

LOS DERECHOS HUMANOS. ENTRE LA HISTORIA Y EL MITO

OSCAR CORREAS¹

Resumen: La historia de los derechos humanos es una concepción capitalista y liberalista, ha debatido su existencia entre el mito y la historia, desde su creación como discurso hasta la materialización en textos jurídicos. Hoy el mito se cuenta como una historia verdadera, manipulada por los grandes autores que han servido de pilares al régimen hegemónico. El liberalismo y el capitalismo han inventado conceptos, falsos discursos, desde una "naturaleza humana" hasta la supuesta igualdad que ofrecen estos derechos pretendiendo desmitificar esta historia, se realiza un estudio con la crítica a esta ideología.

Abstract: The history of the human rights is a capitalist and liberalist conception, has debated its existence between the myth and history, from its creation like speech to the legal text materialization. Today the myth is counted like a true history, manipulated by the great authors who have served as pillars the hegemonic regime. Liberalism and Capitalism have invented concepts, false speeches, from a "human nature" to the supposed equality that offer these rights trying to demystify this history, is made a study with the critic to this ideology.

Resumo: O história dos direitos humanos é uma concepção capitalista e liberalista, debateu sua existência entre o mito e o história, de sua criação como o discurso ao materialização legal do texto. O mito é contado hoje como uma história verdadeira, manipulado pelos autores grandes que serviram como colunas ao regime hegemônico. O liberalismo e o capitalismo inventaram os conceitos, os discursos falsos, "de uma natureza humana" à igualdade suposta que oferecem estes direitos que tentam desmitificar esta história, são feitos a um estudo com a crítica a esta ideologia.

I. LOS MITOS

1. Los derechos humanos como discurso

La pregunta ha venido siendo, en los últimos decenios, "¿qué son los derechos humanos?" Pregunta que tiene todos los visos de ser una mal planteada. Porque, parecería, conduce a buscar una respuesta, ontológica, en el mundo de las cosas "reales". Diríase, "en el mundo empírico", que es el mundo "real" en nuestra cultura positivista. Pareciera que, cuando buscamos una respuesta a esta pregunta, nos vemos obligados a pensar en alguna cosa. Propongo cambiar la pregunta por una que pregunte "¿qué dice el discurso de los derechos humanos?" Lo cual significaría adelantar algo: los derechos humanos son un discurso.

Habría que acostumbrarse a pensar en los derechos humanos, no como una cosa, sino como un discurso. Es decir, a pensar en ellos como un producto del lenguaje; a pensar en su existencia como resultado de actos de habla. Y así,

¹ Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades, UNAM; correas@servidor.unam.mx. El presente trabajo fue preparado para un curso sobre Derechos Humanos de la Universidad de La Coruña, y me fue solicitado por la Dra. Ascensión Cambrón.

tendríamos dos momentos de la pregunta. Primero, existe un discurso de los derechos humanos, discurso que camina en la mente de los hombres modernos (léase “hombres europeos y europeizados de la época del capitalismo”) desde hace poco más de dos siglos lo cual es nada para la edad de la humanidad en el planeta. Segundo, cada uno de los derechos humanos que podamos enumerar, también es un discurso.

2. El análisis del discurso de los derechos humanos

Vistos los derechos humanos como discurso, lo que cabe es analizar tal discurso, siguiendo líneas de trabajo que, en los últimos años, han arrojado resultados positivos.

2.1 Discurso

La sociedad puede ser pensada como un enorme conjunto de discursos, que circulan en distintos sentidos, cotidianamente, y coetáneamente. Podemos llamar a este informe número de discursos, continuum discursivo. Y con ello querríamos referirnos a ese mare mágnum, a primera vista caótico, constituido por todo lo que se dice.²

Discurso, en este sentido, coincidiría en algo con la propuesta de Max Weber, según la cual, la Sociología se interesa por la acción social, quien, por su parte, es definida como la acción con sentido.³ Esto es, la acción respecto de la cual, puede decirse que está dirigida a otro. El actor social, entonces, se dirige a otro sector respecto de alguna conducta. El mejor ejemplo de una acción social, sería una norma. Lo cual hace más fácil la comprensión del asunto por parte de los juristas.

Pero como no es posible producir algún sentido sino a través del lenguaje, y como lo que se dice puede ser visto como un discurso, resulta que la acción social de Max Weber implica siempre algún discurso.

Lo anterior, siempre que pueda definirse el discurso como ideología formalizada en un lenguaje, entendiéndose por “ideología” cualquier contenido de conciencia, y no solamente un discurso que está reñido con la ciencia, o que no puede cumplir con los requisitos que ella exige.

Es claro que, con lo anterior, extendemos la significación (la extensión) del término “ideología” de tal modo, que alguien podría ser severamente crítico con esta manipulación; pero, para lo que precisamos aquí, estaríamos recuperando la extensión del término “idea”, del cual puede decirse que nunca ha sido

² Para abreviar, permítaseme remitirme a Oscar Correas, *Crítica de la Ideología Jurídica*, México, Ediciones Coyoacán-UNAM, 2005.

³ Véase Mas Weber, *Economía y Sociedad*, México, FCE, 1983, p. 5 y ss.

satisfactoriamente definido. Es una palabra que se usa mucho, pero que dice poco. Nunca nadie ha visto una idea, ni nunca nadie ha conseguido decir, sin sombra de duda, cómo las obtenemos. “Ideología”, así, remite a ideas que contiene la conciencia.

Pero, cabe la aclaración, “ideología” también se usa, principalmente en ciencias sociales, para referir un discurso que es lo contrario de la ciencia. Esta última, es también un discurso. Pero que es producido siguiendo algunas reglas que se llaman *método científico*. De todos los discursos de los cuales podemos decir que han sido producidos conforme con esas reglas, decimos que son científicos. En cambio, llamamos ideología a todos los discursos que no son científicos. Por ejemplo, a los discursos morales, les llamamos así: ideológicos.⁴ Pero también a los discursos que hablan del mundo social de forma errada; aunque de una manera especial de error: el que oculta la realidad. El que hace que los fenómenos sociales sean percibidos como no son; como alterados; como invertidos.

Para colmo de males, y de multivocidad, hay muchas ideologías. Las hay morales, económicas, políticas, teatrales, literarias, liberales, comunistas, sionistas, fascistas, y muchas más. Para mayor colmo de males, esta palabra es usada en las discusiones, principalmente políticas, aún las disfrazadas de científicidad, para denostar al adversario. Cuando en una discusión se quiere ganar al auditorio, a costa del contrincante, intentamos hacer que se crea que él está expresando su “muy particular ideología”. Con ello conseguimos, si lo conseguimos, que el auditorio lo tome por mentiroso, ignorante, manipulador. Y con ello, ganamos la discusión. Como se ve, la palabreja se las trae.

Así, no queda más alternativa que definirla cada vez que la usamos. Y es lo que propongo aquí: “ideología” será usada, tanto como contenido cualquiera de conciencia, como con su significado más corriente, esto es, como falsa conciencia; como lo contrario del conocimiento científico, el prestigioso, el que conduce a la verdad (lo cual, claro, es una ideología, y una de las más peligrosas, pues la filosofía ya no consigue trazar líneas divisorias entre ciencia e ideología como antes, cuando, con los griegos, hablaba de *episteme* y *doxa*, esto es, ciencia y conocimiento común y engañoso).

Pues bien, un discurso es ideología formalizada en algún lenguaje. Con esto nos basta por ahora. Sin perjuicio, claro, de que en una discusión más profunda de Semiótica Jurídica, se produzcan muchas composiciones y distinciones.

2.2. Análisis de un discurso

⁴ Por cierto que Platón hubiera acusado a esta concepción moderna de absolutamente errada además de nefasta para la Polis. Como se sabe, la virtud, en Platón, se “enseña”, como se ve en el *Menón*. Y si se enseña es porque pertenece al ámbito de la científicidad.

Uno de los primeros problemas con que se enfrenta el análisis del discurso, es definir precisamente el objeto de su trabajo: cuál ha de ser el discurso a analizar, atendiendo a que, en la realidad, existe un indiferenciado continuum discursivo. El analista debe, por esto mismo, acotar el objeto de su estudio, esto es, definir el discurso que constituirá en lenguaje objeto. El problema consiste en determinar la parte, el tramo, del continuum discursivo que hará objeto de su análisis.

Pero esto no es nada simple. Para aislar un tramo del continuum discursivo, se requiere un criterio. ¿Cuál será el criterio para identificar un tramo del continuum como siendo el discurso de los derechos humanos? No veo otra forma que remitirnos a lo que ya sabemos, desde antes de comenzar la faena. Por ello, lo que podemos hacer, es intentar describir el discurso. O, dicho de otra manera, preguntar qué dice el discurso de los derechos humanos. Y esta descripción será arbitraria. No hay manera de evitar la arbitrariedad en la elección del corpus de discurso que se someterá a análisis. Aunque, por otra parte, es posible disminuir la arbitrariedad si la definición obtenida consigue ser aceptada por el auditorio.

3. El discurso de los derechos humanos

La pregunta es, entonces, “¿qué dice el discurso de los derechos humanos?” O “¿qué dicen los hablantes cuando hablan de derechos humanos?” La actitud que debemos adoptar, por tanto, es escuchar. Se me ocurre en este momento recordar a Heráclito: “Escuchando no a mí, sino al Logos, sabio es que reconozcas que todas las cosas son uno”. En este sentido digo “escuchar el discurso de los derechos humanos”. Hay que aprender a escuchar, como Heráclito enseña. Escuchar, pacientemente, el discurso. Recuérdese que el Logos de los griegos, es también discurso: escuchar al Logos es escuchar un discurso (Vale la pena decir, aquí, que, en griego, lo que se escucha es un mito).

Cuando quienes hablan de los derechos humanos, hablan de ellos, lo hacen en la forma de una narración, un relato. Estas dos últimas palabras, efecto de los verbos *narrar* y *relatar*, dicen lo mismo: contar o referir lo sucedido, esto es dar a conocer un hecho. Pero lo importante, es que, relatar o narrar, cabe tanto hacerlo de un hecho realmente acaecido, como de uno ficticio.

Pues bien, el discurso de los derechos humanos, es una narración, un relato. Y no queda otra alternativa que escucharlo. Pero tiene varias versiones, y es necesario escucharlas a todas.

3.1. La naturaleza humana

La narración, que, vale repetirlo, tiene variaciones, como las buenas melodías, cuenta que los hombres nacieron con una naturaleza humana, aunque no explica con claridad qué es una “naturaleza”. Lo de “humana” es más fácil entender si se piensa en la distinción, meramente cultural, entre hombres y animales.

La palabra “naturaleza”, parece usarse aquí para dejar caer la idea de que hay “algo” en los hombres (en las mujeres también, claro) que permanece. Que no puede ser objeto de manipulación por la raza humana. Esto, porque se mantiene la idea de que la naturaleza es una sustancia distinta de la historia o la sociedad. En estas dos últimas entidades, queda claro que los hombres han intervenido, y ahora nada es como era al principio —aunque poco sepamos del tal “principio”. En la naturaleza, en cambio, todo está como era entonces. Lo cual, como se sabe es falso. Muy pocas cosas quedan que no han sido intervenidas por los hombres. Piénsese en que todo lo que comemos no es “natural” si con ello se quiere decir que es como era en el principio. Y también la geografía ha sido intervenida por la acción humana.

No obstante, la palabra “naturaleza” continúa implicando la idea de lo que es como era en el principio. Lo no intervenido. Lo que no se puede intervenir, manosear, manipular. Tiene las connotaciones de lo limpio, lo puro de las montañas y el bosque (en los ríos se confía poco ya).

3.2. La naturaleza igualadora

En la actualidad, la narración nos informa que la naturaleza (humana, claro) es idéntica en todos los hombres y las mujeres. Más o menos como cuando pensamos que, si se trata de humanos, todos tenemos una cara y un corazón, dos ojos y piernas, un hígado o dos orejas (aunque haya a veces burlas de la naturaleza). La naturaleza humana sería, algo parecido: todos la portamos.

Pero hay versiones del relato en que las cosas no suceden así. Es más, fue recién, poco antes de mediados del siglo XX, que se aceptó que las mujeres eran iguales a los hombres y podían votar. Esto, incluso en las llamadas “grandes democracias occidentales”. (Las mujeres norteamericanas adquirieron en 1920 la misma naturaleza humana que los varones).

Por lo demás, como saben quienes lo saben, se discutió si los indígenas americanos tenían, o no, alma. Quienes pensaban que no, claro que pensaban, no que la naturaleza humana no existiera, sino que no comprendía a los indios (o que ellos no la portaban). Los principios del siglo XXI, han mostrado que, para algunas democracias grandes, los árabes no son igualmente humanos que los occidentales, habida cuenta de que en el Irak de 2004 no se contabilizan los decesos musulmanes, sino solamente los de los soldados invasores. Tampoco se consideraron de naturaleza igual los prisioneros de Guantánamo, que pasaron años sin ningún aviso de que fueran considerados humanos, y a la muy gustosa

paciencia de la mayoría de los miembros de la más grande democracia jamás habida. Y, aunque no es considerada una democracia, la culta Alemania nazi no percibía ninguna igualdad de naturaleza entre sus miembros y los judíos, los gitanos, los comunistas (y quién sabe qué hubiera pasado si hubiesen llegado a América Latina).

Es decir, el relato de los derechos humanos ha echado mano de la palabra “naturaleza” para significar, al principio, algo intocado e intocable por la mano del hombre. Luego, la palabra sirvió para implicar la igualdad de todos los hombres (finalmente también de las mujeres (en el sentido de que todos eran naturalmente iguales, o de que compartían la misma naturaleza).

3.3. La naturaleza igual y los proletarios

La narración ha tenido versiones, y en ellas no todo sucedía de la misma manera. Durante bastante tiempo, la naturaleza no incluyó a los pobres; era una propiedad de los ricos; es decir, de los propietarios. Era netamente burguesa. “Naturalmente”, los no propietarios no eran iguales a los propietarios, y no tenía sentido hacerlos parte de la porción privilegiada que podía votar. En el colmo, la democracia más grande jamás habida, nombraba a sus presidentes en elecciones libres, mientras los esclavos dejaban su sangre entre las matas de algodón. El relato contaba que, si bien conforme con la naturaleza todos eran iguales, no por ello todos tenían condiciones, ya no digamos que para ser ciudadanos. sino para ser simplemente humanos. Como se ve, la narración contaba lo que le convenía al cuentero.

Pero la narración tenía un potencial revolucionario formidable, y pronto comenzó a contar las luchas del proletariado contra la burguesía, luchas de clases en la cual, no sin heridas, ganaron ideológicamente los de abajo, pero en verdad los de arriba. De modo que, para principios del siglo XX, la naturaleza humana se extendía, al menos en el discurso, a todos los seres humanos (aunque las mujeres debieron esperar un poco para votar. Pero la espera no fue en balde, al menos en occidente: las mujeres ya pueden votar y ser votadas).

3.4. La historia de la naturaleza

La narración, que usa la palabra “naturaleza” precisamente para huir de la historia, para tener algo intocable sobre lo cual sostenerse, para transmitir la seguridad que ofrece lo perenne, tejió, paradójicamente, una *historia* de la naturaleza humana.

Los hombres iniciaron su vida en el planeta, “nacieron”, ataviados, vestidos, de una “naturaleza” humana, esto es, distinta a la de los animales. Es notable que esa naturaleza no cambió —por algo es “naturaleza”. Sin embargo, vivió sus peripecias, y, en algunas versiones de la narración, quedó oculta,

obsurecida, en tinieblas. Los hombres la perdieron. Y algunos la buscaron. Y unos pocos la encontraron. Mejor: la reencontraron.

3.5. La naturaleza maligna del hombre

La versión cuenta que la naturaleza del hombre es malévola. Que los hombres son violentos, se hacen la guerra, se asesinan, unos quieren dominar a otros. En esta versión, la naturaleza humana está colocada en la bolsa donde van las emociones, no en la bolsa donde va la racionalidad. La racionalidad, a su vez, que parece también integrar el bagaje originario del hombre, está encargada de solucionar la radical animalidad de la naturaleza humana, su maldad, a través de un subterfugio, de manipulación social, no originaria, que es el poder tiránico de un príncipe. La propia naturaleza humana conduce a la creación de ese poder superior, que ya no es natural, sino artificial, resultado de la manipulación social. Los hombres, cansados de matarse entre sí, buscan un príncipe y se despojan ante él, de todos sus privilegios —sus “derechos” subjetivos, como se verá en el capítulo siguiente—, otorgándole el poder de dictar la ley, y de aplicarla. Todo se comprometen a aceptar la voluntad de dominio de ese príncipe, y quienes no lo hagan serán castigados con la aquiescencia de todos. Y ese poder no es otra cosa que la ley, puesta en manos de un monarca absoluto, el cual, así, encuentra su legitimación.

Vale decir que la idea de que la naturaleza humana es radicalmente malévola, no impide cierta atenuación de la dictadura. Es más, algunos de los creyentes en la naturaleza humana malévola, como Kelsen, ha sido campeones, y muy sinceros, de la democracia estilo occidental.

La idea básica aquí, es la de que el hombre es un ser maligno. Tiene una naturaleza no amigable. Es cruel y egoísta. El resto, no es silencio, sino derecho: la coartación de la libertad, en los aras de la paz. Esta idea ha aparecido en muchos relatos del origen. Pueden citarse, tanto al improbable Calicles, como a Hobbes. Pero, más cerca, a Kelsen, Nietzsche, Freud, pero también a otros.

El clásico a citar, es, entre todos, Hobbes:

[...] señalo, en primer lugar, como inclinación general de la humanidad entera, un perpetuo e incesante afán de poder, que cesa solamente con la muerte.⁵

Obsérvese que la “naturaleza” humana, está mentada como una “inclinación”. Lo cual es algo tan inasible como la misma naturaleza. Quienes hablan de ésta última, no pueden hacer más que hablar de su “consistencia”, pero no pueden mostrarla ni definirla.

⁵ Thomas Hobbes, *Leviatán*, traducción de Manuel Sánchez Sarto, México, FCE, 1992, p. 79, capítulo XI. Se publicó originalmente en 1651. Las citas siguientes son de esta versión.

Antes, Hobbes ha definido al poder:

El poder de un hombre (universalmente considerado) consiste en sus medios presentes para obtener algún bien manifiesto futuro, (*idem*, capítulo X, p. 69).

Y enumera las cosas que dan poder, con gran sabiduría: desde las facultades del cuerpo y la inteligencia, hasta la reputación y la ciencia, la estimación pública y la elocuencia. Pero antes, en el capítulo VI, ha hablado de lo que mueve a los hombres, y esos son los deseos, esto es, las emociones. No la razón, que, en cambio, es un instrumento del poder. Lo que se desea, se ama; lo que se repudia, se odia. El placer es la apariencia o sensación de lo bueno, y el desagrado, de lo malo (*idem*, capítulo VI, p. 43). se trata de una ética fundada emotiva y no racionalmente.

Pero en algún momento, esta naturaleza que consiste en las emociones, conduce a la perplejidad, porque en la

mente del hombre surgen alternativamente los apetitos y aversiones, esperanzas y temores que conciernen a una y la misma cosa, y diversas consecuencias buenas y malas de nuestros actos u omisiones respecto a la cosa propuesta acuden sucesivamente a nuestra mente, de tal modo que a veces sentimos un apetito de ella, otras una aversión [...] (*idem*, capítulo VI, p. 47).

Esta perplejidad es dada a la “mente”, que encuentra, así, el espacio para existir. Pero, nótese, esta mente es movida por los deseos. Esto es importante, porque muestra que no siempre en la historia de la filosofía, la mente, dicha a veces como “razón”, ha ocupado el puesto central en que la puso Platón. La mente, entonces, es conducida a la “deliberación”, la cual, a su vez conduce a la voluntad, que es el acto final de la deliberación. La voluntad, acto (y no facultad) de querer (*idem*, capítulo VI, p.48), es un irracional absoluto; nada hay en ella de intervención de la mente. Por eso, dice, los escolásticos se confunden completamente cuando hablan de ella como apetito racional. (*idem*, p. 48). Y por una razón muy simple: porque si fuera racional, no habría acciones voluntarias en pugna con la razón. Y lo cierto, piensa, es que sí las hay.

Este es el cuadro en que Hobbes instala a la naturaleza humana: apetito de poder, emociones, deliberación, voluntad, acción. Y en este cuadro, no puede sino haber una lucha constante y sangrienta de todos contra todos. Pues nadie tiene título alguno a pretender dominar a los demás. Siendo, por otra parte, inclinados los hombres “por naturaleza”, a desear dominar a los demás. Y, para colmo de males, la naturaleza ha hecho a los hombres prácticamente iguales. Tanto, que no hay alguien tan débil que no pueda matar al más fuerte (*idem*, capítulo XIII, p. 100).

Ahora bien, la lucha perenne trae consigo una vida desagradable, llena de temor por la propia vida, de ser vencidos, apresados, explotados, y, sobre todo, desapropiados. Y Hobbes busca aquí, unos subterfugios obtenidos de una obvia

formación jurídica, para salir del paso y justificar el poder del príncipe (o de un parlamento). En primer lugar, encuentra en el bagaje de los juristas, una distinción útil: existe el derecho de la naturaleza, y las leyes naturales, que no son lo mismo.

El derecho de la naturaleza, lo que los escritores llaman comúnmente *jus naturale*, es la libertad que cada hombre tiene de usar su propio poder como quiera, para la conservación de su propia naturaleza, es decir, de su propia vida; y por consiguiente, de hacer todo aquello que su propio y juicio y razón considere como los medios más aptos para lograr ese fin (*idem*, capítulo XIV, p. 106).

Pero este derecho de naturaleza, salvaje sin duda, no es todo lo que la naturaleza ofrece. Y aquí aparece la, al parecer, insustituible razón:

Ley de la naturaleza (*lex naturalis*) es un precepto u horma general, establecida por la razón, en virtud de la cual se prohíbe a un hombre hacer lo que puede destruir su vida o privarle de los medios de conservarla (*idem*, p.106).

O sea, el derecho a hacer lo que se quiera, está limitado por la obligación de hacer lo necesario para no perder la vida. Ya tenemos dos de los clásicos derechos fundamentales: a la vida y a la libertad. Pero aquí están puestos en un cierto roce, pues hay una permisión, usar la libertad, pero una prohibición: no defender la vida. Y Hobbes, con claridad, ve aquí la diferencia entre derecho en sentido objetivo, la prohibición, y derecho subjetivo, la permisión (p. 106).

Ahora bien, si así son las cosas, entonces no hay seguridad para nadie. Y, creyendo hacer un razonamiento, esto es, guiado por la lógica, dice:

De aquí resulta un precepto o regla general de la razón, en virtud de la cual, cada hombre debe esforzarse por la paz, mientras tiene la esperanza de lograrla; y cuando no puede obtenerla, debe buscar y utilizar todas las ayudas y ventajas de la guerra, (*idem*, capítulo XIV, p. 107).

A Hobbes, esto le parece una conclusión lógica. Su *Leviatán* comienza con una pequeña epistemología general, según la cual, la razón no es innata, sino que se alcanza con esfuerzo, en primer lugar “con la adecuada imposición de nombres”, y luego aplicando un método que permita “progresar” desde los elementos (“nombres”) a las aserciones hechas mediante la conexión de uno de ellos con otro, y luego hasta los silogismos, que son conexiones de una aserción a otra (*idem*, capítulo V, p. 37). Hobbes cree, por tanto, que sus leyes de naturaleza son obtenidas lógicamente del derecho de naturaleza. Esta creencia es mantenida, hoy, por muchos de los que expresan el discurso de los derechos humanos. Creen, equivocadamente como ya denunció Hume, que de la observación de la naturaleza, se pueden deducir los derechos fundamentales.

De esa primera ley de naturaleza, que tiene dos tramos, obligación de buscar la paz, y permiso para defenderse, Hobbes cree que “se deriva” (expresión,

“derivar”, aún hoy usada por los juristas en sus argumentos interpretativos) otra ley que obliga a acceder.

Si los demás consienten también [...] a renunciar este derecho a todas las cosas y a satisfacer con la misma libertad, frente a los demás nombres, que les sea concedida a los demás con respecto a él mismo (*idem*, p. 107).

(Lo cual se parece terriblemente al imperativo categórico que se supone inventó Kant: “obra de manera que quieras que tus acciones sean una ley universal”. Que, se supone, también Kant “extrajo” del análisis de su razón).

Y aquí, Hobbes vuelve a utilizar elementos del bagaje jurídico: para que sea posible “despojarse” de un derecho, es necesario que haya un contrato. Y entonces, seguidamente, proporciona una pequeña teoría de los contratos, totalmente familiar para cualquier abogado. Vale, sí, notar que, para cuando Hobbes escribió su *Leviatán* (1651, y habría que subrayar que lo hizo luego de estar diez años en París) la noción de derecho subjetivo era corriente entre los juristas. Ahora, ya todo parece fácil y plenamente comprensible para nosotros: por un contrato, se puede renunciar un derecho: el de libertad absoluta. Claro que, para que todo esto tenga sensatez, es necesario que haya una norma según la cual los contratos deben cumplirse. Y Hobbes, sin hesitación, sostiene que de la ley de naturaleza que obliga a transferir derechos, “se deduce” una tercera ley, que los juristas conocemos como *pacta sunt servanda*: es obligatorio cumplir los pactos (*idem*, capítulo XV, p. 118), que es aquello en lo cual consiste la justicia, y en su incumplimiento, la injusticia. Palabras estas últimas que no se esperan después de tanto “realismo” y de haber fundado la moral en los deseos.

Pero resulta que, para que haya pactos, y para que, en consecuencia, pueda haber justicia o injusticia, es necesario que haya un poder que compela a los hombres a cumplir los pactos. Tal poder, es el estado. Pero antes de esto, no puede haber justicia, y tampoco propiedad. Es decir, donde no hay estado, no hay justicia ni propiedad (*idem*, p. 119). Y hé ahí el tercero de los derechos fundamentales de la burguesía: la propiedad. Pero esta última es producto del pacto, mientras que la defensa de la vida y la libertad son anteriores al mismo. Lo cual no deja de ser interesante: la propiedad no proviene de la naturaleza, sino de la artificialidad de un pacto político (“político”, porque trata del poder). Claro que, por otra parte, esta artificialidad de todos modos es resultado del movimiento de la heroína del relato. De modo que la propiedad, surgiendo después del pacto, de todos modos proviene de la naturaleza.

El resto es conocido: el pacto consiste en entregar a un príncipe, o a un parlamento (Hobbes es inglés, sobra decirlo) todo el poder necesario para que pueda hacerse efectiva la ley de naturaleza que obliga a buscar la paz y a conservarla. Y aquí, nuevamente, el jurista: el *Leviatán* es un “representante”. Estrictamente (y textualmente) una ficción (*idem*, capítulo XVI, p. 134). Una persona jurídica, cuya voluntad, si se trata de un parlamento, se constituye por

mayoría de votos, como en una de las sociedades mercantiles, que, obviamente, ya existían. Esto es notable, para alguien que ha pasado a las fábulas históricas como un justificador del absolutismo monárquico.

Pero el estado, más adelante, es entendido como una fuerza, “algo más que consentimiento o concordia”. Es una “unidad real” —aunque instituido por un contrato. El titular de esta persona, se llama soberano, y quienes le rodean, son súbditos (p. 141). La idea de que hay un “titular” de una persona, trae a la mente la figura de director de una compañía, más que la de un monarca absoluto. La soberanía, parece, la detenta el titular, no la ficción. Sin embargo, si se trata de un parlamento, no parece que Hobbes estuviera pensando en el presidente del mismo, sino en la reunión real de sus miembros.

Ahora bien, una vez aceptado el pacto, ya no hay marcha atrás: todo el que desobedezca, debe ser castigado, sin que valga aducir que ya no tiene voluntad societaria (*idem*, capítulo XVIII, p. 142). A su vez, el titular de la soberanía no puede enajenarla. Y tiene el derecho de decir la ley, y de aplicarla a través de sus jueces. Con esto, como comprende cualquier jurista, va el mayor de los poderes políticos posibles.

Pero, a pesar de esto último, el poder del soberano no es absoluto, pues, aún antes del pacto, Hobbes establece una décima ley de naturaleza, que impide entender que los súbditos enajenen todo su poder cuando pactan:

[...] es necesario para todos los hombres que buscan la paz, renunciar a ciertos derechos de naturaleza, es decir, no tener libertad para hacer todo aquello que les plazca, es necesario también, por otra parte, para la vida del hombre, retener alguno de esos derechos, como el de gobernar sus propios cuerpos, el de disfrutar del aire, del agua, del movimiento, de las vías para trasladarse de un lugar a otro, y todas aquellas otras cosas sin las cuales un hombre no puede vivir o por lo menos no puede vivir bien, (*idem* capítulo XV, p. 127).

Obsérvese esta gran rendija por donde pueden pasar las muchas cosas (“todas aquellas cosas”, dice), que son necesarias para vivir bien. Y todas estas “cosas” —derechos— son anteriores al pacto, y no se entregan a Leviatán, a pesar de que, por otra parte, no pueden retirarse del pacto una vez que se ha dado el consentimiento.

Por otra parte, si bien la ley de naturaleza ordena “una distribución igual, a cada hombre” (p. 127), de todos modos “aquellas cosas que no pueden ser disfrutadas en común ni divididas, deben adjudicarse el primer poseedor” (p. 128). Como se ve, hay cierta inconsistencia y cierta dubitación en Hobbes acerca de la riqueza.

Pero dice:

[...] un hombre que, por su aspereza natural, pretendiera obtener aquellas cosas que para sí mismo son superfluas y para otros necesarias, y que en la ceguera de sus pasiones no pudiera ser corregido, debe ser abandonado y expulsado de la sociedad como hostil a ella. Si advertimos que cada hombre, no sólo por derecho sino por necesidad natural, se consi-

dera apto para proponerse y obtener cuanto es necesario para su conservación, quien se oponga a ello por superfluos motivos, es culpable de la lucha que sobrevenga, y, por consiguiente, hace algo que es contrario a la ley fundamental de la naturaleza que ordena buscar la paz, (*idem*, p.125).

Lo cual puede leerse, sin pérdida de sentido, como un anatema a la acumulación desorbitada de riqueza. Por otra parte, el soberano tampoco puede hacer todo lo que le venga en ganas, y los derechos anteriores al pacto no se renuncian en el mismo. Expresamente, dice que cada súbdito tiene libertad en todas aquellas cosas cuyo derecho no puede ser transferido mediante pacto, a lo cual se ha referido antes, especialmente la vida y la integridad física, a lo cual se agrega el derecho a no auto incriminarse. Pero, también, los súbditos conservan derecho a hacer todo aquello que no les esté expresamente prohibido. Y respecto del derecho de rebelión, resulta muy confuso: el deber de obediencia se termina cuando el soberano no puede garantizar la seguridad de los súbditos (*idem*, capítulo XXI, p. 181). Por lo demás, ciertamente Hobbes piensa en que un poder despótico resulta imprescindible dada la maligna naturaleza humana.

Como se ve, esta versión del relato cuenta la historia de la naturaleza humana, desde el estado “natural”, hasta el estado civil, pasando por todos los avatares necesarios para instituir un Leviatán. Y los derechos fundamentales (vida, libertad, propiedad, paz), acompañan a los hombres desde su naturaleza hasta su concreción en la vida civil. Hobbes se pregunta si esta historia ha realmente sucedido. Y contesta de manera harto confusa:

Acaso puede pensarse que nunca existió un tiempo o condición en que se diera una guerra semejante, y, en efecto, yo creo que nunca ocurrió generalmente, en el mundo entero; pero existen varios lugares donde viven ahora de ese modo. Los pueblos salvajes de varias comarcas de América, si se exceptúa el régimen de pequeñas familias cuya concordia depende de la concupiscencia natural, carecen de gobierno en absoluto, viven actualmente en ese estado bestial a que me he referido (*idem*, capítulo XIII, p. 104).

Como puede verse, los pueblos indígenas estaban en la mira. De allí a decir que lo mejor que les podía pasar era encontrar un buen Leviatán que los ayudara a bien vivir, había un corto paso, que estos “grandes” filósofos estuvieron siempre dispuestos a dar. El relato, por tanto, sí ofrecía la posibilidad de ser pensado como “verdídico”.

3.6. La naturaleza humana benigna

En otras versiones de la narración, los hombres nacieron con una naturaleza amigable, pacífica, y sólo algunos, pervertidos por causas, no naturales, sino

sociales, se apartaron del camino trazado por ella. En alguna versión, ese deslizamiento hacia la sinrazón y la guerra, tiene pretensiones de estricta verdad histórica. Avatares sociales condujeron a la división del trabajo, la propiedad privada, y la lucha de clases entre propietarios y oprimidos. Sin embargo, el relato se interna luego en las premoniciones del futuro, y propone una solución a la lucha por medio de una revolución social que instaurará un poder superior, encargado de terminar con toda dominación y explotación humana, y la construcción de una sociedad superior, la cual tendrá los elementos básicos del comunismo primitivo. Es decir, plantea una suerte de regreso a la naturaleza humana originaria. Se entiende fácilmente que éste es el relato marxista. Específicamente Engels, en su *El origen de la familia, la propiedad privada y el estado*, produjo este relato, que, a diferencia de muchos otros, postula la verdad histórica del mismo. (Se entiende que no postula que lo previsto para el futuro, sea “verdad”). Por esta razón, por tratarse de un relato que pretende ser científico, esto es *verdadero*, merece no incluirse entre las demás narraciones. Lo mismo sucede, vale decir, con los estudios antropológicos, etnográficos e históricos.

También Rousseau soñaba con la naturaleza benigna del hombre. Pero, como en la versión de Engels, algo pasó, y causó el desastre social. El hombre ha nacido libre pero está lleno de cadenas, dice. Y lo que pasó fue que alguien inventó la propiedad privada. A partir de allí, todo cambió, y comenzó la debacle en la que vivimos.⁶ Se diferencia, la versión de Rousseau, de las científicas, por la evidente fantasía del autor: Rousseau no sabía nada de los hombres primitivos.

Rousseau, distinto de la tradición revolucionaria, no piensa, como salida a la debacle, en un cambio de las relaciones sociales, sino solamente en la creación de un estado en el que gobierne la voluntad general. Y allí terminaría la narración de los agobios de la naturaleza humana. Basta un buen estado para que las cosas mejoren. Pero no hay la búsqueda de una situación que haga renacer la naturaleza primigenia.

Pero el más conspicuo filósofo de la naturaleza benigna del hombre, es John Locke. En este filósofo, la naturaleza humana difiere fundamentalmente respecto de la de Hobbes. La narración comienza con unos hombres que eran libres e iguales.

Para comprender bien en qué consiste el poder político, y remontarnos a su verdadera fuente, será forzoso que consideremos cuál es el estado en que se encuentran naturalmente los hombres, a saber: un estado de completa libertad para ordenar sus actos y para disponer de

⁶ Jean Jacques Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité*, Paris, Galimard, 1965, p. 87. En español, Juan Jacobo Rousseau, “Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres”, en *El contrato social y otros escritos*, México, Porrúa, 1974, pp. 99 y ss. El texto continúa, muy expresivamente: “Qué de crímenes, de guerras, de muertes, qué de miserias y horrores no hubiera ahorrado al género humano, el que, arrancando las estacas, o rellenando la fosa, hubiese gritado a sus semejantes: guardaos de escuchar a este impostor; estáis perdidos si os olvidáis que los frutos son de todos, y que la tierra no es de nadie”.

sus propiedades y de sus personas como mejor les parezca, dentro de los límites de la ley natural, sin necesidad de pedir permiso y sin depender de la voluntad de otra persona.⁷

Pero, además, los hombres son iguales, aunque, como se verá, eso no vale respecto de los esclavos:

Es también un estado de igualdad, dentro del cual todo poder y toda jurisdicción son recíprocos, en el que nadie tiene más que otro (*idem*, § 4).

Es decir, libertad e igualdad marcan el comienzo del relato: la naturaleza humana tiene estas características, y con ellas comienza su movimiento. Pero no comienza la historia sin una acotación: la libertad no es licencia; no incluye el derecho a agredir a los demás. Por tanto, el:

estado natural tiene una ley natural por la que se gobierna, y esa ley obliga a todos. La razón, que coincide con esa ley,⁸ enseña [...] que [...] nadie puede dañar a otro en su vida, salud, libertad o posesiones (*idem*, § 6).

Y con esto tenemos un panorama casi completo: la naturaleza humana tiene la característica de la libertad y la igualdad, pero está sujeta a la ley natural, que obliga a no dañar a los demás, en los tres derechos clásicos: vida —y salud—, libertad y la sagrada propiedad. A la razón, por su parte, le asigna la responsabilidad de informar a quien quiera consultarla, cuál es la ley natural.⁹ La razón lo sabe, claro, porque “coincide con ella”, con la ley —de lo cual, por supuesto, no ofrece ninguna prueba. Falta un detalle: esto es así porque así lo hizo dios. Parece que hablar de este ente metafísico, *la naturaleza*, requiere de algo más para creer en su existencia. No basta afirmar que existe: precisa una garantía.

No obstante tan maravilloso estado de felicidad, resulta que los hombres no pueden procurarse, viviendo en absoluta individualidad, todo lo que han menester; y, por eso; buscan la sociedad y la camaradería de otros seres humanos:

⁷ John Locke, *Ensayo sobre el gobierno civil*, Madrid, Aguilar, 1973, traducción de Amado Lázaro Ros, capítulo II, § 4, p. 5. En adelante, las citas son de esta versión salvo otra indicación.

⁸ Obsérvese este racionalismo que hubiera aplaudido Platón, según el cual, *ab initio* la razón coincide con la naturaleza. Y téngase en cuenta que Locke es visto como uno de los grandes empiristas. Por lo demás obsérvese qué convenientemente la razón coincide con la ley de la *naturaleza*. Y cómo podía irles, según este fundador del liberalismo, a quienes no estuvieren de acuerdo con tan conveniente coincidencia entre estas dos entelequias, la razón y la naturaleza.

⁹ Véase John Locke, *Lecciones sobre la ley natural*, Granada, Editorial Comares, 1988. En la lección V, “¿Puede llegar la razón, a través de las cosas captadas por los sentidos, al conocimiento de la ley de la naturaleza?”, afirma cosas como ésta, y que muestran que aún no había llegado Hume para explicarle la falacia naturalista: “Una vez deducidas estas proposiciones del testimonio de los sentidos (p. 97), dicta la razón que existe una potestad superior a la que estamos legítimamente sometidos (p. 98) [...] la razón, con el sentido mostrando el camino, puede conducirnos al conocimiento de un legislador [...] pueden los hombres a partir de las cosas sensibles, deducir que existe un ser superior [...] con jurisdicción y mando (p. 99) [...]”.

para remediar esas deficiencias, también naturales. Y ésa fue la causa de que se formaran las primeras sociedades políticas (*idem*, § 15). Pero esto no debe hacer olvidar que:

todos los hombres se encuentran naturalmente en ese estado, y en él permanecen hasta que, por su plena voluntad, se convierten en miembros de una sociedad política (§ 15).

No debe haber duda: los hombres concurren a formar una sociedad *voluntariamente*. Es decir, la narración incluye un pacto, que, como cualquier contrato, requiere libertad y voluntad.

Pero lo más notable, en Locke, es su insistencia en que la naturaleza humana es *propietaria*. El hombre es, naturalmente, propietario. Pareciera que si es libre e igual, lo es para que pueda ser igual y libremente propietario. Posiblemente por esto último, Locke goza de tan buena prensa entre los epígonos del liberalismo, democrático, pero propietario. En otras palabras, Locke es un *intelectual orgánico*¹⁰ de la burguesía, y esto, aunque su visión de la sociedad capitalista es tan limitada como incipiente era esta última. El argumento tiene ribetes de cinismo (y el asunto es importante, porque la narración culminará en la creación de las sociedades políticas, *cuyo fin primero es defender la propiedad*):

Aunque la tierra y todas las criaturas inferiores sirvan en común a todos los hombres, no es menos cierto que cada hombre tiene la *propiedad* de su propia *persona* (*idem*, § 26).

En la narración de Locke, el hombre es tan propietario, que lo es de sí mismo. Y la obra de sus manos, también es de su propiedad. Por eso,

siempre que alguien saca alguna cosa del estado en que la naturaleza la produjo y la dejó, ha puesto en esa cosa algo de su esfuerzo, le ha agregado algo que es propio suyo; y por ello, la ha convertido en propiedad suya [...] ha agregado en ésta, mediante su esfuerzo, algo que excluye de ella el derecho común de los demás. Siendo pues, el trabajo o esfuerzo propiedad indiscutible del trabajador, nadie puede tener derecho a lo que resulta de esa agregación [...] (*idem*, § 26).

Hasta aquí, hasta podría parecer un defensor del proletariado: quien pone esfuerzo en una cosa, tiene derecho a apropiarse de ella. Podría leerse como “la tierra para el que la trabaja”, y “el producto social generado por los obreros debe distribuirse entre ellos”. Pero no hay nada de esto. (Aunque sí hay, sin duda, un

¹⁰ Uso la expresión en el sentido de Gramsci: los intelectuales orgánicos de una clase social, son los forjadores de su ideología, de una que justifica la existencia de la clase social de que se trate, postulando como verdades todas las conductas que contribuyen a su dominación. (Sin ningún respeto por la ley de Hume, por supuesto).

reconocimiento de que el trabajo agrega valor a las cosas; lo cual debería haberle acarreado cierta antipatía de parte de los intelectuales orgánicos del capitalismo¹¹).

¿Cómo se justifica, entonces, que sea legítima la propiedad de los propietarios que no trabajan personalmente?

La hierba que mi caballo ha pastado, el forraje que mi criado cortó [...] se convierten en propiedad mía sin el señalamiento ni la conformidad de nadie. El trabajo que me pertenecía, es decir, el sacarlos del estado común en que se encontraban, dejó marcada en ellos mi propiedad (*idem*, §27).

Dejando de lado la curiosa igualación entre el caballo y el criado, se ve por dónde apunta la solución: la propiedad incluye la de lo trabajado por el productor; pero también lo trabajado por otro, si este último —o su trabajo— pertenece al patrón.

Ahora bien, no se le escapa a Locke que la cuestión no es cortar pasto o recoger bellotas, sino que la propiedad, bien considerada, es, en su tiempo, y sobre todo, la de la tierra (§ 31). Por eso, el relato se encamina, ahora, a mostrar cómo la naturaleza humana se mueve hacia la propiedad privada de un mundo que, el propio Locke lo dice, fue entregado en común al género humano. Resulta que, quien

obedeciendo el mandato divino se adueñaba de la tierra, la labraba y sembraba una parcela de la misma, le agregaba algo que era de su propiedad, algo sobre lo que nadie más tenía ningún título y que nadie podía arrebatarse sin hacerle daño (*idem*, § 31).

El relato ha mostrado, ahora, cómo la naturaleza se hace propietaria de una parcela. Pero ¿cómo se justifica la propiedad de parcelas más grandes que las necesarias para la auto subsistencia? La narración se interna ahora, primero en el aumento de la población, y luego en la invención del dinero.

[...] a medida que se multiplicaron las familias y que la laboriosidad amplió las cantidades necesarias para su subsistencia, ampliáronse las propiedades al aumentar las necesidades de aquellas; sin embargo lo corriente fue que no estableciesen la propiedad de las tierras de que se servían hasta que dichas familias se reunieron, se asentaron juntas, y construyeron ciudades; entonces, por mutuo acuerdo, llegaron a fijar los límites de sus distintos territorios [...] y también fijaron las propiedades de los miembros pertenecientes a la misma sociedad, mediante leyes que regían dentro de cada uno de esos territorios (*idem*, § 38).

¹¹ Cfr.: “Es, pues, el trabajo el que da a la tierra la máxima parte del valor, y sin aquél apenas si valdría nada; es al trabajo al que debemos la parte máxima de todos sus frutos útiles; porque toda la mayor valía que la paja, el afrecho y la harina de ese acre de tierra tienen sobre el producto de otro acre de tierra tan feraz como aquélla, pero que se mantiene inculta, es únicamente consecuencia del trabajo”, § 43”.

Así es que

Resulta evidente¹² que, a pesar de habérsenos dado en común todas las cosas de la Naturaleza, el hombre [...] llevaba dentro de sí la gran base de la propiedad [...] (*idem*, § 44).

Véase, por tanto, la dirección del relato: la propiedad —por evidencia, claro— se justifica —“llevaba dentro de sí la gran base”—, por la naturaleza humana que, al principio de la narración aparecía basada en la libertad y la igualdad. Y véase, entonces, el origen o el fundamento de estos derechos humanos: vida, libertad y propiedad. Obsérvese que todo está ordenado a la propiedad: la naturaleza tiende a la formación de grupos humanos, luego a la apropiación de tierra, y finalmente a la sociedad política, quien tiene la misión de defender a la naturaleza que la ha creado. Y digo que la naturaleza la ha creado, porque, dice,
a las sociedades políticas se ha llegado por el natural desarrollo de esa naturaleza.

Finalmente, el relato cuenta cómo se comenzó a utilizar el dinero: por convención. Los hombres se dieron cuenta de que podían cambiar lo que cosecharan o recolectaran de más, que de todos modos se les pudriría, por un trozo de metal “movido de la belleza de su color, o si cambiaba sus ovejas por conchas, o una parte de lana por una piedrecita centellante o por un diamante” (§ 46). Así, con toda ingenuidad, apareció el dinero que permite el atesoramiento:

Así fue como se introdujo el empleo del dinero, es decir, de alguna cosa duradera que los hombres podían conservar sin que se echase a perder, y que los hombres, por mutuo acuerdo, aceptarían a cambio de artículos verdaderamente útiles para la vida y de condición perecedera (*idem*, § 47).

Otra vez, el relato nos conduce a mirar, ahora el dinero, como el resultado del natural desarrollo de la naturaleza humana. Ésta que tiene una historia, que se cuenta y que se cree. Y si no se cree, al menos enseña... Lo cierto es que ya el panorama está casi completo; todo salido de la originaria naturaleza humana —de la que se dice cómo actúa, pero no qué es.

Y el dinero es ahora la explicación de que haya terratenientes:

Es evidente, por ello mismo, que los hombres estuvieron de acuerdo¹³ en que la propiedad de la tierra se repartiese de una manera desproporcionada y desigual (*idem*, § 50).

¹² Nótese lo “evidente” del asunto. “Evidencia”; palabra tan cara a los juristas, sobre todo a los jueces cuando, en sus argumentos, recurren a esta patológica idea que permite a cualquier mente enfermiza extraer conclusiones hasta de las piedras.

¹³ Obsérvese la ignorancia —o el cinismo— de Locke: no tenía, o se hacía el que no tenía, la menor idea de que la tierra se dividió en propiedades privadas sólo sobre la sangre de los millones que nunca estuvieron “de acuerdo”.

Claro: una vez el dinero en danza, conseguido al parecer honestamente, por el honestísimo intercambio de borregos por plata, resulta fácil comprender que alguien, voluntariamente, entregue los acres que le habían tocado, a cambio de algunos pesos para gastar en la ciudad. Y, por tanto, aún más fácil es comprender cómo es que existen latifundios.

Pero antes de ver cómo y por qué existe el estado que protegerá los derechos humanos, una perla que retratan de cuerpo entero a la democracia liberal, de la cual Locke es, tan justamente, visto como pensador fundante. La brillantez de la perla opacará, espero, la extensión de la misma:

Amo y criado son nombres tan antiguos como la historia, pero que se aplican a personas en muy distintas situaciones. Un hombre libre puede constituirse en criado de otro vendiéndole durante cierto tiempo sus servicios a cambio del salario que ha de recibir. Aunque por lo regular [...] esto sólo da al amo un poder pasajero sobre ese criado, y que ese poder no excede lo convenido entre ambos.¹⁴ Pero existe otra clase de criados, a los que se aplica el característico nombre de esclavos. Se trata de cautivos hechos en una guerra justa, por el derecho natural, [...] Como estos hombres, según yo afirmo, perdieron el derecho a la vida y a sus libertades al mismo tiempo que sus bienes, y como su condición de esclavos los hace incapaces de poseer ninguna propiedad, no pueden ser considerados dentro de ese estado, como partes de una sociedad civil, ya que la finalidad primordial de ésta es la defensa de la propiedad, (*idem*, § 85).

Puede observarse el tiro por elevación: en América hay tierra ociosa; los europeos la pueden hacer suya con su trabajo; y si los indios los atacan, como ahora los invasores son propietarios conforme con la naturaleza y la ley natural, entonces los indios están haciendo una guerra injusta. (Lo que no dice Locke, es qué se hace con los vencidos cuando no hay trabajo para encargarles). Pues, como se sabe, en América sobra la tierra inculta —como si no cultivada quisiera decir que no es aprovechada, en la cacería de búfalos, por ejemplo. (Claro que Locke hubiera dicho que los búfalos son de quien los caza,¹⁵ aún cuando los indios consideraran suyas las tierras donde su alimento pacía¹⁶).

Pero sigamos al relato en el devenir que propone. Resulta que, ya repartida la tierra e inventado el dinero, todo esto aún en el estado pre civil, la seguridad en las propiedades no es muy sustentable, y ciertamente onerosa y hasta peligrosa. Puesto que es necesario que cada uno se convierta en policía y juez. Policía de los violadores de la propiedad, y jueces de los acusados de ello. Locke no es muy preciso acerca de por qué existen peligros contra la propiedad,

¹⁴ Obsérvese que, a pesar de que Locke escribe en el siglo XVII, tiene muy claro en qué consiste el contrato de compraventa de fuerza de trabajo.

¹⁵ “Gracias” dice Búfalo Bill.

¹⁶ “Pueden, a pesar de todo, encontrarse aún grandes extensiones de tierras cuyos habitantes no se unieron al resto del género humano en el acuerdo para el empleo del dinero común, y que permanecen incultas; esos habitantes nos las utilizan ni pueden utilizarlas, y por eso siguen perteneciendo a todos en común”, *idem*, § 45).

si todos están contentos con lo que les tocó, con lo que laboraron, con lo que intercambiaron. La naturaleza humana que describe en su narración, es una morigerada, bondadosa, industriosa, amigable. ¿De dónde salieron los malvados que romperían el orden natural? Eso no tiene respuesta, porque Locke ignora el papel de la lucha de clases, como lo ignora la democracia a la que, parece, dio sustento teórico. Pero lo cierto es que, como sea que haya sido este eslabón oscuro del relato, de pronto los hombres se ven ante la conveniencia de unirse para defender sus propiedades. (No se entiende por qué se unirían los que no tienen propiedad, tal vez porque se sienten todavía propietarios, aunque se gastaron insensatamente lo que lograron en dinero, a cambio de lo que les tocó en el reparto igual hecho por dios). Y para defender sus propiedades, pactan, por consenso, obviamente, la entrega de parte de sus propiedades —la vida o la libertad o la propiedad— a un poder que tendrá, en lo sucesivo, facultad de juzgar, imparcialmente, se entiende, los desaguisados que se cometan por los, en adelante, súbditos:

Siempre que cierto número de hombres se une en sociedad renunciando cada uno de ellos al poder de ejecutar la ley natural, cediéndolo a la comunidad, entonces y sólo entonces se constituye una sociedad política o civil [...] por ese hecho autoriza a la sociedad, o, lo que es lo mismo, a su poder legislativo para hacer las leyes [...] y para ejecutarlas [...], *idem*, § 89).

Esta sociedad civil —o política: Locke no está haciendo aquí una diferencia entre estado y sociedad civil como la que hoy hacemos— es resultado del propio movimiento, o “historia”, de la naturaleza humana. Y tiene como objetivo, salvaguardar las posesiones de los celebrantes del pacto, de los ataques de otros hombres malvados, a los cuales, si no fuera por el estado, habría que reprimir con las propias fuerzas del ofendido. O sea que la defensa de las posesiones se deja en manos de los jueces expresamente designados para eso:

La finalidad de la sociedad civil es evitar y remediar los inconvenientes del estado de Naturaleza que se producen forzosamente cuando cada hombre es juez de su propio caso, (*idem*, § 90).

Por último, cabe la pregunta: esta narración ¿cuenta una historia verídica? Locke piensa que sí. Con claridad se entiende que ve a América como lugar de sociedades naturales, y como modelo de lo que debieron ser las cosas en Europa antes de que existieran testimonios históricos:

Por eso vemos que en América, que sigue siendo todavía un modelo de lo que fueras las épocas primitivas en Asia y Europa, cuando los habitantes eran muy escasos para la extensión de esos países, y la escasez de habitantes y dinero no tentaba a los hombres a agrandar sus posesiones de tierra ni a luchar por una extensión mayor de sus fincas, ve-

mos, digo, que los reyes de los indios son muy poco más que generales [...] ejercen muy poco mando en el propio país¹⁷ en tiempos de paz [...], (*idem*, § 108).

Ahora sí, el panorama está completo, y el viaje terminado; la narración se ha cumplido: desde el lejano estado de naturaleza hasta el complicado mundo civilizado, la naturaleza humana ha hecho un largo recorrido. Y el narrador ha pasado a la historia de los grandes del pensamiento político.

3.7. Las narraciones actuales

Podría creerse que los relatos que narran la historia de la naturaleza humana son cosas del pasado. Y no es así. Basta haber entrado, y permanecido un lapso, en una escuela de derecho, para advertir que estos relatos sin tiempo, están presentes en las conciencias como narraciones con tiempo, verídicas. La mayor parte de las veces, ya no se recurre a los relatos bíblicos, seguramente por la dificultad de encontrar quién crea en ellos como verídicos. No obstante, las fantasías acerca de cómo sucedieron los hechos que condujeron a la actual situación de propiedad privada, son frecuentes. Lo que hay que decir, es que se trata de relatos sin tiempo. Imperecederos. Tal vez a ello deban, paradójicamente, supervivencia.

Y lo importante es notar que, en todos los casos, no se trata de teorías científicas, sino de la fundamentación moral del buen derecho. Lo cual implica que ya se ha cumplido la diferencia entre derecho y moral: el derecho es distinto de la moral,¹⁸ pero *debe* respetar las normas morales. Y las normas morales, las que dicen cómo ha de ser el derecho justo, bueno, *deben* ser extraídas de la narración acerca de la naturaleza humana. La cual, hasta donde vamos, nos hace saber que debe defenderse la vida propia —obviedad siempre tomada como reflexión enjundiosa—, la libertad, que bien merece una siempre retaceada reflexión enjundiosa, aunque nunca pasa de libertad de comercio, y la divinamente intocable propiedad.

En estas versiones del relato, la razón consigue atrapar la esencia humana, su dignidad, lo cual lleva, como naturalmente, a la conclusión de que, si los hombres tienen dignidad, ella debe ser respetada. Y es el derecho quien debe proporcionar ese respeto. Si el derecho no lo hace, entonces no es derecho. Para serlo, debe garantizar la vigencia del derecho a la vida, a la propiedad y a la libertad. Obsérvese que el punto de llegada es el mismo que en la versión de los hombres que crean el estado para obtener esos resultados.

¹⁷ Es de imaginarse cómo han de removerse en su tumba, donde quiera que esté, los huesos de Atahualpa o Cuauhtémoc ...

¹⁸ La diferencia entre moral y derecho no es "esencial", sino histórica: ocurrió en el comienzo de la época de la burguesía, y puede fecharse hacia el tiempo de Maquiavelo.

3.8. El tiempo de las narraciones

En estas narraciones, el tiempo se parece al tiempo-duración. Los filósofos escriben como si creyeran que las cosas pasaron como lo cuentan. Incluso, en los casos de desvarío más notorio, recurren al relato bíblico para suplir su ignorancia del mundo real de los hombres. Pero ¿es que creían en la verdad de esas narraciones? ¿Cómo creer que filósofos con tan grande lugar en la historia creyeran en la verdad de estas últimas? ¿Eran ingenuos? ¿Ignorantes? ¿Cínicos? Cuando Locke quiere “explicar”, en el capítulo V, el paso del estado comunal, al actual estado de propiedad de la tierra, dice cosas como éstas:

Por ejemplo, en los comienzos de la humanidad, pudo Caín apropiarse de todas aquellas tierras que hubiera podido cultivar y que por ese hecho pasaron a ser suyas [...] pero a medida que se multiplicaron las familias [...] ampliáronse las propiedades al aumentar las necesidades de aquellas [...] entonces por mutuo acuerdo llegaron a fijar los límites de sus distintos territorios [...] En efecto, vemos que en aquella parte del mundo que fue la primeramente habitada por el hombre, y la que por esa razón había de encontrarse más poblada, los hombres, hasta en épocas avanzadas como la de Abrahám, iban de un lado para el otro libremente con sus manadas [...]¹⁹

Es difícil pensar a Locke, un filósofo que ha pasado a la historia como hombre de bien, fundador del benemérito liberalismo, como quien creyera que así sucedieron en verdad las cosas. Sin embargo, así lo escribió. Cuando se inventaron estos relatos, no se sabía casi nada de los hombres primitivos. Lo que creían, o decían creer, saber de los habitantes de las zonas recién “descubiertas”, constaba en otras narraciones que tenían más de fábulas que de observaciones, y eran realizadas por conquistadores, piratas o aventureros. ¿Acaso no conseguían diferenciar entre la historia, los hechos, y las fábulas interesadas de los cronistas? Todo esto nos conduce a sospechar que estas narraciones no tenían ninguna intención teórica, sino solamente una intención de justificar. Es decir, estaríamos ante lo peor de la ideología entendida como *falsa conciencia*, que es la que busca otorgar fundamento a lo que no lo tiene: el poder y el derecho. En efecto, si no se trataba de contar hechos, sino solamente hacer creer que se contaban, entonces lo que hacían estos grandes filósofos era lo mismo que hacen los intelectuales orgánicos de la burguesía: escribir para otorgar, crear, consenso a favor del poderoso. Es decir, lo que hoy rechazaríamos por mentiroso, cínico, y mercenario.

4. La indefinible naturaleza humana

Si algo tienen de común estas narraciones, es que no definen la naturaleza humana. Dicen *cómo es*, pero no *qué es*. En efecto, ¿hay que pensar en algo

¹⁹ John Locke, *Ensayo ...*, citado, §38, p. 31.

parecido a árboles, ríos y montañas, como cuando usamos la palabra “naturaleza” en otros contextos? ¿Qué tendría de parecido la naturaleza humana con la naturaleza en general?

Habría que decir que, en verdad, no existe la “naturaleza”. Existen, sí, los árboles y las fieras de la selva; y los ríos y las mesetas; y los volcanes que muestran la “furia” de la naturaleza. Y tampoco existen, en verdad, los volcanes. Existen, en cambio, el Popocatepetl, el Etna, el Vesubio. Pero no “los” volcanes. Bien: así, tampoco existe “la” naturaleza. Entonces ¿en qué debemos pensar cuando se nos habla de la naturaleza humana? ¿Debemos pensar en neuronas y músculos que permiten oponer los dedos pulgar e índice? ¿Algo así como cuando pensamos en nuestras diferencias con los chimpancés? ¿Tal vez en cómo eran los hombres primitivos, como parece que de ellos hablan los filósofos que hemos revisitado?

Otras preguntas: la naturaleza humana, ¿es benévola o maldita? ¿Quién tiene razón? ¿Locke o Hobbes? ¿Tal vez ninguno? ¿La naturaleza es la radical igualdad de los hombres? Pero, ¿quién, con ánimo de decir algo serio, puede decir que los hombres son iguales, justamente cuando el siglo XXI se abre con la rebelión de quienes quieren permanecer diversos?

Lo que estas preguntas revelan, es que la naturaleza humana no existe. No hay ningún dato de la realidad al cual podamos otorgarle tan prestigioso nombre.

“Naturaleza” es una palabra prestigiosa, como muchas otras, que no dice nada. Pero tiene la fuerza de lo que se emparenta con la gran palabra del mundo Occidental, que es *Logos*. Decimos que algo es lógico, tan desatinadamente como decimos que algo es natural. Es lógico que Juan se matara si corría a 180 kilómetros por hora. Que es lo mismo que decir: “naturalmente” tenía que matarse corriendo como lo hacía. O sea que nada. Ninguna muerte es lógica, porque lógicos sólo pueden ser los silogismos. Y naturales, son algunas cosas a las que aplicamos ese nombre, a veces para querer decir que no es producto de la manipulación humana, como cuando pedimos agua natural.

A veces, la naturaleza humana sirve para decir que todos los hombres tienen cierta característica, por ejemplo la maldad —o la bondad. En tales casos, la naturaleza humana sería cosa de psicoanalistas. O algo parecido. Pero no tiene nada que ver con algo que sirva de “fundamento” a los derechos humanos.

Tal vez hay que aceptar que, ni la naturaleza, ni la humanidad, sirven como fundamento metafísico de los derechos humanos. Más bien: no hay metafísica aceptable en este tema. Por tanto, tampoco fundamentación de los derechos humanos sobre la base de esta clase de entes, llamémoslos *lingüísticos*.

5. La historia y el mito

Más temprano que tarde, el discurso de los derechos humanos debe alejarse de las fantasías. No es cierto que defenderemos mejor los derechos humanos recubriéndolos de palabras prestigiosas o contando historias fabulosas, que mal ocultan su trasfondo mentiroso, su intento de procurar la conservación del mundo sin demasiados cambios. Piénsese en el revisitado Locke, tan padre del liberalismo como de la propiedad privada como eje de la vida social. O en los textos que encuentran los derechos humanos de los trabajadores en la naturaleza humana, la cual postula que los obreros tienen derecho al salario, como si no fuera la relación salarial precisamente el lugar de la injusticia.

5.1. El discurso de los derechos humanos como mito

El discurso de los derechos humanos, el tradicional, el que comienza con el relato de la naturaleza humana, es del mismo tipo que el de los mitos antiguos. Tales como los mitos griegos. En éstos, hay siempre una narración, que no corresponde con alguna “verdad” histórica. Lo que se narra no ha ocurrido nunca. O no ha ocurrido como está narrado. Eso lo saben todos. Pero no impide, de ninguna manera, que la narración circule en el tiempo y en el espacio. No hay ninguna voluntad de contar una historia como las que hoy llamamos “verdaderas”. Pero a nadie le preocupa. Pues no se trata de eso.

El diccionario de la Real Academia de la Lengua Española, por ejemplo, equipara la palabra “mito” con la palabra “fábula”, en una primera acepción del término. Pero en una segunda acepción, la equipara a un relato que desfigura la realidad de una cosa, dándole mayor o menor valor del que tiene. Y, por su parte, la palabra “fábula”, es, en primer lugar, un rumor o habladuría. En segundo lugar, una relación falsa de hechos. Y sólo en una séptima acepción, es “mitología”, mientras que en la octava equipara “fábula” con cualesquiera de los mitos. Pero en la quinta acepción, “fábula” es una narración que, usando imágenes de seres inexistentes, proporciona una enseñanza útil o moral. “Mitología”, por su parte, es el conjunto de los mitos de un pueblo.

Como se vé, en idioma español el mito es, en primer lugar, una mentira. Sólo en acepciones menores, es una narración con fines morales. Es decir, desde el *mithos* griego al mito según la Real Academia, hay una larga distancia. En este momento, uso “mito” en el sentido del *mithos* original: relato en el que transitan hombres y dioses, sin relación con la idea moderna de “realidad”, y que tiene por objeto expresar convicciones éticas compartidas por una comunidad de hablantes. El discurso de los derechos humanos, responde a estas características.

El discurso de los derechos humanos, cuando desarrolla la narración de una naturaleza humana originaria, que marcha, en el tiempo o en la razón, hacia una posición que tendrá forma de normas, de derecho, se parece a los mi-

tos. Obsérvese que la naturaleza humana, o la dignidad humana, no son fenómenos, cosas realmente existentes. Son fundamentos morales. O sea, discursos: ideología formalizada en un lenguaje.

5.2. La función del mito de los derechos humanos

Pero, como en el caso de los mitos, no importa que no sean conceptos teóricos bien formados, como listos para iniciar el cultivo de una ciencia. No importa que nunca haya sucedido el pacto social originario. Lo importante es que, como en el caso de los mitos, estos discursos fundan actitudes morales, y justifican discursos normativos. Al tiempo que descalifican otros. Los mitos *enseñan*. Transmiten *formas de ser*, pero más de *deber ser*. Y tienen forma narrativa. Esto es, hay una zaga de hechos, que no necesariamente mantienen orden cronológico, ni tampoco relación de causalidad. Hay conductas de los hombres, a las que siguen castigos de los dioses. Y hay acciones de los dioses que persiguen a los hombres. Así, los dioses siembran la intemperancia —*hybris*— en el corazón de aquéllos a quienes quieren perder.

El mundo moderno, y su derecho, se ha propuesto a sí mismo, como un mundo que ha superado la mitología. El derecho moderno quiere mostrarse como uno que ha dejado atrás formas “arcaicas” de procesos legislativos, de normas uncidas a la religión, de procesos penales medievales, de ideas metafísicas. Esto no es simplemente una mentira. Lo cierto es que el derecho moderno está plagado de mitos. Piénsese en las personas jurídicas del derecho civil, dotadas de conciencia y voluntad libre. ¿Acaso no es un mito la narración que comienza con las personas físicas, sigue con los contratos —libres y voluntarios—, con la propiedad, la familia, la muerte y las sucesiones?

Y, finalmente, la mitología de los derechos humanos, como ha salido de los labios de la modernidad, la de Locke señaladamente, es una narración que, poco a poco, con apariencias de racionalidad, conduce —induce— al pensamiento a justificar la propiedad privada. Pero no la pequeña vivienda proletaria, sino la del patrón del sirviente que cortó el forraje. Y este discurso, este mito, se repite aún en las exigencias neoliberales de “seguridad jurídica”, no para el empleo de los trabajadores, sino para los “inversionistas” —eufemismo por “capitalistas”— “dadores” de trabajo, que harán pingües negocios, incluso construyendo las humildes viviendas proletarias, o sea cumpliendo con los derechos humanos de los pobres.

En suma, de lo que se trata es de no mezclar los mitos con la lucha por los derechos humanos. Sobre todo cuando los mitos se revelan tan prontamente como ideologías conservadoras. Hay que estudiar la historia. Y tomar partido. O a favor o en contra del cambio social. Si es a favor del cambio social, que no nos vendan el mito de la naturalidad de la propiedad privada y la relación salarial.