

# APUNTES PARA UN ENFOQUE PRAGMATISTA DE LOS DERECHOS HUMANOS Y SU FUNDAMENTACIÓN

ANIBAL A. DÁURIA

## A) INTRODUCCIÓN

### 1. UBICACIÓN DEL TEMA

No es fácil hallar un significado claro y preciso a la expresión "derechos humanos". Suele decirse que tales derechos pertenecen —por naturaleza— a todo ser humano, sin más razón que ser humano. Es decir, no se trata de derechos reconocidos a los individuos en tanto comerciantes, turistas, automovilistas o profesionales, sino en tanto hombres.

Sin embargo, el planteo del tema es mucho más complejo. Incluso dejando de lado la dificultad que implicaría intentar definir en forma unívoca el concepto de "ser humano", quedaría aún por aclarar el significado del giro "tener un derecho humano", y en qué contexto debería entenderse la expresión.

Podría sostenerse que "tener derecho" equivale a poseer la facultad de acudir a los organismos estatales con la intención de hacer reconocer una pretensión frente a otros que la desconocen. Pero cuando se dice que "tal gobierno viola los derechos humanos" no es aquello precisamente lo que se desea significar. En efecto, una persona puede tener la facultad de acudir a los órganos estatales a reclamar, independientemente de la actitud que el Estado adopte frente a esos reclamos.

También podría argüirse que "tener derecho" significa ser beneficiario de un interés protegido jurídicamente. Pero

tampoco es éste el sentido en que —según parece— debe interpretarse la expresión “tener un derecho humano”. Ocurre que cuando afirmo que “la legislación de tal Estado vulnera los derechos humanos”, estoy implicando, precisamente, que hay ciertos intereses que no reciben protección jurídica.

No deseo extenderme en este tipo de disquisiciones. Sólo quiero establecer que la expresión “derechos humanos” debe entenderse en un contexto no jurídico. Pero ¿significa algo “tener un derecho” en un contexto no jurídico? ¿Qué contexto del discurso es éste: moral, ideológico, político? ¿Son estos conceptos tan distintos, o sólo se trata de términos con diferente carga de emotividad pero con igual referencia? Intentar una respuesta es más que difícil; además, desborda el objetivo de este ensayo. Personalmente, no voy a rotular ni motejar el contexto discursivo en que la expresión “derechos humanos” cobra importancia. Sólo diré, al respecto, que la finalidad de las declaraciones internacionales sobre derechos humanos es, especialmente, presentar “modelos” a los Estados en los cuales inspirar sus respectivas legislaciones.

En otras palabras, sostener que “todos los hombres tienen ciertos derechos humanos” (aunque jurídicamente no los tengan) parece querer decir, en realidad, que “todos los hombres deberían tener ciertos derechos”. Ahora bien, la inclusión de ese “deberían” implica claramente una valoración, es decir, la emisión de un juicio acerca de la “bondad” o “justicia” del ordenamiento jurídico en cuestión. La discusión se centra, entonces, en el viejo problema de los “valores” —¿qué son? ¿en qué consisten? ¿tienen existencia independiente del sujeto?—.

## 2. UN MODO DE VER LAS COSAS

El tema de la relatividad o la trascendencia de los “valores”, tan recurrente de un tiempo a esta parte, no ha sido siempre, sin embargo, la obsesión de la filosofía moral. En sus orígenes helénicos, la ética centraba su atención en torno de la “virtud”, cualidad que consistía en la adecuación de la conducta a las expectativas de un rol social. Se era un esclavo virtuoso, un guerrero virtuoso o un gobernante virtuoso en la medida en que el comportamiento de éstos era acorde con lo que se esperaba de sus respectivos roles<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Mac Intyre, A., *Historia de la ética*, capítulos I, II, III y IV.

Sin embargo, si bien los valores no constituían un problema filosófico esto no implica que se negara su existencia como tales. Por el contrario, ocurre que ni siquiera podía dudarse acerca de su objetividad; como su existencia objetiva era presupuesta, no significaban un problema para la filosofía moral.

En aquellos remotos tiempos parecía no tener cabida la moderna distinción entre un plano normativo y otro descriptivo del discurso. En la filosofía clásica griega, el Ser, lo Perfecto, lo Bueno y lo Belle —conceptos tan vagos como ambiguos para nosotros— se correspondían mutuamente. El "mundo de las ideas" de Platón no era una posibilidad o un deseo; era real y objetivo. En términos de David Apter —destacado politólogo norteamericano— aquellas comunidades vivían en un universo simbólico altamente consummatorio en cuanto a los valores sociales. No se entendía la noción de valores instrumentales. Su concepción del mundo no diferenciaba lo sacro de lo profano; todo tenía significado trascendente<sup>1</sup>.

La mitología griega, plena de dioses humanizados y hombres divinizados, constituye una prueba significativa de lo que aquí se afirma.

### 3. OTRO MODO DE VER LAS COSAS

Quizás hayan sido los sofistas, con Protágoras a la cabeza, quienes causaron las primeras rajaduras en aquella concepción dominante —casi monopolica— del universo. Sin embargo, se necesitaron varios siglos para que todo ese edificio simbólico trascendente comenzara a desmoronarse.

Puede encontrarse en Hume un importante punto de referencia en esta larguísima evolución. Este filósofo escocés postuló en forma clara y tajante la hoy clásica separación entre dos planos diferenciados del discurso: el ser y el deber ser; las cosas como efectivamente son y las cosas

<sup>1</sup> Apter, David, *Estudio de la modernización*, p. 116. Según este autor, esas comunidades conformaban sistemas políticos teocráticos —en un sentido amplio— en los cuales "no hay distinciones agudas entre el universo natural y el Estado, ni existe tampoco una línea divisoria precisa entre los vivos y los muertos, ni entre el Estado real y el trascendente, vale decir, entre el reino del hombre y el reino de Dios. Las leyes tienden a vincularse con las costumbres, el ritual y otras prácticas religiosas que se originan en la profecía —ya sea de oráculos o personales— o por decreto".

como quiero que sean o como creo que deberían ser. . . Suele reconocerse en este simple principio el fundamento de la ciencia moderna. También en él se apoyan influyentes escuelas filosóficas de nuestro siglo, específicamente el empirismo lógico.

A partir de aquí, la certeza objetiva —fundada en la verificación empírica— caracteriza a los enunciados descriptivos o sintéticos. Por otro lado, el relativismo y el subjetivismo son característicos del discurso valorativo. En otras palabras: "el cielo es azul" es objetivamente cierto en tanto pueda verificarse que el cielo es efectivamente azul (Tarski); en este contexto parecería tonto sostener que "deseo que el cielo sea azul" o "creo que el cielo debería ser azul". En cambio, afirmar que "es injusto pagar impuestos" significa simplemente emitir una apreciación personal no susceptible de verdad o falsedad; pretender darle un alcance mayor constituye un sinsentido.

#### 4. EL UTILITARISMO: UN COMPLEMENTO

Ahora bien, no puede decirse que tal relativismo axiológico constituya una doctrina ética. Simplemente describe una situación real, sin pretensiones de prescribir conductas a seguir. Nadie discutirá que, de hecho, los hombres sostienen múltiples y diversas escalas de valores, muchas veces incompatibles y en conflicto. Pero, si del relativismo moral no puedo derivar ninguna pauta para dirimir socialmente estos conflictos interéticos, ¿cómo saber qué escala de valores implementar políticamente en la comunidad? El utilitarismo, partiendo de una base ética relativista, ofrece un método: la mayor felicidad para el mayor número.

Pocas doctrinas filosóficas han sido tan distorsionadas y mal interpretadas como el utilitarismo. Sin embargo, no pretendo aquí contestar críticas ni objeciones. Sólo quiero subrayar que la filosofía utilitarista debe comprenderse en un nivel metadoctrinario, es decir, no como un código ético particular, sino como un método para resolver controversias entre diversas morales enfrentadas.

A continuación expondré los lineamientos básicos del utilitarismo de John Stuart Mill<sup>3</sup>, autor que presenta ciertas diferencias respecto a J. Bentham.

<sup>3</sup> Mill, John S., *El utilitarismo*

a) En primer lugar, según Mill, el utilitarismo renuncia a probar su propia bondad, pues debería, en ese caso, referirse a su propia utilidad, lo que implicaría caer en la paradoja de la autorreferencia. Los fines últimos no pueden probarse; la bondad de algo sólo puede demostrarse con relación a otro bien cuya bondad se presuponga<sup>4</sup>.

b) Para el utilitarismo, entonces, el fin último es un hecho que se presupone: la búsqueda de la felicidad (aumento del placer y disminución del dolor). Todos los bienes que los hombres buscan son medios para la felicidad o son parte de una concepción personal sobre la felicidad. De esta forma, la pauta para decidir entre prescripciones éticas en controversia es la de la mayor felicidad para la mayor cantidad de individuos<sup>5</sup>.

c) Según Mill, el motivo personal de un agente para realizar una acción es independiente de la "moralidad" (éase "utilidad") de la acción en sí. En efecto, es posible realizar acciones nobles (útiles para el mayor número) persiguiendo fines egoístas, por ejemplo, una recompensa pecuniaria. Así, el interés personal no es necesariamente incompatible con la felicidad de la mayoría (se trata de una llamativa analogía con la idea de la "mano invisible" de Adam Smith).

d) Por último, corresponde señalar nuevamente que el utilitarismo, más que un código ético, es un criterio o técnica para disminuir los conflictos morales que se producen por la convivencia en sociedad. El mismo contenido conceptual del término "utilidad" es relativo y, por ende, cambiante. No en todo momento ni en todas partes se halla placer de la misma manera. Para conocer la cantidad de felicidad que algo puede proporcionar —v.gr., una conducta—, el utilitarismo se apoya en el método de ensayo y error. Supone la capacidad del hombre para aprender de las experiencias pasadas.

Expuesta brevemente en estos cuatro ítems (a, b, c, y d) la técnica utilitarista, corresponde retomar ahora el hilo de mi narración.

<sup>4</sup> MILL, *El utilitarismo*, capítulo I. Ésta es la concepción instrumental de los valores que William James extendió a la noción de "verdad".

<sup>5</sup> Conviene señalar, sin embargo, que Mill, a diferencia de Bentham, admite niveles cualitativamente superiores o inferiores de placeres. ("Es mejor ser Sócrates insatisfecho que un cerdo satisfecho".)

### 5. TENDENCIA CONTEMPORÁNEA: ¿UN TERCER MODO DE VER LAS COSAS?

Hasta ahora se ha sostenido que el mundo antiguo difícilmente podía desdoblarse lo real y lo valorativo. En cambio, la moderna mentalidad científica (¿ideológica?) distingue claramente entre hechos objetivos y valoraciones personales. Esto constituyó un importante avance del relativismo. Sin embargo, esa misma línea divisoria del ser y el deber ser significó también un límite de contención a la contingencia y la subjetividad. En efecto, al tiempo que se admite el relativismo en un plano, digamos, "axiológico", o "valorativo", se sostienen certezas objetivas y verificables en otro plano, llamémosle "epistemológico".

En épocas recientes, aunque con importantes precursores en la historia del pensamiento, surgen intentos de penetración relativista en lo que hasta ayer fuera el inexpugnable ámbito de la ciencia. Se trata de desobjetivizar las verdades empíricas. Se tambalea el fuerte de la objetividad científica. Las investigaciones de Thomas Kuhn sobre "paradigmas"; la crítica de Paul K. Feyerabend a la epistemología y a la metodología científica; la moderna teoría de la comunicación humana, expuesta, por ejemplo, por Paul Watzlawick; la influencia de la Escuela Crítica de Frankfurt; todos constituyen importantes aportes y fundamentos para el nuevo relativismo radical que amenaza desterrar a la historia la clásica separación entre hechos y valores, entre ser y deber ser. Tanto es así que en epistemología ya casi no se habla de objetividad sino de intersubjetividad. La certeza absoluta pierde terreno. Ya no hay lugar para verdades objetivas, sean metafísicas o empíricas.

Si se pregunta a una mente científica cómo separar lo descriptivo de lo valorativo, contestará: "fácil: descriptivo es lo que percibo con los sentidos; valorativo, todo lo restante".

Contaré al respecto una simple anécdota. En cierta ocasión, polemiqué con un amigo quien sostenía, firmemente convencido, la existencia objetiva de ciertos valores. Ante mi obcecada "miopía axiológica", mi interlocutor decidió poner fin a la discusión, de la siguiente manera: "Hay dos posibilidades: o bien usted miente al sostener que no percibe como evidentes ciertos valores que yo sí percibo, o bien realmente no los percibe, en cuyo caso me apeno por usted

porque se encuentra privado de uno de sus sentidos". Según esta última posibilidad, yo sería algo así como un "ciego del alma", un "sordo espiritual", o algo por el estilo.

Dicho esto, debo confesar que yo sostendría la misma posición en caso de que la discusión, en lugar de referirse a la justicia, se refiriese, por ejemplo, a la existencia objetiva de una mesa. En otros términos: si alguien se negara a reconocer que la mesa está allí, delante de sus propios ojos, yo pensaría que, o bien miente al decir que no la ve, o bien no la ve porque es ciego. ¿Es en realidad tan fácil y evidente distinguir lo descriptivo de lo valorativo?

## 6. BREVE RECAPITULACIÓN

En síntesis, las eternas discusiones de filosofía moral acerca de la objetividad o subjetividad de los valores están afectadas, desde el vamos, por las múltiples y diversas percepciones individuales que del mundo hay. Cuando un objetivista sostiene que algo es justo, en realidad está describiendo una cualidad, de la misma manera que si hablara del tamaño o del color; en su construcción de la realidad el principio de Hume no tiene cabida. Por otra parte, el "relativista a medias" sostendrá que un enunciado del tipo "esto es justo" es una apreciación personal sin realidad fuera del sujeto que lo afirma, mientras que un enunciado del tipo "esto es verde" constituye una descripción de la cualidad objetiva de algo, independiente del propio sujeto; su concepción del mundo distingue entre juicios de valor y juicios objetivamente verificables. Por último, el "relativista radical" sostiene que es tan subjetivo y contingente afirmar que algo es justo como afirmar que algo es verde; su representación del universo vulnera el principio de Hume, pero relativizándolo todo.

Mi intención hasta aquí ha sido fundamentar la siguiente apreciación: a los efectos de intentar superar las controversias filosóficas acerca de los valores, el problema moral no puede separarse del problema gnoseológico; ambos conforman un mismo problema. La forma de encararlo es evitar los prejuicios que impiden la comunicación entre las diversas puntuaciones de la realidad que tiene cada uno de nosotros. A mi juicio la única corriente del pensamiento capaz de hacer algún aporte en este sentido, es la vertiente norteamericana del pragmatismo.

## B) PRAGMATISMO

### 7. LA ALTERNATIVA DEL MÉTODO PRAGMATISTA

Se ha dicho que el principio de Hume representa un importante hito en la historia del pensamiento<sup>4</sup>. Esto es así, especialmente, porque separa dos concepciones (percepciones, construcciones, puntuaciones) bastante distintas acerca del mundo. A modo de tipos ideales, tales puntuaciones de la realidad –según la terminología de Watzlawick<sup>5</sup>– fueron caracterizadas bajo los nombres de "objetivismo" y "relativismo a medias".

También he insinuado que el utilitarismo clásico de Bentham y Stuart Mill, si bien significa un intento importante para saltar del relativismo a la acción, no logró superar las barreras comunicacionales impuestas por el principio de Hume. Así, el utilitarismo limitó su propio campo de aplicación, presuponiendo la validez de la distinción establecida por el filósofo escocés<sup>6</sup>.

A continuación, haré una exposición general de los lineamientos básicos del método pragmatista. A estos efectos, me apoyaré principalmente en el pensamiento de William James y John Dewey. Sin embargo, introduciré las apreciaciones personales que estime convenientes.

En primer lugar, hay que subrayar que el pragmatismo no es una filosofía sustancialmente distinta del utilitarismo; más bien es un sucedáneo de éste. En efecto, no obstante las diferencias –no siempre secundarias–, tanto el uno como el otro son propuestas de criterios para sobrellevar la discusión e intentar una superación práctica en las cuestiones filosóficas. La particularidad del pragmatismo, al decir de Dewey, radica en que elimina no sólo todo prejuicio metafísico, sino también todo prejuicio epistemológico. En este sentido podría decirse que el utilitarismo tradicional es un "pragmatismo a medias", de la misma manera que su corre-

<sup>4</sup> En el mismo sentido, Bann, S. I. - Peters, R. S., *Los principios sociales y el Estado democrático*, p. 13-16.

<sup>5</sup> Watzlawick, Paul, *¿Es real la realidad? Confusión, distorsión, comunicación*.

<sup>6</sup> Para una crítica pragmatista del utilitarismo, ver Dewey, John, *La reconstrucción de la filosofía*, p. 188.

lativa puntuación del mundo es del tipo "relativista a medias".

William James —filósofo pragmatista y prominente psicólogo— advirtió el obstáculo comunicacional que representaban las diversas representaciones de lo que suele llamarse "realidad". Como consecuencia de esto, esquemáticamente caracterizó dos tipos de "temperamentos filosóficos" que, aparentemente, se corresponden con lo que aquí se ha escrito. En su Conferencia primera sobre pragmatismo (*El dilema actual en la filosofía*), James dice: "Históricamente, hallamos los términos 'intelectualismo' y 'sensualismo' usados como sinónimos de 'racionalismo' y 'empirismo'. La Naturaleza parece combinar frecuentemente con el intelectualismo una tendencia idealista y optimista. Por su parte, los empiristas suelen ser materialistas, y su optimismo es decididamente condicional y trémulo. El racionalismo es siempre monista. Parte del todo y de las ideas universales y se preocupa mucho de la unidad de las cosas. El empirismo comienza en las partes y hace del todo una colección, no sintiendo, por tanto, aversión a llamarse pluralismo. Corrientemente el racionalismo se considera más religioso que el empirismo, pero hay mucho que decir sobre esta pretensión, como veremos. Es una pretensión justa cuando el individuo racionalista es un hombre de sentimientos, y cuando el empírico se enorgullece de ser testarudo. En este caso el racionalista, por lo general, se mostrará partidario del llamado libre albedrío, y el empírico será fatalista, según los términos vulgares. El racionalista, finalmente, será de temperamento dogmático en sus afirmaciones, mientras que el empírico parecerá más escéptico y abierto a la discusión"<sup>9</sup>.

El pragmatismo propone una técnica, un método, para abordar las discusiones, superando los problemas comunicacionales surgidos de las diversas percepciones del mundo.

Por pragmatismo suele entenderse dos cosas perfectamente separables<sup>10</sup>. Por un lado, el término se refiere a una concepción instrumental de la verdad; esta concepción, no obstante su interés y originalidad, no es propiamente el tema que me ocupa<sup>11</sup>. Por otro lado —y esto sí es lo que

<sup>9</sup> James, William, *Pragmatismo. Un nuevo nombre para algunos antiguos modos de pensar*, p. 37.

<sup>10</sup> James, William, *El significado de la verdad*.

<sup>11</sup> Para un conocimiento adecuado de la teoría instrumental de la verdad, me remito a las dos obras de James citadas en la bibliografía.

aquí importa— significa un método para abordar problemas. En este segundo sentido, todo el método pragmatista puede resumirse así: a) trasladar el planteo del problema al análisis concreto de alguna situación específica, y b) paralelamente, interrogarse acerca de las consecuencias que los posibles cursos de acción puedan producir. Al primer principio se lo puede llamar "principio de particularidad", y al segundo, "principio de consecuencias".

Según estos principios, sólo los problemas concretos son reales problemas; por lo tanto, a problemas concretos corresponden soluciones concretas, particulares. Se rechaza toda apelación a principios generales, fines últimos o leyes inmutables. Cada situación establece sus propias prioridades<sup>12</sup>. Dice Dewey: "El sentido práctico de la situación —es decir, la acción que es precisa para satisfacerlo— no es evidente por sí mismo. Es preciso buscarlo. Existen deseos en pugna y bienes aparentes que constituyen un dilema... Es preciso, por consiguiente, llevar a cabo una investigación; observar la conformación detallada de la situación; el análisis de sus distintos factores; la aclaración de lo que es oscuro; el apartamiento de los rasgos más vivaces e insistentes; el rastrear las consecuencias de los distintos modos de acción que se nos sugieren; el mirar la decisión a que hemos llegado como hipotética y de tanteo hasta que hayamos hecho la cuenta de las consecuencias previstas o supuestas que nos llevaron a su adopción para ver el saldo que presentan con las consecuencias reales"<sup>13</sup>.

Si las consecuencias prácticas de afirmar la verdad o la falsedad de un juicio son las mismas en uno u otro caso, la discusión es puramente semántica<sup>14</sup>. Un ejemplo aclarará la propuesta pragmatista.

A y B son médicos que intentan solucionar el problema estomacal que aqueja a C. Mientras A sostiene que C se encuentra afectado por la enfermedad "x", B está convencido de que la enfermedad que ocasiona el dolor es "y". Si C fuera un pragmatista y tuviera apuro en hallar solución a su problema de salud, lo primero que haría sería ver si la discusión entre A y B tiene algún sentido en la práctica. A estos fines, C debería preguntar a A cómo curaría la enfermedad "x", y a B, cómo curaría la enfermedad "y". Si la

<sup>12</sup> Dewey, *La reconstrucción de la filosofía*, p. 180.

<sup>13</sup> Dewey, *La reconstrucción de la filosofía*, p. 175.

<sup>14</sup> James, *Pragmatismo y El significado de la verdad*.

respuesta de A acerca de "x" fuera igual a la de B respecto de "y", entonces, la polémica sería puramente semántica. Si las respuestas difirieran, y C estimara en algo su salud, le convendría consultar urgentemente a un tercer médico. Es importante señalar que lo que hace que la discusión sea o no puramente semántica, según el pragmatismo, no tiene nada que ver con los síntomas que definen a cada enfermedad —como podría sostener un empirista lógico—, sino los cursos de acción que propone cada médico.

Personalmente estoy convencido de que una recepción del pragmatismo en el ámbito político constituiría un importante refuerzo cultural del sistema democrático. En efecto, la desdogmatización ideológica que tal método implica, disminuiría la intensidad del conflicto, eliminando los problemas aparentes o semánticos que, a manera de cortinas de humo, impiden o demoran la solución real de los problemas concretos. En otras palabras: no importa si la propiedad es o no un derecho natural; tampoco importa si existirá alguna vez un paraíso socialista; lo que interesa es cómo solucionar, aquí y ahora, el problema del niño que tiene hambre y frío y el problema de los semáforos que no funcionan.

En síntesis, el pragmatismo es una propuesta para saltar del relativismo radical a la acción. Por relativismo radical debe entenderse el reconocimiento de que hay muchos y variados puntos de vista acerca de todo, y no hay razón para discriminarlos por prejuicios de ninguna índole, sean metafísicos o epistemológicos. El pragmatismo anota a su favor dos tantos: no acepta teorías infalibles y unifica el problema gnoseológico con el moral<sup>15</sup>.

Así como el utilitarismo de Stuart Mill renunciaba a probar su propia bondad, el pragmatismo (radicalización de aquél, no obstante algunas diferencias) no puede dar prueba de su verdad; sólo le cabe decir que es práctico. Se lo toma o se lo deja.

### C) APLICACIONES Y CONCLUSIONES

#### 8. IRNATURALISMO Y RETROSPECTIVA PRAGMATISTA

Es necesario diferenciar la idea medieval sobre un orden natural objetivo y la concepción iluminista de los dere-

<sup>15</sup> Dewey, *La reconstrucción de la filosofía*, p. 182.

chos naturales propia de los siglos xvii y xviii. Según el método pragmatista, la distinción debe hacerse atendiendo a las consecuencias prácticas que aquellas doctrinas produjeron en sus contextos socio-históricos.

La concepción medieval no hablaba de derechos de los hombres (desconocía la noción de "derecho subjetivo"). Se trata más bien de la postulación de un orden universal armónico, justo, acorde a la voluntad de Dios. Toda la filosofía medieval está volcada a la teología. Es una concepción religiosa que ubica a cada hombre y a cada elemento del Universo en "su lugar" propio y fijo. Toda la escolástica medieval postula la existencia de ese orden natural y objetivo. Las diferencias entre los teólogos y filósofos se dan sólo respecto de los medios por los cuales se conoce ese orden. Unos verán en la razón un complemento de la fe, complemento apto para acceder a ese orden de las cosas cuya existencia no es puesta en duda. Otros desearán la vía racional, depositando exclusivamente en la fe el acceso al conocimiento de la voluntad divina (tal como la famosa expresión de Tertuliano: "creo porque es absurdo").

Estas diferencias se manifiestan en la gran disputa filosófica de la Edad Media: la denominada cuestión de los universales. Los "realistas" (en realidad "idealistas") sostenían la realidad —en sentido platónico— de las ideas, independientemente de las cosas. Los "nominalistas" vetan en las ideas simples convenciones basadas en datos provenientes de los sentidos, coleccionados y combinados por semejanza.

En esas posiciones puede verse por qué algunos confiarán más en la razón y otros la limitarán. Dice, al respecto, José María Valdeverde: "...los nominalistas propugnan una relación con Dios menos racional y más intuitiva, mística y sentimental, aceptando incluso el absurdo de Tertuliano. Pero los otros, 'realistas' o 'racionalistas', no son menos religiosos; para ellos, la razón es un camino más digno de confianza hacia Dios: *fides quaerens intellectum* (la fe buscando la intelección)"<sup>16</sup>.

Sin embargo, el resultado práctico era el mismo en uno u otro caso: la postulación de un orden natural universal con el cual se debía estar acorde, respetando los roles que habían sido asignados a cada hombre y a cada cosa.

<sup>16</sup> Valdeverde, José M., *Historia del pensamiento*, t. I, p. 271.

La doctrina de los derechos naturales, propia de los siglos xvii y xviii, centra su atención en el individuo (se aprecia aquí claramente el paso de una cosmovisión teocentrista a otra antropocentrista).

Según el iusnaturalismo iluminista, todo hombre tiene por naturaleza ciertos derechos que la sociedad —y, por ende, el derecho positivo— no puede dejar de reconocer. Es más, la sociedad política sólo tiene sentido y justificación en tanto garantice esos derechos naturales de los individuos (especialmente la propiedad, la libertad religiosa y la libertad de contratar).

Esta teoría de los derechos naturales subjetivos, en realidad, supone también la existencia de cierta normatividad natural.

La diferencia con la concepción objetiva del orden natural, según Benn y Peters, está en la acentuación que se pone en los individuos<sup>17</sup>.

Los efectos prácticos de esta doctrina son bien conocidos. La teoría de los derechos naturales como derechos subjetivos inalienables fue una bandera de lucha contra el absolutismo y todo el Ancien Régime. Fueron credo de los revolucionarios ingleses (1688), norteamericanos (1776) y franceses (1789).

Como conclusión y resumen de esta breve comparación, puede coincidirse con las siguientes líneas de Benn y Peters: "mientras en las teorías medievales se proclamaba la racionalidad de los órdenes sociales establecidos como partes del orden del universo, la doctrina moderna formulaba reclamos a las autoridades eclesiásticas y políticas establecidas, al adquirir una mayor fluidez la estructura social. La idea de que todo hombre tenía un puesto y una función fijos en un orden establecido de antemano, comenzó a resquebrajarse frente a un individualismo arrollador, que se expresaba teológicamente en el protestantismo, económicamente en el capitalismo mercantilista, y política y filosóficamente en la teoría de los derechos naturales y el contrato social. La nueva teoría estaba destinada a ser, no una justificación, sino una crítica del orden social existente; el tono adoptado por ella fue radical, y su pretensión postrera, revolucionaria"<sup>18</sup>.

<sup>17</sup> Benn - Peters, *Los principios sociales y el Estado democrático*, p. 108.

<sup>18</sup> Benn - Peters, *Los principios sociales y el Estado democrático*, p. 108.

## 9. APRECIACIÓN PRAGMATISTA DE LAS ACTUALES DECLARACIONES DE DERECHOS HUMANOS

En cuanto a los actuales "derechos humanos", ¿qué puede decirse? A primera vista, parecerían ser una reformulación de los derechos subjetivos naturales de los siglos xvii y xviii. La diferencia estribaría, aparentemente, en una ampliación de la nómina de derechos. Mientras los derechos naturales clásicos contemplaban al hombre en tanto individuo aislado, la contemporánea concepción de los derechos humanos lo encuadran en sus múltiples relaciones sociales, culturales, políticas, económicas, laborales, familiares, ambientales, etcétera. Además, se dice, ya no basta la abstención del Estado en ciertas esferas reservadas a los individuos; hoy se exige que el Estado efectúe acciones tendientes a promover el bienestar y el desarrollo de cada uno de sus integrantes.

Ahora bien, si se intenta analizar estos derechos según sus posibles consecuencias, es decir, según la óptica pragmatista, debería reconocerse, ante todo, que el tema suele plantearse a un nivel tal de generalidad y descontextualización —p.ej., las declaraciones internacionales— que impide derivar acciones o consecuencias concretas.

Los derechos naturales de los siglos xvii y xviii tuvieron una finalidad manifiestamente revolucionaria, pues se intentaba —y se logró— subvertir el orden socio-político establecido. La doctrina iluminista de los derechos naturales fue una herramienta política al servicio de quienes se opusieron al absolutismo. De aquella teoría se derivó la práctica revolucionaria contra quienes negaban aquellos derechos detentando el poder político en forma casi ilimitada. Es importante señalar que los poderosos de aquellos tiempos no sólo desconocían tales derechos con sus acciones, sino también con sus palabras; esto es una diferencia más importante de lo que parece respecto de los actuales derechos humanos.

Pero los listados contemporáneos de "derechos humanos" son, al menos verbalmente, reconocidos y exaltados universalmente. Las declaraciones internacionales de derechos humanos han sido firmadas por Estados y gobiernos tan numerosos como heterogéneos. ¿Es posible derivar de estos manifiestos alguna consecuencia práctica, revolucionaria o conservadora? A tal nivel de generalidad, no es mucho lo que puede decirse. Una aplicación concreta no

puede ser deducida de enunciados tan generales e, incluso, vagos. Sin embargo, es esa misma amplitud y generalidad lo que permite que estas declaraciones sean apoyadas por gobiernos y personas que, en los hechos, discrepan profundamente en cuanto a su aplicación específica.

Sintéticamente: no puede deducirse ninguna consecuencia práctica significativa acerca de las actuales declaraciones enumerativas de derechos humanos. Ni siquiera puede decirse, con alguna seguridad, que ellas tengan efectos conservadores ni reformistas, pues hoy en día —a diferencia de los siglos xvii y xviii— los derechos humanos, en cuanto expresión gramatical, son sostenidos y defendidos por Estados, organismos y personas de las más variadas e incompatibles ideologías. A lo sumo, y citando nuevamente a Benn y Peters, puede admitirse que: "sirven para llamar la atención sobre intereses importantes compartidos por la mayoría de los hombres, como el interés por la vida, en el poder disfrutar a solas de la propia intimidad, en la seguridad personal y en la seguridad patrimonial. Admitir tales intereses como 'derechos naturales' es prever que sólo pueden ser limitados por razones muy especiales: siempre el peso de la prueba corresponderá, y muy seriamente, a quien pretenda dejarlos de lado"<sup>16</sup>.

## 10. PRAGMATISMO Y ARGUMENTACIÓN

Otra consecuencia del análisis pragmatista de los derechos humanos es que muchas de las discusiones relativas al trasfondo axiológico del tema aparecen como puramente semánticas. En efecto, al situar al problema en el nivel de las consecuencias prácticas, muchas de las ocasionales polémicas entre exponentes de diversas doctrinas pueden presentarse como carentes de sentido.

Si, como sostiene el pragmatismo, el sentido de todo pensar es actuar, la finalidad implícita en toda discusión —donde se confrontan argumentos de todo tipo— es obtener de la contraparte algún comportamiento o conducta específica. En esto consiste convencer. Ahora bien, no importa cómo se autorrotule cada polemista (utilitarista, iusnaturalista, emotivista, intuicionista); si ambos coinciden en las

<sup>16</sup> Benn - Peters, *Los principios sociales y el Estado democrático*, p. 117.

conductas a seguir en una situación concreta según sus respectivas posiciones o doctrinas, ambos están hablando de lo mismo. Sólo son diferentes los términos que cada uno utiliza. Un ejemplo: si A y B coinciden en condenar la pena de muerte, poco importa si uno se dice iusnaturalista y el otro no. Para el pragmatismo, tal discusión no sería más que semántica. La idea que B—utilitarista— tiene de “la mayor felicidad para el mayor número” coincide, en este caso, con la idea de A acerca del orden natural. Por el contrario, si A y B coinciden en sus argumentaciones y teorías, pero disienten en su aplicación práctica, acá la discusión sí tiene sentido.

Ambos utilizan un mismo rótulo para referirse a distintas acciones. Es evidente que la idea ética de uno no es igual que la del otro, por más que ambos se declaren de la misma escuela. En este caso la discusión cobra sentido práctico: convencer, no sólo al otro sino a los terceros, de la “bondad” de la propia concepción.

En esa última situación se nos presentan dos clases posibles de argumentación: a) argumentos del tipo “por qué”, y b) argumentos del tipo “para qué”. En a se invocan “causas” (p.e., la voluntad de Dios o el orden natural), mientras que en b se invocan “consecuencias o utilidades”. Pero ocurre que, si como se desprende del pragmatismo, el sentido de toda discusión es convencer—obtener cierta conducta de otros—, el primer tipo de argumentación, aunque resulta eficaz en ocasiones, encuentra un límite, más allá del cual se vuelve estéril.

Si un demócrata liberal defiende, ante un totalitario, la “justicia” de preservar un ámbito amplio de libertad individual frente a los órganos de gobierno, podrá alegar cualquier tipo de argumentos “causales”. Podrá, por ejemplo, remitirse a la dignidad del hombre, en cuanto ser creado a imagen y semejanza de Dios; si convence—en cuanto a comportamientos concretos—, la discusión habrá terminado. En caso contrario, puede seguir intentando con argumentos causales. Sin embargo, una vez empleado todo su arsenal de “por qué”, si no intenta explicar los “para qué” de su posición, estimo que la otra parte tendrá todo el derecho a suponer que actúa de acuerdo con la ley natural, la voluntad divina o lo que fuere, no tiene ninguna consecuencia benéfica; la supuesta voluntad divina y el supuesto orden natural son, en este caso, tan arbitrarios como la propia posición totalitaria frente a los derechos individuales.

11. UN EJEMPLO DE ARGUMENTACIÓN UTILITARIA:  
STUART MILL Y SU ENSAYO "SOBRE LA LIBERTAD"

¿En qué consisten los aquí denominados "argumentos utilitarios"? Considero que el ejemplo por excelencia lo constituye el ensayo de John Stuart Mill *Sobre la libertad*<sup>24</sup>. A continuación, haré una breve exposición de los "para qué" que brinda Mill en favor de las libertades individuales. Antes, sin embargo, es necesario dejar bien sentado que el pragmatismo no desecha, a priori, los argumentos no utilitarios (causales). Simplemente aporta una herramienta adicional en caso de que aquéllos resulten ineficaces. Es como un az en la manga. Si los argumentos utilitarios tampoco resultan, el pragmatismo no puede brindar ninguna otra solución más que un sano consejo: abandonar la discusión.

El ensayo de Mill *Sobre la libertad* data de 1859, por lo que es anterior a su trabajo acerca del utilitarismo. Sin embargo, en líneas generales, ambos ensayos guardan entre sí un alto grado de coherencia argumentativa.

a) El objetivo que se propone Mill en su obra es sentar un límite a la acción colectiva sobre el individuo, pues, sostiene, es tan temible la tiranía de la mayoría como la de una minoría. A este efecto, establece un principio que puede presentarse bajo tres facetas: 1) la defensa propia es lo único que permite a un individuo turbar la libertad de otro; 2) la fuerza contra un individuo sólo puede emplearse para impedir que perjudique a otros; 3) argüir el propio bien del individuo no es razón suficiente para coartar su libertad.

b) El propósito de Mill es fundamentar, específicamente, la libertad de pensamiento y discusión, sin recurrir a argumentos teológicos ni iusnaturalistas. No da "por qué" sino "para qué". Su argumento principal es el propio perjuicio que cada miembro de la sociedad —pertenzca a una mayoría o a una minoría— sufriría si tales derechos no fueran admitidos ni garantizados. Sostiene Mill que si una opinión es correcta, impedir su discusión prohibiendo la expresión de ideas contrarias, sólo contribuye a la debilitación de aquélla, pues, a la larga, se olvidarían los fundamentos en que se apoya. En efecto, la única razón para afirmar la

<sup>24</sup> Mill, John S., *Sobre la libertad*.

verdad de una opinión es que, no obstante permitirse su intento de refutación, esto no se haya logrado. Por otro lado, si tal opinión es incorrecta, impedir su discusión nos priva de conocer la verdad. En uno u otro caso, todos nos vemos perjudicados porque, o bien perdemos la oportunidad de mejorar y cambiar nuestras ideas, o bien de reforzarlas. Cabe señalar que John Stuart Mill, anticipándose ya a la concepción pragmatista norteamericana<sup>21</sup>, considera que la verdad de una afirmación es parte de su utilidad y, por ende, cuestión opinable (capítulo II).

c) Otra razón que da Mill, en la misma línea de argumentación, es que nada que se haya hecho se hubiera hecho si primero no lo hubiese hecho alguien. En otras palabras, todo es fruto de la originalidad; la libertad y la diversidad son la única fuente segura de progreso, ya que cada individuo significa un centro autónomo de creación e inventiva.

d) En el capítulo V de su obra, Mill esboza algunas aplicaciones de su idea. El comercio, por ejemplo, puede dejarse librado a los individuos en la medida en que ello signifique mayores beneficios para la sociedad en su totalidad, pero no hay objeción en contra de la intervención en el mercado en la medida en que esto represente un mayor bienestar para el mayor número. Relacionado con lo anterior, sostiene Mill que el Estado, para asegurar la libertad individual de todos sus integrantes (que, como se vio, es de interés público), debe intervenir para proteger a los débiles frente a los poderosos; éste es el fundamento de la legislación obrera, social y sanitaria. Por otra parte, tampoco es conveniente que el Estado monopolice la educación ni la actividad empresarial, pues ya se señaló la utilidad social que representa la originalidad y la diversidad (capítulo III de la obra referida). Además, en lo político, arguye Stuart Mill, si se aumentan innecesariamente las funciones de gobierno, se crea un factor de inestabilidad, ya que, al esperar todo del Estado, también se lo responsabilizará de todo; esto abre el camino a las revoluciones.

e) Finalmente, J. S. Mill concluye su ensayo prefigurando una vez más las tesis pragmatistas: no cabe concebir ninguna regla absoluta que separe la acción del gobierno y la esfera individual; se trata de una cuestión de detalle que

<sup>21</sup> Es interesante recordar que James dedica a Mill una de sus obras y lo reconoce como inspirador y precursor de la filosofía pragmatista.

debe compatibilizar descentralización, eficacia e información. Pero siempre hay que tener presente que el Estado que anula a sus individuos termina por no servir de nada a nadie.

## 12. RESUMEN A MODO DE CONCLUSIÓN

a) Se estableció que el tema de los derechos humanos, en la forma que suele ser presentado, es extrajurídico. Procuré no emplear el rótulo "político", ni "moral", ni "ideológico" para evitar las connotaciones positivas y/o negativas que tales términos conllevan.

b) La cuestión de los valores es el problema que subyace en el tema de los derechos humanos. Se vio que las diferentes concepciones o puntuaciones de la realidad dificultan el entendimiento entre las distintas posiciones y teorías. Mientras unos escinden la realidad entre dos planos (ser y deber ser), los otros la conciben unitaria y objetiva; mientras unos crean los valores, otros los describen. Por esa razón se intenta abordar el problema desde una perspectiva que unifique lo axiológico y lo gnoseológico; una perspectiva sin prejuicios metafísicos, pero tampoco epistemológicos. Este enfoque parece ser característico del pragmatismo de James y de Dewey.

c) De acuerdo con el método pragmatista, se observó que las actuales declaraciones de derechos humanos se presentan a tal nivel de generalidad que impiden derivar de sí mismas consecuencias prácticas concretas y definidas. Incluso, es casi imposible determinar algún sentido político claro que pueda tñirlas de color conservador, reformista o revolucionario (tal como ocurriera en otros contextos históricos y sociales).

d) Otra conclusión pragmatista es que muchas de las polémicas interdoctrinarias de la filosofía moral no son más que semánticas. Esto es así, según el pragmatismo, cuando la conducta a seguir o la consecuencia a esperar son iguales en cada una de las doctrinas contrapuestas. Por el contrario, cuando las discusiones son reales, es decir, cuando se intenta determinar la acción de la contraparte o de terceros, los argumentos esgrimidos pueden ser de dos clases: 1) causales, y 2) utilitarios.

e) El pragmatismo no desecha ninguna de esas líneas argumentales. Simplemente las complementa a los fines

de superar las controversias. Si los argumentos del tipo 1 fracasan, se recurre a los del tipo 2, o viceversa; si ambos fracasan el pragmatismo no tiene más soluciones. Tampoco las tienen las demás doctrinas.

### BIBLIOGRAFÍA

- Apter, David, *Ensayo de la modernización (Some conceptual approaches to the study of modernization)*, tr. Marta Silva, Bs. As., Amorrortu, 1970.
- Benn, S. I. y Peters, R. S., *Los principios sociales y el Estado democrático (Social principles and the democratic State)*, tr. R. J. Verengo, Bs. As., Eudeba, 1984.
- Dewey, John, *La reconstrucción de la filosofía (The reconstruction of the philosophy)*, tr. Armando Lázaro Rox, Barcelona, Planeta-Agostini, 1988.
- James, Williams, *Pragmatismo. Un nuevo nombre para algunos antiguos modos de pensar (Pragmatism: a new name for some old ways of thinking)*, tr. Luis Rodríguez Aranda, Bs. As., Planeta-Agostini, 1975.
- *El significado de la verdad (The meaning of truth)*, tr. Luis Rodríguez Aranda, Bs. As., Aguilar, 1980.
- Mac Intyre, A., *Historia de la ética (A short history of ethics)*, tr. Roberto J. Walton, Barcelona, Paidós, 1982.
- Mill, John S., *Sobre la libertad (On liberty)*, tr. Josefina Sainz Pulido, Madrid, Orbis SA, 1988.
- *El utilitarismo (Utilitarianism)*, tr. Ramón Castilla, Madrid, Orbis SA, 1985.
- Peirce, Charles S., *El hombre, un signo (El pragmatismo de Peirce) - Antología - (The collected papers of Charles Sanders Peirce)*, tr. José Vericat, Barcelona, Crítica, 1988.
- Valdeverde, José M., *Historia del pensamiento*, Hispanérica.
- Verengo, R. J., *Derechos humanos y derechos subjetivos*, en "Lecciones y Ensayos", 1988, n° 49, p. 111, Bs. As., Astrea, 1988.
- Watzlawick, Paul, *¿Es real la realidad? Confusión, desformación, comunicación*, Barcelona, Herder, 1986.