



¿SON NATURALES LOS DERECHOS HUMANOS?

Jan Sokol

La idea de la universalidad de los derechos humanos y civiles es uno de los principales logros de la cultura occidental. Es tan visionaria que Jeremy Bentham la consideró anárquica y perniciosa¹. Además, no es exagerado señalar que es el único fundamento común del pensamiento político en el mundo moderno, tal vez el único posible. A pesar de todas las dificultades y los fracasos para introducirla e implementarla, esta idea debe constituirse como el pilar de cualquier esfuerzo para alcanzar la paz mundial y el imperio de la justicia, así como también debería constituir el eje de cualquier debate serio que sobre estas cuestiones entablen personas que no pertenecen a la misma cultura. Es sorprendente advertir el respeto que esta idea ha ganado. Incluso aquellas personas que no están dispuestas a aceptarla, no se atreven a cuestionarla directamente; más bien, intentan desacreditarla y limitarla a través cuestionables interpretaciones. Aún así, el concepto parece presentar algunas incongruencias importantes, de las cuales se podrían aprovechar quienes lo critican. Una mirada histórica, tal vez, podría brindar elementos para una mejor comprensión de este tema.

La idea de que cada ser humano –simplemente por el hecho de ser humano– es, al mismo tiempo, un individuo con sus propios derechos proviene de la convicción cristiana de que todos los humanos son iguales ante Dios. Cada individuo tiene que desarrollar su vida con la finalidad de lograr la salvación personal; y, para lograrlo, necesita cierta libertad.

Es por este motivo que, desde la Edad Media, los habitantes de los centros urbanos (*townspeople*) de Europa occidental (las clases ciudadanas) lucharon para lograr una mayor libertad. Cada ser humano comenzó a gozar de ciertas libertades y los gobernantes no fueron autorizados a limitarlas, e incluso fueron obligados a defenderlas. Hasta ese momento, la idea de sociedad correspondía a la de un conjunto estable, ‘orgánico’ y colectivo²; todos los miembros tenían un lugar establecido dentro de una jerarquía de subordinación y superioridad, definida de una vez y para siempre, y santificada por una autoridad sobrenatural. Las nuevas clases buscaron formas diferentes de organización social, que permitieran también su ascenso político. El primer paso hacia la emancipación ciudadana respecto del poder de un gobernante arbitrario fue poner énfasis en la noción de ciudadano individual, como el medio más seguro para establecer algunos límites a la extraordinaria acumulación de poder de la clase gobernante.

Para gozar de las libertades civiles, no sólo era necesario que se estableciera algún tipo de orden social aceptable, sino también era fundamental que este objetivo se llevara a cabo de manera independiente de la voluntad del monarca. La gente anhelaba derechos que se pudieran exigir, y no meros privilegios concedidos por un gobernante³. Desde el siglo XV, el poder de la clase gobernante en Europa presentó dos características distintivas: en primer lugar, este poder creció de forma continua, por ejemplo, debido al progreso militar y administrativo; en segundo lugar, se concentró en las manos de una sola persona, dado que el poder dominante había quitado con éxito a la aristocracia su función de intermediación y destruido el poder local que la misma tenía. Asimismo, los monarcas lograron librarse de las restricciones que imponían el poder espiritual de la Iglesia y

la religión, que los habían presionado fuertemente a lo largo de toda la Edad Media. Sólo mediante el crecimiento de la riqueza, de las posibilidades técnicas y de la administración burocrática, los gobernantes lograron una supresión eficaz y generalizada de las libertades existentes que habían sido ganadas previamente por los habitantes de los centros urbanos.

El problema era identificar un terreno jurídico firme que pudiera establecer límites al poder dominante y, así, ser independiente de éste. La idea que prometía cumplir mejor con dicho propósito, era el viejo concepto romano de ‘ley natural’, explicado en los escritos de Gayo como “lo que le fue enseñado a todo el mundo por la naturaleza”. Dado que esta ley se originaba en la naturaleza, la mano del hombre no podía cambiar su forma, ni siquiera podían hacerlo los monarcas. Se trataba, por lo tanto, de una ley estable e inalterable⁴. La noción de su universalidad se desarrolló de forma gradual, más bien como una consecuencia o argumento que brindaba fundamento al carácter irreversible de este orden⁵.

A medida que los padres fundadores de las revoluciones estadounidense y francesa, en el período de la Ilustración, fueron estableciendo de manera explícita los derechos humanos universales, tuvieron que ir cumpliendo algunos requisitos bastante contradictorios, como por ejemplo:

- establecer una garantía segura, firme, e inalterable;
- limitar el poder gobernante de manera efectiva;
- alcanzar un acuerdo social general entre individuos, es decir, sobre bases individuales y, por lo tanto;
- excluir a cualquier autoridad religiosa por ser fuente de conflicto⁶.

La manera más segura y efectiva de cumplir con estos requisitos fue mediante una ‘declaración’; es decir, un simple anuncio formal y solemne acerca de un hecho incuestionable. A diferencia de las tendencias que interpretan las libertades civiles como un privilegio conferido por un monarca, los autores de las declaraciones se remontaban a su ‘naturaleza’⁷: a los seres humanos se les garantizaban estos derechos por ‘naturaleza’, es decir ‘desde su nacimiento’. Los recibían al momento de nacer y, por lo tanto, ‘nacían libres’ y en posesión de los mismos⁸.

Por otro lado, todos los derechos y privilegios ‘especiales’ que existían anteriormente quedarían fuera de la ley, con la única excepción de la propiedad y de los derechos de propiedad. Algunas de las primeras constituciones, en su esfuerzo por reforzar el concepto de derechos generales e iguales de los ciudadanos, fueron aún más lejos. Por ejemplo, las primeras constituciones francesas manifiestan una intolerancia cercana al recelo hacia cualquier otro concepto que pudiera reclamar lealtad humana, y, por lo tanto, competir con la teoría de los derechos innatos de todos los seres humanos⁹. El énfasis en la igualdad permitió dotar a estos derechos de una sólida base filosófica (Kant) y amplió significativamente las bases del consenso social, aunque el significado de las palabras ‘hombre’ y ‘ciudadano’¹⁰ continuó ampliándose, por lo menos, por otros cien años.

El excepcional logro, tanto ideológico como social, de los

pensadores de la Ilustración estadounidense y francesa fue ganando progresivamente un respeto extraordinario. Cuando la situación política había llegado a un estado de madurez, una Declaración fue también aprobada por las Naciones Unidas (Declaración Universal de Derechos Humanos de 1948); en la civilización occidental, la idea de una 'constitución universal' estaba comenzando a emerger. Aunque nunca fue totalmente esclarecida, la teoría del origen 'natural' de estos derechos era tan atractiva, que sin duda contribuyó al reconocimiento general de la Declaración. Pero, al mismo tiempo, se ha convertido en objeto de permanentes desacuerdos e interpretaciones diversas. Esto es comprensible, ya que no sólo choca con distintos puntos de vista tradicionales acerca de la sociedad y con la idea misma de soberanía del estado, sino que también pone de relieve la cuestión no resuelta acerca de qué autoridad podría hacer cumplir estas leyes; incluso una situada por fuera de la soberanía estatal, si fuera necesario.

La teoría del origen natural de los derechos se mantuvo, por así decirlo, bajo sospecha desde el principio¹¹. Sospecha que se vio fortalecida una vez que los europeos profundizaron sus conocimientos acerca de los patrones sociales de las distantes sociedades no europeas. Allí, se hizo evidente que la 'naturaleza' había enseñado pautas marcadamente diferentes a distintas culturas, muchas de ellas bastante incompatibles con las ideas europeas. Poco a poco, se ha vuelto evidente que nociones diferentes no podían ser descartadas rápidamente, como si fueran una especie de perversidad degenerada de otras civilizaciones, ya que los mismos hábitos bien podrían haber sido bastante comunes en Europa, sólo unos pocos siglos atrás. En cualquier caso, las personas con una comprensión sustancial de la realidad no podían conciliar la idea de un bebé recién nacido e indefenso, totalmente dependiente del cuidado de sus padres, con la del portador independiente de derechos y libertades universales¹².

Otro problema fundamental se refiere a la aplicación efectiva (*enforceability*) de estos derechos. La situación es bastante clara cuando se trata del estado o de una institución en particular que ha de mantenerse dentro de límites. ¿Pero qué sucede, por ejemplo, con respecto al primer derecho, el derecho a vivir? ¿Puede una persona que sufre de leucemia avanzada presentar cargos contra un delincuente desconocido? ¿Contra quién debe presentar cargos la persona que se está muriendo de hambre? ¿Qué sucede con las víctimas de terremotos o inundaciones? ¿Presentan cargos contra el estado?¹³ Esto nos haría retornar a una idea completamente diferente: la de una sociedad que delega el cuidado del bienestar de todos a un monarca absoluto. Cuando las cosechas son malas, sería entonces posible 'derribar' al gobernante, como sucedía en distintas culturas antiguas.

Asimismo, hay preguntas de carácter más práctico. Sin duda, es muy bueno que todos puedan gozar del derecho a la educación, pero, ¿quién debe proveerlo? Por ejemplo, ¿quién va a pagar el maestro? Los miembros de una minoría étnica tienen derecho a utilizar su idioma. La gente de la tribu Navajo 'tiene el derecho' a hablar su lengua en el corazón de Praga, de la misma manera que nuestros compatriotas puede hacerlo, digamos, en Arizona. Sin embargo, el lenguaje no se utiliza de la misma manera que los zapatos, sino que, generalmente, se utiliza para dirigirse a alguien. Los desafortunados de Navajo ciertamente gozan de este derecho indiscutible, pero ¿para qué? El derecho a usar una lengua minoritaria no puede significar más que dos cosas: que todas las personas puedan hablar como les plazca, o un compromiso de la sociedad mayoritaria que los rodea para tratar de entender a su interlocutor. La diferencia es considerable.

Con la implementación de los derechos humanos universales durante el último medio siglo, contamos con suficiente experiencia acumulada como para escribir una lista breve e incompleta de elementos, que, incluso al día de hoy, aun no son considerados evidentes. Estas 'limitaciones' del concepto de derechos humanos (o, más bien, de las definiciones formuladas durante el período de la Ilustración) fueron aprovechadas repetidamente por los regímenes totalitarios europeos, cuyo objetivo fue desviar la atención de la violación ilimitada de derechos por su parte, para conseguir la aceptación pública, al menos parcial, de sus fallas. Sin ninguna pretensión de exhaustividad, sino sólo para materializar la idea, sugiero algunos puntos que demuestran la brecha entre la teoría de los derechos humanos universales y la 'opinión pública' –incluyendo, probablemente, la opinión pública europea:

- Todas las declaraciones ubican a la libertad humana en primer lugar. ¿Es este realmente el artículo más importante, la condición de mayor importancia? O, como los comunistas solían decir: “¿para qué necesitamos la libertad si no hay nada para comer?” Lógicamente, las preocupaciones sobre la propia vida y la seguridad serían más importantes que la libertad, ya que es posible vivir de alguna manera sin ésta¹⁴.
- La libertad de conciencia, de palabra y de expresión. La objeción común a estos principios fue expresada hace ya mucho tiempo. Según una leyenda, el sultán al que se le adjudica haber prendido fuego la biblioteca de Alejandría declaró: “o un hombre dice la verdad, en cuyo caso no necesita ninguna libertad particular; o no lo hace, en cuyo caso la misma no debería ser otorgada”¹⁵.
- La idea de que la propiedad privada es inviolable y 'sagrada' está bastante aceptada en las pocas sociedades ricas que existen en el mundo. En otros lugares, la noción se enfrenta a una teoría mucho más natural: la propiedad debe ser utilizada para ganarse la vida, y si no sirve a este propósito, la persona no tiene derecho a la misma¹⁶.
- La idea estricta de la división de poderes es altamente efectiva contra el abuso, pero se encuentra lejos de ser algo natural. El poder, que es nuestro poder, es, sin duda, bueno y correcto –de lo contrario no gobernaría aquí. ¿Por qué entonces debería limitarse a sí mismo¹⁷?
- De la misma manera, el estado de derecho, el principio mismo de que la ley se aplica incluso al poder del estado, obviamente, restringe ese poder. ¿Por qué, si este poder es bueno? Y si no lo es, limitarlo de esta manera no es suficiente. ¿A quién sirve la restricción y quiénes se benefician de ella?¹⁸
- La presunción de inocencia, es decir, el principio que requiere que una persona sea considerada inocente hasta que sea encontrada culpable durante el debido proceso. Sin embargo, ¿qué ocurre con una persona que fue atrapada con las manos en la masa? ¿No es este principio beneficioso sólo para los criminales, a expensas de la gente honesta?
- El derecho general de voto, que le da poder a 'la calle', a personas irresponsables, que ni siquiera saben a quién votan y por qué. La polémica antigua de Platón contra el 'gobierno de las masas' parece bastante más 'natural' que el enfoque increíblemente liberal y optimista de las sociedades democráticas¹⁹.
- El parlamento como una 'tertulia' inútil, que pierde el tiempo a costa nuestra, en lugar de servir para resolver los asuntos públicos con prontitud y eficacia. Cuando se trata de encuestas de opinión pública, los parlamentos no pueden competir con los gobiernos, sin importar cuán incompetentes sean estos últimos.
- La oposición legítima, que para cualquier persona razonable 'nor-

La teoría del origen natural de los derechos se mantuvo, por así decirlo, bajo sospecha desde el principio.

[...] todos los derechos, incluyendo los humanos y civiles, son un *logro de la cultura y la sociedad*; debemos considerarlo como un resultado de extremada complejidad, sutileza y perfección que plasma el esfuerzo de innumerables personas y de sus instituciones durante miles de años, lo que no los convierte en arbitrarios, sino todo lo contrario.

mal' parece algo cercano al suicidio. ¿Por qué alimentar a una víbora en el propio seno, cultivar un adversario, posiblemente un enemigo? ¿Si están en contra, para qué están allí?²⁰

Podríamos seguir ampliando y profundizando el análisis, actualizando objeciones individuales. Un vistazo a los periódicos o las discusiones en Internet, incluso en los países más ricos y más desarrollados así lo confirma. ¿Y en otros lugares?

Como trasfondo, existe un conflicto oculto y muy profundo entre dos concepciones de hombre y de sociedad. La civilización occidental ha desarrollado y aplicado la idea originalmente cristiana que sostiene que en los orígenes de la sociedad hay un hombre, un individuo, una persona, que necesita libertad –sin importar, incluso, si hace un mal uso de la misma. Y allí donde el individuo no tenga la prioridad que merece, ésta le debe ser concedida sin demora. Por el contrario, todas las demás sociedades, antiguas y nuevas, consideran al hombre, en primer lugar, como miembro de un grupo, tribu, nación, clan o familia. En dichas sociedades, la lealtad y la coherencia al grupo se antepone a la persona, incluyendo también a sus derechos individuales²¹. La 'posición del individuo', y con ella la idea de la universalidad de los derechos y las libertades, están actualmente ganando apoyo en toda Europa y entre las élites urbanas de todo el mundo. Sin embargo, esta idea es generalmente considerada cualquier cosa menos 'natural'.

Considero que el concepto de derechos humanos es sostenible solamente si desechamos sus partes ficcionales, que fueron necesarias para imponerse en período histórico y lugar determinados. Lo que solía ser una ventaja que fortalecía la teoría contra la hegemonía dominante se ha convertido hoy en una debilidad; e, incluso, podría tener consecuencias peligrosas. Tomemos, por ejemplo, la idea preconcebida de que los niños, sin necesidad de cuidado, se convierten en buenos ciudadanos porque han nacido libres. O bien, como se sugiere en otros ámbitos, que es mejor dejar que la 'naturaleza' haga lo que ella quiera por sí misma y esperar los resultados. Otra idea preconcebida es la que sostiene que un orden bueno para la sociedad puede establecerse como el resultado de un conflicto entre distintas variedades de egoísmo en pugna²²; por no mencionar aquella que postula que nuestros derechos (o mis derechos) son evidentes al punto de que nunca pueden ser cuestionados seriamente.

En primer lugar, debemos –en mi opinión– aceptar sin reservas que todos los derechos, incluyendo los humanos y civiles, son un *logro de la cultura y la sociedad*; debemos considerarlo como un resultado de extremada complejidad, sutileza y perfección que plasma el esfuerzo de innumerables personas y de sus instituciones durante miles de años, lo que no los convierte en arbitrarios, sino todo lo contrario²³. Estos derechos son el resultado de muchas elecciones ingeniosas²⁴, también de lecciones y experiencias dolorosas, y de una búsqueda incansable de la justicia –aunque no sepamos lo que es la justicia, identificamos claramente dónde ésta falta. Por ser productos culturales, sólo pueden ser ejercidos de manera efectiva si la sociedad es capaz no solo de utilizarlos y garantizar su respeto, sino también de reproducirlos mediante una educación sensata²⁵.

En segundo lugar, no debemos olvidar que cualquier derecho real es siempre un derecho en relación a otra persona, quien puede

eventualmente exigirlo. Cualquier derecho real o reclamo es, al mismo tiempo, una obligación de otra persona. Por lo tanto, incluso el estado y sus leyes no pueden funcionar como una especie de *perpetuum mobile*, concediendo derechos sin imponer las obligaciones correspondientes. “Definir los derechos para una parte sin imponer obligaciones para la otra implica quebrantar el postulado más fundamental de la ley”.²⁶ Asimismo, Malinowski caracteriza a las reglas del derecho por el hecho de que las mismas definen, al mismo tiempo, “los deberes de una persona y los justos reclamos de la otra”. Los autores de la primera Declaración Francesa, en un intento de acercamiento a lo 'natural', consideraron que los derechos debían ser acompañados de las correspondientes obligaciones –y así lo establecieron en el preámbulo. Las versiones posteriores omitieron discretamente mencionar las obligaciones. En mi opinión, fue una decisión equivocada.

Volvamos a la cuestión del derecho a la vida. Si somos razonables, la frase “toda persona tiene derecho a la vida” no puede significar otra cosa que una prohibición absoluta a quitarle la vida a alguien. En términos estrictos, ni siquiera deberíamos decir “tengo derecho a la vida” (ya que, obviamente, no lo tenemos), sino que deberíamos saber que no tenemos el derecho de quitarle la vida a otra persona –esto es lo que realmente significa ‘el derecho a la vida’. El ‘derecho a la vida’ es un *derecho de los otros*, en otras palabras, mi obligación. La seguridad, la libertad y la propiedad son, en realidad, los derechos de otras personas, que se traducen en mis límites u obligaciones²⁷. Es posible vivir con la sensación de que todos tenemos nuestros propios derechos, individuales y civiles –y darlos por sentado como al aire que respiramos– solo en una sociedad que haya aceptado todo esto. Pero, atención: esto sucederá mientras dicho acuerdo social se mantenga y no comencemos a preocuparnos porque otros disfrutaran de la libertad sin medida, amenazando así nuestra seguridad. Cualquier ataque terrorista golpea exactamente ese punto débil, y sólo las sociedades valientes pueden resistir la presión²⁸.

Hemos demostrado cuál era el significado del origen natural y de la inalienabilidad de los derechos humanos. Pero creer que nacemos con ellos, así como nacemos con nariz u ojos, sería una simplificación peligrosa. ¿Cómo es posible que con un simple cruce de fronteras hacia un estado no-liberal –como Cuba o Corea del Norte– esos derechos supuestamente inalienables desaparezcan como si fuesen dejados al otro lado de la frontera? ¿Proviene del gobierno como pensaba Bentham? Además, hay estados con una buena legislación, pero que son demasiado débiles para ser capaces de proteger los derechos de sus ciudadanos. Por cierto, como pone en evidencia la experiencia de los estados post comunistas, ningún gobierno es lo suficientemente fuerte como para garantizar tal protección en contra de la voluntad de sus conciudadanos. Según Marcel Gauchet, lo que está en juego “no son los derechos individuales, sino las relaciones con los otros, [...] las relaciones objetivas entre las personas en una sociedad”. Por lo tanto, es posible deducir que los derechos humanos no provienen de la naturaleza, ni del estado y su legislación únicamente, sino de los otros, de nuestros conciudadanos. Las otras personas son las únicas que me pueden ‘dar’ mis derechos humanos en el sentido más literal –siempre y cuando consideren que ese es su deber; el estado está allí simple-

La seguridad, la libertad y la propiedad son, en realidad, los derechos de otras personas, que se traducen en mis límites u obligaciones.

mente para intervenir en contra de aquellas personas que no aceptan esta obligación; nada más y nada menos²⁹.

A primera vista, parecería que las definiciones basadas en los derechos y deberes son exactamente simétricas y que no existiría una diferencia significativa entre las mismas. Creo que no es así. Cada una de ellas hace hincapié en aspectos diferentes. La definición relativa a los derechos se concentra en ‘la persona que tiene el derecho’ en el sentido del derecho consuetudinario (*common law*), mientras que la cuestión del ‘sujeto obligado’ (*person under obligation*) se deja de lado. Pero en lo que respecta a la exigibilidad (*enforcement*) de estos derechos, el lado de la ‘obligación’ es el que resulta decisivo. En aquellos casos en que el ‘sujeto obligado’ no se pueda identificar con facilidad, como sí sucede en un pleito de propiedad individual, hay una tendencia común a considerar al estado como la entidad responsable. Hay muchos casos que fundamentan esta afirmación, y que no se limitan a los derechos sociales. No es demasiado conocido el hecho que, según la ley, la obligación de cuidar la seguridad y el orden público concierne a todos los ciudadanos, no solo al cuerpo de policía, como podríamos estar inclinados a pensar. Esta transferencia de una obligación importante de la sociedad y de los ciudadanos al estado es un buen ejemplo del fenómeno del ‘estado a cargo’, mucho mejor que los ejemplos que se debaten frecuentemente sobre los impuestos y la redistribución. Si esta relación sustancial no se hubiera definido como ‘el derecho a la seguridad’, sino como una obligación, es muy probable que esta transformación no hubiera ocurrido tan fácilmente.

Concebir a los derechos subjetivos como obligaciones para con los otros podría aportar respuestas a preguntas que de otro modo serían difíciles de resolver; como, por ejemplo, aquellas relacionadas con los derechos cuyos ‘sujetos’ no son personas jurídicas o son menores de edad. No voy a abordar en profundidad el problema de la protección jurídica de los niños pequeños, puesto que la cuestión está más allá del alcance de este artículo, pero sí hacer una reflexión sobre el tema de los derechos colectivos de las minorías, que es uno de los problemas jurídicos complejos: si los mismos son considerados como ‘subjetivos’, es difícil definir a los ‘sujetos’ o portavoces legítimos de estos derechos. Por otra parte, como ‘obligaciones’ hacia otros podrían ser definidos con bastante facilidad. La situación es similar con el problema de los ‘derechos de los animales’, los que obviamente sólo pueden formularse como obligaciones humanas (de criadores, transportistas, carniceros, etc.) Es aún más evidente en el caso de los ‘derechos de la naturaleza’, que pueden sonar extraños para un experto legal, pero que son, sin embargo, algo que ninguna sociedad puede negar en la actualidad.

No obstante, incluso según esta interpretación, que deriva los derechos (subjetivos) de obligaciones mutuas, y no a la inversa, la pregunta se mantiene: ¿De dónde proviene esta obligación general –y con ella la idea de la universalidad de los derechos humanos? Obviamente, con esta pregunta, debemos dejar el reino del derecho para adentrarnos en el ámbito de lo pre-jurídico, donde la simetría de derechos y deberes ya no es válida. Estamos en la búsqueda de las primeras raíces de todo el ‘edificio legal’, y, como hemos visto, será más probable que las mismas se aproximen más a la naturaleza de las obligaciones o deudas que a los derechos individuales.

Una corriente importante del pensamiento jurídico y político, que va desde Hobbes, Grocio y Rousseau hasta John Rawls, busca la fuente de la ley y de los derechos en el contrato social. Esta parecería una

solución inteligente, hasta que uno se da cuenta de que un contrato es, en sí mismo, un elemento jurídico y, por lo tanto, presupone la existencia de la ley³⁰. En el hipotético estado de guerra, obviamente, no se pueden realizar contratos ya que no se puede confiar en nadie. Asimismo, otro punto débil de la teoría del contrato social radica –aun cuando ésta es meramente hipotética, como en el caso de Rawls– en que sólo cubre a los participantes de dicho contrato, los ciudadanos, mientras que todos los demás, por ejemplo, los extranjeros, no están cubiertos por el mismo. De esta manera, los derechos que podría legitimar son cívicos más que humanos.

Un camino completamente diferente abrió el filósofo Hans Jonas, discípulo y crítico de Heidegger. En oposición al peligroso optimismo moderno, que intenta fundamentar los pensamientos acerca de la sociedad humana sobre ‘esperanzas’ utópicas³¹, Jonas postula la responsabilidad del ser humano como la única limitación posible al poder creciente de los seres humanos sobre la naturaleza, las personas y sobre sus abusos. En lugar de preguntarse acerca del origen de los derechos, él plantea una pregunta más fundamental: ¿de dónde proviene la obligación humana incondicional sobre la que descansan todas las sociedades? Tal obligación fundamental y no recíproca es, según Jonas, la responsabilidad de la madre o de los padres de cuidar a sus hijos³².

La obligación de velar por la continuidad del linaje o la familia ha sido, en todas las sociedades antiguas, una de las más importantes; y el lazo incondicional de parentesco fue probablemente el primer principio de organización de las sociedades humanas. Las mismas se vinculan al ‘cuidado de la descendencia’, que es para los neo-darwinistas el criterio decisivo de la ‘selección natural’: aquel que descuidaba a sus hijos se extinguía. Algo así como una preocupación por la continuidad se evidencia también en el caso de las plantas, en sus flores y semillas, mientras que con respecto a los animales usualmente se trata del instinto de reproducción. Este es, como la sexualidad, extremadamente fuerte entre los seres humanos también; sin embargo, los humanos son capaces no sólo de cultivarlo sino también de dominarlo³³.

La regulación cultural y la fundamental re-configuración de la sexualidad humana, evidenciada en el apoyo social que se le otorga a la familia duradera, en la prohibición del incesto y en las reglas de la exogamia y la endogamia, conducen a una ampliación gradual de las obligaciones incondicionales hacia un parentesco más amplio, ya no exclusivamente consanguíneo. El sociólogo francés Georges Davy trató de identificar en el rico material etnológico un camino extremadamente complejo y sinuoso que va desde la consanguinidad estricta mediante las obligaciones, hacia la idea de ‘mantener la palabra’ y de contrato vinculante³⁴. Su vieja idea había sido casi olvidada, pero recientemente y de manera bastante sorprendente, ha recibido un ‘nuevo impulso’ desde otra perspectiva. Muchos neurobiólogos contemporáneos parecen coincidir en que la moral humana tiene raíces biológicas e incluso fisiológicas y algunos de ellos hasta desean recuperar la vieja idea de la naturaleza humana³⁵.

Sin embargo, estas consideraciones excederían el marco de la presente contribución. No obstante, las mismas parecen corroborar la opinión acerca de que las reglas que controlan a la acción humana, si bien se hallan completamente transformadas tanto cultural como socialmente, encuentran sus raíces profundas en un pasado lejano de la humanidad. Por lo tanto, por un lado, ellas parecen tener un sorprendente núcleo común y universal, y por el otro, están firmemente ancladas en la sustancia misma de la humanidad. Con cierta licencia,

[...] los derechos humanos no provienen de la naturaleza, ni del estado y su legislación únicamente, sino de los otros, de nuestros conciudadanos.

y estableciendo una comparación con los derechos humanos, que no son naturales, tal vez podríamos sostener que las obligaciones humanas probablemente lo sean.

Notas

¹ Su panfleto *Anarchical fallacies* fue publicado en francés recién en 1816, durante la restauración monárquica, después de la caída de Napoleón. Es llamativo que allí no se haga mención a las declaraciones estadounidenses, sino al contenido de la Declaración Francesa que se caracteriza de la siguiente manera: “¡Cuiden sus derechos! Si un sólo artículo es violado, la insurrección no es sólo su derecho, sino el más sagrado de sus deberes”. La argumentación de Bentham merece ser examinada más profundamente; en este momento, nos limitamos a destacar que Bentham considera a los derechos humanos solamente como ‘derechos subjetivos’. Estoy en deuda con mi colega, el Dr. Jakub Čapek, por haberme señalado la existencia de este trabajo de Bentham. Se lo puede consultar en *The Works of Jeremy Bentham*, vol. 2, Edinburgh, William Tait, 1838-1843, 11 vols. [disponible en: http://oll.libertyfund.org/index.php?option=com_staticxt&staticfile=show.php&title=1921].

² Esto es válido incluso para la antigua Atenas, donde libertad significaba, simplemente, la posibilidad de participar del gobierno.

³ La expresión clásica de esta lucha es el *Two Treaties of Civil Government* de John Locke (1689) [disponible en http://oll.libertyfund.org/?option=com_staticxt&staticfile=show.php%3Ftitle=222]. Un lector moderno puede sorprenderse por el espacio que Locke dedica a su polémica contra el “poder paternal”, en particular en el *Primer Tratado*. Para él, es una polémica contra la autoridad absoluta de un gobernante despótico, la cual se ha generalmente inferido sólo del poder del marido sobre su mujer y sus hijos; en otras palabras, de acuerdo con Locke, el gobernante no es un padre. Para la versión en castellano, véase J. Locke, *Ensayo sobre el gobierno civil*, Barcelona, Orbis, 1985.

⁴ Este propósito fue precisamente identificado (y aborrecido) por Bentham: “estos derechos *no pueden* ser derogados por el gobierno”. J. Bentham, *op. cit.*

⁵ No podemos detenernos aquí en detalle en el análisis de este proceso que llevó a los derechos políticos (por ejemplo, el derecho a voto) a extenderse progresivamente en los últimos dos siglos.

⁶ Sobre la historia de la idea de los derechos humanos y sus justificaciones filosóficas ver Blandine Barret-Kriegel, *Les droits de l'homme et le droit naturel*, Paris, PUF, 1989; *Id.*, *La cité républicaine: essai pour une philosophie politique*, Paris, Galilée, 1998.

⁷ En este contexto, la palabra ‘naturaleza’ pudo haber sido una alusión a la idea de ley natural, definida por Hobbes como regla general, descubierta por la razón y que prohíbe cualquier cosa que destruya la vida humana o los medios para su preservación. El significado tradicional correspondía a la escolástica *natura*, es decir, la esencia, lo que hace que un humano sea un humano o que un pez sea un pez. La referencia a ‘naturaleza’ fue, por tanto, bastante ambigua; véase Thoman Hobbes, *Leviathan* (1651) [disponible en: http://oll.libertyfund.org/?option=com_staticxt&staticfile=show.php%3Ftitle=869]. Para la versión en castellano, véase T. Hobbes, *Leviatán*, Madrid, Alianza, 1999.

⁸ Este concepto se había introducido en la forma de la idea romana de ‘persona inhibida’, por ejemplo, un niño pequeño quien, a pesar

de su edad, puede ser heredero. Más aún, la antigua Declaración de Virginia señala: “Man is created free” (El hombre es creado libre). Según Locke, el hombre nace libre en el sentido que nace con capacidad para razonar, aunque para que desarrolle el pleno uso de dicha capacidad necesite unos veinte años; véase J. Locke, *op. cit.*

⁹ Por ejemplo, en algunas de estas constituciones, la aristocracia está excluida de la sociedad, así como “cualquier persona que jura lealtad a otra comunidad”, lo que representa una alusión obvia a las comunidades religiosas.

¹⁰ El término se aplicó por mucho tiempo solamente a los contribuyentes masculinos independientes. La Constitución Francesa de 1795 excluye explícitamente a los criados y empleados, miembros de comunidades religiosas, e incluso a los analfabetos. La Constitución de Noruega (1814) excluye a los miembros de las órdenes monásticas y a los judíos, quienes no eran considerados miembros leales de la sociedad.

¹¹ “J’ai grand peur que cette nature ne soit elle même qu’une première coutume, comme la coutume est une seconde nature” (Tengo un gran temor de que esta naturaleza no sea más que una primera costumbre, como la costumbre es una segunda naturaleza); véase, por ejemplo, Blaise Pascal, *Pensées* (1670) [disponible en <http://gutenberg.org/ebooks/18269>]; para su versión en castellano, B. Pascal, *Pensamientos*, Madrid, Cátedra, 1998. Para Bentham los derechos naturales son “tonterías retóricas”. Según MacIntyre, tal cosa no puede existir, y creer en ellos es como creer en unicornios y hechiceros; Alasdair C. MacIntyre, *After virtue: a study in moral theory*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1984.

¹² “¿Todos los hombres nacen libres? ¿Todos los hombres permanecen libres? No, ni un solo hombre: ni un solo hombre que alguna vez lo haya sido, sea, o vaya a ser. Todos los hombres, por el contrario, nacen en la sujeción más absoluta –la sujeción de un niño indefenso a los padres, de quienes depende a cada momento de su existencia. Todo hombre nace en esta sujeción –en este sometimiento continúa durante años, por un gran número de años– y la existencia del individuo y de las especies depende de que sea así”. Y, más adelante “¿Todos los hombres nacen libres? ¡Absurda y miserable estupidez!”; J. Bentham, *op. cit.*

¹³ Muchas sociedades tradicionales consideraban al gobernante, o a sus deidades, responsables de las catástrofes naturales. Incluso Goethe le dijo a Eckermann que había perdido su fe en Dios después del terremoto de Lisboa.

¹⁴ Esta era la creencia sobre la que se fundó el acuerdo social detrás de ‘socialismo real’. Se derrumbó cuando las clases influyentes se dieron cuenta de que había llegado el momento en que no se podía prescindir de la libertad por más tiempo.

¹⁵ No tenemos que olvidar los problemas relacionados con el abuso de la libertad de expresión por parte de los programas comerciales en temas de violencia y pornografía ¿Puede un programa de televisión ser considerado como producto de la ‘libre expresión’ de sus propietarios y creadores? ¿Qué pasa con los derechos de los espectadores, especialmente si se considera que difícilmente pueda existir algún tipo de ‘libre competencia’ involucrada? Los derechos universales conceden libertad de expresión; la misma se concede a todo el mundo ¿Es por esta misma razón, que estos derechos nos ponen al resto de nosotros bajo la obligación de escuchar?

¹⁶ La defensa del derecho de propiedad causó grandes dificultades a los pensadores de la Ilustración, ya que no puede basarse en un acuerdo y difícilmente se puede derivar de la noción de igualdad.

Locke deriva el derecho al uso común de la tierra de la Creación y el derecho a la apropiación individual del trabajo humano, J. Locke, *op. cit.* Kant y Hegel, en particular, consideran el derecho de propiedad como el derecho fundamental. Mientras que Hegel lo defiende en un sentido limitado, Kant sostiene que es “un postulado de la razón práctica” que podamos poner a otras personas bajo la obligación de abstenerse de usar las cosas a nuestra disposición, porque nos hemos apoderado de ellas primero. Ver Immanuel Kant, *Metaphysik der Sitten* (1797) [disponible en <http://archive.org/details/grundlegungzurm00kantgoog>] y Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts* (1820) [disponible en <http://archive.org/details/grundlinienderp00gansgoog>]. Para las versiones en castellano, véase I. Kant, *La metafísica de las costumbres*, Madrid, Tecnos, 1994 y G. W. Friedrich Hegel, *Filosofía del derecho*, Buenos Aires, Ed. Claridad, 1987.

¹⁷ Según John Stuart Mill, “ninguna idea contrasta tan marcadamente con la tendencia general de significación y práctica” como la idea de que el poder del estado y de la mayoría tiene que ser limitado. Mill muestra muy bien cómo la lucha por la participación directa de los ciudadanos en el gobierno puede dar lugar a la opinión de que tal gobierno es, por definición, bueno y, por lo tanto, no debe ser limitado; John Stuart Mill, *On Liberty* (1859) [disponible en http://oll.libertyfund.org/?option=com_staticxt&staticfile=show.php%3Fperson=21&Itemid=28]. Para la versión en castellano, véase J.S. Mill, *Sobre la libertad*, Madrid, Alianza, 1997.

¹⁸ Kant, junto con Aristóteles, sostenía que para evitar la arbitrariedad del gobierno, debe primar el imperio de la ley, no el de la mayoría. Esta idea nunca obtuvo mucho apoyo en la sociedad, ni tampoco el deseo de Heráclito de que los ciudadanos debían defender sus leyes con más fuerza que las murallas de la ciudad. Probablemente la gente sintió lo contrario.

¹⁹ Varias constituciones más antiguas niegan el derecho a voto de alguien en estado de quiebra o –en palabras actuales– a un empleado de una empresa extranjera. Hoy en día, las personas con doble ciudadanía pueden votar sin importar siquiera si pagan impuestos en el país que votan. Asimismo, en algunos países, los convictos pueden votar. Esto provocaría escalofríos a los padres fundadores de las primeras constituciones francesas y Burke no podría creerlo.

²⁰ Por otra parte, la oposición legal o constructiva, por consiguiente, pierde parte de su credibilidad, que es la fuente de vida para todas las oposiciones ‘fundamentales’ o permanentes. Ellos prometen a sus votantes no participar en ningún gobierno. Este es el dilema de los partidos comunistas en los países post-comunistas.

²¹ Un vestigio interesante de la antigua concepción es la conscripción universal, la obligación de comprometer la propia vida en beneficio de todo el grupo. Cuando los conscriptos celebran el comienzo de su servicio militar, confirman *de facto* este entendimiento grupal. Los motivos detrás de la tendencia actual de sustituir ‘el deber más honorable’ por un ejército profesional no son puramente de índole económica, sino que también dan testimonio del avanzado debilitamiento de aquella concepción desde el punto de vista social.

²² Pascal, anteriormente citado, dice: “C’est ma place au soleil. Voilà le commencement et l’image de l’usurpation de toute la terre” (Este es mi lugar en el sol. Ese es el principio y la imagen de usurpación de toda la tierra); B. Pascal, *op. cit.*

²³ “Los principios de la justicia bien pueden ser artificiales, pero no arbitrarios”; David Hume, *A Treatise of Human Nature* (1739) [disponible en http://oll.libertyfund.org/index.php?option=com_staticxt&staticfile=show.php%3Ftitle=342&Itemid=28].

Para la versión en castellano, véase *Tratado de la naturaleza humana*, México, Porrúa, 1992.

²⁴ En relación a la ya mencionada convicción típicamente ‘occidental’ de que la libertad de cualquier persona es también una ventaja para todos los demás (aunque la misma pudiera ser abusada), ya que “el bien tiene mayor capacidad para difundirse que el mal”; Tomás de Aquino, *Summa Theologica* (1256), t. II, p. I, *quaestio* 81 [disponible en http://oll.libertyfund.org/index.php?option=com_staticxt&staticfile=show.php%3Fperson=4391&Itemid=28].

²⁵ Bentham llegó a la misma conclusión: “It is for education to do what can be done; and education is, though unhappily the slowest, the surest as well as earliest resource” (Es mediante la educación que se hace lo que se puede hacer; y, aunque la educación sea desafortunadamente el recurso más lento, es también el más efectivo y el primero); J. Bentham, *op. cit.*

²⁶ Leopold Pospíšil, *The ethnology of law*, New Haven, Human Relations Area Files, 1997, p. 51.

²⁷ “La justicia es el bien de los demás”; Aristóteles, *Ἠθικῶν Νικομάχειων* (IV a.C.); para la traducción en castellano, Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, Madrid, Alianza, 2001.

²⁸ Como, por ejemplo, la sociedad alemana en el momento de los ataques terroristas de Baader-Meinhof en los años setenta, cuando el parlamento finalmente se negó a restringir las libertades civiles mediante una legislación excepcional.

²⁹ Bentham parece reservar la palabra ‘derecho’ para aquellas cosas que no sólo son exigibles, sino aplicadas de manera efectiva. Esto puede hacer la diferencia: ¿se puede decir que una persona disfruta del derecho a la propiedad si no es sujeto de robos (lo cual es opinión del autor de este artículo), o sólo cuando el ladrón quién lo robe es castigado? En el segundo caso, el castigo sí proviene del gobierno; véase Marcel Gauchet, *La révolution des droits de l’homme*, Gallimard, Paris, 1989, p. 58.

³⁰ “Los contratos surgieron del gobierno y no el gobierno de los contratos”, J. Bentham, *op. cit.*

³¹ *El principio de responsabilidad* de Jonas es una respuesta polémica a un libro influyente de Ernst Bloch, *Le principe de l’espérance* (3 vol., 1954-1959); Hans Jonas, *Das Prinzip Verantwortung* (1979); para la traducción en castellano, véase H. Jonas, *El principio de responsabilidad: ensayo de una ética para la civilización tecnológica*, Barcelona, Herder, 1995.

³² *Ivi.*

³³ Las características de la sexualidad humana fuertemente desarrolladas, con su atractivo sexual permanente, orgasmos, atributos sexuales secundarios, etc. promueven la estabilidad de las relaciones entre las parejas, es decir, de las obligaciones parentales.

³⁴ En este sentido, hay varios rituales de ‘confraternización’ que involucran desde el intercambio de sangre entre aquellos que no son parientes, hasta el hecho de compartir las comidas, que establece una especie de parentesco físico y confiable también; véase Georges Davy, *La foi jurée: étude sociologique du problème du contrat, la formation du lien contractuel*, Paris, Alcan, 1922.

³⁵ Tal como James Q. Wilson y Michael S. Gazzaniga; “Los inicios de la ley radican en la naturaleza; algo que entonces, siendo útil, se convirtió en costumbre; y aquellas cosas surgidas de la naturaleza y comprobadas por la costumbre, fueron eventualmente confirmadas por la ley y la religión” –se trata de Cicerón, citado por Tomás de Aquino, *Summa Theologica* (1256), t. II, p. I, *quaestio* 91 [disponible en http://oll.libertyfund.org/index.php?option=com_staticxt&staticfile=show.php%3Fperson=4391&Itemid=28].