas ideas son permanentes, fijas, inmutables y perfectas.

Ahora bien, ¿por qué creía Platón todo esto? Fundamentalmente, él habría contestado que sólo examinando los problemas según esos lineamientos podríamos comprender cosas que de todos modos pueden parecernos obvias, pero que después de pensarlo bien nos dejan perplejos. En el mundo visible, las cosas cambian rápidamente: por lo tanto, necesitamos comprender el hecho de que a veces tenemos una idea clara de lo que son *esencialmente* tales cosas. Consideremos, por ejemplo, las sillas o los árboles. Éstos se deterioran, crecen, se desploman, se queman y sufren muchas clases diferentes de cambios. Sin embargo, algunas personas al menos comprenden perfectamente lo que son las sillas o los árboles. Los carpinteros, por ejemplo, conocen lo que es y debe ser una silla, aunque alguna silla en particular cambie, inclusive en forma drástica. Y los botánicos comprenden qué son los árboles, a pesar del hecho de que algún árbol pase por distintos estadios de desarrollo y cambio, y pueda incluso desaparecer de la vista durante un incendio forestal.

Frente a esto, Platón sostenía que existen, en alguna parte, *ideas* permanentes de esas cosas, y esto explicaría el conocimiento que tenemos de ellas. Por eso podemos estudiarlas con toda tranquilidad, independientemente

de los constantes cambios y de la destrucción que puedan sufrir. Y si bien necesitamos conocer las versiones imperfectas (las sillas, los árboles, los actos, los acontecimientos, o las virtudes reales) existentes *en el mundo de lo visible* para poder comprender los ítem perfectos, las versiones imperfectas tienen para nosotros un nivel de importancia inferior, puesto que sólo perduran por un breve periodo en comparación con sus versiones en el mundo de lo inteligible. Para conocer al *hombre* debemos conocer primero a *muchos* seres humanos; pero necesitamos ir mucho más allá; es preciso algo mucho más importante que conocerlos por haberlos experimentado (visualmente, por medio de la percepción sensorial) aquí en la tierra. Debemos llegar a comprender la idea o la forma del hombre para poder sostener justificadamente que comprendemos al hombre (o a cualquier otra cosa).

Para Platón, entonces, la naturaleza está constituida por el mundo de lo inteligible, la colección permanente de las formas perfectas de las cosas, cuya comprensión nos permite decir o conocer qué es el bien. Aprehendiendo la *naturaleza* de los árboles o de alguna subclase de árboles, podemos reafirmar confiadamente nuestros juicios acerca de este o aquel árbol. Comprendiendo la naturaleza humana, la forma ideal de cada persona individual, podemos justificar nuestros juicios sobre las personas, sus vidas, sus instituciones, sus políticas, etcétera. Éste es el punto en el cual aparecen en las ideas de Platón las consideraciones acerca del bien.

El mundo de lo inteligible — de las ideas perfectas de todo lo que podríamos encontrar aquí, en nuestro mundo visible — proporciona a quienes pueden elevarse hasta él las pautas correctas para juzgar y actuar. Si bien es poco probable que podamos implementar el juicio basado en cierta comprensión de esas ideas, siempre debemos referirnos a ellas, para que nuestros mejores esfuerzos tiendan a concretar dicha implementación. (Por consiguiente, aun cuando la comunidad política ideal de la *República* de Platón sólo podía existir en el mundo de lo inteligible, no en el visible, los seres humanos debían aspirar siempre a

que sus juicios y actos fueran guiados por una comprensión de dicha sociedad ideal. En este sentido, Platón fue el primero y el más grande de los utópicos/idealistas de la historia del pensamiento occidental.)

No es importante por ahora examinar qué pensaba Platón acerca del papel que este cuadro de la realidad debía desempeñar en nuestros esfuerzos por conducir los asuntos prácticos, pero sí lo es señalar que quienes han podido vislumbrarlo deben tomarlo como guía. Platón era elitista, y con frecuencia se considera que aboga por el absoluto dominio de los intelectuales y los filósofos. No obstante, parece más acertado pensar que lo que propugnaba era que tanto la vida personal como la política debían desarrollarse confiando, en la medida de lo posible, en el conocimiento racional. Esta concepción considera en forma simbólica no literal, la idea del rey filósofo propuesta por Platón a propósito de la comunidad política ideal. Por consiguiente, lo que todos nosotros tenemos que implementar de la mejor manera posible, de acuerdo con *nuestra* capacidad, es lo que el rey filósofo simboliza, a saber, la sabiduría y el sano juicio, la excelencia humana en la conducción de los asuntos políticos.

El punto crucial para nosotros es que a lo largo de todos los textos platónicos surgía la idea de naturaleza como una versión idealizada de lo que conocemos a través de nuestros sentidos: no podemos confiar en los sentidos como vía para llegar al conocimiento, porque podemos equivocarnos al servirnos de ellos y porque lo que percibimos puede cambiar rápidamente. Pero si dirigimos nuestra atención a las versiones ideales de las cosas visibles, esto es, al enunciado más exacto y más verdadero acerca de tales cosas, podremos relacionar nuestros juicios y cursos de acción con cosas fijas, que serán puntos de referencia que deben imponer respeto a todo investigador racional.³ (No todos los investigadores son raciona-

³ Debo subrayar que no situamos preferentemente la racionalidad por encima del valor y el papel de las emociones humanas. La primera es el medio de conscientización distintivo del hombre — cómo se alcanza el conocimiento —, mientras que las emociones son

les, por supuesto; nada indica que podemos confiar en la comprensión que se logra al entender las cosas inteligibles, porque muchas personas hablan acerca de asuntos que *no* comprenden.)

Nuestra comprensión general del concepto de naturaleza (cuando se dice, p. ej., "Naturaleza es todo lo que existe") no asimila tan fácilmente esta forma de naturalismo como sería necesario para que nos resulte comprensible a todos. No obstante, aun hoy encontramos vestigios de ella. Cuando hablamos de "la manera natural" de hacer las cosas, o de "la naturaleza de algo", nos aproximamos al empleo del término "natural" en este sentido platónico. Generalmente pensamos que la manera apropiada, o incluso ideal, de actuar es lo contrario de hacerlo sin tener en cuenta las normas de lo bueno y lo malo, de lo mejor y lo peor. ¿No es verdad, acaso, que la manera natural de asir un palo de golf es realmente la mejor? Por consiguiente, conservamos todavía elementos de la acepción platónica, aunque ya no esté ligada a la teoría total.

Hay un aspecto del naturalismo de Platón que resulta chocante para muchos que se han ocupado del derecho natural. El platonismo admite con demasiada frecuencia formas políticamente establecidas de discriminación, formas que nos resultan ofensivas, dado nuestro sistema de igualitarismo legal: ("todos los ciudadanos son iguales ante la ley"). En Platón, este antiigualitarismo proviene principalmente del hecho de confiar, no siempre en forma justificada, en la observación. En su época, la esclavitud y la posición social de la mayoría de las personas estaban firmemente arraigadas en la costumbre y en la ley. Había escasa movilidad económica y social. Por lo tanto, parecía obvio que algunos *no pudieran* levantar vuelo y alcanzar los niveles de excelencia que estaban, de hecho, al alcance

las respuestas de éste ante lo que valora o aborrece, etcétera. Las emociones no son actividades cognitivas, sino experiencias de los hombres en respuesta al mundo, incluso a ellos mismos. No existe ningún conflicto entre estas dos características de la vida humana, aunque los deseos encontrados han sido interpretados como conflictos entre los deseos y los juicios y, viceversa, los juicios antagónicos han sido considerados como juicios que están en pugna con los sentimientos.

de otros. Sobre la base de esta realidad (y de otras consideraciones) se llegaba a la conclusión de que todos estaban sujetos, *desde el nacimiento*, a una división *natural* del trabajo.

Sin embargo, incluso Platón puede ser mal interpretado con respecto a este punto si se hace demasiado hincapié en su sociedad ideal. Podríamos hacer notar que en ese sistema ideal, el sexo, la raza y otras causas de discriminación igualmente mezquinas podrían no tener cabida. Las diferencias individuales respecto de las capacidades intelectuales, artísticas, etcétera, importan, así como las circunstancias, y la gente, simplemente, no tiene la suerte de sobresalir por igual.

Por otra parte, el elitismo *intelectual* surge claramente en toda la obra de Platón, sea que se considere la forma ideal de la sociedad simbólica o literalmente. Al fin y al cabo, Platón creía que algunos hombres eran naturalmente mejores que otros, simplemente porque eran aquellos que se esforzaban por alcanzar el bien ideal, la comprensión del bien como bien, la naturaleza del bien y la naturaleza de la justicia. Aquellos que no tenían esa posibilidad no podían llegar a ser tan buenos como los otros. Este punto de vista presenta sus problemas, uno de los cuales es que el bien proviene de algo exterior a la persona, algo que sólo se puede alcanzar si se está bien situado en la sociedad. Pero sin duda el hecho de que alguien sea un buen ser humano no puede depender enteramente de cuestiones tan accidentales. Sería el colmo de la injusticia si se alabara o culpaba a una persona a causa de su situación en la vida, que está fuera de su control.

En suma, en el caso de Platón tenemos una teoría completa del derecho natural que descansa demasiado en factores externos y no en la persona misma. Si bien es cierto que algunas personas nacen sin ninguna capacidad para controlar su propio destino — y, por lo tanto, sin posibilidad de alcanzar un nivel de excelencia —, esas personas son, en verdad, muy diferentes de la mayoría de nosotros, incluso de algunos de los que están peor situados en la sociedad. Son seres que, por sufrir alguna incapaci-

dad o un grave daño cerebral, pueden ser considerados como verdaderos inválidos en el aspecto más esencial: las capacidades humanas distintivas, esto es, la elección y la razón, faltan o están drásticamente deterioradas. Platón planteó los rudimentos de un punto muy importante (que habría de comprenderse mejor a medida que la ciencia fue progresando y pudo identificar y explicar las profundas diferencias existentes entre los seres humanos), pero no centró la atención en esas personas lo suficiente como para prevenir la tendencia hacia una peligrosa forma de elitismo, un elitismo que atribuía virtudes automáticas a algunos y justificaba que éstos arrebataran el poder a otros, invocando siempre su superioridad natural. (En la actualidad hay también, en ambos extremos del prominente espectro político, muchos puntos de vista que tienden a tomar esta dirección.)

■ Pasemos ahora a Aristóteles, cuyo naturalismo es a un tiempo similar y distinto del de Platón. En primer lugar, Aristóteles sostenía que la naturaleza y la realidad como tal no debían entenderse como lo hacía Platón. Afirmaba que, en vez de dos esferas de la realidad absolutamente diferentes, sólo existía una realidad omnimoda, que tiene diferentes *aspectos*: por lo tanto, encontramos en él la distinción entre las características necesarias y accidentales de lo que existe en la naturaleza. Pero todo es naturaleza, con sus aspectos discernibles (tal vez, en cierto sentido, hasta separables, aunque esto puede discutirse cuando examinamos lo que Aristóteles escribía acerca de estas cuestiones).

○ A diferencia de Platón, Aristóteles presentaba el conjunto de su sistema filosófico, así como las partes más desarrolladas, en forma de tratados. Sus ensayos consistían en argumentos, refutaciones, comparaciones, etcétera, y no en intercambios imaginarios entre personas de muy diversos grados de sabiduría y poder de argumentación. Era también, para decirlo simplemente, más pragmático y optimista acerca de las circunstancias humanas. No era necesario ningún mundo idealizado para que el hombre comprendiera la diferencia entre los árboles y las sillas,

por ejemplo, y la naturaleza o esencia de esas cosas. Existen diversas interpretaciones acerca de la forma en que Aristóteles creía que se revela la diferencia, en cómo se manifiesta en la realidad y cómo podemos aprender de ella. Algunos afirman que Aristóteles, en su afán de explicar cómo podemos aprehender la naturaleza de algo prescindiendo de su particularidad, de su existencia aislada real, recurrió a la idea de una "intuición intelectual". Para otros, apuntaba a algo que tenía más afinidad con el esfuerzo mental, con la iniciación de una actividad mental que permitiría distinguir entre ciertos aspectos o características que una cosa tiene en común con otras, dejando a un lado, por diversos propósitos, aquellas características no compartidas. Por consiguiente, *si* la persona presta atención aprenderá qué *clase* de cosas hay, discerniendo las diferencias y las similitudes existentes.

La "intuición intelectual" parece ser la más ambigua de las teorías porque recurre a algo inefable, algo inexplicable. Las personas, simplemente, poseen o no poseen esa intuición, y obran en consecuencia. (Esto podría conducir a una forma de elitismo similar al de Platón: algunos comprenderán mejor las cosas por el solo hecho de que poseen la intuición intelectual para discernir con más cuidado.) Aunque en las obras de Aristóteles hay pasajes que tienden al elitismo, esto no se desprende de su teoría del conocimiento.

En sus escritos metafísicos, Aristóteles sostenía que todo lo que existe, sea lo que fuere, debe ser de una clase o de otra: las cosas, simplemente, *no podían ser* una cosa y todas las cosas, indiferenciadas e inespecíficas. Esta no es una observación acerca de cómo consideramos nosotros las cosas (*subjetivamente*, por así decirlo), sino acerca de *lo que es y lo que debe ser*. Aun antes de que sepamos lo que una cosa específica es y no es, tenemos derecho a decir, simplemente, por el hecho de saber que hay cosas, que las cosas deben ser lo que son y no lo que no son. Por lo tanto, tenemos aquí, como en la obra de Platón, una teoría sobre los hechos esenciales de la realidad. Lo que Aristóteles identificaba como los tres hechos bási-

cos e interrelacionados de la realidad son también guías fundamentales para comprender los hechos *específicos* de la realidad. En otras palabras, el principio de identidad, el principio de contradicción, y el principio del tercero excluido son principios de la *existencia*, así como reglas (lógicas) fundamentales para *aprender qué es la existencia*, para llegar a conocer la realidad. Considerado de este modo, el punto de vista aristotélico acerca de cómo llegamos a conocer la realidad y cómo identificamos la naturaleza de las cosas — los tipos y clases de cosas que existen — no requiere la intuición intelectual como vía de acceso al conocimiento. (Dicho sea de paso, por si alguien pensara que todas estas disquisiciones son obsoletas, vale la pena señalar que las concepciones aristotélicas aún se mantienen firmes en muchos frentes. Por ejemplo, después de toda la retórica acerca de la necesidad de rechazar la filosofía aristotélica, por parte de la ciencia del siglo XVIII, debemos señalar el hecho de que Aristóteles no fue rechazado; lo que se rechazó fue el aristotelismo de pensadores de mentalidad medieval que trataban de conciliar los puntos de vista de Aristóteles con el dogma cristiano. Desde que Einstein despojó a Newton de la primacía en la física, se reconoció que el pensamiento de Aristóteles tenía, en muchos sentidos, gran afinidad con la física moderna.)

Para nuestros propósitos, más importante que el *medio* para llegar al conocimiento es señalar que el naturalismo de Aristóteles no implicaba una división entre lo ideal y lo real (o lo práctico), ni un carácter absolutamente fijo y atemporal de lo natural, o sea lo mejor. Algunas cosas, por supuesto, parecen ser suficientemente permanentes como para que podamos trabajar con ellas. Así, mientras exista el hombre, la naturaleza humana será en verdad lo que es (sea esto lo que fuere). El razonamiento basado en una clara comprensión de la naturaleza humana debe tener, entonces, la fuerza de la ley natural.

Ahora bien, en *Ética* y en *Política*, Aristóteles confió plenamente en su conocimiento de la naturaleza humana para identificar el curso correcto del comportamiento hu-

mano, pero sólo dedicó unas pocas páginas (por lo que *sabemos*)⁴ a la ley natural y al derecho natural. En esas obras nos dice que si bien hay una naturaleza sólida que puede sustentar el conocimiento de casi todos los principios generales de la conducta humana, la aplicación de esos principios en diversas situaciones exige a veces ingentes esfuerzos de interpretación. El hombre es, realmente, un animal racional; sólo él tiene la capacidad para pensar, para razonar lógicamente acerca de lo que existe a su alrededor. Y esto también es cierto: para que la vida del hombre sea plenamente humana, se requiere que cada persona haga pleno uso, en la medida de lo posible, de su facultad de raciocinio. No podemos predecir los resultados específicos de este hecho, dada la multitud de circunstancias y capacidades humanas que entran en juego. Sin embargo, si intentáramos averiguarlo, podríamos confiar en la capacidad de cada individuo para identificar las virtudes o los principios requeridos.

Por lo tanto, encontramos en Aristóteles — quien prestaba mucho más atención que Platón a la necesidad de *hacer frente* al cambio, en vez de relegarlo a un mundo imperfecto — una amplia base de sustento para la ley natural y el derecho natural, lo cual deja considerable espacio para las interpretaciones específicas cuando se trata de nuevas situaciones que acaban de emerger. Sin embargo, esta flexibilidad (que tantos críticos recientes del pensamiento aristotélico pasan por alto porque consideran que Aristóteles iguala lo “natural” a lo “fijo”⁵) no elimina las normas del bien y del mal. Sólo teniendo en cuenta la naturaleza esencial del hombre podemos tomar las decisiones justas acerca de lo que se debe hacer en las distintas circunstancias que enfrentamos en la vida. Por consiguiente, para Aristóteles, la sociedad civil ha de ser gobernada por la naturaleza, la naturaleza del ser al que debe albergar, esto es, el hombre. De aquí se desprende que

⁴ Aristóteles, *Nicomachean Ethics*, 1134b(18)-1135a(14).

⁵ Margaret Macdonald, “Natural Rights”, en Melden, pp. 40-60.

todos los hombres se sienten más a gusto en el seno de una buena comunidad humana porque en ese ámbito pueden activar y desarrollar muchas de sus capacidades naturales (la comunicación, la crítica, etcétera), mientras que fuera de la sociedad civil serían incapaces de utilizar esa posibilidad (y "fuera de la sociedad" podría incluir perfectamente una situación en la que "estuvieran todos juntos, pero sin llevar una verdadera vida comunitaria", como sería el caso en un campo de concentración. Esto explica el calificativo de "buena" que acompaña a la frase sobre la vida en una comunidad humana). Puesto que Aristóteles pensaba que la racionalidad humana florece plenamente cuando la comunicación lingüística está abierta a todos, consideraba al hombre como un animal *social*. Esto no significa que cualquiera o todas las sociedades sean tan buenas para la gente como la mejor de las comunidades. (Aristóteles estudió numerosas constituciones y las comparó con una norma que él identificaba remitiéndose a la naturaleza humana.) Esta concepción conserva, en gran medida, el espíritu de Platón, porque éste trató también de establecer una norma que le permitiese diferenciar lo bueno de lo menos bueno y de lo malo. Pero para Aristóteles lo bueno es enteramente asequible, ya que no lo sitúa "fuera de este mundo", por así decirlo.

Podemos concluir, por lo tanto, que el naturalismo de Aristóteles se acerca más a nuestra comprensión común y corriente de lo que ese enfoque podía proponerse, esto es, averiguar cómo algunas clases de cosas resultan ser mejores, más acordes con su naturaleza, y tratar en lo posible de alcanzarlas. Puesto que los seres humanos pueden optar por ser o no ser virtuosos, tienen la posibilidad de elegir y lograr lo mejor o lo peor, según sus respectivas circunstancias. Por consiguiente, no había ningún "sueño imposible" en la visión aristotélica de la meta, personal o social, de la existencia humana. Tampoco exigía Aristóteles, como lo hizo Platón, que todos los hombres buscaran la sola virtud de la vida filosófica: dejaba que cada uno alcanzara el mejor nivel de excelencia posible, de acuerdo con su individualidad. Y "el mejor ni-

vel posible" era más que suficiente para sobresalir como persona.

Hemos dicho al comienzo que necesitamos rastrear el desarrollo de la idea de derecho natural con el fin de ser capaces de comprender cuáles eran los problemas que estaba destinada a solucionar y cuáles los interrogantes a los que había dado respuesta. Y en cada caso encontraremos probablemente tantos aciertos como errores. Si bien Aristóteles era mucho más tolerante con la diversidad y la individualidad, tenía muy en cuenta las circunstancias existentes. ¿Era esto algo perjudicial, visto a la luz de lo que podemos necesitar para solucionar ciertos problemas de nuestro tiempo?

Considerar este tema brevemente no es cosa fácil, porque nos lleva a ese complejo problema filosófico de establecer qué es la verdad. ¿Es la verdad algo que responde a los lineamientos platónicos, un enunciado que nunca requiere, que nunca admite revisión, cambio o modificación? Si así fuese, esto conduciría, al parecer, a serias paradojas, si no a contradicciones, porque siempre, en todos los campos del conocimiento, lo que hemos aprendido antes podría exigir alguna modificación una vez que profundizamos el tema e incorporamos nuevos descubrimientos acerca de las cosas que nos rodean. Y muchas cosas tampoco permanecen inmutables para que nosotros podamos comprenderlas plenamente: incluso la naturaleza sufre cambios graduales y a veces drásticos.

¿O es la verdad algo subjetivo, que depende totalmente del tiempo y el espacio? En tal caso, al parecer, no podríamos valorar o tener en cuenta algo que identificamos antes de *este* momento y *este* lugar en el tiempo: sólo la experiencia inmediata podría llevar el peso de la confiabilidad, nadie podría afirmar con razón que conoce algo de una manera general. El problema consiste en establecer dónde debemos ubicar *ese* descubrimiento: ¿entre las numerosas verdades mutables, o en una clase propia con un único y sólido miembro, la única verdad permanente a la que nos hemos aferrado? Pero si esa única verdad es cognoscible, ¿no será razonable creer que podría haber

mas verdades asequibles? La conclusión final de este punto de vista es que no se puede descartar esa posibilidad: por consiguiente, la búsqueda de un conocimiento general podría continuar con cierta probabilidad de éxito, por muy limitada o remota que pudiera ser. De acuerdo con el enfoque positivista de este libro, tendré que esclarecer, en alguna medida, cómo podemos comprender mejor la idea de que es posible demostrar que algunas cosas que decimos y en las que creemos son verdaderas, si bien podríamos tener buenas razones para perfeccionar esas creencias a la luz de trabajos y descubrimientos posteriores.

Antes de continuar examinando, aunque sea en forma sucinta, el pensamiento de algunos de los teóricos del derecho natural que siguieron a los de la época clásica, vale la pena señalar que la idea que tenía Aristóteles del derecho natural en su relación con la sociedad civil era muy perceptiva, quizás absolutamente correcta e inmejorable. No hay en sus escritos ninguna evidencia de lo que conocemos ahora como teoría de los derechos humanos o naturales (al estilo de Locke y la Declaración de la Independencia), pero insinúa una solución a un problema de la moderna doctrina de los derechos naturales: el problema de establecer si la concepción de que estos derechos son absolutos, que obligan por igual, en todos los casos, a todas las personas involucradas, es una concepción inteligible. En efecto, cabe imaginar, sin duda, ciertas circunstancias, en el caso de algunos derechos humanos en particular, incluso el derecho a la vida, en que se justificaría que no se los tomara en cuenta. Hay casos típicos de dilemas morales que se plantean cuando los hombres se encuentran, por ejemplo, en una isla desierta, en un barco que se está hundiendo, en una balsa salvavidas, o durante catástrofes como terremotos, incendios o inundaciones, donde sería inconcebible que la consideración de los derechos humanos de las personas pudiera servir como pauta decisoria para la acción.

La solución de Aristóteles es admitir excepciones. Pero, a diferencia de algunos críticos de los derechos natu-

rales, tanto de la antigüedad como de la época moderna, no abandona por eso su teoría sobre la existencia de principios justos, absolutamente justos, para las comunidades humanas, aunque sería irrazonable que puedan aplicarse a todas las circunstancias posibles que la gente podría enfrentar, incluso en los casos de emergencia antes mencionados. Es realmente admirable la perceptividad de Aristóteles a este respecto, su aguda apreciación de los problemas que algunos consideran actualmente decisivos, y su brillante enfoque para alcanzar su solución. Se debe admirar, en verdad, lo que Leo Strauss ha denominado "el espíritu de inigualable sensatez [de Aristóteles]".⁶

Ante el desánimo que nos invade a todos, no sólo por las deplorables circunstancias producidas por la locura humana en el pasado reciente y no tan reciente, sino también por la condición humana en general, la inquebrantable sensatez de este genio y su concepción afirmativa del hombre como tal será siempre un extraordinario alimento espiritual para la humanidad.

Como es obvio por todo lo antedicho, las ideas de ley natural y derecho natural están estrechamente relacionadas. En suma, mientras que lo que es bueno o justo puede vincularse fácilmente con la ley en un contexto societario, su vinculación con la ley natural se ve atenuada cuando se buscan pautas o normas más fundamentales. En las teorías del derecho natural, las leyes de la naturaleza, de las naturalezas o existencias de diversas clases de cosas, deben proporcionar los mejores principios para emitir un juicio certero acerca de ellas. En otras palabras, el derecho natural es a la ley natural lo que la verdad es al hecho: el primero comprende aspectos de las creencias, las ideas o los enunciados, mientras que la ley natural es lo que existe, acerca de lo cual se consideran, se elaboran o se expresan respectivamente las creencias, las ideas o los enunciados.

⁶ Strauss, op. cit., p. 156.

Con Tomás de Aquino, que seguía la doctrina filosófica de Aristóteles tan estrechamente como se lo permitía su compromiso teológico, el foco se centró no en el derecho natural, sino en la ley natural. Para él, las leyes de la naturaleza son infaliblemente absolutas, porque han sido dictadas por Dios, y aun más obligatorias que las normas de Platón, que, después de todo, sólo tenían perfecta aplicación en la esfera del mundo ideal. Si bien la teoría de la ley natural de Tomás de Aquino tuvo gran influencia, especialmente en las doctrinas eclesiásticas, estaba demasiado impregnada de ideas relativas a una deidad que se hallaba por encima de la naturaleza para que se la pudiera caracterizar como una ley natural *sui generis*. La idea, a pesar de haber sido considerada de maneras diversas por los filósofos, desde Platón y Aristóteles hasta Cicerón y otros, siempre apuntaba, en última instancia, a un tribunal supremo. Pero en el sistema de Aquino, ese tribunal se encontraba en el lugar asignado por la voluntad de Dios. La naturaleza, como tal, no podía imponer *por sí misma* el respeto necesario para proporcionar una norma de sano juicio, sea en los asuntos científicos o en los humanos (donde la distinción sólo se propone señalar el elemento moral de éstos).

Lo cierto es que los críticos del derecho natural sacaron gran partido del hecho de que Tomás de Aquino centrara la atención en el tema de la ley natural.

El absolutismo de Tomás de Aquino, que se diferenciaba bastante del de Aristóteles e incluso del de Platón, fue considerado después de eso como un paradigma de la doctrina del derecho natural. Los críticos pensaban que al demostrar que aquél se había equivocado al postular el absolutismo, tendrían que abandonarse todas las consideraciones respecto de la ley natural y el derecho natural. Éste es, sin embargo, un claro ejemplo de un caso en que se aboga en favor de un argumento, en que se ataca alguna característica reconocidamente problemática de toda una tradición en la evolución de una idea, y a través de un foco tan estrecho se llega a la conclusión de que la idea *carece* de mérito.

Podemos poner punto final ahora al tratamiento de la teoría clásica del derecho natural. Vimos con Platón que se empezó a prestar gran atención al problema que la doctrina del derecho natural estaba destinada a resolver. Con Aristóteles llega la modificación de la doctrina platónica, al tomarse en cuenta el mundo no idealizado que enfrentamos, sin que sufriera ningún menoscabo esencial, sin embargo, la teoría del derecho natural, esto es, el intento de proveer normas para el juicio y la conducta. E hicimos notar también que con los respaldos teológicos medievales, la tradición de la ley natural y el derecho natural asumió dimensiones dogmáticas, tornando inalcanzable su propósito y la promesa que encerraba. (En este sentido, Tomás de Aquino, un aristotélico, estaba en realidad más cerca de Platón.)

En efecto, cualquier persona, sea religiosa o atea, puede admitir que el hecho de basar la vida política en ideas que sólo podemos aprehender por la gracia de Dios (a través de la revelación, la experiencia mística o la autoridad de las escrituras y de sus interpretadores) nos aleja precisamente de lo que las doctrinas del derecho natural podían prometer con cierto grado de seguridad: el probable éxito en el esfuerzo por alcanzar la comprensión de las cosas cuando consultamos a la naturaleza por vía de la razón, ambas comunes a la humanidad como tal (incluso con las obvias excepciones antes mencionadas, v. gr., la incapacidad mental). Aunque éstas no garantizan un acuerdo final entre los miembros de las comunidades humanas, ofrecen, sin duda, la posibilidad de lograrlo. Por lo contrario, la fe religiosa y la autoridad suscitan precisamente los problemas que la doctrina del derecho natural intentaba solucionar, esto es, los problemas de la diversidad de opiniones fundadas en razones igualmente inaccesibles. Aun si el propio Tomás de Aquino no se hubiera propuesto llegar a este resultado, su teoría lo admitía claramente.

Teorías modernas de los derechos naturales: Hobbes y Locke

Sería totalmente inapropiado atribuir a Thomas Hobbes, el célebre filósofo materialista inglés, algo así como una doctrina de los derechos naturales, excepto por el hecho de que él defendió claramente algunas concepciones ligadas a esa denominación.

Tomando en cuenta los avances logrados en la comprensión de la metodología de las ciencias físicas y el fuerte impacto de los radicales discursos empíricos de Maquiavelo referentes al estudio de las cuestiones políticas, Hobbes enfrentó problemas y abrió horizontes para hallar soluciones a éstos, todo lo cual condujo a una concepción que resulta difícil soslayar. Su punto de vista representa la fusión de dos líneas de pensamiento, quizá bastante incompatibles, respecto de las cuestiones políticas, y su filosofía ejerció demasiada influencia sobre los teóricos políticos que lo siguieron como para que se la deje de lado al estudiar el tema de los derechos naturales. ¿Cuál es, entonces, la posición de Hobbes y cómo se relaciona con la historia de los derechos humanos?

Queremos reiterar aquí que la teoría clásica del derecho natural se proponía justificar lo que uno cree y dice, así como lo que hace, remitiéndose a una norma que todas las personas pueden consultar. Para Platón, el medio de consulta debía ser el razonamiento dialéctico, sobre todo porque observar simplemente el mundo y la conducta de la gente (el mundo imperfecto de lo perceptible) sólo conducía a la diversidad. (Para Sócrates especialmente, a diferencia de Platón, el razonamiento comenzaba con la consulta de las opiniones, ya que, de acuerdo con la forma como Strauss caracteriza la posición de Sócrates, "el ser de las cosas, su Esencia, salta primero a la vista, no en lo que vemos de ellas, sino en lo que se dice y se opina de ellas [...]. Cada opinión se basa en alguna información, en algo que percibimos en la imaginación".) Aristóteles consideraba imprescindible, como paso inicial, la consulta de los hechos, a partir de la cual podía

proceder el razonamiento. Tanto para Platón como para Aristóteles la consulta consistía, en primer lugar, en el análisis racional, aunque el segundo amplía esta idea para incluir el estudio experimental de la naturaleza.

En este enfoque subyace una concepción de la naturaleza que señala una de las importantes diferencias que existen entre las teorías clásica y hobbesiana del derecho natural. Aristóteles, en especial, consideraba que el hombre poseía *capacidad de elección*. En Platón encontramos también esta inferencia, aunque algunos aspectos de su pensamiento — v. gr., su explicación del mal como producto de la ignorancia — y su tendencia elitista militaban contra la idea. Al fin y al cabo, sin embargo, el hecho ampliamente admitido, pero mal recibido, de la diversidad existente en los juicios de la gente acerca de lo que se considera bueno o justo en circunstancias similares, indicaría la ausencia de un determinismo ambiental y/o constitucional acabado en la vida humana. Por consiguiente, la teoría clásica del derecho natural concebía principalmente al hombre como un ser dotado de la capacidad de libre elección. Aristóteles explicaba, sin duda, la virtud humana invocando esta capacidad; su propia posición podía compararse con la consigna filosófica contemporánea “deber implica poder”: sólo si somos capaces de concebir cosas alternativas tiene sentido decir que deberíamos hacer o deberíamos haber hecho alguna de esas cosas.

Por consiguiente, la teoría clásica del derecho natural consideraba al hombre como un ser viviente, dotado de la capacidad de elegir y de razonar. Y puesto que la capacidad de razonar es lo que lo diferencia del resto del mundo animal (aunque no completamente, como sostuvieron más tarde muchos teólogos y filósofos), esta capacidad debía ser identificada como algo que a los hombres les correspondía ejercer. La elección y la razón, los dos aspectos discernibles y distintivos del hombre, se implican mutuamente. (En efecto, no puede hacerse una distinción entre lo racional y lo irracional si la libertad no es posible, como se admite generalmente a propósito del derecho pe-

nal de casi cualquier sistema jurídico, a pesar del hecho de que los deterministas luchan ahora contra esta verdadera característica de la teoría legal.)

Hobbes, a su vez, negaba estas dos peculiaridades de la teoría clásica del derecho natural. Sostenía que el hombre está totalmente determinado para hacer lo que hace por las pasiones inherentes a su constitución biofísica. Por lo tanto rechazaba, como es obvio, la libertad de elección y consideraba que la razón humana era un simple sistema de cálculo impulsado a la acción por las pasiones. Una vez que se ha despojado a la elección y a la razón de su papel esencial en los asuntos humanos ¿qué apariencia de derecho natural podría haber quedado en la teoría de Hobbes?

La idea era que, conociendo los hechos que hemos mencionado, el hombre podía adaptarse mejor a ellos. Como sucede con tantos deterministas modernos, Hobbes trató de aunar dos conceptos que condujeron finalmente a serias paradojas, si no a contradicciones: el hombre no es libre, está impulsado por sus componentes corporales *y* lo sabe. Por muy desconcertante que pueda ser, obviamente, esta idea, la conclusión que se extrae habitualmente es que el hombre debería actuar sobre la base de su conocimiento. La dificultad reside en que si sus pasiones son las que impulsan invariablemente sus actos, como sostenía Hobbes, ¿qué sentido tiene esperar que sea gobernado por lo que él conoce, puesto que el conocimiento no es una función de las pasiones, sino de la razón? Por otra parte, si recordamos que "deber implica poder", ¿qué sentido podría tener que declaremos que el hombre debe o debería hacer tal o cual cosa, cuando en realidad hará lo que le dicten las pasiones que lo gobiernan?

Empero, se había conservado una característica esencial de la teoría clásica del derecho natural: su insistencia en la fecundidad y el poder del conocimiento de la naturaleza de las cosas, en este caso, la naturaleza *humana*. Tanto los autores clásicos como Hobbes daban a esto gran importancia: la verdadera esencia de su naturalismo consistía, como dijimos antes, en encontrar un punto de refe-

rencia común para arreglar controversias y solucionar problemas.

Hobbes afirmaba su determinismo biofísico y sostenía que el conocimiento de los determinantes de la conducta humana debería servirnos para tratar de solucionar los problemas que enfrentamos con demasiada frecuencia, incluidos aquellos que se presentan en la vida política. Decimos que el determinismo de Hobbes es "biofísico" porque, en su opinión, todas las cosas debían entenderse como partículas físicas en movimiento. De aquí se desprende que el hombre está conformado como un sistema de partículas físicas en movimiento y que, por consiguiente, sus pasiones biológicas, principalmente el instinto de autoconservación, proveen la fuerza esencial que impulsa y determina el comportamiento humano. Este punto de vista no difiere, en grado significativo, de las teorías deterministas más recientes, tales como la teoría del impulso instintual de Freud, el conductismo de B. F. Skinner, las teorías psicosociales que explican la conducta humana basándose únicamente en las presiones culturales, etcétera. Tampoco era Hobbes enteramente original. El filósofo materialista griego Demócrito de Abdera había proporcionado sólidas bases a las ideas de Hobbes al sostener: "Por convención dulce es dulce, por convención amargo es amargo, por convención caliente es caliente, por convención frío es frío, por convención color es color. Pero en realidad sólo existen los átomos y el vacío". Sin embargo, antes de Hobbes, nadie había desarrollado una teoría política tan amplia y valedera partiendo de una filosofía totalmente materialista. Maquiavelo dio pasos significativos en esa dirección, por supuesto, al igual que Francis Bacon, contemporáneo de Hobbes, pero ninguno aplicó un enfoque tan abarcador como éste.

No me explayaré sobre la filosofía general de Hobbes, pero es necesario destacar la influencia que ejerció sobre la teoría filosófica-psicológica llamada asociacionismo, su limitada metafísica, con la cual se negaba al hombre la posibilidad de alcanzar el conocimiento del ser o de las cosas como verdaderamente son en la realidad (un punto de vis-

ta que anunciaba de antemano la posición del filósofo Emmanuel Kant, el genio alemán del siglo XIX), y su persistente énfasis en el principio de la mecánica como un instrumento útil para comprender todas las áreas de la realidad. A mi entender, la teoría política de Hobbes debe privar sobre todos estos perdurables aportes porque, en un sentido importante, sus opiniones políticas, pese a las dificultades que les son inherentes, proporcionan las primeras bases claramente reconocibles para la moderna teoría de los derechos humanos, la doctrina de los derechos naturales.

Hobbes creía que fuera de la sociedad civil, en ausencia de un sistema legal prevaleciente, es correcto que cada persona haga lo que quiere hacer. Hasta cierto punto, cada uno tiene el derecho natural de hacer cualquier cosa, de actuar de cualquier modo, o de poseer todo aquello que pueda poseer, sin límite alguno. Esto se desprendía de la creencia hobbesiana de que los hombres se ven impulsados a actuar y, por lo tanto, harán lo que puedan hacer mientras sus pasiones los empujen a ello. Por consiguiente, es absurdo sostener que hay límites para lo que hacen fuera de los límites impuestos por las leyes de la naturaleza (de su naturaleza biofísica).

Más tarde, cuando los hombres experimentaron las inevitables consecuencias de esa ilimitada "libertad" de comportamiento, esto es, la persistente ausencia de paz y el efectivo o inminente conflicto físico, la comprensión de este estado de guerra exigió la formación de la sociedad civil. Mientras que en esta sociedad todos los hombres perderán los ilimitados derechos de que gozaban en el estado de naturaleza, Hobbes considera que esto es compatible con la naturaleza de la situación. A partir de la ilimitada gama inicial de libertad de acción, los hombres *deben* proceder a abandonar, por la fuerza de la ley natural (psicofísica), los derechos naturales como un medio de autoconservación. Esto lleva a Hobbes a defender la monarquía o el estatismo absoluto. No hay libertad en la sociedad civil: sólo existe el derecho positivo (legislado). Hobbes defiende este punto de vista argumentando que

la ley de la naturaleza requiere, debido a las condiciones agresivas que imperan inevitablemente cuando los derechos naturales operan en "el estado de naturaleza", el dominio absoluto de los jefes de los Estados (monarcas o legisladores). ¡De este modo, Hobbes nos ofrece la paradójica, pero presuntamente lógica, conclusión de que la sociedad civil debe someterse al estatismo absoluto porque el hombre tiene derechos naturales!

Una vez más, como sucede con la mayoría de las ideas verdaderamente avanzadas, el pensamiento de Hobbes contiene el germen de una importante verdad. Resumiendo, es evidente que en el intento de asegurar una existencia social pacífica, los hombres deben aceptar ciertas implicaciones de su naturaleza humana a los efectos de la conducta social. En el estado de las condiciones humanas originales, los hombres están aislados, sea de hecho (v. gr., en una isla desierta), o por omisión (v. gr., cuando se hallan, simplemente, uno al lado del otro, pero sin ninguna posibilidad de cooperar mutuamente en la vida). Por lo tanto, la preocupación por los principios de la vida comunitaria no es pertinente (excepto en la mente de quienes ya se están preparando para dicha vida comunitaria). En esa clase de estado, el estado de naturaleza original, los principios morales no pueden haber alcanzado el punto de aplicación para las *comunidades humanas*. (No importa ahora si tales estados originales existieron o no: constituyen, sin embargo, un recurso analítico significativo que nos permite comprender el desarrollo de las ideas referentes a la conducta humana.) Hobbes puede no haber admitido todo lo que exigen las teorías morales, p. ej., la libertad de elección del ser humano, pero nos brindó, sin duda, un consejo moral: ¡debemos establecer, en las comunidades humanas, leyes que sirvan a la paz! Y este consejo tiene considerable mérito. Tendremos que prestar atención a estos puntos cuando presentemos una moderna teoría de los derechos humanos en otra sección de este trabajo.

Consideraremos ahora la teoría de los derechos naturales postulada por John Locke, quien es quizás el filósofo

político que más ha influido en el contexto de la historia política norteamericana. ¿Está Locke más cerca de Hobbes que de los teóricos clásicos del derecho natural? Si es así, ¿por qué? ¿Cómo se justifica la generalizada opinión de que Locke se oponía a las ideas de Hobbes? Sin lugar a dudas, una filosofía que se inclina en favor del reconocimiento *legal*, la protección y la preservación de los derechos naturales a la vida, la libertad y la propiedad se ubica en el polo opuesto a una filosofía que sostiene que los sistemas legales no deben tomar en consideración tales derechos naturales. Frente a estas cuestiones ¿qué pensaba Locke, cuáles eran los argumentos que invocaba respecto de la vida del hombre en sus comunidades, y por qué?

Al igual que en los casos anteriores, trataré brevemente todos estos temas. Sólo espero dar una idea bastante precisa de las opiniones de Locke, una idea que haga justicia, tanto a la filosofía expresada en sus escritos, como a las interpretaciones efectuadas ulteriormente por algunos estudiosos acerca de lo que él había querido significar. Pero no me propongo realizar, por supuesto, una suerte de encuesta. Esta revisión culminará con mi propia comprensión y evaluación de Locke. Pero, más que en mis análisis anteriores, centraré ahora la atención en algunos estudios sobre el pensamiento de Locke realizados recientemente por ciertos comentaristas que atribuyeron a lo que quiso significar, e incluso decir, diferentes sentidos. Tanto estos comentaristas como yo mismo creemos que la comprensión de la obra de Locke constituye una importante contribución al estudio de la historia política norteamericana. Por ejemplo, cuando alguien lo acusa de expresar sólo las preferencias de su propia clase socio-económica a través de su insistencia en ciertos derechos naturales específicos, está diciendo, al mismo tiempo, que las características fundamentales del sistema político norteamericano están lejos de ser universalmente aplicables, ya que sólo sirven para favorecer los estrechos intereses de clase de algunos sectores, con un trágico costo para los miembros de otras clases. Es preciso luchar

contra este punto de vista porque goza de amplia popularidad. Hoy día es casi un lugar común caracterizar todas las teorías éticas y políticas como expresiones de "sentimientos partidistas".

Uno de los primeros aspectos a señalar respecto de Locke es que, a diferencia de Hobbes, tenía fe en Dios y adhería, a la vez, a la teoría de la ley natural. Como en el caso de Tomás de Aquino, Locke sostenía que no hay incompatibilidad entre estas dos posiciones. Algunos de sus críticos, incluyendo a Strauss, desestimaron su adhesión a la teoría de la ley natural a causa de su ambigüedad. Para él, sin embargo, esto no parecía plantear ninguna dificultad, ya que las leyes de la naturaleza expresaban los mandamientos de Dios, y la razón podía aprehenderlas aun sin el pleno conocimiento de Dios. (Esto, en última instancia, identificaba a Dios, no a la naturaleza, como tribunal supremo, un punto en el que Strauss hace hincapié con mucha fuerza.)

Locke creía que la naturaleza del hombre lo implicaba en la ley natural desde el comienzo. En otras palabras, aun en el estado de naturaleza que él, como Hobbes, invocaba frecuentemente, ya como un hecho histórico o como un recurso analítico (es decir, un estado imaginario, pero muy posible, del cual podemos deducir importantes conocimientos), el hombre estaba sujeto a la ley de la naturaleza, a la ley natural (moral). Pero aquí enfrentamos, de inmediato, una dificultad para comprender a Locke. Aunque éste adhería a la idea de que la ley natural incluye principios morales de conducta, sostenía también que estas leyes naturales equivalen a algo que encontramos en Hobbes, a saber, la existencia de los deseos innatos de autoconservación y felicidad. Por consiguiente, la naturaleza del hombre implica la ley natural, que establece como una de sus metas la búsqueda de la felicidad y la autoconservación.

Algunos pasajes de los escritos de Locke apuntan principalmente en la dirección de los puntos de vista de Hobbes, es decir, que esos deseos *impulsan* al hombre hacia la meta de la felicidad y la autoconservación; otros tien-

den a sostener la interpretación, igualmente importante, de que Locke creía que la autoconservación y la felicidad eran buenas para el hombre, y pensaba que todas las personas tenían la posibilidad de elección, y la responsabilidad de ir en su búsqueda. Strauss, por ejemplo, se inclina hacia la primera interpretación, mientras que el filósofo y político francés Raymond Polin⁷ prefiere la segunda. Ambos estudiosos ofrecen sólidas razones para sus argumentos en diversos ensayos sobre el tema. Debemos señalar, sin embargo, que la tesis de Strauss recurre al característico método de leer entre líneas. Por lo tanto, para demostrar la justeza de sus argumentos invoca varias distinciones bastantes esotéricas que surgen de su propia teoría de la interpretación. Señala algunos pasajes de Locke que indicarían su creencia en la conveniencia de ser "precauidos" e incluso esquivos (esto es, mostrarse poco dispuestos a asumir compromisos claros y definidos), para no perturbar a aquellos que pudieran no apreciar plenamente lo que él decía. Basándose en esto, Strauss afirma que Locke utiliza dos enfoques, uno en sus obras específicamente filosóficas, el otro en opúsculos de propaganda. Y la principal exposición de la doctrina de la ley natural aparece en una obra que, según Strauss, debe figurar en el segundo grupo.

Otro filósofo, C. B. Macpherson, le atribuye a Locke inclinaciones predominantemente hobbesianas, así como haber aportado la base racional (léase: racionalización) para lo que él y los marxistas en general llaman "derechos burgueses". En pocas palabras, Macpherson sostiene que la teoría de los derechos naturales es inaceptable a causa de sus "terminantes postulados individualistas". Llega a esta conclusión comenzando por no otorgar a Locke el beneficio de la duda, con lo cual no da cabida, por ejemplo, a la interpretación de Polin. Macpherson cree que "tanto

⁷ Raymond Polin, "The Rights of Man in Hobbes and Locke", en D. D. Raphael (comp.), *Political Theory and the Rights of Man*, Indiana University Press, Bloomington, Indiana, 1967, pp. 16-26.

Hobbes como Locke [...] veían en la naturaleza del hombre una conducta competitiva y belicosa originada en su modelo de sociedad burguesa [...] un modelo en el cual [...] el individuo trataba siempre de transferir para sí algunos de los poderes de otros”.⁸ Si bien este modelo tiene la mayor importancia en Hobbes, Macpherson sostiene que Locke también lo había adoptado, ya que aceptaba “el derecho de la acumulación infinita”, los derechos de propiedad no limitados explícitamente a las necesidades del ser humano. (En realidad, Locke puso un límite a los derechos de propiedad, pero en este punto sus obras contienen nuevamente pasajes contradictorios. Si queremos afirmar, como lo hace Strauss, que Locke no hubiera admitido una contradicción que no sirviera a un propósito específico, entonces tendremos que analizar la contradicción hasta sus últimas consecuencias, por decirlo así.)

Sin embargo, otros comentaristas han dicho que Locke rechazaba los derechos naturales en favor del principio democrático. Wilmore Kendall le atribuye un colectivismo⁹ explícito cuando señala algunos pasajes en los que la defensa del proceso democrático de tomar decisiones en las comunidades humanas parecía admitir el predominio de los derechos naturales. Resulta evidente, por lo tanto, que ni sus discípulos ni sus críticos proporcionaron una interpretación inequívoca de la obra de Locke. Tampoco estamos en condiciones de ofrecerla aquí, pero sí podemos esbozar una posible interpretación, una especie de reconstrucción racional que hará justicia, en nuestro contexto, a las concepciones y la influencia de Locke.

En esencia, Locke reconocía el innegable valor de la felicidad humana. En esto seguía a los clásicos. Pero no consideraba oportuno, o siquiera justo, defender el resultado de tal realización: un punto de vista moral que equivale al egoísmo. Este egoísmo implica que cada persona, en virtud de su naturaleza como ser humano, debe buscar aquello que

⁸ C. B. Macpherson, “Natural Rights in Hobbes and Locke”, en Raphael, pp. 4-5.

⁹ Cf. Wilmore Kendall, *John Locke and the Doctrine of Majority Rule*, University of Illinois Press, Urbana, Illinois, 1941.

mejor sirva a sus intereses, aunque es libre de (puede elegir) dejarlos de lado. Si bien desde el punto de vista moral Locke puede haber considerado que esto era demasiado radical, e incluso peligroso, el innegable valor humano de la felicidad y el florecimiento de la propia vida podían expresarse mejor como un deseo innato. Después de todo, aun si la opinión popular condena el egoísmo, no se nos puede culpar por tener el deseo innato de ser felices.

Hobbes había formulado un sistema filosófico según el cual el hombre es *impulsado* por la pasión de autoconservación. Al atacar este rasgo de la concepción hobbesiana, Locke despejó el camino para sostener que la afirmación del derecho a la vida, la libertad y la propiedad es un requisito indispensable para el logro de la felicidad. De esta fusión de los puntos de vista de Hobbes y de Locke surgió la compleja filosofía política que ahora conocemos como doctrina del derecho natural de Locke.

Otros pensadores de la época alcanzaron también la fusión parcial antes mencionada, especialmente los partidarios de lo que ahora caracterizamos como una economía liberal clásica o de libre mercado. Para Adam Smith, por ejemplo, los deseos egoístas eran *vicios* privados, pero *virtudes* públicas: por medio del egoísmo generalmente condenado que la mayoría de la gente pone de manifiesto (aunque lo desacredite y se avergüence de ello), podríamos por lo menos tener la esperanza de alcanzar una meta que goza de amplio consenso, pero que se desdén privadamente: la prosperidad pública. El hecho de que esta actitud implique una concepción más dicotómica de la realidad y del lugar que el hombre ocupa en ella, no parecía inquietar a nadie. (Por otra parte, desde Maquiavelo, ese pensamiento escindido había sido tolerado en muchos frentes: muchos materialistas científicos se declaraban teístas, y filósofos como Pierre Bayle, famoso enciclopedista, afirmaban los roles dicotómicos de la razón y la fe en la vida del hombre. Por consiguiente, tal vez podamos comprender estos modos de pensamiento, aunque preferiríamos que nuestros grandes filósofos se mostraran coherentes.)

Cualesquiera que hayan sido las *intenciones* últimas de Locke, podemos tratar de indagar el *significado* de algunas de sus ideas políticas. Evidentemente, consideraba que la prosecución del éxito personal como ser humano era el camino correcto que el hombre debía seguir, ya fuesen el deseo o la ley natural (moral) los que demostrasen que esto es así. También creía, por ende, que cada persona tiene derechos que se hacen efectivos en el contexto de la sociedad civil, derechos que son, por consiguiente, naturales (esto es, resultantes de la naturaleza del contexto) en vez de ser, simplemente, producto de un convenio o un decreto. Podemos conocer qué son esos derechos si comprendemos cómo se puede alcanzar la felicidad compartiendo la compañía de otras personas. Por consiguiente, los derechos naturales proporcionaron a Locke las pautas por medio de las cuales la gente *en sociedad* puede alcanzar sus deseos y metas naturales, es decir, morales. Y los identificaba como los derechos a la vida, la libertad y la propiedad: el primero cede terreno a los otros dos, mientras que éstos posibilitan el ejercicio del primero en el mundo, tal como lo conocemos.

Por último, hay que admitir que las objeciones de Strauss contra Locke parecen ser muy terminantes. Strauss cita algunos pasajes de Locke en los que dice, por ejemplo, que ninguna norma legal está "impresa en la mente como un deber". Sin embargo, "debemos dejar que los hombres busquen su felicidad, más aun, no podemos impedir esa búsqueda". Por lo tanto, Locke acepta, según Strauss, que existe un derecho natural innato, mientras que no hay ningún deber natural innato. Puesto que Strauss identifica el *deber* natural con la *ley* natural, llega a la conclusión de que "Locke no puede haber reconocido ninguna ley de la naturaleza en el estricto sentido del término".¹⁰ El principal impacto de esta crítica es que, para decirlo lisa y llanamente, la teoría política de Locke carecía de fundamentos éticos o morales. De acuerdo con

¹⁰ Strauss, pp. 202-250.

esta interpretación, es, evidentemente, una doctrina moderna del derecho natural que se aproxima más a la de Hobbes que a las de Platón y Aristóteles.

Hay un punto decisivo que conviene hacer notar a propósito de la crítica de Strauss. El término "deber" significa, según la opinión más generalizada y admitida, una obligación o un compromiso de actuar con el fin de beneficiar a *otros*. Por consiguiente, el deber es lo que el hombre debe hacer *para otros*: su país, Dios, sus padres, etcétera. Aun en los casos en que el "deber" no tiene implicaciones éticas o morales —al menos en el sentido fundamental—, el deber de alguien está en función de lo que *convino o prometió hacer para otros*. Los deberes de un policía son lo que debe hacer *para* los ciudadanos; los de un médico, lo que debe hacer *para* sus pacientes; los de un maestro son obligaciones *hacia* sus alumnos, etcétera. Resumiendo, los deberes existen hacia los otros (al menos en el sentido fundamental).

Por otra parte, la ley natural comprende principios de conducta humana en general. Hay que admitir que si el hombre es un ser social, y si hay leyes naturales con respecto a su conducta, de tales leyes podrá inferirse cómo tendrá que comportarse con los demás. Algunas de ellas son deberes. Pero no es indispensable que constituyan el contenido esencial o único de esos principios. Identificar de entrada el contenido de la ley natural con los deberes es cometer una petición de principio.

El principal argumento de Strauss parece ser aun más interesante. Strauss afirma que en Locke "lo individual, el ego, se había convertido en el centro y origen del mundo moral, ya que el hombre (a diferencia de la finalidad del hombre) había llegado a ser ese centro u origen".¹¹ Strauss considera inaceptable que la finalidad del hombre pueda ser su propia felicidad. Y puesto que Locke no apoyó realmente este punto de vista, Strauss no lo toma en cuenta. Después de todo, Locke decía, en efecto:

¹¹ *Ibíd.*, p. 248.

“Lo propiamente bueno o malo no es más que placer o dolor”.¹² Para Strauss, por lo tanto, Locke es un subjetivista, ya que éste creía que lo que constituye el placer y el dolor es diferente para diferentes personas. Strauss no le concede a Locke, como lo hace con Aristóteles, una interpretación más generosa, a saber, que las leyes fundamentales de la naturaleza, el derecho natural, pueden requerir diferentes aplicaciones para diferentes personas en diferentes épocas. Por eso identifica a Locke como un craso hedonista, y fundamenta ese juicio crítico con gran número de textos. Según Locke, la naturaleza humana carece inicialmente de valor, y cada persona debe esforzarse por crear ese valor. Para Strauss, Locke creía que “el camino hacia la felicidad es un movimiento que se aleja del estado de naturaleza, un movimiento que se aleja de la naturaleza: la negación de la naturaleza es el camino hacia la felicidad”.¹³ Para decirlo de otra manera, “los sufrimientos y defectos, más que los méritos y virtudes, originan los derechos”.¹⁴

No hay duda de que Locke tenía una idea confusa de la ética, pero lo mismo sucedía con los clásicos, a pesar de que Strauss tiende a pensar lo contrario. Algunos comentaristas sostienen que esta ambivalencia de Locke era el resultado del conflicto interno respecto de ciertos elementos de sus ideas.¹⁵ No encontramos en Locke una teoría ética bien definida: en cierto modo, era un conservador religioso que en materia de ética confiaba en la tradición cristiana. Sin embargo, de esto no se desprende que su teoría de los derechos humanos se apartara *drásticamente* de la teoría clásica del derecho natural. Por consiguiente, lo que expondremos a continuación será la interpretación más plausible del punto de vista de Locke,

¹² Citado en Strauss, p. 249.

¹³ *Ibid.*, p. 250.

¹⁴ *Ibid.*

¹⁵ Alan Ryan, “Locke and the Dictatorship of the Bourgeoisie”, en David M. Armstrong y C. B. Martin, *Locke and Berkeley*, Anchor Books, Garden City, N. Y., 1968, pp. 231-254. Véase también John W. Yolton, “Locke and the Law of Nature”, *Philosophical Review* (octubre de 1958): 477-498.

reconstruido para que refleje la manera en que se lo consideró (históricamente) como posición política, manteniendo la ambigüedad con respecto al problema ético.

Podemos incluir realmente a Locke dentro de la tradición de la teoría de la ley natural y el derecho natural, iniciada por Sócrates, Platón y Aristóteles, aunque no fuera de ninguna manera un defensor neto de ésta. Aceptaba, en efecto, que hay leyes naturales que deben guiar la vida humana: todas las personas deben hacer lo que es naturalmente bueno y justo. No resulta claro qué es lo que él quería significar exactamente con estas palabras, aunque insinuaba una molesta teoría subjetivista, con alusiones a un hedonismo/egoísmo psicológico. Partiendo del hecho de que el hombre debe perseguir lo que es naturalmente bueno — sea la evitación del dolor, o la búsqueda de la felicidad humana —, cada hombre debe *elegirlo* por sí mismo. Por lo tanto, es *naturalmente* bueno que cada persona sea libre para vivir, actuar y adquirir bienes (lo cual le permitiría perseguir lo bueno). Aunque egoísta en el fondo, la ley de la naturaleza referente a la sociedad civil implica el deber de cada persona de abstenerse de obstaculizar los esfuerzos de otros tendientes a elegir caminos que puedan conducir al bien humano. En cierto modo, Locke consideraba que nuestra obligación hacia los demás debe limitarse a ayudarles, o permitirles hacer una elección que tenga por meta el bien humano. El riesgo es aquí evidente: los hombres pueden no usar su libertad para tal fin. Pero sin libertad, la virtud es imposible, aunque el vicio también lo es.

El problema que se plantea con Locke es que su hedonismo/egoísmo psicológico puede no proporcionarle una justificación (moral) suficientemente sólida para la libertad y los derechos naturales; la libertad para elegir, sin obstrucciones, entre el bien y el mal sólo tiene sentido como valor si esa elección es posible. Sin esa posibilidad, la libertad carece de sentido. En la medida en que Locke admite tal interpretación, debe considerárselo como un defensor incompleto e inconsistente de los derechos humanos naturales.

Debemos reconocer que lo que antecede es una reconstrucción que será objetada por algunos. Tampoco tenemos la seguridad de que Locke la habría aceptado. Pero sobre la base del material que tenemos a nuestra disposición, tanto los escritos de Locke como los de sus idóneos intérpretes, el anterior resumen parece ser el más acertado. También ayuda a comprender la influencia general que ejerció Locke en los asuntos políticos, especialmente en el desarrollo del sistema norteamericano. Podemos conjeturar, incluso, que el hecho de que Locke no propugnara una teoría moral plenamente coherente y elaborada permitió que tantos grupos diferentes de personas se unieran tras su filosofía política. Sin embargo, en ausencia de un sólido punto de vista moral, la victoria que se ha ganado en el frente político puede tener corta vida, como ocurrió realmente en los Estados Unidos.

Encontramos en Locke el último intento político importante de justificar el derecho natural en la esfera política. No es sólo el padre filosófico de la tradición política norteamericana: fue también el último de sus sostenedores políticos. No se les suele acreditar a los filósofos logros éticos o morales. En cambio, oímos hablar a menudo del genio de esos hombres, de su brillantez intelectual, etcétera. Pero deberíamos reconocer en Locke, incluso frente al cinismo que parece haber invadido de pronto nuestra atmósfera intelectual (o quizás especialmente a causa de él), a un ser humano digno de encomio, que abordó la filosofía como algo más que un simple ejercicio mental para hombres ricos y curiosos que hacían caso omiso de los asuntos humanos de todos los días. Desde su análisis del conocimiento humano hasta sus admirables trabajos en defensa de la libertad del hombre, Locke encaminó sus esfuerzos hacia la meta de lograr que la vida humana en la tierra fuese lo mejor posible. Esta dedicación suya no siempre es considerada factible o merecedora de elogios en nuestra época, que se caracteriza por el culto del antihéroe, donde sólo el sufrimiento, el desamparo, la enfermedad y otros infortunios parecen suscitar algún gesto o expresión de preocupación y simpatía por los demás.

El creciente respaldo al argumento en contra de los derechos naturales

Después de Locke, el derecho natural, conocido ahora con la moderna denominación de "derechos naturales", gozó de enorme popularidad. En todos los países del hemisferio occidental, y ulteriormente en otros países, se proporcionó a la gente una defensa filosófica de algo que muchos *creían* que era apropiado para los seres humanos, sin ser capaces de demostrarlo. La historia de la humanidad no es muy antigua, y no es extraño que encontremos en grado creciente mejores vías para demostrar lo que es bueno y dudar, al mismo tiempo, de ello.

Muchos consideraban que la teoría de los derechos naturales era el mejor medio para comprender la relación entre la naturaleza humana y la vida en una comunidad humana, es decir, cómo podíamos asegurarlas, auxiliarlas y perfeccionarlas en la mejor forma posible. Y muchos reconocieron, durante un tiempo, que esta teoría, a pesar de sus inadecuaciones, porque tenía algunas, era una teoría válida. Si bien los intelectuales, especialmente los filósofos y los reformadores sociales, plantearon muchas dudas acerca de ella y la desestimaron (con Bentham), calificándola como un "absurdo sobre zancos", en realidad eran muchos los asuntos humanos que podían comprenderse perfectamente recurriendo a esa teoría. Al igual que las teorías científicas, también las teorías políticas deben probar que explican satisfactoriamente, o logran hacer inteligible, lo que pertenece a sus respectivos campos de estudio. Y Locke logró tal objetivo. (Esto no quiere decir que en esta u otras ramas del conocimiento se hayan estudiado absolutamente todos los aspectos teóricos, que no haya quedado nada pendiente de resolución. De ser así, las tentativas ulteriores de dar apoyo a la teoría habrían sido superfluas.)

Los críticos de la teoría de los derechos naturales y los derechos humanos se apresuraron a negar que fuera comprensible para todos, dado que eminentes figuras del campo del pensamiento político rechazaban sus princi-

pios. Veremos más adelante si debe aceptarse la sustancia de esa observación. Por ahora diremos simplemente que en la mayoría de los casos, el rechazo a la teoría de los derechos naturales surgió en estrecha asociación con el rechazo a la posibilidad de comprender, sea el mundo en general, o las cuestiones políticas y morales en particular. Por consiguiente, la oposición a la teoría de los derechos naturales surgía habitualmente, no porque no pudiera explicar satisfactoriamente los asuntos políticos, sino porque los críticos ponían en tela de juicio la posibilidad de hacer inteligibles tales cuestiones; en otras palabras, porque dudaban de la posibilidad de que los problemas políticos y morales fueran susceptibles de una comprensión racional. Empero, para que de todas estas observaciones no se infiera que la idea de los derechos humanos no tuvo formidables defensores, debo señalar que fueron muchos los pensadores que le dieron pleno apoyo político/moral e intelectual.¹⁶ Quizás en un clima filosófico diferente del nuestro habríamos prestado a *esos* hombres nuestra máxima atención, pero en la época en que vivimos parece triunfar una intelectualidad que cifra su fuerza en otros propósitos. Hay sin duda muchos pensadores y estudiosos de los problemas humanos (incluidos filósofos, teóricos y profesionales del derecho, muchas personas que no ocupan un lugar perceptible en la historia de las ideas, y muchas otras que en todo el mundo luchan por lo que creen) que han permanecido y todavía permanecen fieles a la visión y a la posible realidad de un

¹⁶ Cf. Bernard Bailyn, *The Ideological Origins of the American Revolution*, Harvard University Press, Cambridge, 1973; *The Origins of American Politics*, Harvard University Press, Cambridge, 1967; David L. Jacobson, *The English Libertarian Heritage*, Bobbs-Merrill, Indianapolis, Indiana, 1965. En un breve pero denso ensayo Murray N. Rothbard examina las divisiones que existen entre los historiadores acerca de estas ideas. En "The American Revolution Reconsidered", *Books for Libertarians* (julio de 1974): 6-8, Rothbard señala que tanto los historiadores de orientación izquierdista (marxista) como derechista (conservadores) tienden a denigrar los aspectos ideológicos y filosóficos de la revolución: los primeros enfatizan los aspectos económicos y clasistas; los segundos recalcan que la revolución estaba ligada realmente a la tradición. Ninguno tiene en cuenta el poder de las ideas. Sin embargo, en varias obras de Bailyn se demuestra claramente que tales "explicaciones" de la revolución son erróneas.

mundo donde los derechos de las personas estén plenamente reconocidos. A decir verdad, esto resulta evidente por el hecho de que pocas constituciones modernas omiten mencionar los derechos humanos, incluso en una época en que los filósofos más prominentes del mundo anglo-norteamericano, donde la teoría de los derechos humanos se ha realizado plenamente, rechazan la idea indiscriminada, o la distorsionan tanto que ni los clásicos ni los modernos teóricos de los derechos naturales admitirían que tiene alguna afinidad con sus respectivos puntos de vista.

Los dos hechos siguientes tal vez ilustren más claramente lo que acabamos de decir. El 30 de septiembre de 1973, el *New York Times* publicó en la página 3 esta breve declaración:

“Sesenta y cinco científicos, académicos, intelectuales y líderes de los derechos civiles, incluidos ocho ganadores del Premio Nobel, protestaron ante el jefe del Partido Comunista Soviético, Leonid I. Brezhnev, contra las violaciones a los derechos humanos en la Unión Soviética”.

Sin embargo, en octubre de 1968, un famoso académico y filósofo norteamericano, cuyos trabajos tienen amplia difusión en las publicaciones especializadas y es admirado por su activismo político, finalizó un ensayo sobre los derechos humanos con la siguiente observación:

“Pese a lo mucho que valoro el respeto hacia los seres humanos, hacia todos los seres humanos grandes y pequeños, buenos y malos, necios y reflexivos [...] me parece evidente que no sabemos que existen algunos derechos humanos universales”.¹⁷

A pesar de que se apela popularmente a la idea, la teoría de los derechos humanos ha sido olvidada.

En esta sección examinaré brevemente el escenario de la historia de la filosofía que ha dado lugar a este paradó-

¹⁷ Kai Nielsen, “Skepticism and Human Rights”, *The Monist* (octubre de 1968): 594.

jico estado de cosas. En una época en que los hombres de todo el mundo luchan por lo que ellos llaman sus derechos como personas, en que se producen acontecimientos como Vietnam, Watergate, represión de las ideas artísticas, científicas y políticas, cercenamiento de la libertad de viajar, confiscación de propiedades, violación de la privacidad, control del uso de medicamentos, vitaminas y drogas, y de la tenencia de oro, que constituyen virtualmente poderes absolutos que ejercen los jefes de Estado para manejar la vida de cada uno de los individuos de una nación (como se nos ha informado recientemente, pero no respecto de la Unión Soviética, sino de los Estados Unidos, por boca de algunos de sus senadores), ¿cómo se explica que hoy día el clima intelectual dominante no tenga nada que ofrecer, salvo una oposición a la teoría de los derechos humanos naturales?

No es sencillo responder a esta pregunta. ¿Qué tendría que aportar exactamente tal respuesta? No sería, sin duda, algún diagnóstico psicológico de quienes vivieron durante los años en que la respetabilidad intelectual de la teoría de los derechos humanos estaba en franca declinación. En cierta medida, dicho diagnóstico podría servir de ayuda, pero sería, al mismo tiempo, presuntuoso. ¿Quién podría afirmar, en esta etapa o en cualquier otra, que ciertas ideas, teorías o creencias pueden ser consideradas como signo seguro de un correcto funcionamiento psicológico o de una disfunción? Por cierto, no sería alguien que poseyera formación filosófica, si es que lo hiciera alguien. Bastante difícil le ha resultado a la psicología descubrir cuál es su esfera de acción, a pesar de las ambiciones de algunos de los que trabajan en ese campo.¹⁸ Algunas personas dirán que la historia misma cambia la mente de las personas, que existe alguna fuerza exterior a nosotros que nos obliga a pensar de acuerdo con ciertos

¹⁸ Tibor R. Machan, *The Pseudo-Science of B. F. Skinner*, Arlington House Publishers, New Rochelle, N. Y., 1974. Esta obra pretende mostrar que Skinner tiene un respaldo filosófico cuestionable y que sus conclusiones políticas carecen de base científica.

lineamientos, que nos fuerza a decir que una cosa es cierta y otra no lo es, debido simplemente al transcurso del tiempo. Otras han sugerido que las circunstancias económicas existentes en el mundo dan lugar a diferentes ideologías, e incluso a doctrinas políticas, que expresan las preferencias de las personas, según la clase económica a la que pertenecen. En la historia y la sociología de la ciencia predomina ahora la idea de que las opiniones o las teorías se desarrollan debido a las inclinaciones estéticas de quienes se ocupan del tema, lo cual significa (en último análisis) que hay procesos subjetivos, en gran medida a-rationales, que subyacen en los avances científicos y en otros desarrollos teóricos de la historia intelectual de la humanidad.

En suma, las opiniones acerca de la forma en que debemos entender el desarrollo de las ideas son tan variadas como lo son las personas y las escuelas de los intelectuales que se interesan por el tema. Aunque no analizaré aquí de qué modo las ideas ganan y pierden su respetabilidad intelectual, su popularidad y aun su validez, tendré algo que decir al respecto más adelante. Por ahora me limitaré a señalar que lo que la gente piensa tiene el poder de fomentar o sofocar, e incluso impedir, el desarrollo, la divulgación y la aplicación de las teorías a actividades concretas en cualquier campo de estudios. Yo diría que estos poderes no tienen que ver con *lo que* la gente piensa, sino con saber si piensan o no, y si piensan bien, acerca de los problemas de que se trata. Por ahora, sólo esbozaré las presuntas tendencias de la filosofía occidental que dan lugar al rechazo de la teoría de los derechos naturales, al menos por parte de la mayoría de los intelectuales.

(Antes de avanzar en el tema, quisiera advertir al lector que los pasajes que siguen son un tanto técnicos. Si bien este trabajo no está destinado a los especialistas en este campo de estudio, los argumentos contra los derechos naturales presentan algunos aspectos técnicos a los cuales no se les puede hacer justicia con un *simple* traspaso a un lenguaje común y directo. ¡Esto podría ser,

en parte, el punto débil de esos argumentos! No obstante, quienes los han propuesto insistirán en que se juzguen debidamente sus intenciones, y esto requiere adentrarse en lo que consideramos que es el lenguaje familiar del discurso filosófico empleado por los proponentes del enfoque crítico de que se trata. Quienes están menos interesados en la crítica de la teoría de los derechos humanos en general que en sus argumentos constructivistas, deberían omitir el presente análisis. Más tarde, sin embargo, podría ser provechoso volver a considerar el argumento negativo, para comprobar si la teoría constructivista da respuesta a algunos de los juicios críticos.)

El golpe más rotundo asestado a la teoría de los derechos naturales, así como a la filosofía moral en general, provino sin duda del siguiente pasaje del libro de David Hume, *Treatise of Human Nature*:

“En todos los sistemas de moralidad que he conocido hasta ahora observé siempre que el autor sigue durante algún tiempo el modo corriente de razonamiento y establece la existencia de un Dios, o hace observaciones concernientes a los asuntos humanos, pero de pronto me sorprendió descubrir que en lugar de las uniones habituales de las proposiciones *es* y *no es*, no encontraba ninguna proposición que no estuviera ligada a un *debería* o un *no debería*. Este cambio es imperceptible, pero tiene, sin embargo, enorme importancia. Dado que este *debería* o *no debería* expresa una nueva relación o aseveración, es necesario que sea observada y explicada y que, al mismo tiempo, se proporcione alguna razón para lo que parece ser enteramente inconcebible, es decir, cómo esta nueva relación puede deducirse de otras que son absolutamente diferentes de aquélla. Empero, como los autores no suelen tener esta precaución, yo me tomaría la libertad de recomendársela a los lectores, y estoy convencido de que este simple llamado de atención subvertiría todos los adocenados sistemas de moralidad. Veremos entonces que la distinción entre vicio y vir-

tud no se funda simplemente en las relaciones de los objetos, ni es percibida por la razón".¹⁹

A primera vista, y es así como se lo ha considerado habitualmente, el famoso pasaje de Hume, compatible con su teoría general, rechaza sencillamente nuestra posibilidad de *conocer* lo que es bueno o justo, malo o injusto ("virtud o vicio"), al menos si aceptamos que el conocimiento es aquello a lo que llegamos principalmente por vía del pensamiento y el razonamiento acerca de lo que aprehendemos de la realidad. Como sucedió con otros importantes pasajes en la historia del pensamiento, también éste fue objeto de diversas interpretaciones. Después de todo, Hume vivió en otros tiempos, y términos como "razón", "percibido", "objetos", "vicio" y "virtud" pueden haber transmitido ideas diferentes de las que ahora transmiten. Sin embargo, sea cual fuere la conclusión final acerca de lo que Hume quiso decir realmente, sabemos lo que la mayoría de los intelectuales dice que él quiso decir.

¿Por qué creía Hume que la ligazón de proposiciones por medio de "es" [*is*] y "no es" [*is not*], como en "El coche *es* amarillo", difiere drásticamente de la establecida por medio de "debería" [*ought*] y "no debería" [*ought not*]? En primer lugar, esto parece bastante obvio. Cuando decimos que algo está aquí o allá, que está coloreado o no, que es ancho o angosto, estamos hablando de lo que existe en forma simple y directa, mientras que cuando decimos que algo debe o debería estar aquí o allá, etcétera, estamos hablando de lo que debería existir o quizás exista en forma compleja. Nadie puede negar que hay aquí una clara diferencia de cierta significación. También resulta claro que la teoría del conocimiento de Hume estaba en la base de su comprensión de la diferencia, porque sin ese obstáculo, algunos podrían haber demostrado que la presunta similitud entre las dos clases de proposiciones

¹⁹ David Hume, *A Treatise of Human Nature*, Dolphin Books, Garden City, N. Y., 1961, p. 423.

bastaba para explicar por qué las proposiciones con “debería” en la conclusión podían derivar de aquellas con “es” en las premisas y viceversa. En la parte constructiva de este trabajo, trataré de alcanzar algo que se asemeje a una suerte de solución al problema del conocimiento moral.

Sin embargo, Hume sostenía que el conocimiento humano está restringido de modo tal que, sea lo que fuere lo que pudieran significar las proposiciones con “debería”, nos es imposible conocer tales cosas. Creía, para enunciar su argumento político, que la mente humana sólo tenía conocimiento de las *impresiones sensoriales*, y de ninguna otra cosa. Ni siquiera podíamos conocer los objetos, sino sólo las impresiones, aunque cierta disposición psicológica puede forzarnos a *creer* que son objetos. (Hume no aplicaba consecuentemente esta restricción al tratamiento de otros temas, ni siquiera a su propia teoría de la moralidad y, a decir verdad, tenía una que trataba de superar sus propias objeciones. Pero esto no es lo crucial en esta etapa de nuestro análisis.)

Es evidente que, independientemente de lo que queramos decir cuando empleamos el tipo de proposiciones con “debería”, no queremos dar a entender que estamos hablando de un campo tan estrecho como es el cubierto por la frase “impresiones de los sentidos”. Que esto es así resulta claro por el hecho de que a Hume le era increíblemente difícil justificar cualquier creencia general sobre los hechos, incluso los de carácter científico. Por consiguiente, si alguien sostuviera, con las apropiadas calificaciones, que sabe que los objetos arrojados al aire caerán al suelo, Hume le negaría ese derecho. Sólo podemos conocer que hemos tenido una experiencia de impresiones sensoriales (que optamos por *designar* de tal modo que termina siendo “algo que fue arrojado al aire cayó al suelo”), y que tuvimos esta experiencia en muchas ocasiones. Pero lo único que esto nos autoriza a afirmar por la fuerza de la razón —un apoyo que tiene validez lógica—, es que *hemos tenido* estas experiencias, una por una, una y otra vez. El resto de lo que decimos puede ser

algo que *creemos*, e incluso *tenemos que creer*, pero por alguna inclinación psicológica, no por una forzosa justificación racional. Hume sostiene que es esto lo que nos conduce a tales creencias, incluso a la creencia de que tenemos conocimientos sobre cuestiones generales. (No resulta claro cómo Hume pudo informarse sobre esas cuestiones generales de psicología humana.)

Aunque Hume escribió su *Treatise* a los veintiséis años, en una obra posterior, *Enquiries Concerning Human Understanding and Concerning the Principles of Morals*,²⁰ reiteró toda su doctrina casi sin cambios. En este último libro, Hume afirmaba que "si razonamos a priori, puede parecer que cualquier cosa es capaz de producir cualquier cosa. La caída de una piedra puede ocultar el sol; el deseo de un hombre puede controlar los planetas en sus órbitas".²¹ Y agregaba en una nota al pie de página:

"Ese impío aforismo de la antigua filosofía, *Ex nihilo, nihil fit*, por el cual la creación de las cosas quedaba excluida, deja de ser un aforismo, de acuerdo con esta filosofía. No sólo la voluntad del Ser supremo puede crear materia sino que, por lo que conocemos a priori, la voluntad de cualquier otro ser podría crearla, o cualquier otra causa que la imaginación más fantasiosa pueda asignar".²²

Tenemos aquí, evidentemente, la más elocuente expresión de esa conocida observación de muchas personas: "Todo es posible".

Deberíamos señalar que el *contexto* del análisis de Hume puede haber tenido mucho que ver con su posición extrema, ya que su obra fue una enérgica réplica a ciertos puntos de vista sostenidos por pensadores que lo precedieron. No me refiero aquí a Locke, porque éste estuvo,

²⁰ David Hume, *Enquiries Concerning the Human Understanding*, Clarendon Press, Oxford, 1957.

²¹ *Ibíd.*, p. 164.

²² *Ibíd.*

en muchos aspectos, más cerca de Hume que de los antiguos en lo concerniente a cuestiones epistemológicas. Hume se dirigía a los cartesianos y los escolásticos, en su mayoría teólogos, quienes creían que se debía razonar sobre *todas las cosas a priori*. ¿Quién no ha oído hablar de la famosa caricatura de los teólogos medievales preocupados por saber cuántos ángeles podían bailar sobre la cabeza de un alfiler? Esta discusión se originó en un serio (dentro de este contexto) problema filosófico: el hecho de que se concebía a los ángeles privados de cuerpo y, sin embargo, supuestamente, podían ser *contados*. Sea como fuere, el ferviente y sustancioso estilo de Hume tenía mucho que ver con cierta impaciencia ante esos razonamientos especulativos y otros similares.

También es importante señalar que si bien la filosofía de Hume conduce directamente a un escepticismo *estricto*, él mismo propugnaba un escepticismo *atenuado* respecto de todas las cosas. Como hacía notar en *Enquiry*, "el excesivo escepticismo es refutado por los hechos más triviales de la vida a causa de su inutilidad, mientras que el escepticismo atenuado o la filosofía académica es útil porque sirve como correctivo, como factor de prudencia y moderación, y limita la comprensión a los objetos propiamente dichos". Sin embargo, también agregaba que "todo razonamiento que no es abstracto, con respecto a la cantidad y el número, ni experimental, con respecto a los hechos positivos, es sofistería e ilusión".²³ Y esa exclusión parece incluir el razonamiento moral, la ética.

Consideramos que los pasajes de Hume que hemos citado bastan para exponer su pensamiento. No tiene mucha importancia para nosotros, ni para la historia de las ideas, que Hume desarrollara una teoría en la que la moralidad parecía basarse en cierto sentimiento natural, un sentimiento que la razón, en cierto modo, podía disciplinar. Pero nunca aclaró cómo podía conciliarse esto con sus declaraciones sobre la imposibilidad de razonar sobre

²³ *Ibíd.*, p. 364.

cuestiones morales. Desde entonces, este problema preocupó a los estudiosos, y muchos de ellos propusieron teorías acerca de la forma en que Hume *hubiera podido resolver* la paradoja.

Lo que es crucial en este contexto es que la filosofía de Hume resucitó varias ideas filosóficas presocráticas, incluidos el escepticismo total, la posibilidad de que cualquier cosa, por lo que sabemos, pudiera suceder, y la imposibilidad para la mente humana de conocer la naturaleza como tal. Más importante y perdurable ha sido la dicotomización de sus enunciados acerca de lo que *es* y lo que *debería* ser, dicotomización que se conoce actualmente como distinción entre el hecho y el valor. Hume prácticamente socavó por sí solo todo esfuerzo tendiente a justificar el conocimiento que no derivara *exclusivamente* de los datos proporcionados por nuestros sentidos. Dondequiera que miremos hoy, en todas las ciencias que luchan por abrirse paso (sociología, economía, psicología, ciencia política), a pesar de sus disimilitudes con las ciencias físicas, el esfuerzo por aportar pruebas y argumentos basados exclusivamente en la observación atestigua la considerable influencia de Hume. Hubo otros que dieron prioridad a los datos provenientes de los sentidos. Francis Bacon, por ejemplo, fue sin duda uno de los que consideraron que el método experimental de recolección de datos era el único admisible y suficiente para la ciencia. Pero fue Hume quien desarrolló este método al formular un sistema filosófico completo, una justificación basada en el análisis crítico de la idea misma de conocimiento. Difícilmente haya existido otro pensador que ejerciera una influencia comparable sobre los filósofos o el mundo cultural e intelectual de la época. Según una opinión generalizada, el único filósofo de igual significación que Hume, Emmanuel Kant, solía decir que sólo despertaba de sus "ensoñaciones dogmáticas" leyendo a David Hume.

A esta altura de mi análisis, iniciaré una presentación más sistemática de la concepción de Hume, vertida a una terminología moderna. En el seno de la comunidad filosófica contemporánea hay muchos seguidores y neose-

guidores de Hume que fortalecieron y restaron fuerza a sus ideas, pero que nunca abandonaron realmente la creencia en que el conocimiento humano debía consistir en algo muy similar a los postulados de Hume.

Como ya lo hemos mencionado, las personas que no estén interesadas en la historia crítica de la teoría de los derechos humanos pueden pasar por alto esta sección. Por cierto, las batallas que se libran en los frentes filosóficos no son asunto de interés general. Pero no se haría justicia al tema de los derechos humanos si se omitiera una referencia a su mayor desafío, un desafío que estamos dispuestos a aceptar. Ya que en esta obra no me propongo responder por separado a cada una de las muchas críticas formuladas a la teoría de los derechos humanos, me limitaré simplemente a subrayar las principales características de los argumentos contra los derechos humanos. En primer lugar, presentaré los argumentos en contra de la posibilidad del conocimiento moral, y más adelante centraré la atención en los derechos humanos propiamente dichos.

El argumento más común en contra del punto de vista según el cual podemos identificar los derechos humanos que tienen todos los hombres se apoya en la distinción de Hume antes mencionada. Podemos enunciarlo como sigue: lo que se cree o se dice sobre los derechos de una persona (sobre sus *derechos humanos*, puesto que es un ser *humano*) no puede considerarse justificadamente como verdadero o falso. Quienes sostienen este punto de vista alegan que afirmaciones tales como: "En Sudáfrica se violan los derechos humanos de los miembros de la comunidad negra", son expresiones de sentimientos o bien de emociones,²⁴ imperativos que no se basan en ninguna

²⁴ Entre aquellos que adhirieron a este enfoque general del problema de la naturaleza de los valores (moralidad, política, estética) podemos mencionar a Margaret Macdonald, A. J. Ayer, Bertrand Russell y la mayoría de los que se consideran positivistas, tanto en la ciencia como en la filosofía. Es importante señalar que la base de todas estas concepciones consiste en lo que constituye esencialmente una tesis crítica o negativa acerca de si los juicios o los enunciados sobre lo que se debería hacer o se tendría que hacer, pueden ser verdaderos o falsos.

otra cosa que en el *conocimiento* del bien y del mal,²⁵ realizaciones que implican acicatear, estimular o fomentar ciertos tipos de actos (o bien desalentarlos o desacreditarlos),²⁶ y empresas similares explícitamente irracionales o no racionales. El aspecto esencial de este punto de vista, sin embargo, no es el contraanálisis específico de tales enunciados, sino el convencimiento de que, sean lo que fueren, *no pueden* ser nunca verdaderos o falsos.

Si bien este enfoque es virtualmente fundamental para todos aquellos que rechazan los postulados sobre los derechos humanos, hay versiones ligeramente diferentes de él. Por consiguiente, para tener la seguridad de que se ha hecho justicia a los exponentes de esta escéptica concepción de la ética y la política, bosquejaré aquí varias interpretaciones de los puntos esenciales:

1. Los enunciados referentes a valores, por ejemplo, "Es bueno decir la verdad", no pueden confirmarse o verificarse de ninguna manera racionalmente aceptable. (Esto último significa habitualmente "con exclusiva referencia a la experiencia sensorial".)²⁷

2. No es posible probar que tales enunciados son verdaderos o falsos mediante una combinación de argumentos deductivos e inductivos, es decir, como (según muchos creen) se establecen las conclusiones científicas.²⁸

3. Esos enunciados no son analíticos ni sintéticos: en términos generales, no son verdaderos por definición o porque la evidencia los justifique. Por consiguiente, no están incluidos dentro de las dos clases generales de enunciados capaces de ser verdaderos o falsos.²⁹

4. "Se conoce" que tales enunciados son verdaderos por una especie de conocimiento diferente del que tenemos

²⁵ R. M. Hare, *The Language of Morals*, Clarendon Press, Oxford, 1952.

²⁶ C. L. Stevenson, *Ethics and Language*, Yale University Press, New Haven, 1952.

²⁷ Kai Nielsen, "On Taking Human Nature as the Basis for Morality", *Social Research* (verano de 1962): 170-176; "The Myth of Natural Law", en Sidney Hook (comp.), *Law and Philosophy*, N. Y. U. Press, New York, 1964, pp. 122-143.

²⁸ Macdonald.

²⁹ Nielsen, "Skepticism...".

de la mayoría de las cosas, especialmente por algo que *todos* podemos descubrir y comunicar. Por lo tanto, su verdad es “conocida” gracias a algo llamado intuición, revelación, o percepción mística, y nos equivocamos al creer que podrían ser verdaderos o falsos en el sentido general en que esto es comprendido por la gente.³⁰

5. Tales enunciados contienen una cópula (v. gr., “debería” o “tendría que” que significa una relación entre cosas, acontecimientos o personas para las cuales no puede encontrarse un referente en la realidad (empírica). (“El auto *rueda* sobre sus ruedas” versus “La persona *debería* pagar sus deudas”).³¹

6. No se puede llegar a un acuerdo sobre tales enunciados siguiendo ciertos métodos aceptados para solucionar controversias, p. ej., los empleados por los ingenieros o los matemáticos cuando consideran algún problema.³²

No todas estas posiciones se excluyen mutuamente: algunas se ofrecen a menudo como razones para sustentar a las otras. En el análisis final, todas parecen reducirse a una: puesto que los enunciados referentes a valores no dicen nada sobre lo que *es*, sino solamente sobre lo que debería ser o debería hacerse, tales enunciados no pueden expresar nunca lo que uno *conoce*. Sólo lo que *es* puede ser objeto o tema de resolución de problemas, de conocimiento o de enunciados generales; lo que debería ser o debería hacerse nunca lo es.

Esta posición filosófica fundamentalmente negativa, según la cual el *conocimiento* del bien y del mal es *imposible*, está aún profundamente arraigada en nuestra cultura. Esto no quiere decir que todos crean en ella. Ahora, como en todas las épocas, hay muchos que sostienen lo

³⁰ G. E. Moore, *Principia Ethica*, University Press, Cambridge, 1903.

³¹ Kai Nielsen, “The Myth of...”; Alf Ross, *On Law and Justice*, University of California Press, Berkeley, 1959.

³² R. W. Beardsmore, *Moral Reasoning*, Schocken Books, New York, 1969; Ernest van den Haag, *Political Violence and Civil Disobedience*, Harper and Row, New York, 1972.

contrario.³³ Pero el escepticismo antes expresado en un breve bosquejo se reitera día tras día, dentro y fuera de los círculos intelectuales. ¿Con cuánta frecuencia se oye mencionar la idea de que una concepción científica no debe tomar en cuenta los valores? Esta desestimación de los valores en lo que respecta a la comprensión de los asuntos humanos es una posición que tiene virtualmente el apoyo de todos los científicos sociales que integran los colegios, universidades, comisiones gubernamentales, fundaciones para la investigación y cualquier otra institución cuyo objetivo sea el descubrimiento de la verdad, la comprensión de la realidad, aun cuando ésta incluya la realidad de la vida humana. ¿Con cuánta frecuencia se dice que el compromiso con los principios morales y políticos es, en el mejor de los casos, una predisposición inocua, aunque sea casi siempre un prejuicio peligroso que distorsiona la verdad en cualquier esfera del entendimiento humano? "A cada cual lo suyo" y "Ninguno de nosotros puede juzgar a nuestros semejantes" son versiones populares, muy difundidas, del mismo escepticismo.

Postergaré la crítica a este enfoque escéptico hasta el momento en que analice en profundidad la teoría positiva de este trabajo. Por ahora, debemos esbozar en forma crítica otros argumentos importantes que han influido en la teoría de los derechos humanos. En primer lugar, debemos considerar la idea de que quizá no podamos conocer jamás la naturaleza del hombre y que, por consiguiente, nunca podremos identificar los derechos humanos. En efecto, si es imposible identificar la naturaleza humana —o si una idea como la de la naturaleza de algo puede no tener sentido, de modo que la naturaleza humana no existe

³³ W. D. Falk, "Goading and Guiding", en Rosalind Ekman (comp.), *Readings in the Problems of Ethics*, Charles Scribner's Sons, New York, 1965, pp. 204-228; Stanly Cavell, *A Claim to Rationality*. Tesis doctoral inédita, Harvard University, 1961; Henry B. Veatch, "Good Reasons and Prescriptivism in Ethics; A Metaethical Incompatibility?", *Ethics* (abril de 1970): 102-111; Edward F. Walter, "Empiricism and Ethical Reasoning", *American Philosophical Quarterly* (octubre de 1970): 264-269; Dorothy Mitchell, "The Truth or Falsity of Value Judgements", *Mind*, pp. 67-74.

tal como podríamos conocerla — , entonces los derechos que tienen los hombres por ser seres humanos, es decir, en virtud de su humanidad, de su naturaleza humana, no pueden ser identificados.³⁴

El argumento que exponemos aquí debe rastrearse nuevamente hasta David Hume, aunque tal vez no en forma tan directa. Hume limitaba el acceso al conocimiento a las impresiones sensoriales, y a los recuerdos o reproducciones que de ellos tenemos en nuestra mente. En cuanto a la razón, no podríamos decir si algo existe más allá de estas impresiones sensoriales. Creemos que en la realidad existen cosas, objetos, acontecimientos, relaciones, etcétera, pero racionalmente debemos admitir que todo esto no es más que una creencia indemostrable, una especie de instinto animal, la saludable pero básicamente infundada anticipación de que estas impresiones tienen origen en la realidad. En páginas y páginas de devastadora crítica, Hume afirmaba de este modo que la razón es impotente para conocer el mundo. Decía que, a pesar de la enorme capacidad del hombre, éste es incapaz de conocer alguna cosa salvo lo que ya ha sido impreso — en sus elementos esenciales — en su mente por (algo que creemos que es) la naturaleza.

Si tomamos seriamente en cuenta el concepto de conocimiento de Hume, que es lo que han hecho y todavía hacen muchos filósofos, no se puede conocer, evidentemente

³⁴ Ernest van den Haag, "Author Replies", *The Intercollegiate Review* (invierno de 1972/1973): 144. Van den Haag escribe: "No hay posibilidad de llegar a un acuerdo sobre lo que es 'adecuado esencialmente para los seres humanos'. Gandhi, Hitler, el profesor Machan, Billy Graham, Mao Tsé-tung, Ayn Rand y yo no estaríamos de acuerdo. Tampoco tenemos un método o un experimento para poner fin a nuestro desacuerdo". Sin embargo, la falta de acuerdo no prueba su imposibilidad, y el enfoque experimental tampoco es el único por medio del cual se puede lograr un acuerdo. En un reciente trabajo, van den Haag defiende la línea positivista legal en contra de las teorías de los derechos naturales, siguiendo por propia admisión a Bentham, Austin, Hart y Kelsen. Es interesante señalar que esta línea positivista es utilizada por todos los tipos de críticos de los derechos naturales: liberales de izquierda como Kai Nielsen o Margaret Macdonald, y conservadores como van den Haag. Tenemos también los liberales clásicos puros como H. L. A. Hart, quien ha defendido la doctrina de la "autonomía de la ley".

te, la naturaleza de algo. Sea cual fuere la correcta comprensión de la idea de "la naturaleza de X", debe incluir aquello que los ítem que conforman el mundo comparten (al menos a veces) con otros ítem. La naturaleza humana es algo que las personas poseen, individualmente, pero en común con otras personas. Pero, según Hume, difícilmente podríamos conocer las cosas individuales. Aun si nosotros admitiésemos, como lo hicieron anteriormente algunos filósofos, que Hume fue tal vez demasiado lejos, y que podemos conocer algo más que las impresiones sensoriales, incluidos, a veces, objetos y otros ítem de la realidad, sólo podremos concluir que conocemos estos ítem uno por uno. Pero no podremos afirmar nunca que hay algo que ellos comparten con otros ítem, especialmente algo tan significativo como los aspectos, los rasgos o las cualidades *esenciales*. Podemos advertir, con Hume y sus neoseguidores, que los hombres terminarán por creer en esas naturalezas comunes. Una vez que hayan visto muchos objetos a los que han dado el nombre de manzanas, por ejemplo, creerán que otros objetos que se asemejan a los que ellos llamaron anteriormente manzanas, también lo son. Y lo mismo sucede con muchas otras cosas. Pero todo esto nos indica que los hombres están dotados, afortunadamente, de lo que podríamos denominar un valioso sentido práctico.

Como dice Hume con suma claridad, y centenares de filósofos lo reiteran día tras día en las aulas de todo el mundo:

"los únicos objetos de la ciencia abstracta o de la demostración son la cantidad y el número, y [...] todos los intentos de extender esta forma más perfecta de conocimiento más allá de estos límites, no son más que mera sofistería e ilusión".

En otras palabras, no podemos *conocer* nunca los principios abstractos fuera de las esferas de estudio totalmente deductivas, tales como la matemática y la lógica formal. Y conocer la naturaleza de algo, es conocer principios como éste: "Una manzana, sea lo que fuere, debe te-

ner las propiedades *a*, *b*, *c*, o alguna combinación específica de este tipo". Esta clase de enunciado no puede constituir, para Hume, el conocimiento: únicamente puede ser el tipo de conocimiento que es inducido por el hábito mental, algo que nunca podría ser confirmado por la razón. Al considerar ítem como manzanas o seres humanos, Hume sostendría que lo que *es* puede *no ser*. ¡Como afirman los modernos seguidores de Hume, siempre *cabe concebir* que nuestra creencia en que algo es de determinada manera, es *siempre* falsa! En tal caso, entonces, nunca podremos afirmar *con razón* que *conocemos* siquiera algo (fuera de las conclusiones de las ciencias deductivas).

En términos algo más sencillos, la objeción fundamental es que, puesto que existe algún tipo de posibilidad — una posibilidad lógica — de que las cosas puedan ser diferentes en el día de mañana, la lógica nos impide concluir que serán lo que son ahora. Esto se desprende nuevamente de la creencia de Hume de que sólo las impresiones sensoriales permiten alcanzar el conocimiento, y puesto que el día de mañana no nos ha dado aún impresiones sensoriales, no podemos conocer cómo será una cosa en ese momento. El mero hecho del transcurso del tiempo parece servir de barrera para la verdad, como si el tiempo, como tal, que de por sí es sólo un sistema de medición, pudiera actuar, sin que nada suceda realmente, como una fuerza activa para cambiar las cosas.

Es evidente que sobre la base de este argumento deberíamos rechazar la probabilidad de conocer la naturaleza de alguna cosa. En efecto, si pudiéramos conocer la naturaleza humana, podríamos saber también que cualquier otro ser humano que encontremos compartirá algo con todos los otros seres humanos (o por lo menos compartirá con ellos ciertas capacidades, aunque nadie las haya ejercido nunca), y si ello no es así, debe haber una explicación especial. Después de Hume, algunos filósofos trataron de remozar el concepto de la naturaleza de *X*, pero casi todos fracasaron. Y los filósofos del siglo xx, principalmente, hacen lo mismo, con argumentos algo diferentes de los

de Hume, aunque invocan fundamentalmente consideraciones similares.

Debemos hacer algunas observaciones sobre los juicios críticos de Hume que nos obligan a ser precavidos cuando procuramos comprender su pensamiento. Su idea de una conclusión *racional*, de "este conocimiento más perfecto" que según él sólo podía lograrse en la matemática y la lógica, era una idea restringida. Pero dado que antes de Hume eminentes pensadores sostenían que podíamos alcanzar precisamente esa clase de conocimiento de *todas las cosas*, la crítica de Hume puede haber influido considerablemente en contra de ellos. Si yo afirmara que el conocimiento que tenemos de los temas matemáticos debe remedar, en *todos los aspectos*, el conocimiento que tenemos, por ejemplo, de los temas históricos o económicos, o de los relativos al arte culinario, la construcción de caminos, etcétera, cometería probablemente un error. Lo que conozco cuando conozco un hecho matemático diferirá probablemente, en algunos sentidos, de lo que conozco cuando conozco un hecho referente a la economía, la historia, el arte culinario o la construcción de caminos. Restringir el conocimiento a una sola clase de conocimiento, a saber, la que adquirimos cuando estudiamos matemática, puede ser una idea absolutamente falta de validez, porque no tenemos derecho a prejuzgar, por una cuestión de razonamiento lógico, la clase de conocimiento que podemos tener de diversas cosas.³⁵

Hasta cierto punto, Hume aceptaba las restricciones que algunos imponían al problema de establecer qué es el conocimiento humano. Si admitimos que el conocimiento matemático *debe* servir de modelo para todos los demás, tal vez Hume tenía razón. El problema es que el concepto mismo de conocimiento ha sido siempre la idea más inquietante de la filosofía. En su mayoría, los filósofos intentaron encontrar algo que simplemente tuvieran que aceptar, algo tan fundamental que se vieran obligados a

³⁵ Stephen Toulmin, *The Uses of Argument*, University Press, Cambridge, 1969.

admitir que todos lo conocen. (Pero esto significaba confundir certidumbre con conocimiento: en efecto, todos pueden tener la certeza de que conocen algunas cosas.) Ciertos filósofos creían que la verdad de algunas ideas es sin duda innegable. Otros estaban convencidos de que ciertos sentimientos o experiencias no podían negarse sin causar un gran daño a la salud mental. Por consiguiente, los primeros aceptaban fundamentalmente las ideas innegables como modelo para el conocimiento, mientras que los otros aceptaban como modelo los sentimientos o las experiencias. Pero ambos reconocían que, independientemente de que fueran esas ideas o esos sentimientos o experiencias los que pudieran servir de paradigma para el conocimiento por excelencia, era preciso *estar seguro* de ello, pues debía ser, en cierto modo, inmediatamente obvio, libre de toda duda, no sólo de una duda razonable, sino hasta de la menor sombra de duda.

Podemos admitir que David Hume consideraba inaceptables las creencias de aquellos que piensan que conocemos con seguridad algunos principios fundamentales porque nuestros pensamientos acerca de ellos parecen inmovibles. Rechazaba la teoría de Descartes según la cual tenemos algunas ideas innatas y firmes, pero significativas (de la realidad) que nosotros sabemos que son verdaderas sin la menor sombra de duda. Por consiguiente, intentó encontrar algo más que pudiera satisfacer ese requerimiento. Y llegó a la conclusión de que las impresiones sensoriales eran tan inmediatamente evidentes que no cabía duda alguna con respecto a ellas. De esta manera podemos comprender mejor a Hume, sin más rodeos, enfocando su filosofía desde dos perspectivas: una crítica y otra constructiva. Es evidente que él encontró graves errores en las teorías de aquellos pensadores que fueron objeto de sus críticas, y luego consideró necesario ofrecer una teoría opuesta. Hay un medio bastante interesante para comprender estos dos enfoques del conocimiento. Por un lado, tenemos aquellos que creen que sólo se accede al conocimiento por medio del pensamiento, no de la observación o, según se dice, "sin otra ayuda que la

razón". Por el otro, están quienes afirman que todo lo que tenemos que hacer es observar, no pensar. La comprensión debe alcanzarse a partir de la observación pura. El pensador especulativo versus el recolector de datos.

Después de Hume, el filósofo alemán Emmanuel Kant ofreció un sólido sistema filosófico, destinado a rescatarnos del escepticismo total.³⁶ El propio Hume no compartía las conclusiones a que lo habían conducido sus especulaciones filosóficas. Se inclinaba por un escepticismo atenuado, y cuando consideraba temas como el teísmo y los milagros, revelaba tener amplia confianza, por lo menos en su propia mente, para distinguir entre lo que la gente podía en verdad conocer acerca del mundo (leyes naturales, acontecimientos, principios científicos, etcétera) y aquello en lo que era completamente irrazonable creer (milagros, teísmo, etcétera).

Pero, hablando filosóficamente, Hume afirmaba que sólo es aceptable el escepticismo. Y Kant no quiso aceptarlo, aunque en última instancia hizo muy poco por contrarrestarlo. Terminó por concordar con Hume en que no podemos conocer la naturaleza de las cosas, lo que verdaderamente son (en la realidad). Sostenía, sin embargo, que lo que podemos *conocer* a partir de la experiencia que adquirimos a través de nuestros sentidos es suficiente, es todo lo que la ciencia necesita. Ciertas características estructurales básicas de la mente humana nos habilitan para organizar nuestra experiencia con el fin de que sirva a nuestros propósitos. Cualquier otra cosa, por ejemplo, el libre albedrío o la existencia de Dios, debe aceptarse como artículo de fe. No podemos demostrar nunca la existencia o inexistencia de Dios, pero debemos *asumir* que el hombre es libre y que Dios existe: de lo contrario, no podríamos comprender la moralidad.

Kant ejerció gran influencia en la filosofía con su creencia en esas características estructurales básicas de la mente humana. El argumento de Hume según el cual creemos en los objetos, el futuro y los principios científicos

³⁶ *Critique of Pure Reason.*

sólo porque la costumbre nos fuerza a ello fue desechado por la mayoría, y se aceptó, al menos por un tiempo, la idea de Kant de lo que él denominaba "las categorías necesarias del entendimiento". Más tarde, los filósofos abandonaron también esa idea y afirmaron que la conveniencia y la convención nos obligan a ver las cosas de determinadas maneras. Si bien todos estos puntos de vista tienen sus respectivas y complejas versiones, que se divulgan aun hoy dentro de la comunidad filosófica académica, y que, por ende, difícilmente pueden expresarse en forma satisfactoria para todos en una reseña general, pocos parecen haber escapado a la conclusión de Hume acerca de la imposibilidad de identificar la naturaleza de las cosas y la imposibilidad del conocimiento del bien y del mal. Cuando se llega a cuestiones que no se relacionan específicamente con los seres humanos y sus instituciones, se suele dejar de lado la parte referente al conocimiento de la naturaleza de las cosas. En la esfera científica, casi todos admiten la posibilidad de conocer la naturaleza de algo (v. g., electrones, células, mamíferos, úlceras, etcétera) basándose al menos en lo que suele denominarse una certidumbre estadística, desde el punto de vista probabilista. Y en cuestiones de conducta, se acepta también que *si* hemos elegido ciertas metas o propósitos, podremos determinar los medios buenos y malos (léase "eficientes") para tratar de alcanzarlos.

Queda pendiente, sin embargo, algo que es resistido por casi todos los intelectuales — científicos, filósofos, humanistas, etcétera — y rechazado tácitamente por la mayoría de los legos: la posibilidad de identificar la naturaleza humana y conocer el bien y el mal respecto de la conducta humana (privada y pública o política) en el sentido amplio o esencial, es decir, cuando se trata de conocer qué metas o propósitos se deberían perseguir. Con pocas excepciones, el escepticismo que Hume profesaba respecto de todas las cosas (pero *enfaticaba* en la esfera de la moral o la ética) ha seguido ejerciendo profunda influencia en el estudio de los seres humanos y en lo que ellos deberían hacer y guardarse de hacer en la vida pública o

privada. Con esto no quiero decir que nadie conozca la naturaleza humana y la diferencia entre el bien y el mal. Lo que afirmo es que la mayoría de los líderes intelectuales de la cultura contemporánea creen que nadie puede conocer tales cosas, y que aseverar lo contrario es "pura sofistería e ilusión". (Veremos más adelante si esta conclusión está justificada.)

Nociones contemporáneas de los derechos humanos

En primer lugar, debemos señalar que la idea de derecho humano difiere un poco de la de derecho natural. En la actualidad, todo debate acerca de los derechos se refiere habitualmente a los derechos humanos, no a los derechos naturales. El concepto de derecho natural o de derechos naturales resulta inaceptable para la mayoría de la gente que utiliza ocasionalmente algo afín a ese concepto porque, como dijimos antes, la idea de que el hombre tiene una naturaleza, que el "ser humano" es definible, ha caído en descrédito: casi todos los filósofos la consideran obsoleta y refutan ese concepto. Y cuando se trata de estas clases de problemas, los filósofos ejercen considerable impacto sobre la comunidad intelectual en general. En los cursos de filosofía es donde se estudia epistemología, la teoría del conocimiento. En esos cursos se oye decir frecuentemente que nociones tales como naturaleza humana, naturaleza de la justicia, o naturaleza de alguna cosa dejaron hace tiempo de tener validez, y encontramos numerosas variantes del argumento de Hume que analizamos antes.

Sin embargo, la noción de derechos naturales ha tenido incuestionablemente, a pesar de sus diversas interpretaciones, una gran influencia sobre los asuntos políticos mundiales. Los hombres han luchado contra la opresión, la tiranía y otras manifestaciones de la crueldad humana teniendo en mente esa noción como sostén intelectual. Las revoluciones francesa y norteamericana, así como muchas otras en todo el mundo, se sirvieron ampliamente de la

idea de los derechos naturales. Los intelectuales en general tampoco se abstuvieron de efectuar declaraciones sobre los derechos, incluso mientras negaban que se pudiera otorgarles algún apoyo racional. El cambio de los derechos naturales a los derechos humanos no es significativo desde el punto de vista filosófico, es decir que quienes encuentran inaceptables los derechos naturales, rechazarán también los derechos humanos. Pero este movimiento es comprensible, dado que la gente busca apoyo para los asuntos políticos y sin embargo se enfrenta con la aprensión general ante la idea de que exista algo específico que podamos llamar *naturaleza* humana.

El foco de interés de los críticos era que las antiguas ideas acerca de la naturaleza de algo parecían requerir que esas naturalezas fueran eternamente fijas, inmutables y absolutamente intemporales. Pero sugerir que alguien pueda identificar la naturaleza del hombre (o de otra cosa) *para siempre*, que pueda decir qué es y que será *siempre* la naturaleza humana es una idea inadmisibile. Sin embargo, la alternativa, esto es, que no existe ninguna idea válida respecto de la naturaleza de alguna cosa (sólo porque podría sufrir cambios o porque a raíz de nuevos descubrimientos, podría ser necesario que modificásemos la idea que teníamos de ella) es igualmente inadmisibile. La primera noción implica un dogmatismo omnisciente (sabemos absolutamente todo acerca de la naturaleza de X), mientras que la segunda implica un escepticismo dogmático (sabemos que no podemos conocer la naturaleza de X).

Sea como fuere, tras el descrédito en que cayó la idea de la naturaleza humana en los círculos filosóficos, y más tarde en los educativos, el importante concepto de los derechos naturales fue rebautizado y se empezó a hablar de "derechos humanos". Aquí se aceptaba todavía, implícitamente, alguna característica universal que permite dar el mismo nombre a un grupo de entidades, pero sin comprometerse con ninguna teoría que pretenda explicar por qué esto es posible, v. gr., ¿por qué todas esas entidades

poseen una naturaleza humana! El concepto de derechos humanos es una versión más laxa del concepto de derechos naturales. Puesto que ha llegado a ser un concepto ampliamente utilizado (con los requisitos antes mencionados respecto del compromiso), ha perdido también toda apariencia de precisión cuando se lo aplica. Análogamente, la justicia, la paz, la virtud y otras valiosas características resultan ser muy diferentes bajo el examen crítico de diferentes personas, especialmente de ideologías divergentes. Pero esas ideas no mueren por completo; las cosas buenas tienen siempre el reconocimiento parcial, incluso de los peores de nosotros, o de los más escépticos. Por lo tanto, la idea de los derechos humanos también perdura, aunque cambie bastante de una persona a otra, de un sistema legal a otro.

En los círculos filosóficamente influyentes pueden encontrarse aún algunas variantes de la idea de los derechos humanos. Difícilmente se asemeje alguna de ellas a la idea de la que hablaba Locke y a la que se menciona en la Declaración de la Independencia. Sospechamos que si no fuera por la herencia histórica de los derechos humanos, esas cosas que ahora llamamos derechos humanos tendrían otro nombre. A decir verdad, casi todos los derechos que se enumeran en la Declaración de los Derechos Humanos de las Naciones Unidas son realmente preferencias, deseos, metas, aspiraciones e incluso privilegios humanos. Así, hoy se da por sentado que tenemos el *derecho humano* de recibir "igual salario por igual trabajo", "una remuneración justa que asegure al trabajador y a su familia una existencia digna, complementada, si fuese necesario, por otros medios de protección social", "un nivel de vida adecuado para garantizar la salud y el bienestar del trabajador y su familia, incluidos la alimentación, la indumentaria, la vivienda, el derecho a la seguridad social en caso de desempleo, enfermedad, incapacidad, viudez o cualquier otra carencia de medios de subsistencia en circunstancias que escapan a su control", "de participar libremente en la vida cultural de la comunidad", "de recibir educación, que debe ser gratuita,

por lo menos en los estadios elementales y fundamentales", etcétera.³⁷

De acuerdo con la antigua teoría de los derechos naturales, que procuraba establecer juicios universalmente aplicables, esto es incongruente. ¿Acaso puedo argumentar que por el solo hecho de que soy un ser humano, tengo derecho a exigir que mis semejantes me proporcionen todas esas cosas? Tal vez no estén en condiciones de afrontarlo, tal vez tengan mejores cosas que hacer con su capacidad y su talento que dedicarlos a mi educación, tal vez tengan mejores cosas que hacer con su riqueza que sacrificarla para asegurar mi vejez o mi jubilación. Y si no tienen realmente mejores cosas a las cuales consagrar sus esfuerzos, pero *creen* que las tienen, ¿estoy autorizando simplemente a quitarles aquello a lo que "yo tengo derecho" (aquello que me gusta, que prefiero o que deseo)? ¿O bien me dirijo directamente al político local para persuadirlo de que promueva la promulgación de una ley que autorice a la policía a asegurarme la obtención de lo que por derecho es "mío", quitándoselo a esas personas que no quieren proveer a mi educación, mi sustento y mi bienestar, en suma, a todas las cosas que en realidad podría haber perdido "en circunstancias que escapan a mi control"? ¿Por qué significa *eso* alguna diferencia? Después de todo, si esas cosas son mías por derecho propio, ¿por qué no puedo apoderarme sencillamente de ellas como podría hacerlo si un individuo me robara la máquina de escribir y yo la encontrara en sus manos? ¿Y qué decir del derecho natural a la libertad y la propiedad que *todo el mundo* tiene? ¿No están estos derechos en pugna con mi derecho a la educación o la vivienda? Si yo no tengo educación ni vivienda, pero ellos sí, ¿quién se sale con la suya y por qué? (¿Nos veremos obligados a optar por un imperativo tan imposible? ¿No conducirá esto, simplemente, a una lucha abierta?)

El hecho es que en el contexto de la teoría de los derechos naturales, estas preguntas tienen sentido, pero en

³⁷ "Universal Declaration of Human Rights", Melden, pp. 143-149.

el contexto de la mayoría de las teorías que concuerdan ampliamente con las concepciones contemporáneas de los derechos humanos, carecen de sentido en absoluto. Como dice la profesora Margaret Macdonald: "Las afirmaciones acerca de los derechos naturales son, por consiguiente, afirmaciones de lo que debería ser como resultado de la elección humana. Entran dentro de la clase [...] de [...] las afirmaciones éticas o juicios de valor. Y estas afirmaciones o juicios de valor incluyen todas aquellas que resultan de la elección y la preferencia humanas, tanto en el arte y las relaciones personales como en la ética y la política". Y agrega: "Afirmar que 'La libertad es mejor que la esclavitud' o que 'Todos los hombres son iguales' no es enunciar un hecho, sino *elegir de qué lado estoy*. Equivale a anunciar: *Ésta es mi posición*".³⁸

Si enfocamos el problema de este modo, todos los derechos enumerados por las Naciones Unidas existen, en efecto, como derechos. ¡Nadie puede negar que todos *preferimos*, por lo menos, la mayoría de esas cosas a las cuales tenemos derecho! Casi todos prefieren tener también un nivel de vida decente, vivienda, seguro de desempleo, una buena remuneración laboral, y así sucesivamente. Si todo lo que podemos decir sobre los derechos naturales o los derechos humanos es que expresan nuestras preferencias y opciones, cualquier cosa y todas las cosas podrían ser un derecho natural, puesto que cualquier cosa y todas las cosas pueden ser (y probablemente son) deseadas, elegidas o preferidas por alguien.

Las ideas de Margaret Macdonald no dejaron de recibir críticas adversas. No obstante, son ampliamente aceptadas en nuestra cultura, y representan versiones algo diferentes de la misma noción básica, a saber, que los derechos humanos o los derechos naturales dependen de expresiones de deseos y preferencias.

Los marxistas, por ejemplo, creen que los derechos humanos son principios (¿privilegios?) sociales, deseados

³⁸ Ibid.

por diferentes clases de personas. Los propietarios desean conservar y controlar lo que poseen, de modo que defienden los derechos de propiedad; los pobres desean obtener lo que otros tienen, de manera que defienden los derechos al bienestar; los intelectuales desean dar libre expresión a sus ideas, por lo cual defienden la libertad de palabra, y así en toda la línea, incluidos los líderes de las naciones que abogan por el derecho al poder ejecutivo. (Para Marx, cualquier discusión sobre los derechos que todas las personas poseen por igual, en forma inalienable, absoluta y universal, tendría que aguardar hasta el advenimiento de la era comunista, cuando todos hayan alcanzado una naturaleza común, la igualdad y la perfección totales. Hasta que llegue ese momento, la gente se encuentra en un estado de incompleción e imperfección, es incapaz de justificar derechos humanos iguales para todos. Sólo después de que transcurran varias etapas revolucionarias los seres humanos serán *plenamente humanos*, y los derechos serán entonces derechos humanos, en lugar de derechos de clase.)

Más recientemente, algunos teóricos han sostenido otra vez que los derechos humanos deben definirse en función de algún *ideal deseado* respecto de lo que deberían ser las comunidades humanas.³⁹ Vemos aquí, nuevamente, que el ideal en función del cual han de definirse los derechos surge de los deseos, preferencias o elecciones humanos, y no puede ser identificado como verdadero o correcto. Por lo tanto, los derechos emergentes no son verdaderos principios sobre los cuales deberían erigirse las sociedades, principios en torno a los cuales debería organizarse una buena comunidad humana. En efecto, mientras los derechos se originen en un deseo, una preferencia o una elección que no se apoye en una norma del bien y del mal, no serán objetivos sino arbitrarios, aunque gocen de aceptación general.

Hay otras ideas sobre los derechos humanos que lograron cierta difusión. Así, algunos sostienen que son la

³⁹ William T. Blackstone, "Equality and Human Rights", *The Monist* (octubre de 1968): 616-639.

expresión de la voluntad general, del interés público, del destino nacional o del bien social. De acuerdo con este punto de vista, los derechos humanos representan esos principios por los cuales cada persona debe actuar para servir al interés de todos:⁴⁰ la sociedad, la nación, Dios, o algún otro bien trascendente. Podemos ejemplificar esta particular versión con un fallo dictado por la Corte Suprema de los Estados Unidos que anulaba una ley promulgada en California por medio de un referéndum, relativa al derecho de las personas a vender sus bienes a quienquiera que elijan. El juez White explicó que la ley de California (art. I, sec. 26), promulgada mediante la Proposición 14 (en 1964), "autorizaba la discriminación personal", aunque sólo "alentándola antes que imponiéndola". Y agregó:

"El derecho a discriminar, incluso el derecho a discriminar por motivos raciales, se había incorporado ahora a la carta constitucional del Estado, y era inmune a toda regulación legislativa, ejecutiva o judicial en cualquier nivel del gobierno estadual".

Y es esto exactamente lo que está implícito en la noción de un derecho: su *ejercicio*, prudente o imprudente, es inmune a la interferencia de otros. El juez White aclaró también este punto en la siguiente observación:

"Quienes practican la discriminación racial ya no necesitan confiar solamente en su elección personal. Ahora pueden invocar la expresa autoridad constitucional, libre de censura o de cualquier clase de interferencia proveniente de fuentes oficiales".

En realidad, es así como solían entenderse los derechos. Por lo tanto, quienes publican folletos políticos de propaganda comunista o libros pornográficos, quienes

⁴⁰ Pienso aquí en la noción de "derecho" desarrollada según la tradición germana, empezando por la crítica del liberalismo clásico de Hegel. Cf. Leo Strauss. Esta tradición derechista iniciada por Hegel fue ejemplificada con suma claridad por Thomas Hill Green (1836-1882) en su obra *Prolegomena to Ethics*.

propugnan el derrocamiento del gobierno y otras ideas objetables, están también "libres de censura o de cualquier clase de interferencia proveniente de fuentes oficiales" en un país donde la libertad de palabra es un derecho protegido por la ley. Pero el juez White y la Corte Suprema parecían creer que sólo debía brindarse protección contra la censura a aquellas actividades que concuerdan con lo que alguna autoridad ha decidido que es virtuoso y decente. La discriminación racial es obviamente injusta, pero también lo es abogar por el derrocamiento de un gobierno constitucional en favor de una dictadura. Según la noción original del derecho natural a la libertad, en una comunidad humana cada persona es libre de obrar mal, dentro de su propia esfera de actividad, *con lo que le pertenece a ella*: publicar ideas falsas, adquirir literatura pornográfica e incluso comerciar solamente con aquellos que pertenecen a una raza (favorecida). Ésa es la libertad que los derechos humanos garantizan, a pesar de la condenación pública. De acuerdo con el juez White, y ahora con la ley norteamericana, uno no tiene derecho a hacer lo que el "público" considera injusto o incorrecto, algunas veces con el apoyo explícito o tácito del público o de la mayoría de la gente, y otras veces sin él.

El lector podrá objetar que éste es un caso aislado, que sólo quienes se oponen a la discriminación racial están dispuestos a abolir los derechos humanos con el fin de obligar a la gente a actuar de acuerdo con sus criterios morales. De hecho, virtualmente todas las facciones políticas de los Estados Unidos están dispuestas a hacer esto. Por ejemplo, en las mismas elecciones durante las cuales los conservadores de California lanzaron una feroz campaña destinada a conseguir la aprobación de la Proposición 14, los californianos aprobaron otra medida que declaraba ilegal la TV por cable. Como es obvio, algunos que votaron *en favor* de una de las medidas (en favor de los derechos de propiedad), votaron *contra* la otra (contra los derechos de propiedad). En efecto, al emprender un negocio se ejerce el mismo derecho que al vender la tierra y la casa propia, el derecho a usar y disponer libremente de

todo lo que uno posee, siempre que no se obligue a nadie a cooperar en la empresa. Por otra parte, las recientes aclamaciones que recibió la Corte Suprema por haber decretado que nadie tiene derecho a exhibir películas que la comunidad local desapruera provinieron de los conservadores,⁴¹ que eran bien conocidos por haber defendido siempre "el estilo de vida norteamericano", caracterizado por la libre empresa, la libertad, etcétera.

Otra versión de esta misma concepción de los derechos humanos tiene un sentido similar, aunque no niega que puedan emprenderse actividades que no concuerden con la idea que tiene el gobierno de lo que es bueno o correcto. Esta concepción se remonta a las ideas presocráticas del bien y del mal, y sostiene que los derechos humanos dependen enteramente de lo que la legislatura dice, de lo que el poder legislativo convierte en ley. Ésta es una concepción que ha vuelto a surgir con fuerza; quienes la defienden tampoco están separados por diferencias políticas. Ernest van den Haag, el conocido escritor de tendencia conservadora que en sus numerosos libros y artículos se ha ocupado de la teoría legal, la psiquiatría, la teoría social, etcétera, cree que sólo hay derechos legales. Afirma que la idea de naturaleza humana carece de utilidad, porque muchas personas sustentan diferentes versiones de ella. (Encontramos aquí, nuevamente, el argumento de que el desacuerdo prueba la falsedad de las ideas relativas al objeto del desacuerdo.) Por consiguiente, los derechos naturales deben descartarse como idea política válida: sólo quedan en pie los derechos legales. En el lado político opuesto al conservadorismo encontramos tam-

⁴¹ Vemos aquí un claro ejemplo de la paradoja de los conservadores norteamericanos: mientras que el conservadorismo defiende una tradición básicamente *liberal* en materia de economía y de libertades civiles, el énfasis en la religión y el elitismo diluye este compromiso, lo cual los lleva a sacrificar la libertad intelectual. Por lo tanto, encontramos defensores del *laissez-faire* económico, como el profesor Gary North, que aprueban el fallo de la Corte Suprema por el cual se niega protección a los individuos contra las fuerzas de su comunidad que exigen que se prohíba en los cines la exhibición de películas obscenas. (¡Los liberales, a su vez, sólo pueden defender el derecho de los individuos negando que la obscenidad existe!)

bién varios pensadores para quienes los derechos naturales no son nada más que los derechos identificados, en todo el mundo, en los estatutos legales de los sistemas legales. Los profesores Alf Ross, Kai Nielsen y otros formularon teorías en este sentido.⁴²

Todas estas concepciones entran dentro de lo que hoy llamamos teoría del positivismo legal,⁴³ una teoría de la naturaleza de la ley que sostiene, básicamente, que las provisiones de la ley, incluso los principios (constitucionales) fundamentales, deben ser *postulados* (propuestos por nosotros como un acto de elección que no puede justificarse). Por lo tanto, la famosa noción incorporada en la Declaración de la Independencia, según la cual hay derechos inherentes a la naturaleza (dotados por un creador), que no pueden negarse de manera racional y justificada, es descartada no sólo por Bentham, Hume, Marx y otros, sino también por algunos de nuestros más eminentes juriconsultos de la actualidad. Los únicos derechos que existen y que podemos reconocer como tales son aquellos que "nosotros" hemos *decidido* incluir en un cuerpo legal. Y hay derechos sólo porque "nosotros" hemos decidido su inclusión.⁴⁴

Éste es, por tanto, el actual estado de cosas. No he ofrecido todas las teorías y he omitido algunas que prestan verdadero apoyo al concepto de derechos humanos naturales, y esto sólo en los casos en los cuales tal apoyo se aparta seriamente de la tradición naturalista o reitera ideas antes mencionadas. He considerado también innecesario detenerme en teorías que afirman que hay derechos humanos *si* hay otros derechos. En su ensayo "¿Existen algunos derechos naturales?"⁴⁵ H. L. A. Hart invoca este argumento. Pero puesto que es un argumento condicional, no puede establecer la existencia de de-

⁴² Nielsen. Para estudios adicionales, véase M. P. Golding (comp.), *The Nature of Law*, Random House, New York, 1966.

⁴³ Véase la nota 35.

⁴⁴ *Ibíd.*

⁴⁵ Melden, pp. 61-75.

rechos naturales sin demostrar primeramente que existen otros derechos. Y esto es lo que Hart no hace. Otros, por ejemplo, Gregory Vlastos, sostuvieron la existencia de otros derechos humanos, v. gr., los así llamados derechos *prima facie*, pero éstos deben distinguirse precisamente de los derechos humanos naturales porque son *prima facie* evidentes: no son absolutos dentro de un sistema jurídico, sino que deben ceder ante consideraciones morales cuando éstas son *más fuertes*.⁴⁶ Esto conduce al problema de decidir qué consideraciones son más fuertes que los derechos de los seres humanos en materia de organizaciones políticas y jurídicas.

Debemos considerar ahora otro tema, a saber: el rechazo de los derechos humanos y otros principios normativos por quienes sostienen que el hombre está completamente determinado por su entorno o sus instintos, de modo que para él el problema del bien y del mal no surge en ningún caso de las circunstancias políticas.

Determinismo versus derechos humanos

En nuestro análisis de la teoría de T. Hobbes resultó evidente que hablar de los derechos humanos es incompatible con la creencia de que los actos de las personas escapan enteramente a su control, que nadie es o podría ser libre de elegir su conducta. No mencioné, sin embargo, que David Hume también sostenía una concepción determinista del comportamiento humano. Hume pensaba que sólo podemos ser libres en la medida en que elegimos por

⁴⁶ *Ibid.*, pp. 76-95. Sólo he mencionado varios enfoques distintivos para los derechos humanos. Para otros puntos de vista que siguen los lineamientos señalados, véanse *The Philosophical Review* (abril de 1955); Ervin H. Pollack (comp.), *Human Rights*, Jay Stewart Publications, Buffalo, N. Y., 1971, *The Monist* (octubre de 1968); etcétera. (En *The Monist* vale la pena señalar especialmente la opinión de M. P. Golding en "Towards a Theory of Human Rights", pp. 521-549, donde Golding delinea las tres etapas del argumento que habría que seguir para defender de manera satisfactoria algo que podríamos denominar racionalmente una teoría de los derechos humanos. En mi trabajo titulado "A Rationale for Human Rights", *The Personalist* (primavera de 1971): 216-235, coincidido en términos generales con esa defensa, y en el presente ensayo también he tenido en cuenta las sugerencias de Golding.

propia voluntad entre las alternativas que están a nuestra disposición. Pero calificaba esta posición afirmando que la voluntad humana está determinada por la historia de su poseedor. Se ha considerado a Hume como un "determinista blando", para distinguirlo de un "determinista duro", porque este último no admite la existencia de una voluntad, sea ésta libre o determinada. En Hume la determinación es indirecta, mientras que en la teoría determinista es directa: lo que nos sucede determina directamente lo que hacemos, cómo nos comportamos.

En la actualidad estas dos versiones del determinismo ocupan un lugar prominente en las ciencias sociales, psicológicas y económicas. En psicología, por ejemplo, tenemos la teoría de B. F. Skinner, a quien puede calificarse de determinista duro. Skinner cree que las circunstancias ambientales son la causa directa del comportamiento humano, aunque ofrece una explicación bastante complicada de la forma en que esto sucede.⁴⁷ En el mismo campo encontramos a los freudianos, que también creen que todos los actos de los individuos escapan a su control. Pero los freudianos afirman que la determinación se cumple indirectamente mediante factores tales como los instintos, los impulsos, las motivaciones inconscientes, los deseos y, en el caso de los neofreudianos, los factores sociales.⁴⁸

Resumiendo, aquellos que toman partido por alguna versión de la idea de que la gente no tiene control sobre su vida afirman que está completamente gobernada o controlada por factores que le son ajenos. Por consiguiente, no tiene sentido hablar de lo que es bueno o malo, moral o políticamente. Lo que será, será, independientemente de lo que podamos elegir. En función de este punto de vista, el hombre es pasivo. No puede ayudarse a sí mismo, no puede decidir nada. De acuerdo con Skinner, quien

⁴⁷ Machan, *The Pseudo-Science of B. F. Skinner*, Arlington House, New Rochelle, N. Y., 1974).

⁴⁸ Cf. John Hospers, "Freedom, Psychoanalysis and Moral Responsibility", en William T. Blackstone (comp.), *Meaning and Existence*, Holt, Rinehart and Winston, New York, 1971, pp. 497-507.

considera este punto en forma explícita, el tema de los derechos humanos no es nada más que una de las numerosas nociones precientíficas inútiles que hemos (¿de algún modo?) heredado.

Paradójicamente, muchos de estos "científicos" sostienen que *debería* otorgárseles la autoridad y el poder para administrar ciertos tipos de controles sobre el resto de los hombres, especialmente aquellos que no se "comportan bien".⁴⁹ Los actuales progresos alcanzados en la teoría de la modificación conductal y en la psicocirugía atestiguan este interés en desarrollar terapias destinadas a los enfermos mentales. Aunque esta tendencia ha encontrado alguna oposición en la sociedad —principalmente a través de los escritos de los doctores Thomas S. Szasz⁵⁰ y Peter Breggin⁵¹—, la idea gana cada vez más adeptos.⁵² El Congreso examina cuáles son las regulaciones que el gobierno podría ejercer sobre tales prácticas. Otros piensan que las preocupaciones acerca de estas técnicas generan restricciones injustificadas para aquellos que saben cómo se puede mejorar la conducta humana.

El determinismo asumido por estos ingenieros sociales es, por supuesto, incompatible con la afirmación de que *deberíamos* aceptar sus teorías. Desde este punto de vista, carece de sentido ese "deberíamos".

Indagaremos el porqué de tal objeción en ulteriores investigaciones sobre la naturaleza humana. No debemos

⁴⁹ B. F. Skinner, *Beyond Freedom and Dignity*, Bantam Books, New York, 1972.

⁵⁰ Thomas S. Szasz, *The Myth of Mental Illness*, Dell Publishing Co., New York, 1961. Para una crítica, véase M. L. Zupan, "Is Mental Illness a Myth?" *Reason* (agosto de 1973): 4-11.

⁵¹ Peter Breggin, "Is Psychosurgery on the Upswing?" *Human Events* (5 de mayo de 1973).

⁵² Karl Menninger, *The Crime of Punishment*, Viking Press, New York, 1968. Para una crítica a la tesis de que "el crimen es una enfermedad", véase Herbert Morris, "Persons and Punishment", *The Monist* (octubre de 1968): 465-501; Walter Berns, "Justified Anger: Just Retribution", *Imprimis* (junio de 1974). (Quiero dejar constancia de que discrepo con Berns en el tema de la pena capital. Doy por sentado que pueda haber alguien que merezca la pena de muerte, pero esto no quiere decir que alguna otra persona *debería* darle muerte, en especial cuando el hecho de cometer un error puede ser de una magnitud tan irrevocable.)

olvidar, sin embargo, que los científicos no descubren que el hombre no es libre; usualmente consideran este presunto descubrimiento como un punto de partida, algo que debería constituir un supuesto básico para el hombre de ciencia. Pero esa idea no se apoya en la ciencia misma, sino en una concepción de la ciencia propuesta por científicos profundamente interesados en problemas filosóficos. Los biólogos, psicólogos, sociólogos, economistas, etcétera, suelen creer que para desarrollar una labor científica en sus respectivos campos de estudio deben aceptar que éstos no difieran sustancialmente de los de otras ciencias más avanzadas y al mismo tiempo más antiguas, tales como la astronomía, la física y la química. Pero según estos preconceptos, ser un hombre de ciencia es poner las cosas al revés, comenzar con supuestos que influirán en todas las conclusiones que los científicos saquen de sus temas de estudio, y restringir, desde el principio, los medios de que se servirán para estudiar su propio campo. Esto no es ciencia, sino dogmatismo, un hecho que muchos científicos sociales están empezando a comprender.

A pesar de cierta reorientación, encontramos aún muchos hombres de ciencia que demandan una sociedad plenamente controlada, que esté supuestamente garantizada por la ciencia. Y de este modo, la idea de los derechos humanos es encerrada en un ataúd que clavarán lentamente aquellos hombres cuya productividad y libertad fueron protegidas durante años por esa misma idea. El interrogante que debemos formularnos es: ¿Se cerrará ese ataúd? ¿Se enterrará viva la idea?