

# LA DOCTRINA DE LOS DERECHOS HUMANOS: ¿CREDO O ANACRONISMO?\*

URSULA M. VON ECKARDT \*\*

## I

**E**s indudable que la *Declaración de independencia* de las colonias norteamericanas se considera como un documento sagrado que refleja los principios políticos que rigen en los Estados Unidos de América. Casi todo orador político cita o parafrasea su texto en una u otra ocasión. La frase que reza:

Consideramos como evidentes por sí mismas las siguientes verdades: que todos los hombres han sido creados iguales; que han sido investidos por su Creador con ciertos derechos inalienables, entre los cuales se hallan el derecho a la vida, a la libertad, y a la búsqueda de la felicidad,<sup>1</sup>

se acepta como una declaración del credo político norteamericano que todo patriota debe, en cualquier momento si no practicar, sí propagar, profesar y confesar. No obstante, ante la exigencia de definición de los principios de este credo, el defensor de la democracia se encuentra con frecuencia frente a la imposibilidad de ofrecer otra cosa que no sea una explicación subjetiva y vaga de los inalienables derechos humanos. Esto a pesar del hecho de que los principios de la *Declaración de independencia* se han institucionalizado y de las brillantes generalizaciones, ofrecidas por el esquema del derecho constitucional norteamericano y de las reglas reconocidas por la política de este país. Por supuesto, estas

---

\* Traducción del inglés por Jorge Enjuto.

\*\* Catedrática Auxiliar de Ciencia Política de la Universidad de Puerto Rico; anteriormente Instructora en el Departamento de Psicología y Filosofía y de Ciencia Política del Hunter College. Ha escrito varios artículos y un libro titulado *The Pursuit of Happiness in the Democratic Creed* (1958).

<sup>1</sup> La *Declaración de Independencia*, según fue adoptada por el Congreso de los Estados Unidos de América el 4 de julio de 1776.

brillantes generalizaciones han recibido diferentes interpretaciones judiciales. Por ejemplo, Howard Mumford Jones ha señalado que:

En los últimos sesenta años los tribunales de justicia se han visto obligados a determinar si la búsqueda de la felicidad como derecho inalienable justifica el uso del opio, el portar armas, la venta de bebidas alcohólicas por parte de los municipios, el uso de sellos de impuesto sobre las ventas, la venta de contraceptivos, la fumigación de los frutos citrosos, la esterilización de los mentalmente retardados y las patentes de plomeros.<sup>2</sup>

Pero aunque estas varias interpretaciones iluminen el contenido específico de los casos que caen bajo el principio general de garantía de los derechos humanos individuales, no explican ni justifican el principio mismo. Como elementos de decisiones legales y, por tanto, como aspectos de una democracia institucionalmente legalizada, tampoco necesitan fundamentarse sobre principios filosóficos firmes.

En una época en que la humanidad consideraba estos principios como evidentes podía justificarse su falta de análisis y aún la despreocupación por sus fundamentos filosóficos. Pero la verdad es que hoy día las opiniones de la humanidad están mucho más alejadas de tal aceptación universal de lo que lo estuvieron hace un siglo y medio.

En 1826, unos días antes de su muerte, Jefferson podía escribir:

Todos los ojos están abiertos o se están abriendo a los derechos del hombre. La general difusión de la luz de la ciencia ha develado a todas las miradas el hecho evidente de que la mayoría de la humanidad no ha venido al mundo con sillas de montar a lomos para que unos pocos favorecidos, calzados de bota y espuela, puedan legítimamente cabalgar sobre ellos por la Gracia de Dios.<sup>3</sup>

Desde la perspectiva histórica de mediados del siglo XX, las últimas palabras de Jefferson no se mantienen tan firmemente como entonces. No todos los ojos están abriéndose a los derechos del hombre. Evidentemente, la luz de la ciencia no ha traído la general comprensión y aceptación de ciertos principios fundamentales sobre la naturaleza y el gobierno. Por el contrario, aunque las palabras de Jefferson nos parezcan hoy nobles exhortaciones y, posiblemente, como alentadora oratoria, pocos pensadores políticos las tomarían como verdades palpables, descubiertas a la luz de la ciencia. Sin embargo, esto es, precisamente, lo que se intentaba que fueran.

<sup>2</sup> Howard Mumford Jones, *The Pursuit of Happiness* (Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1953), pág. 47.

<sup>3</sup> Carta de Thomas Jefferson a Roger C. Weighman, 24 de junio de 1826.

Aunque Jefferson aspiró a que la *Declaración* fuera una expresión "del pensamiento norteamericano";<sup>4</sup> sus principios políticos expresaron "el sentido común sobre el tema",<sup>5</sup> tal como lo entendían en la época los hombres ilustrados. Jefferson utilizó los supuestos políticos implicados en una filosofía de la naturaleza humana y de la sociedad, generalmente extendida, para construir un credo político,<sup>6</sup> que no sólo justificara una revolución de repercusiones mundiales, sino que iba a ser puesto a prueba en la creación de una nación nueva.

Por consiguiente, es importante exponer el credo implícito en la *Declaración de independencia*, así como los conceptos científicos en que supuestamente se basaba. Queda por ver, si la luz de la ciencia, tal como brilla en 1957, continúa fundamentándola. De no ser así, las verdades que en otro tiempo se mantenían como evidentes pueden convertirse en revelaciones —objetos de fe extrarracional— o en piadosas mentiras. En cuanto tales, sin embargo, no pueden esperar abrir todos los ojos a los derechos del hombre. La batalla espiritual de la democracia tiene, por tanto, que combatirse con instrumentos menos arcaicos, o quizás, abandonarse totalmente como una causa pasada de moda.

Por supuesto, habrá muchos que señalarán que una investigación sobre la "teoría pura" de una ideología política no pasa de ser un ejercicio académico, y que como tal, no puede ofrecer soluciones a la problemática del hombre moderno. Según estos pensadores positivistas, no debemos estudiar la historia de las ideas, sino la historia de las instituciones, ya que los errores institucionalizados ejercen un efecto mucho más poderoso sobre los acontecimientos humanos que las verdades olvidadas. Este enfoque llega a veces hasta el extremo de rechazar totalmente el estudio de las ideas —especialmente de las ideas éticas y políticas— fundándose en que la historia es el resultado de determinaciones externas, quizás no tan remotas, pero sí tan poco inteligentes e involuntarias como las manchas solares o las formaciones geológicas. Visto así, la batalla espiritual es imposible; o, en otras palabras, la batalla está ya perdida de antemano. Esta perspectiva destruye toda posibilidad de comprender la doctrina de los derechos humanos, que fue formulada "a la luz de la ciencia" como una verdad evidente de por sí.

La historia de las ideas no es ni la historia de las instituciones ni el psicoanálisis de los hombres que las expresaron. Es un estudio de estas ideas mismas; de sus premisas y sus consecuencias teóricas. La significación de cada sistema filosófico radica en lo que afirma de por sí; los principios declarados como verdades evidentes, no pueden dejarse sencillamente a un lado, como lemas transitorios de una revolución.

<sup>4</sup> Carta de Thomas Jefferson a Henry Lee, 8 de mayo de 1825.

<sup>5</sup> Carta de Thomas Jefferson a James Madison, 30 de agosto de 1823.

<sup>6</sup> Cf. carta de Thomas Jefferson a William Fleming, 11 de julio de 1776.

Este estudio, tratará, por tanto, de la dialéctica de las ideas, sin considerar las condiciones económicas ni las predisposiciones psicológicas. Una vez que se ha captado la significación de una doctrina desde dentro de sí misma —con su propia terminología y sus propios supuestos— puede, entonces, explicarse su existencia histórica y, posiblemente, dárseles una validez que la haga trascender a su dimensión externa. Podría aun ser necesario reinterpretar cada doctrina histórica, si es que ha de mantenerse como el credo de una época posterior. ¿Puede hacerse esto con la doctrina de los derechos humanos? O ¿se encuentra este credo tan firmemente vinculado a una cosmovisión tan anterior a la nuestra que nos veamos obligados a enterrarlo en las tumbas de Newton, Locke y Jefferson?

No estoy cuestionando en este estudio el valor de la doctrina misma. Este no surge de los libros de filosofía sino de los titulares de los periódicos. Aunque podamos poner al margen las consecuencias históricas de la consideración de las ideas puras, ellas se reafirman en el ámbito de la acción humana —en las instituciones y en la conducta. En 1776 Jefferson se vio comprometido en una revolución, y es significativo que a él se enfrentaran tanto individuos y naciones, como ideales. No es sin embargo, menos significativo el que Jefferson considerase que el lugar del combate no sólo era el campo de batalla, sino también la mente de los hombres. Hoy en día, nosotros estamos asimismo comprometidos en una revolución, que, como antaño, se pelea también en la mente de los hombres. Pero a diferencia de los norteamericanos de 1776, no estamos combatiendo meros vestigios ideológicos ya caducos, afianzándonos en la fe de una providencia progresista: combatimos ideales de origen más reciente que los nuestros, y cuyos defensores pretenden tener al progreso y a la ciencia de su parte.

En nuestro tiempo se ha abusado mucho de la palabra progreso. En el siglo XVIII se entendía el progreso como la adquisición constantemente creciente de las verdades eternas por parte del hombre. El progreso era la creciente aplicación de las ideas de la ilustración a las situaciones sociales como medio de aumentar el bienestar y la felicidad de la humanidad. Aunque algunos todavía se aferran a esta idea del progreso, otros le dan una revaloración historicista, manteniendo que, en el devenir histórico, cada nueva civilización es un momento más en la evolución de la sociedad humana, y que cada futuro desarrollo, nacido de un pasado radicalmente distinto, es una etapa más avanzada y compleja de esta evolución, y por tanto, mejor que la anterior. Desde esta perspectiva, el progreso sólo aparece cuando contemplamos el pasado en términos del presente. Todo aquello que contribuyó a las transformaciones históricas ha sido "progresista", mientras que lo que las

dificultó ha sido "reaccionario". En la actualidad no podemos decidir lo que es "progresista" o "reaccionario" hasta tanto la historia no resuelva el conflicto. Pero esto no tiene realmente demasiada importancia, a no ser que supongamos que aquello que la historia decreta es necesariamente cierto y justo, es decir, a no ser que le demos a la palabra progreso la acepción en boga en el siglo XVIII. (Aún el historicismo tiene que fundarse en una metafísica absolutista, pues de otra suerte su propia posición se convierte en una paradoja). Las doctrinas de Jefferson pueden, por tanto, pretender ser progresistas en una forma más fundamental que la derivada de la referencia a la historia.

Es de gran importancia para nosotros determinar si el punto de vista de la democracia liberal es más científico que el del determinismo histórico con sus consecuencias totalitarias —no veo ninguna otra posible alternativa. Entendiendo por ciencia el caudal de interpretaciones humanas del Universo que ofrecen el conjunto de aquellos pensamientos y valores que corresponden a los fenómenos observados. Por lo tanto, la ciencia —y en ésta se incluye a la metafísica y a la epistemología— es el marco de referencia dentro del cual una teoría política es abarcadora y válida, o viceversa. Si como mantenía Jefferson, existe una verdad que se ofrece cuando la mente humana se encuentra en libertad de buscarla, la naturaleza de esta verdad es entonces de primordial importancia.

Por lo tanto, debemos dedicar nuestra atención a la genuina dialéctica inmersa en el conflicto moderno. Si las premisas de la democracia liberal son sólo "verdaderas" en el marco de referencia que ofrece el pensamiento de Newton y Locke, pero falsas e inoperantes en el de Darwin o Freud, no podemos entonces aceptar la democracia liberal con sus formulaciones tradicionales, y asimismo, aceptar la contemporánea interpretación post-darwinista de la relación del hombre con su medio, sin reinterpretar o desechar una de ambas. El comunismo y el totalitarismo tienen que enfrentarse al mismo tipo de prueba. Si pretendemos actuar racionalmente no podemos defender, por una parte, verdades evidentes de por sí y derechos y libertades innatas al hombre, mientras que por la otra mantenemos la validez de una metodología basada en una estadística desvalorizada abstraída de la materialidad histórica dada en un cosmos caracteres contrarios a la ética.

Para plantear el problema en forma más concreta: no podemos acusar al comunismo de maldad y defender la bondad de la democracia mientras mantengamos que el bien y el mal son categorías de la imaginación humana, transmitidas mediante el condicionamiento cultural. Tales inconsistencias, aunque probablemente no se evidencien a los ojos de los profesionales de la sociología, son patentes para aque-

llos que, como los habitantes del Asia moderna, se enfrentan a ambos puntos de vista, libres de su condicionamiento institucional. Por lo tanto, este aparentemente académico problema de la doctrina de los derechos humanos, es de considerable importancia para la ilustración de la humanidad, y aun quizás, para su misma pervivencia. Si la democracia liberal resulta ser lógicamente indefendible o inútil, nosotros —que a pesar de todo preferimos sus consecuencias— tenemos que enfrentarnos a una agonizante revalorización de nuestra herencia moral e intelectual. Pero si, por el contrario, su contenido sigue siendo aceptable en la actualidad, podremos entonces ofrecerla nuevamente ante los ojos de los hombres y en términos tan sencillos y firmes como para exigir su asentimiento.

## II

Pasemos ahora a estudiar la naturaleza de la doctrina de los derechos humanos tal como se entendió originalmente.

El siglo XVIII se enorgullecía de haber logrado liberar finalmente al pensamiento humano de la metafísica clásica y de la teología medieval. Se llamó a sí mismo "La Edad de la Razón", construyendo un nuevo camino de ilustración para la humanidad. La cosmovisión clásica, desplazada por este siglo, había considerado al hombre como parte de la estructura general del ser, manteniendo una posición fija, dentro de una jerarquía estable. En una cosmovisión de esta naturaleza, los derechos humanos inalienables no tenían cabida. La felicidad era un objetivo final, sólo alcanzable bajo condiciones, hasta cierto punto fortuitas. La búsqueda de la felicidad no era un derecho, sino una faceta inherente a la naturaleza humana. La vida era sólo una función orgánica, y la libertad se resolvía en el problema de la elección y la sumisión voluntaria a la ley en oposición a la esclavitud de nuestras pasiones. El principal problema de la conducta humana era un problema de virtudes y no de derechos. O sea, elegir prudentemente entre alternativas, y actuar en consecuencia. No se contemplaba la naturaleza humana como algo dado a cada hombre en la misma forma y sólo revestido en diversas existencias, sino como una generalización sobre la forma, la función, y las diferentes potencialidades de los entes individuales llamados hombres. En la cosmovisión clásica no podían encontrarse verdades evidentes de por sí. La sabiduría consistía en conocer lo cognoscible, mientras el hombre pudiera conocerlo dentro de los límites de investigación permitidos por el objeto del conocimiento mismo. La captación sensorial e intelectual eran ambas, parte de un mismo patrón:

cualesquiera contradicciones aparentes se resolvían a través de un mayor conocimiento.<sup>7</sup>

No consideramos pertinente el examinar en este estudio las causas de la revolución intelectual que marcó los principios de la época moderna. Pero, como resultado de ella, el hombre se encontró en un mundo radicalmente distinto. No era ya el centro privilegiado de un universo jerárquicamente ordenado, sino que se encontró confinado por leyes físicas y necesidades biológicas en un mundo que se precipitaba sin rumbo fijo, a través de un espacio infinito, e impersonalmente falto de inteligencia. Ante los descubrimientos e implicaciones de la nueva luz de la ciencia, todos los antiguos conceptos perdieron su significación.

Esta luz iluminó primero el firmamento. Mediante la aplicación de modernos principios de ecuaciones algebraicas a la geometría celeste, Copérnico descubrió que las órbitas que describían los cuerpos celestes a través del espacio, podían fijarse mediante reglas matemáticas mucho más sencillas que aquellas empleadas por la astronomía clásica. Sin embargo, Copérnico señaló que estas reglas exigían como premisas ciertos postulados completamente incomprobados "que se llaman axiomas".<sup>8</sup> Estos axiomas suponían el incluir a la tierra en el reino de los cuerpos celestes, concebidos como en continuo movimiento. Por lo tanto, Copérnico abandonó la Tierra como el centro estático del Universo, y tomó el Sol como su punto real de referencia matemática y, en consecuencia, astronómica. Encontró que el movimiento de la Tierra era la clave para descubrir una "admirable armonía universal".<sup>9</sup>

Keplero continuó las investigaciones y especulaciones de Copérnico, derivando de ellas un nuevo método aplicable a las ciencias naturales. Defendió audazmente que el carácter del universo físico era fundamentalmente matemático, y que la ciencia consistía en exponer aquellos conceptos matemáticos que pudieran reunir la multiplicidad de las observaciones en un todo inteligible. Sostuvo que el mundo real es el de la cantidad: el mundo que puede ser conocido a través de las relaciones numéricas. Lo que el hombre capta mediante la percepción sensorial contiene confusiones y contradicciones, y sólo se hace comprensible cuando descartamos, como el resultado de la coloración subjetiva que el hombre proyecta sobre la realidad, todo aquello que no pueda ser convertido en cantidad. Las leyes naturales—primeros principios inmutables de la ciencia—se encontraban más allá de los límites del sentido común y no podían inducirse, a la manera clásica, de la experiencia

<sup>7</sup> Cf. Aristóteles, *Física, Metafísica, Moral a Nicomaco y la Política*; especialmente el Libro I de la *Moral a Nicomaco*.

<sup>8</sup> Copérnico, *Commentariolus*, Fol. 1a, b, 2a; Véase también E. A. Burt, *The Metaphysical Foundations of Modern Science* (Doubleday Inc., New York, 1954), pág. 50 ff.

<sup>9</sup> Copérnico, *De Revolutionibus*, Lib., I, Cap., 10.

humana de todos los días. Por el contrario, la experiencia cotidiana de una Tierra estable y estacionaria y de un Sol que sale y se pone todos los días sobre el horizonte, tuvo que abandonarse como una ilusión de los sentidos: como tienen que abandonarse todas las ilusiones mentales por ser principios irreducibles a términos matemáticos.<sup>10</sup>

También enfocó Galileo la luz de la ciencia sobre los fenómenos terrestres, destruyendo con ello otra premisa clásica. Si la Tierra es como los cuerpos celestes los cuerpos celestes son, por tanto, como la Tierra: no son seres divinos, sino masas de materia, compuestas de elementos químicos y, al igual que la Tierra, inanimados y pasivos. Galileo señaló implícitamente que el conocimiento matemático de que es capaz la mente humana —y que abre las puertas del Universo al entendimiento del hombre— es análogo al conocimiento que construyó el Universo. Dios es también un matemático. Mantuvo Galileo que la luz de la ciencia podría iluminar todo el Universo, si se le diera bastante tiempo, paciencia e instrumentos exactos de medición y observación. La realidad podía ser conocida en forma absoluta, no meramente "en conjunto y en su mayor parte", como sería el caso de un mundo aristotélico de azar, propósito, espontaneidad, actos cumplidos y potencialidades incumplidas.<sup>11</sup>

De este modo, como Keplero había ya anticipado, Galileo y sus sucesores rechazaron como irreales y subjetivos todos los sentimientos, sensaciones, o creencias humanas, porque no podían convertirse en cantidad. Como a pesar de todo, estas experiencias no cuantitativas existían, y tenían que explicarse de alguna forma, Galileo, y posteriormente los científicos del siglo XVIII, encontraron la explicación en la teoría atómica de la materia; es decir, en las explicaciones mecanicistas de los actos de percepción sensible, tal como fueron señalados originalmente por Demócrito y Epicuro. La renovación del epicureísmo se difundió y saturó finalmente el ambiente intelectual del siglo XVIII.

Pero aunque pudiera explicarse el motivo de la percepción sensible, dando cuenta con ello de las ilusiones de un mundo visible, la acción humana fue puesta al margen. La mente no podía ascender de lo visible a lo inteligible, y al hombre no le era ya posible dar por sentado que los propósitos y elección de alternativas —que sabía gobernaban sus propias acciones— gobernarán también el conjunto del Cosmos. El hombre ya no podía considerarse como parte integrante del mundo. El buen cristiano medieval había buscado alcanzar un estado

<sup>10</sup> Keplero, *Opera* I, 31 ff.; Véase también Burt, *Op. cit.*, pág. 68 ff.

<sup>11</sup> Galileo, *Dialogues Concerning the Two Great Systems of the World* (edición del año 1661), pág. 99 ff. Véase también de Galileo, *Elements of Philosophy Concerning Body, Dialogues and Mathematical Demonstrations Concerning Two New Sciences*; y *Opere Complete di Galileo Galilei*.

de gracia por el cual pudiera vivir *en* el mundo sin ser parte de él: la luz de la ciencia hizo esto posible, pero la ansiada gracia resultó ahora una maldición.

Las investigaciones y especulaciones de Copérnico, Keplero y Galileo, culminaron en el monumental sistema de Isaac Newton. Todo documento del siglo XVII atestigua que en este siglo se consideraba a Newton como el símbolo de la ilustración.<sup>12</sup> Ningún hombre cultivado dejaba de conocer los principios básicos de la ciencia newtoniana, o de integrar sus propias opiniones sobre ética y política con las que reflejaba el sistema de Newton. Por lo tanto, las conclusiones que sobre el tema ofrecía el sentido común —a que alude Jefferson— reflejan principalmente la ideología de Newton y no meramente la de Bacon y de Locke.

El principal objetivo de Newton era encontrar aquellos principios matemáticos universales de los que pudieran deducirse todos los fenómenos naturales. Para Newton, como para Galileo, la matemática reflejaba la estructura inherente al Universo. Pero a diferencia de Galileo, Newton no vio la mente humana necesariamente como instrumento de intuición y deducción matemática, sino simplemente como capaz de captar los principios matemáticos. Por tanto, Newton podía dejar el camino libre para el tipo de técnica inductiva y experimental que defendía Francis Bacon. Esto es, permitir la combinación del método empírico de investigación con la formulación matemática.<sup>13</sup>

Newton consideró sus investigaciones como puramente mecánicas y empíricas, no metafísicas, ya que, en su época, al término "metafísica" se le relacionaba todavía con las —por aquel entonces consideradas— estériles y profusas especulaciones de los aristotélicos y neotomistas. A pesar de todo, las investigaciones de Newton, suponían, y originaron, principios metafísicos tan radicales como cualesquiera del pasado. Es esta metafísica la que dio lugar a la ética y política de los derechos humanos.

Newton interpretó las cualidades percibidas por los sentidos, como relaciones matemáticas, dando con ello materia a las formas matemáticas de la naturaleza. La sensación nos dice que los cuerpos son extensos, impenetrables, y móviles; la mente convierte estas sensaciones en fórmulas de espacio, masa e inercia. En consecuencia, el mundo real es el de los objetos sensibles, pero estos objetos son manifestaciones de leyes

<sup>12</sup> El epitafio que se destinaba a la tumba de Newton en la Abadía de Westminster (según se publicó en 1785) reza como sigue: "La Naturaleza y sus leyes se encontraban envueltas en tinieblas; dijo Dios, 'Que sea Newton' y todo fue luz". Cf. también por Henry Pemberton, Sir Robert Walpole, John Locke, y otros sabios del siglo XVIII al referirse a la significación de Newton.

<sup>13</sup> Véase Sir Isaac Newton, *Opticks, Principles* (II) *Opera* (IV). Véase asimismo a Burt, *Op. cit.*, págs. 231-302.

matemáticas inmutables y absolutamente inteligibles. Así, aunque el mundo real sea el sensible, su captación sensorial no es una cualidad inherente a su realidad, sino un efecto de ella en el sujeto perceptor humano. Basándose en estas premisas, Newton podía explicar que el color no es una cualidad de los objetos, ni siquiera una cualidad de la luz, sino una imagen sensorial en el cerebro humano. Newton dio, pues, claramente por sentado la existencia de las cualidades primarias y secundarias, que John Locke, una generación más tarde, convirtió en concepto fundamental en su sicología y epistemología.

...la gran autoridad de Newton apoyaba la teoría cosmológica que veía en el hombre un diminuto y ajeno espectador... del vasto sistema matemático cuyos movimientos regulares, de acuerdo a principios mecánicos, constituían el mundo de la naturaleza... El mundo en que la gente había creído vivir —un mundo rico en color y en sonido, lleno de fragancias y de alegría, de amor y de belleza, que expresaba por doquiera propósitos armónicos e ideales creadores— se apretaba ahora en los pequeños resquicios del cerebro de dispersos entes orgánicos. El importante y verdadero mundo exterior, era un mundo duro, frío, descolorido, silencioso y muerto; un mundo de cantidad; un mundo de movimientos matemáticamente computables en regularidad mecánica.<sup>14</sup>

De esta suerte, Newton describió la estructura del Cosmos y sentó las premisas para un nuevo tipo de estudio del hombre, que vendría a investigar la mecánica de la percepción, de la reflexión, y de la conducta, con el objeto de explicar la apariencia de una multiplicidad de cualidades, propósitos, y sentimientos en el sujeto humano. Pero Newton no podía —y no intentó— explicar la génesis de este Cosmos o de cualquier genuina dinámica en él inmersa. Tampoco podía derivar propósito alguno para la existencia y funcionamiento del todo. Siempre que se vio confrontado a estos problemas, introdujo a Dios: un verdadero *Deus ex machina*.

Newton reconocía a Dios como la causa primera del Universo: Él decretaba sus leyes matemáticas e iniciaba los movimientos y fuerzas que se mantienen operantes mediante la inercia de los cuerpos. La razón para que las cosas sean como son, mantenía Newton, es, en última instancia, que Dios así lo quiere y así lo decreta. Los decretos del Creador no son nunca arbitrarios: están siempre en armonía con los principios de la mecánica y de las matemáticas: Dios decreta también que sean éstas las leyes absolutas del Universo.

Sin embargo, Newton no creía que Dios hubiera construido el

<sup>14</sup> Burt, *Op. cit.*, pág. 258 ff.

mundo sólo para ponerlo en marcha y abandonarlo a su propia suerte: Dios continúa reajustando el mecanismo y preservando el equilibrio de las partes; Dios es el gran mecánico que mantiene Su divina máquina en excelente funcionamiento. Así, la Divina Providencia tenía un lugar en la continua transformación del Cosmos y aún en el progreso cósmico.<sup>15</sup>

De esta suerte, la nueva ciencia encontró indispensables ciertos supuestos teológicos. Pero dichos supuestos fueron ahora totalmente secularizados. Una vez San Anselmo elevó sus preces para obtener la fe, con el objeto de poder, mediante ella, llegar al conocimiento. Por el contrario, los científicos buscaban el conocimiento para mediante él poder instituir una nueva clase de fe. Esta nueva fe se expresaba en el siglo XVIII en un exagerado optimismo: en la convicción de que nada podía ocultarse a la razón humana, y de que todo, una vez analizado y comprendido, podía ser dominado y empleado para los fines de la humanidad.

Dichos fines fueron definidos por Bacon, Descartes, y Hobbes, desarrollándose más o menos simultáneamente con la sistematización de la nueva ciencia natural. Bacon definió el propósito de la investigación científica como el de dominar la naturaleza en acción. Por ello sostuvo que la razón unida a la observación, podían ofrecer conocimientos que permitieran al hombre manejar a su antojo las cosas que le rodeaban. El conocimiento supone poder, y el hombre que verdaderamente posee el poder es el ingeniero—tanto aquel que se ocupa de la naturaleza como el dedicado a la sociedad. Con un comienzo radical y un método a prueba de error, el nuevo Mesías, el ingeniero, podría llevar a la humanidad al goce de un mundo de seguridad planeada, abundancia y felicidad.<sup>16</sup>

Descartes formuló otras derivaciones de la nueva ciencia. Redujo la sabiduría al método o técnica adquirida, haciendo de esta forma, a todos los hombres iguales: igualmente capaces de adquirir conocimiento. Por lo tanto, el conocimiento de la verdad se convirtió en posesión de cualquiera que quisiera despojarse del fardo de errores con que la historia lo había cargado.<sup>17</sup>

Pero el método cartesiano, que exigía ideas absolutamente claras y distintas, separó la realidad en dos reinos: el de extensión o corporal, y el de pensamiento o mental. No obstante, una sincronización absoluta entre materia y mente, y movimiento y pensamiento, mantenida por obra divina —y aceptada por la nueva fe— llevó a la conclusión, for-

15. Burt, *Op. cit.*, págs. 231-303.

16. Francis Bacon, *Aphorisms Concerning the Interpretation of Nature and the Kingdom of Man, Philosophical Works* (Routledge and Sons, edición 1905, London, pág. 259 ff.). Véase también *New Atlantis*, págs. 712-732.

17. René Descartes, *Discurso del Método*, Parte I, 1.

mulada por Spinoza, de que "el orden y la relación entre las ideas es el mismo que el orden y la relación entre las cosas".<sup>18</sup> Por tanto, la mente humana puede comprender las leyes que gobiernan las actividades de los cuerpos en movimiento a través del espacio, aunque estos cuerpos mismos, no posean una inherente intelegibilidad, propósito, o poder de acción.

En consecuencia, el dualismo cartesiano —aun a pesar de crear enormes dificultades metafísicas— estableció la validez de la ciencia de Copérnico, Keplero, y Galileo. Los principios de la geometría son también los principios de la lógica y por tanto, contienen el orden y relación de las ideas puras. Sin embargo, explican asimismo el orden y relación de la cantidad en el espacio y en el tiempo y, en consecuencia, describen el comportamiento de los cuerpos en movimiento. Existe un paralelismo milagroso, incomprensible y paradójico en sí mismo, que hace a la ciencia posible: el conocimiento absoluto de un orden y conexión de cosas en un Universo en sí carente de inteligencia o intelegibilidad.

### III

Una vez que la luz de la ciencia esclareció los conceptos de masa, movimiento y fuerza, pudo orientarse hacia los problemas humanos. Si el orden y conexión que existe entre las cosas es el mismo que el vigente entre las ideas, la conducta del hombre sigue entonces las mismas leyes que la conducta de los cuerpos a través del espacio. Se hizo así posible una ciencia sobre lo humano, una ciencia que —siguiendo el método geométrico-analítico de la física— se inició con la aplicación de las leyes descubiertas en el mundo físico a la conducta del hombre, siguiendo el método científico de la física, es decir, el aislamiento de un factor en un tiempo determinado y la formulación de su mecánica en términos matemáticos. Debemos la construcción de esta ciencia a Thomas Hobbes.

Hobbes creía que el hombre puede, en último término, observar el movimiento de los cuerpos en el espacio. Puede encadenar sus observaciones a sus raciocinios y por ello llegar a entender lo que observa. Pero no puede influir ni captar experimentalmente lo que le ocurre a la materia inanimada. Sin embargo, cuando el hombre toma su propia conducta como objeto de su investigación, la experiencia se convierte en un factor esencial. Por lo tanto, el hombre se nos presenta bajo dos aspectos: como cuerpo en el espacio, necesariamente sujeto a leyes físicas en sus propias modificaciones y, como conciencia pensante que

<sup>18</sup> Baruch de Spinoza, *Ethics*, Parte II, prop. VII.

siente placer y dolor, que traduce impulsos nerviosos e impresiones en cualidades de sonido, color, gusto, etc., que teje del material de sus sensaciones un mundo que se aparece como radicalmente diferente del mundo material puramente cuantitativo.<sup>19</sup>

En consecuencia, como señalaría Hobbes, la tarea del científico dedicado al estudio de lo humano (llámesele sociólogo o especialista en ciencia política) consiste en explicar el mundo cualitativo en términos del cuantitativo, pero sin perder por ello de vista sus realidades, dadas por la experiencia solamente. Por consiguiente, esta posición mantuvo el dualismo cartesiano, más no era ahora un dualismo estático —que dividía el mundo en extensión e idea— sino más bien un dualismo funcional de acontecimiento y experiencia.

Consciente de su marco de referencia, Hobbes comienza donde Descartes: en la duda radical y universal. Pero Hobbes llega a la conclusión de que la existencia o no existencia del mundo externo, no tiene sentido, ya que "sólo computamos nuestros propios fantasmas".<sup>20</sup> El razonar no es otra cosa que la adición o sustracción de nombres. Se nos dan unas ciertas combinaciones sensoriales que consideramos como hechos, pero de ellas no podemos deducir explicaciones causales ni matrices lógicas. Continuando en la búsqueda de más fantasmas hasta que llega al fantasma de la determinación matemática del movimiento. Hobbes ofreció, finalmente (con obvia independencia de Newton) las primeras leyes de la mecánica.

Pero Hobbes trascendió la especulación física, y mantuvo que si la filosofía tiene algún significado, éste se halla en la posibilidad de interpretar —y por tanto, de organizar— la experiencia humana, aplicándose las reglas y definiciones de la mecánica. Aunque no nos ofrecen verdades absolutas, la mecánica al menos, no conflige con la experiencia; ni inventa principios basados en causas finales, formas absolutas, o en los otros estorbos de la metafísica antigua y medieval. Hobbes intentó aplicar las leyes de la mecánica a los acontecimientos humanos con el propósito, puramente utilitario, de mejorar en lo posible la condición humana. Como Bacon, Hobbes consideró que el conocimiento es la llave del poder; no de un poder operante sobre una naturaleza externa o inanimada sino sobre el dominio de los deseos y conducta del hombre.

El estudio del hombre es el estudio de la maquinaria humana. Es el estudio de los cambios interno de sensación y pensamiento que generan los fantasmas en términos de los cuales pensamos, actuamos, y

<sup>19</sup> Thomas Hobbes, *Elements of Philosophy Concerning Body*, Par. II, Cap. 7. Véase también *The Metaphysical System of Thomas Hobbes* (Editado por Mary Whiton Calkins, The Open Court Publishing Co., La Salle, Illinois, 1948), pág. 43.

<sup>20</sup> *Ibid.*

reaccionamos. Hobbes los analiza —posteriormente habría de hacerlo Locke con más detalle— como fantasmas de sensación: de placer y dolor, y de movimiento vital y animal.<sup>21</sup>

La conducta de la máquina humana es igual a la de cualquier otro cuerpo en movimiento. La ley de inercia se convierte en el cuerpo humano en la ley de autoconservación; es decir, en conservar en un mismo estado fenómeno dado. En este caso particular, la vida. Esto se lleva a cabo a través de los impulsos de placer y dolor, que sirven de fuerza propulsora a los diversos movimientos o cambios y determinan sus direcciones. El hombre vive tan carente de propósito como los cuerpos que se mueven en el espacio. La vida humana es una carrera "cuya única meta consiste en avanzar".<sup>22</sup> Esto en nada se asemeja a un objetivo, si entendemos como tal un algo a ser alcanzado. Es, más bien, una constante fuerza motriz que empuja al deseo humano hacia delante en una línea recta que se proyecta infinitamente.

Cada hombre corre la carrera de la vida para sí mismo. No existe nada en su condición o conducta natural que lleve a los principios de justicia o de bien. No hay tendencia social alguna que pueda derivarse de la mecánica de los cuerpos humanos. Por lo tanto, la vida social —especialmente, en la sociedad política tal como se nos da en la experiencia— no puede ser una natural condición humana. Tiene que ser una creación artificial del hombre con algún propósito específico: un propósito, relacionado a la postre, con el placer, el dolor, y la autoconservación.

Ya que el apetito humano es un movimiento como cualquier otro, es en sí indefinido. Cuando es motivado por las sensaciones —que son a su vez impulsos que reaccionan a otros impulsos externos o impresiones— el apetito humano está limitado por ellas. Una vez puesto en marcha continúa indefinidamente. De este modo los hombres "por naturaleza, luchan desde su mismo nacimiento por poseer todo lo que ambicionan, y, si pudieran, se apoderarían del mundo para que les obedeciese y temiese".<sup>23</sup> Esta lucha trae como consecuencia un estado de guerra entre todos y cada uno de los hombres. Esencialmente todos los hombres son iguales, pues o bien lo que a uno de falta en fuerza física le sobra en astucia, o bien, equilibra esta deficiencia mediante el empleo de una máquina, de modo que cada hombre tiene motivos para temer a todos los demás. A fin de cuentas, el temor pesa más que la jactancia y el deseo de poder; por eso los hombres se ven forzados a admitir que en alguna forma tienen que idearse un medio para contener a sus enemigos, aun a costa de limitarse ellos mismos. Así se crea

<sup>21</sup> Thomas Hobbes, *Leviathan*, Part. I, Cap. 9.

<sup>22</sup> Thomas Hobbes, *Elements of Law*, Part. I, Cap. 9, Párr. 21.

<sup>23</sup> Thomas Hobbes, *Leviathan*, Part. I, Cap. 11.

el Estado, el gran Leviatán u hombre artificial. El Estado no es otra cosa que un aparato suprahumano que, reuniendo las fuerzas combinadas de sus miembros o ciudadanos, obliga a mantener ciertas reglas de conducta que garantizan la seguridad de cada uno de ellos. Estas reglas son las leyes del Estado. Su sanción es el contrato original y su "verdad" es su utilidad para conservar la paz; una condición necesaria para la supervivencia humana. El Estado mismo, señala Hobbes, amenaza algunas veces la supervivencia del individuo y ante esta amenaza el contrato se anula y el hombre se encuentra nuevamente en estado de guerra con sus semejantes. En una situación de esta naturaleza, lo único que cuenta es la autoconservación. Por tanto, la autoconservación es el derecho inalienable del hombre —es un derecho incondicional, absoluto y pre-político.<sup>24</sup>

El derecho de autoconservación es anterior a todas las reglas y leyes creadas por el Estado: se deduce de la naturaleza del hombre; de sus sensaciones y de su estructura física. Cuando su derecho de autoconservación se ve amenazado, el prisionero que marcha hacia la cárcel puede escapar y huir del carcelero, y el soldado puede abandonar a sus camaradas en el campo de batalla.<sup>25</sup>

El contrato social por el cual los individuos se obligan a conservar la paz mediante la institución de un poder policíaco superior, es la fuente de todas las leyes y obligaciones políticas y sociales. No hay otra fuente de obligación, ley o justicia que no sea el contrato social. Tanto la ley como las obligaciones se oponen absolutamente a la libertad, y "todos los hombres son igualmente libres por naturaleza".<sup>26</sup> En el sistema de Hobbes no hay, por tanto, lugar para la libertad política o para la búsqueda de la felicidad. No obstante, en él se encuentra el fundamento de los derechos humanos absolutos que se deducen necesariamente de la primera ley de la mecánica, la cual se convierte ahora en la ley eterna: una ley que refleja una mera configuración de cuerpos en el espacio sin un hacedor que los guíe; sin un propósito ni un bien común. La ley de la naturaleza, que no tiene ya contenido moral, es la aplicable al animal humano, aunque el hombre sea un animal distinto de los otros animales, capaz de urdir, planear, imaginar, y, por tanto, dirigir sus impulsos mecánicos hacia la creación de un mundo artificial. En este mundo artificial, social y político, el hombre puede emplear el poder que le confiere el nuevo conocimiento de sí mismo para impedir su natural destrucción.

La filosofía de Hobbes se nos presenta en un principio con una severidad deprimente; la metafísica cartesiana nos parece sofisticada en

<sup>24</sup> *Ibid.*, Cap. 14 (véase también *Elements of Law*, Part .I, Cap. 14).

<sup>25</sup> Thomas Hobbes, *Leviathan*, Part. II, Cap. 21.

<sup>26</sup> *Ibid.*

su exagerada lógica verbal; la ciencia newtoniana representa una destrucción del sentido común, como en verdad se intentó que fuera. Uno se ve tentado a retornar a Atenas en busca del círculo perfecto de la sabiduría clásica, en cuyo centro se hallaba el hombre a fin de contemplar el encuentro eterno, bello y simétrico del principio y del fin. O, de marchar en peregrinación hasta Jerusalén para elevar nuestros ojos hacia el ápex brillante e invisible del triángulo de la miseria humana, de la fe, y de la revelación. Allí el consuelo de una luz divina enseña al hombre que es espíritu y que será salvado.

Pero la ciencia natural moderna rompió el círculo y el triángulo. Una línea recta se extendió sin principio y sin fin; sin ápex y sin base, hasta el infinito. El hombre se encontraba en algún punto de esta línea, y, estando meramente en algún sitio, no estaba en ninguno en particular. Los logros y creaciones futuras y pasadas desaparecieron en el infinito y se perdieron. No obstante, esta cosmovisión dio origen a la Edad de la Razón y al optimismo entusiasta que abrió todos los ojos a los derechos del hombre y al ilimitado ejercicio de la razón y de la libertad de opinión. La carrera de la vida podía comenzar nuevamente. Todo el mundo tenía el mismo punto de partida en una pista recientemente iluminada. Podrían instituirse nuevos gobiernos e inventarse nuevos objetivos, totalmente humanos. Las evidentes y obvias necesidades del hombre actual podían recibir adecuada atención. El origen y el fin se esfumaban en la distancia, pero la presente condición del hombre, apareció con todo su apremio y urgencia. Y así se hizo una revolución en la mente de la humanidad.

La cuña que abrió camino para la doctrina de los derechos humanos fue la teoría de Hobbes sobre el derecho a la vida. Pronto floreció en una larga lista de derechos inalienables que culminaron en el derecho a la búsqueda de la felicidad. El fundamento de este derecho (cuidadosamente señalado en la sicología de Locke, llevado a la política por Burlamaqui, Hutcheson y otros, y convertido en el fundamento de un credo político y sistema de gobierno por Jefferson) es la tendencia natural del hombre a desear la felicidad. Como señala Locke, esta tendencia natural no es una acción deliberada con algún propósito racionalmente concebido, sino la continua experiencia de placer y dolor que unida a las reflexiones y sensaciones ofrece por tanto, la dinámica de la conducta humana. El hombre carece de idea innata de felicidad como tal pero experimenta, en el nivel de reflexión más directo e inmediato, su propia búsqueda de la felicidad; o sea, la añoranza de un goce y tranquilidad permanentes unida a un sentimiento de insatisfacción por todas las experiencias presentes que siempre le espolean hacia más avanzados estados del ser. Esta búsqueda de la felicidad es la huída al

dolor;<sup>27</sup> o —empleando el lenguaje de Hobbes— la dicha, o la felicidad, es una proyección continua del deseo, perpetua e inquieta, que sólo se termina con la muerte. “Porque el no desear es estar muerto”.<sup>28</sup>

El placer y el dolor son ideas simples de sensación y reflexión y sólo nos llegan a través de la experiencia directa, siendo por tanto, particulares y personales.<sup>29</sup> Así como nadie puede ver el “rojo” como lo ve otra persona, tampoco puede nadie sentir lo que otro considera doloroso o placentero. El placer y el dolor permiten al individuo sentir sus estados de conciencia como suyos propios, dándole con ello un sentido de aislamiento y de identidad. Por lo tanto, la búsqueda de la felicidad es inalienable; ningún hombre puede dejar de sentir en la forma en que lo hace. Sin embargo, la experiencia humana indica ostensiblemente que todos los hombres sienten placer ante aquello que mantiene su ser, y dolor ante la amenaza a su supervivencia o ante sus cuerpos heridos. En consecuencia, la búsqueda de la felicidad es, objetivamente, la expresión de la inclinación universal a la autoconservación. Con referencia a esto, todos los hombres son semejantes: tan semejantes como los cuerpos que se proyectan idénticamente a través del espacio de acuerdo a las mismas leyes físicas.

Además del sentimiento de placer y dolor, el hombre experimenta el sentimiento de libertad. Es decir, la capacidad de no actuar en un momento determinado. Puede o no actuar de acuerdo a los impulsos inmediatos de su voluntad independiente. Este dominio sobre la acción, unido al conocimiento (experiencia recordada) y a la imaginación (experiencia anticipada) hacen posible la elección. Por tanto, la búsqueda de la felicidad se eleva a un nivel de acción voluntaria y deliberada. Esta libertad da al hombre tiempo para imaginar, anticipar y decidir entre posibles alternativas de placer y dolor.

De la homogeneidad de las leyes que gobiernan sus impulsos y su libertad, se deduce que los hombres son inherentemente iguales. Las capacidades y sentimientos experimentados subjetivamente en forma individual y única, en términos de las cuales los hombres dirigen sus vidas, son objetivamente idénticas: a saber, las capacidades y fuerza de movimiento y emoción que se deducen de la composición de la máquina humana. Éstas decretan que todos los hombres tienden a la autoconservación, y que, en consecuencia, debe alentárseles y permitirseles ejercer todos los poderes y capacidades que orientan hacia el máximo de placer y seguridad que el individuo pueda imaginar e intentar conseguir. En términos éticos esto significa que los hombres tienen ciertos

<sup>27</sup> John Locke, *Essay Concerning Human Understanding*, Lib. II, Cap. 11.

<sup>28</sup> Thomas Hobbes, *Leviathan*, Parte I, Cap. 8.

<sup>29</sup> John Locke, *Essay Concerning Human Understanding*, Lib. I (passim).

derechos; es decir, que están justificados para usar sus poderes en concordancia con su naturaleza.

Aunque el objetivo final de los diversos deseos humanos es esa suma total de placeres llamada felicidad, los hombres están constituidos de tal manera (de acuerdo a Shaftesbury y Burlamaqui) que sienten placer no sólo cuando experimentan lo que directa e inmediatamente mejora su propio bienestar, sino también ante aquello que promueve el "bien" en relación a algún marco de referencia superior a su bienestar personal. La filosofía del siglo XVIII justificó ontológicamente este principio apelando al deseo de la naturaleza por conservar no sólo al individuo sino a las especies. Por tanto, el hombre experimenta un cierto tipo de placer estético ante la contemplación y la acción del bien, y una revulsión contra la fealdad del mal. En otras palabras, el hombre tiene ciertas tendencias sociales que lo inclinan a armonizar la búsqueda de su comodidad personal con el bienestar de su familia, de sus amigos, de su comunidad, de su nación, y, finalmente, de toda la humanidad. Por lo tanto, el derecho a la búsqueda de la felicidad no está sólo restringido al ámbito del bienestar personal sino que incluye el derecho de mantener nuestros impulsos generosos, amar y obtener amor y estima de otros, y participar en las actividades de la comunidad.<sup>30</sup>

No obstante, ya que el hombre tiene imaginación, está determinado por lo que proyecta más allá de su experiencia inmediata tanto por sus experimentadas sensaciones. Por tanto existe un *summum bonum* proyectado, una felicidad imaginada o anticipada en aras de la cual el hombre soporta sus dolores presentes. La felicidad se concibe como algo tanto eterno como temporal, tanto espiritual como mecánico, y tanto social como personal.<sup>31</sup>

El factor determinante de los derechos humanos—siendo el derecho mínimo la vida, y el máximo la búsqueda de la felicidad, con la libertad como condición anterior y necesaria—no se encuentra por tanto a un nivel al alcance humano, ni es una armonía de las partes del alma, como tampoco es la integración del individuo en la naturaleza universal de las cosas. El factor determinante es la mecánica de la conducta humana. Esta mecánica es sólo objetiva en sus causas y explicaciones, pero nunca en la forma en que éstas se experimentan. Así pues, los derechos son los principios de la dinámica humana traducidos en leyes.

No obstante, la dinámica humana y sus leyes se consideraron absolutas. La naturaleza humana, como tal, era tan invariable y real como

<sup>30</sup> Cf. Henry St. John, Lord Viscount Bolingbroke, *Philosophical Works*; William Wollaston, *The Religion of Nature Delineated*. (Edición de 1769); Anthony Ashley Cooper, Third Earl of Shaftesbury, *Characteristics of Man, Manners, Opinions, Times—An Inquiry Concerning Virtue or Merit*; Francis Hutcheson, *A System of Moral Philosophy*; y, por supuesto, Jean Jacques Burlamaqui en: *The Principles of Natural and Political Law*.

<sup>31</sup> John Locke, *Essay Concerning Human Understanding*, Libro IV.

la naturaleza de los cuerpos en el espacio. Los fundamentos de la verdad habían cambiado, pero la verdad era todavía una cualidad inherente a una realidad ajena al capricho humano.

Las consecuencias éticas de esta doctrina son claras y evidentes. El individuo —con sus necesidades tal como él mismo las entiende— tiene que ser el árbitro supremo de lo justo y de lo injusto, de lo bueno y de lo malo. No hay lugar para un legislador divino o para un todo trascendente. Dios es sólo la causa primera: el hacedor de las condiciones que se dan en las cosas; no es un juez. Por tanto, la virtud no supone la justicia. Más allá de la vida no hay recompensas o castigos para la virtud o el vicio. No puede haber un imperativo categórico; la virtud es un medio, no un fin. La utilidad es la medida y la verificación de la virtud. Sin embargo, la utilidad no es arbitraria: está determinada por la naturaleza humana. El deseo y el poder tienen prioridad sobre la razón y la obligación. La razón establece la ley que a su vez crea obligación. El Estado sirve para mantener un equilibrio de poder proporcionado a la igualdad de los deseos dados en un determinado momento.

De esto se deduce que la función de la sociedad es el establecimiento de la ley. La sociedad es un medio de alcanzar la felicidad humana sólo en forma accidental; fundamentalmente, se opone constantemente a los deseos humanos individuales. Además, la sociedad civil, con todas sus instituciones, es una creación artificial: la naturaleza humana es total y absolutamente anterior a la sociedad y determina su carácter. El individuo nunca abroga o enajena su derecho a la rebelión: su indestructible individualidad.

Por tanto, los deberes son secundarios a los derechos. El hombre no tiene deberes sino, por así decirlo, para consigo mismo. No puede violentar su naturaleza; no puede permitir que se le dé muerte o esclavice sin hacer resistencia. Pero, por definición, es imposible que el hombre cumpla estos deberes. De hecho es muerto o esclavizado sólo por una fuerza externa; lo mismo que los cuerpos sólo son elevados si los empuja una fuerza superior a la gravedad. El hombre no puede tener como deber ser feliz, o vivir una buena vida, lo mismo que la piedra no puede tener como deber caer al suelo. Cuando el hombre actúa por inclinación, lo hace por derecho; cuando en contra de su inclinación, cuando sus derechos se oponen a los de otro, lo hace por obligación: una obligación ni mayor ni menor que la autoridad de la ley que la establece.

Del reconocimiento de los derechos humanos llegamos a la consecuencia política de que los gobiernos deben instituirse en forma tal que garanticen a cada individuo el máximo de oportunidades de existencia

y acción, y ofrecerle el mayor número posible de condiciones que faciliten su búsqueda de la felicidad. Los gobiernos no sólo deben ser organizados para cumplir la voluntad de la mayoría—o lo que por la expresión de la opinión pública aparezca como la voluntad de la mayoría— sino que deben reconocer a todas las voluntades humanas incluyendo la de las minorías, indiferentes o activas. Deben mantener, asimismo, un equilibrio de poder entre todas las voluntades humanas. En suma, las actuaciones del gobierno tienen que ir encaminadas hacia la protección de los derechos que todos los hombres aprecian, y a evitar al hombre el temor a la violencia, al desastre, y a las fortuitas injusticias de los errores humanos.

También se deriva de este punto de vista que no pueden hacerse generalizaciones válidas sobre aquellos actos gubernamentales específicos que afecten la seguridad y felicidad del pueblo. La patente de plomeros, por ejemplo, protege la seguridad pública, mientras que la patente de actores interfiere con el derecho de todo hombre a seguir su vocación. Una rígida reglamentación de los precios en un tiempo de carestía e inflación puede ser un medio de asegurar el derecho a la vida, pero las mismas medidas pueden convertirse en tiránicas cuando las circunstancias son diferentes. Y así sucesivamente. Cada situación exige un cuidadoso análisis. En su interpretación y ejecución, cada ley debe ser susceptible a modificaciones y cambios, ya que la ley misma varía la situación a que aplica, y por tanto afecta el equilibrio de los deseos y capacidades humanas. La mejor organización para asegurar los derechos humanos en una situación cambiante es, por supuesto, la práctica de la democracia liberal.

Podríamos continuar enumerando una larga lista de los llamados derechos civiles y libertades que de acuerdo a esta doctrina tienen que ser respetados y puestos en vigor por el gobierno. Dichos derechos se multiplican y diversifican con las complejidades de la civilización y de las agrupaciones humanas. Las garantías legales que defienden estos derechos, diferirán de acuerdo a los medios de coacción que la gente emplee entre sí y al cambio en las condiciones que los pongan fortuitamente en peligro. El mantener el equilibrio entre la protección y la supresión, el bienestar general y el individual en circunstancias siempre cambiantes, tal es la que emerge como tarea del gobierno instituido.

#### IV

Los principios que hemos bosquejado se encuentran implícitos en la filosofía política de la *Declaración de independencia*. Son, por tanto, inherentes al sistema político norteamericano según lo establecieron

sus fundadores. Los que están sinceramente entregados a este sistema político no pueden poner en entredicho el credo en que descansa.

Pero ¿es que en nuestros días puede alguien adscribirse incondicionalmente a esta doctrina del siglo XVIII? ¿Puede ofrecernos un patrón para la política moderna? ¿Son en la actualidad sus premisas tan ciertas y sus conclusiones tan válidas como parecieron serlo durante la Edad de la Razón? ¿Es esta filosofía capaz de sobrevivir en nuestro clima de opiniones, instituciones, circunstancias, y descubrimientos científicos? ¿O se encuentra inevitablemente ligada a una situación humana y a una mentalidad que pasó a la historia hace más de cien años?

Bolingbroke, Hutcheson, y Shaftesbury, y aun Locke y Burlamaqui negaron que su filosofía política dependiera de supuestos metafísicos o estuviera limitada por ciertas doctrinas especulativas. Pero a despecho de su negación, la estructura ontológica y metodológica de su concepción ética es tan dogmática como cualquiera de las ofrecidas por los antiguos o los escolásticos. Desde entonces esta estructura se ha transformado dialécticamente en otra diferente. Las que en otro tiempo fueron verdades evidentes de por sí, se encuentran sujetas a discusión, ya que los juicios de valor y las observaciones empíricas se nos ofrecen ahora como prejuicios.

Nuevamente tenemos que recurrir a las ciencias naturales para comprender estas transformaciones filosóficas. La luz de la ciencia se ha mantenido como el árbitro supremo de la opinión humana y de las doctrinas políticas.

La ciencia de la mecánica, que culminó en la brillante sistematización de Newton, fracasó en un aspecto que había de exigir creciente atención, es decir, no pudo ofrecer ningún principio por el que pudiera aclararse el origen, crecimiento, reproducción, y declinación de los seres vivos. No había máquina capaz de reproducirse por sí misma, ni objeto capaz de crecer y de convertirse de infante en adulto. El fenómeno vital se negó tenazmente a entregarse al análisis puramente matemático. El organismo vivo podría morir: su cuerpo permanecía por un tiempo mostrando su espléndido mecanismo, mas sin vitalidad no era nada. De esta suerte, el organismo vivo resultó ser mucho más que la mera suma de sus partes.

Los fenómenos biológicos no pudieron explicarse en términos newtonianos. Es indudable que la mecánica explicaba el funcionamiento del organismo, pero no contestaba ninguna de las preguntas sobre su origen, desarrollo, o capacidades de metamorfosis o reproducción. Mientras más abarcador se hizo lo inanimado, más misteriosas parecían las fuerzas vitales. No obstante, la consideración de este misterio desafió a la idea cartesiana de que el conocimiento humano podría —me-

diante un método seguro— llegar a comprender todas las cosas. El cambio y la generación habrían de ser explicados de alguna manera. La mecánica de la vida tendría, en alguna forma, que descubrirse para que ocupara su lugar en el sistema newtoniano.

Varias doctrinas —doctrinas de preformación y epigénesis— buscaron la explicación del fenómeno de crecimiento.<sup>32</sup> De acuerdo a la doctrina de la preformación, toda existencia se encuentra presente en miniatura en una multiplicidad de semillas. Dichas semillas descubren o desarrollan en un organismo maduro, lo que se encontraba originalmente escondido. Leibnitz ideó esta doctrina aplicando el concepto matemático de la divisibilidad infinita de la materia a la observación de los fenómenos de cambio y crecimiento.<sup>33</sup> Cada porción de materia no sólo es infinitamente divisible sino que “de hecho, cada parte se subdivide sin fin en más partes, y cada una de ellas posee algún movimiento propio”. De esta forma, cada partícula de materia representa todo el Universo.<sup>34</sup> Por tanto, no hay nacimiento ni muerte absoluta. Cada uno de estos fenómenos es sólo una parte del crecimiento y desarrollo universal. Existe una metamorfosis de las formas orgánicas; el Universo es un todo continuo en el que cada partícula refleja, y en cierto modo contiene, el todo sin dejar por ello de ser una individualidad única. Hay una armonía prestablecida de las partes por la cual, la unidad y diversidad, el crecimiento y la destrucción, sólo son caras diferentes de una misma moneda. Todos los cuerpos orgánicos provienen de semillas, en las que, en cierto modo, están ya preformados, puesto que el germen contiene en miniatura el objeto, ya sea planta o animal, detalle por detalle, en un estado “latente” desde el principio del tiempo.<sup>35</sup> Pero esta teoría no podía tener éxito porque en ella se reintrodujeron causas finales, un legislador divino, y otros conceptos similares que la mecánica newtoniana —por más problemática que ésta fuere— había, de una vez para siempre, desechado de la investigación científica.

La doctrina del epigénesis, fundada en las especulaciones y descubrimientos de William Harvey, en el campo de la embriología<sup>36</sup> fue

<sup>32</sup> Algunos fragmentos de esta sumaria exposición de la filosofía evolucionista, se derivan de una serie de conferencias sobre “La revolución ontológica del siglo XIX” dictadas por Hans Jonas en *The New School for Social Research*, durante la primavera de 1955.

<sup>33</sup> Por supuesto, cronológicamente Leibniz pertenece al siglo XVIII. Pero a pesar de la cronología, la metafísica de Leibniz trata sobre problemas y ofrece un tipo de explicaciones cuyas repercusiones no hicieron impacto en la historia de las ideas sino después de más de un siglo.

<sup>34</sup> Gottfried Wilhelm Leibniz, *The Monadology and Other Philosophical Writings* (Oxford University Press, London, 1898), pág. 256.

<sup>35</sup> Leibniz, *Monadology*, págs. 256-257.

<sup>36</sup> A pesar de su orientación mecanicista, Harvey, en sus investigaciones fisiológicas, se vio obligado a abandonar algunas veces una interpretación dogmáticamente mecanicista de las funciones orgánicas.

menos radical en sus supuestos metafísicos. Según esta doctrina, una estructura simple, la semilla, se iba diferenciando hasta convertirse en una estructura compleja bajo la influencia de las fuerzas y condiciones de su medio. Por lo tanto, la estructura final "crece" de la estructura original. No existe desarrollo, sino sólo un proceso de diferenciación. Pero aunque esta teoría epigenética fue de creciente utilidad para explicar los fenómenos de la embriología, y para explicar, asimismo, la observada multiplicidad de los seres vivos, no pudo dar cuenta de los problemas fundamentales de las ciencias biológicas: entre ellos, el de la existencia de especies diferentes. La física newtoniana había ya dado de lado el concepto de especies. Las *especies* presuponen formas o todos aislados mientras que la física moderna ofrece solamente procesos o configuraciones momentáneas carentes de esencia, sin forma o realidad, que trascienda a una serie de casos específicos. No obstante, el biólogo siguió manteniéndose fiel a un concepto de especie fija, concepto cada vez más difícil de explicar. Por ejemplo, cuando Linneo subdividió los reinos biológicos, según similitudes y diferencias morfológicas, en sus descripciones de las separadas y definidas formas y estructuras de los seres vivos, se reveló cierta afinidad que parecía negarse a permitir un deslinde definido entre las diferentes formas. Una cierta ley de continuidad aparentemente unía entre sí a los componentes del reino vegetal con los del reino animal.

Gradualmente, las dificultades de la clasificación y los descubrimientos llevados a cabo en el campo de la embriología, señalaron el camino hacia una filosofía evolucionista en biología. En consecuencia, pareció conveniente señalar que los individuos crecían y se desarrollaban pasando de ser semillas hasta convertirse en seres adultos, lo que tendría lugar a través de una serie infinita de acontecimientos o momentos; que las especies formaban un continuo de la naturaleza, progresando —de nuevo en series infinitas— de una fijación aparente a otra. Sin embargo, este concepto de la evolución no se ajustaba a la estructura de la ciencia mecanicista, y por tanto, no llegó a transformar todavía ni la metafísica ni la ética. La ciencia de la vida ocupaba una posición aislada con relación a las otras ciencias por admitir conceptos de generación y desarrollo, de formas, y de cumplimiento de propósitos aparentes, que la ciencia física había suprimido como fantasmas de la mente humana. Así, los biólogos continuaron buscando un sistema de principios que permitiera integrar su ciencia en la metafísica de las ciencias mecanicistas, y que los liberara de los conceptos pasados de moda, de arquetipos, formas, y entequeias, en términos de los cuales se veían aún forzados a pensar al referirse a los seres vivos.

La clave de la solución de este problema había de abandonar la idea de que las especies eran unas formas fijas; con este fin, transfirió

la teoría de la evolución de los organismos individuales (en la forma en que la tratan los embriólogos) a la explicación del origen o patrones de las especies mismas. En consecuencia, las especies de plantas y animales se ofrecían como resultados provisionales de un proceso puramente mecánico. Las especies no serían ya las formas finales o los principios gobernantes de una entelequia. En otras palabras, la evolución tenía que explicarse como un resultado accidental similar al movimiento de los cuerpos en el espacio.

La *Filosofía Biológica* de Lamarck sentó los principios para este nuevo enfoque. Sorprendido por la continuidad de las formas vivas, Lamarck declaró que el término "especie" era un concepto artificial inventado por el hombre con propósitos de clasificación: La naturaleza es, por el contrario, una serie continua que va desde las formas de vida inferiores a las superiores. Las formas inferiores "no son todavía" lo que las formas superiores han alcanzado. No obstante, lo superior proviene de lo inferior y esto se logra haciendo más compleja la estructura de formas más simples. La naturaleza crea constantemente—de manera todavía inexplicada pero espontánea— las formas de vida más simples. Éstas se ven forzadas a adaptarse a las condiciones de su medio: al clima y a las limitaciones de sus procesos vitales. Al adaptarse, los individuos transmiten sus caracteres de adaptación a su prole. Por lo tanto, a través de los períodos casi ilimitados de que dispone la naturaleza, aparecen nuevas especies. De esta forma Lamarck presentó una gran corriente vital, afirmando que el hombre debe ver a las otras especies animales como sus antecesores en un continuo proceso evolutivo. Cada especie dada, está, en cierta forma, "en camino" hacia el hombre. Cada nueva generación se diferencia de la especie de sus progenitores. La stirpe se enriquece constantemente desde abajo. El cambio, la transición, y la adaptación son las "realidades de la vida" y no las características definibles de formas fijas.

Sin embargo, Lamarck mantuvo aún cierta "dinámica vital" en su sistema. No podía explicar el "empuje" ascendente en términos mecánicos. No obstante, Charles Darwin pudo solucionar los problemas planteados por Lamarck y transformar, con ello, la doctrina de la evolución en una teoría científica en armonía con los conceptos físicos de la época. Pero Darwin no solamente logró esto: sus descubrimientos y formulaciones llevaron a consecuencias que, a la postre, exigieron la reforma de todas las ciencias físicas e iniciaron otra revolución en la ética y en la política.<sup>37</sup>

Las investigaciones de Darwin fueron más allá de la descripción

<sup>37</sup> Harald Höffding, *A History of Modern Philosophy* (The Humanities Press, Nueva York, 1950), Vol. II, pág. 436 ff. Véase también la obra de Lamarck, *Philosophie Zoologique*, *passim*.

de la prueba o de los hechos de la evolución y detalladas observaciones de una fecunda multiplicidad de organismos. Una de sus principales preocupaciones—y probablemente su contribución más importante en el campo de la ciencia—consistió en encontrar la dinámica del proceso evolutivo, sin emplear para ello una teleología de las fuerzas vitales o cualquier otro concepto semejante desechado ya por la física newtoniana en su propia esfera de lo inanimado. Empleando el método de Galileo (o sea, el construir un “modelo” cerrado del Universo en miniatura) Darwin estudió una hacienda de crianza de animales y observó que las características en los animales podían ser “seleccionadas” y producidas a voluntad en el transcurso de varias generaciones.

Darwin descubrió que la selección es el principio de la crianza. Pero en la cría de animales era el ser humano el que determinaba el proceso de reproducción mediante la selección de las parejas, logrando así que los hijos heredasen las características deseadas. El problema que se le planteaba fue el de encontrar la dinámica de la “selección natural”, la forma en que la naturaleza selecciona cuando no existe influencia externa.

El *Ensayo sobre los principios de la población* de Malthus sugirió a Darwin una solución. Se percató entonces de que el proceso vital es una mecánica de autoajuste que emerge a través de una continua lucha por la existencia. En esta lucha algunos sobreviven, pero la mayor parte perece. La lucha es, por lo tanto, la condición universal de la naturaleza. La vida es, sin lugar a dudas, una carrera; pero el premio no consiste siquiera en adelantar a los demás, sino sólo en continuar corriendo. Cada momento de supervivencia continua es una victoria sobre aquellos que perecen.<sup>38</sup>

Por lo tanto, la lucha por la existencia en un medio hostil y en competencia con miríadas de otras especies e individuos, hace que aún la más mínima de las ventajas cobre una gran importancia. Esto aumentado por una cruel supresión del derecho de reproducción del menos apto, ofrece la dinámica del proceso evolutivo.<sup>39</sup>

No obstante, este proceso de selección natural es puramente mecánico. Las variaciones, sencillamente, surgen, es decir, no existe un propósito, ni una superioridad intrínseca, y, ciertamente, no hay un mayor deseo de supervivencia en aquellos que triunfan que en los que perecen. La selección natural es la forma en que el medio favorece ciertas cualidades, “el principio de acuerdo al cual, cualquier variación, por más pequeña que sea, se conserva si es útil al individuo”. La selección

<sup>38</sup> Charles Darwin, *The Origin of Species*, según lo cita Höffding, *Op. cit.*, pág. 442.

<sup>39</sup> Tanto para Darwin como para Newton, la dinámica se refiere sólo al ímpetu del movimiento. Esto no implica el concepto aristotélico de *dynamis* como poder inherente de actualización.

natural es, pues, efecto de la variación, no su causa. "...la selección natural depende de la supervivencia de los individuos más aptos, bajo variadas y complejas circunstancias, pero no tiene la más mínima relación con la causa primera de cualquier modificación estructural".<sup>40</sup>

La supervivencia del más apto —la frase fue acuñada por Herbert Spencer y no por Darwin— no tiene otra significación que no sea el señalar que aquellos que sobreviven pueden ser, por tanto, catalogados como los más aptos. No hay un valor intrínseco que distinga al apto del incapaz. El éxito, manifestado por la continuación de la existencia, es el índice de la aptitud.

Darwin señaló que la selección natural no supone necesariamente un proceso universal o general. Cuando las circunstancias permiten a un organismo sobrevivir, no se hace necesario ningún cambio en el mismo. La lombriz de tierra puede existir miles de generaciones mientras sus primitivos órganos permitan subsistir dentro de su medio. No existe una fuerza vital ni una tendencia inmanente que empuje a los organismos a ascender por la escala evolutiva. Las especies sólo mejoran en relación a sus condiciones de vida. Por lo tanto, la evolución es sólo una respuesta al medio, y no es en sí misma una fuerza vital.<sup>41</sup>

En términos darvinistas, los propósitos y las funciones se reducen a accidentes. El misterioso elemento de una fuerza vital con un propósito definido pasaría ahora a ocupar su puesto en el museo de cera de los fantasmas humanos, junto a los conceptos de "forma", "esencia", "causa final", y "especies". La vida misma sería ahora considerada como el resultado de la generación espontánea de una cierta materia cuyos componentes químicos se combinaron fortuitamente en "favorables" circunstancias accidentales.

Darwin no encontró razón alguna para suponer que la vida humana se desarrollara en una forma diferente a la de cualquier otra forma animal. Comprendió que su teoría no permitiría la existencia de diferencias reales o cualitativas, ya fueran psicológicas o físicas, entre el hombre y el animal. Observó que los vertebrados más rudimentarios estaban mucho más alejados de los primates, tanto en mentalidad como en conducta, que lo que estaban estos últimos del hombre. Señaló, asimismo, que no podía marcarse una separación real y definida entre el instinto animal y la razón humana. Los animales superiores aprenden a través de la experiencia, recuerdan el pasado, se ajustan al presente, y anticipan el futuro. También parecen demostrar afectos, lealtades, y temores. En consecuencia, la conducta humana es una conducta animal. La razón es un instrumento desarrollado para obtener un mayor éxito

<sup>40</sup> Charles Darwin, *Variation of Animals and Plants*, según lo cita Höffding, *Op. cit.*, pág. 445.

<sup>41</sup> *Ibid.*, pág. 447.

en la lucha por la supervivencia; es pues un atributo biológico más bien que una inspiración divina.

No obstante, Darwin era un biólogo y sus intereses no fueron fundamentalmente filosóficos. Continuó siendo un "caballero cristiano", posición un tanto paradójica desde un punto de vista lógico, pero edificante en lo moral, que puso a salvo a un buen número de ingleses de las consecuencias de sus propias doctrinas.<sup>42</sup> Sin embargo, los descubrimientos de Darwin, especialmente al ser desarrollados y perfeccionados por sus seguidores, y aplicados posteriormente al campo de la ética y de la política, llevaron a la actual Edad de la Sinrazón, lo mismo que los descubrimientos de Newton hicieron posibles los fundamentos de la Edad de la Razón.

## V

Estudiaremos ahora las consecuencias sociales y políticas del darwinismo—en el reino de las ideas, por supuesto—y su compatibilidad con la doctrina de los derechos humanos.

El mundo newtoniano había sido el mundo del espacio. En este mundo del espacio el número opera como modelo fijo e inalterable. La mente humana captaba intelectualmente este modelo y discernía, por lo tanto, sus leyes inmutables o sus ecuaciones matemáticas. Pero el nuevo mundo darwinista es el mundo del tiempo. Este tiempo no es, sin embargo, "la móvil imagen de la eternidad". Por el contrario, la eternidad es la inmovilización artificial de un corte transversal del tiempo. En consecuencia, todo modelo o ecuación matemática que la mente humana descubre en cualquier corte temporal inerte es una irrealdad. Las leyes inmutables se tornan, por ende, imposibles de aplicar ya que su propia inmutabilidad contradice el fluir del tiempo. El devenir es la única realidad en donde todos los seres ocupan un lugar en forma gratuita y precaria. Todo lo actual se convierte meramente en una ulterior potencialidad; todos los fines pasan a ser medios, y todos los efectos causas posteriores. Las causas mismas vienen a ser sólo acontecimientos temporalmente anteriores en una secuencia, cuya racionalidad, si tiene alguna, es immanente a su dinámica. La materia, la solidez, la extensión—el material de que el mundo está hecho— se convierten en meros sím-

<sup>42</sup> En sus propias teorías éticas, Darwin siguió las doctrinas de Shaftesbury y Hutcheson. Consideraba al "instinto moral" que conduce a la preservación de la sociedad, como una cualidad de supervivencia humana de selección natural. A pesar de esto, no pudo nunca considerar a la selección natural, que reduce al mismo nivel la caridad y la compasión, que la brutalidad y la crueldad, esto es, a una parte de la mecánica de supervivencia, como un medio de la Divina Providencia. "La conclusión menos arriesgada—mantuvo finalmente Darwin—, es la admisión de que el problema en su conjunto escapa a la comprensión de la inteligencia humana; pero el hombre puede cumplir con su deber". *The Life and Letters of Charles Darwin*, editado por Francis Darwin, London, 1887.

bolos de fuerzas que se manifiestan a través del proceso.<sup>43</sup> La naturaleza se diluye en la historia; y ésta es una pulsación rítmica del crecimiento y la disolución.

Desde un principio, las doctrinas evolucionistas se aplicaron a la civilización humana. Independientemente del darwinismo, pero en profunda armonía con él, surgió el historicismo.

La filosofía clásica —y en lo que se refiere a este ensayo el siglo XVIII es todavía "clásico"— veía a la historia como el ilustre escenario de la acción humana. En ella el héroe y el santo, el cobarde y el tirano, aparecían como ejemplos de diferentes tipos de vida y formas de conducta. La historia era un magnífico drama moral que contenía todas las lecciones que el hombre prudente debía aprender y seguir. Pero ahora el historicista convirtió a la historia en la madeja del destino humano, hilada de acuerdo a los dictados de un hado indiferente. Las civilizaciones aparecieron y desaparecieron sucediéndose unas a otras en una corriente análoga a la vital. Cada civilización ha sido la configuración de una unidad provisional que se expresaba en todas las facetas de un arte, música, derecho, ciencia, religión, y política dadas. El individuo enlazaba su propio destino al de su sociedad, de modo que sus valores sociales se convirtieron en sus verdades. El ser humano era el producto de su tiempo y de su civilización, aislado y sin relación directa con los productos de otros tiempos y de otras civilizaciones.

Los metafísicos de la historia se dedicaron a la búsqueda de la grandiosa estructura del tiempo. Hegel vio en la historia un despliegue del Espíritu; la realización de la Libertad misma; la Divina Idea desdoblándose de acuerdo a una norma dialéctica hasta alcanzar un glorioso final de la historia mediante el logro de su total autorrealización. No obstante, el proceso dialéctico mismo no ofreció ya "la Verdad" sino una sucesión de verdades y una sucesión de propósitos, los cuales, al unirse en una totalidad absoluta, aunque todavía desconocida, podían reemplazar las ahora relativas —y por tanto, ya no "verdaderas"— verdades de cualquier civilización dada. Pero ante el impacto de las doctrinas evolucionistas el gran designio de la Divina Idea tuvo que amoldarse a un modelo similar al evolucionista de fortuita generación, supervivencia, y desaparición. La Divina dialéctica se convirtió en mecánica, y sus nobles propósitos tuvieron que amoldarse al estrecho marco de la economía política.

Todas las investigaciones prehistoricistas sobre la condición del hombre, habían estado fundamentadas en algún concepto de la naturaleza humana, o sea, habían tomado como supuestos un cierto grupo

---

<sup>43</sup> Herbert Spencer, *System of Synthetic Philosophy*; compárese también *La Evolución Creativa* de Enrí Bergson y *Process and Reality* de Alfred North Whitehead.

de características que se encontraban esencial e inherentemente presentes en esa especie eterna de seres vivos llamados hombres. En estas concepciones, el hombre tuvo siempre un lugar claro y definido en algún punto de la escala del ser. El hombre no siempre supo dónde se hallaba su lugar, pero sabía que existía y en él se asentaba firmemente. La tarea de la ciencia consistía en señalar y describir este lugar: encontrar las categorías de los procesos de pensamiento humano, o las ideas simples de percepción, o la elemental conciencia del placer y el dolor. Cualquiera que fuera el campo de la experiencia, acción, o raciocinio humanos, dicho campo le estaba tan esencial e inmutablemente dado al hombre, como la solidez, el número, o la extensión a su medio. Para pisar terreno firme, la ética y la política tuvieron que deducir sus conclusiones de la naturaleza humana. En consecuencia, cuando se dice que "todos los hombres son creados iguales" se quiere decir que todos los hombres son hombres y que comparten una naturaleza común.

Pero los metafísicos de la evolución destruyeron el valor lógico del concepto de naturaleza humana. Nada quedó, salvo el hecho mismo del fenómeno hombre: el grupo de animales con las suficientes similitudes morfológicas mantenidas durante un cierto período, que permiten clasificarlos y rotularlos convenientemente. Todas las características que habían prestado al hombre dignidad y valor por virtud de su humanidad perdieron su significación. En otro tiempo se definía al hombre como un animal racional. Por supuesto, la razón tuvo carácter distinto en las diferentes cosmovisiones, pero siempre se mantuvo como un factor irreductible. Por medio de su razón el hombre pudo salirse del proceso en que se hallaba inmerso, y comprender al menos el orden y relación de sus propias experiencias y reacciones. En algún lugar fuera del hombre se encontraba una realidad sincronizada con la razón humana. Mientras el hombre encontrase la realidad, si en un momento dado esto fuera posible, podía iluminar el mundo y verlo como realmente era. Aún en el sistema de Hobbes, donde la razón no pasa de ser más que astucia y previsión, se permitía al hombre dominar lo suficiente su codicia y vanidad animal como para hacer posible la creación de la sociedad y, por ende, el establecimiento de la paz, el orden, y la justicia.

Ahora no podía definirse al hombre como un animal racional. Su razón era tan sólo una mutación ni más ni menos significativa que su postura erguida o su pulgar opuesto a los demás dedos. Algunos hombres pueden ser racionales, otros no lo son y quizás nunca podrán serlo. Si el medio en que vive el hombre—ya sea natural o social—hiciera de la razón el instrumento del suicidio, una eventualidad nada improbable, el hombre irracional probaría su superioridad mediante su super-

vivencia. Si la razón surge por un período de tiempo en el desarrollo de la raza, cambia durante este período y no tiene capacidad de trascendencia.

El placer y el dolor, y por tanto, la búsqueda de la felicidad, no demostraron ser más genuinos o irreductibles que la razón. El placer y el dolor (aunque se tome al placer como la ausencia temporal del dolor) son estados conscientes. Ofrecen motivaciones irreductibles de conducta sólo si la conducta fuese siempre consciente. Pero la sicología moderna descubrió el inconsciente o subconsciente y éste hizo posible considerar una reacción al estímulo que no implicara reflexión ni mecanismos conscientes. Por tanto, el individuo no podía ya ser el árbitro de su búsqueda de la felicidad, porque dicha búsqueda era consecuencia de motivaciones inconscientes en vez de serlo de deseos conscientes. Tampoco podía llamarse felicidad al objetivo de esta búsqueda, pues era sólo una huída para evitar el dolor. La búsqueda consiste en un mero seguir buscando.

El hombre podía perder toda esperanza, y se desesperó, porque ya no le era dado alcanzar el conocimiento de "la verdad". Si la razón no es otra cosa que un instrumento biológico, la noción misma de verdad, ya sea conocida o desconocida, no pasa de ser un fantasma. Siendo la verdad por definición, aquello que existe con anterioridad e independencia de la volición humana, la destrucción del concepto de verdad deja el camino abierto a dicha volición. La verdad (para seguir empleando el término a despecho de haber perdido su significado) es todo lo que conviene en un momento dado a los fines estrictamente biológicos del ser humano. El conocimiento no puede distinguirse de la doctrinación y el condicionamiento viene a reemplazar a la educación.

En el mejor de los casos, el conocimiento es poder. No el poder de la mente libre sobre la naturaleza, sino el poder de supervivencia, de adaptación y de coerción. El conocimiento es sólo válido en función de su utilidad. Sin un concepto sobre la naturaleza humana no puede existir un concepto de igualdad. El más apto sobrevive; aquellos que sobreviven son los mejores. El éxito es la medida de la excelencia, y el hombre que tiene éxito, al demostrarlo, demuestra, asimismo, su mayor valor y poderío.

Un concepto de derecho humano —ya que asume principios de justicia e igualdad de valía, a distinción y oposición de los de fuerza y éxito— se nos revela entonces, como una ficción más. No existe un derecho a la vida, ya que la evolución demuestra que la autoconservación es secundaria a la conservación de las especies, que, a su vez, está subordinada a un proceso continuo, sin fin ni propósito. El proceso exige el cambio, aún a expensas de la asimilación y la destrucción. No

existe, naturalmente, el derecho a la libertad, ya que no puede haber elección o forma de alterar el curso de los acontecimientos. Es Nietzsche quien deduce las consecuencias de esta posición:

Mas si ofrecemos a la gente por otra generación, en la forma usual y loca, las doctrinas que postulan la finalidad del devenir de todas las ideas, tipos y especies, y de la falta de una radical diferencia racional entre el hombre y la bestia (una idea cierta, pero fatal, según pienso) nadie debe sorprenderse si esta gente se ahoga en sus pequeños pantanos de egoísmo y se petrifica en la búsqueda de sus propios fines. Al principio vendrá la desunión y dejarán de ser un pueblo. En su lugar aparecerán, quizás, en el teatro del futuro, sistemas individualistas, sociedades secretas para la exterminación de los que no pertenecen a ellas, y similares creaciones utilitarias.<sup>44</sup>

Por supuesto, Nietzsche tenía razón, y las profecías de locura se han cumplido. Las sociedades secretas para el exterminio de los que no fueran sus miembros han aparecido, ciertamente, y en el mundo contemporáneo se han visto elevadas al sitial de gobiernos nacionales.

¿Qué camino se abre? Huxley, otro "caballero cristiano", hace una llamada al hombre para suavizar, mediante la civilización, la ley de la supervivencia del más apto, haciendo a todos los hombres aptos para sobrevivir y cambiando la competencia por la cooperación y la violencia por la contención. El humanismo fue predicado como el nuevo evangelio de la salvación. Una religión sin Dios, que afirmaba su fe en el hombre. Sustituyó la felicidad por el bienestar de la humanidad y la verdad por la utilidad. Se aferró a los valores morales y espirituales (que cuidadosamente se negó a definir o justificar) y en desesperadas plegarias, rogaba a Dios que se revelara una vez más para que demostrara que todo no pasaba de ser un mal sueño. Exhortó a la civilización humana a que adiestrara y humanizara el tigre que se encuentra en el pecho de todos los hombres. Pero las únicas técnicas para alcanzar este objetivo era una ciencia sin verdades y una religión sin revelación. No había naturaleza humana, ni felicidad real o sólida, ni luz de la razón, ni benevolente providencia.

Tal parece, de acuerdo a lo susodicho, que una filosofía política fundada en derechos humanos, verdades evidentes de por sí, y la supremacía de la ley y la razón sobre la violencia, es un anacronismo. Ni científica ni progresista, esta doctrina no puede aspirar a contestar al nihilismo del intelectual moderno o a la brutalidad del político contemporáneo.

<sup>44</sup> Friedrich Nietzsche, *The Use and Abuse of History* (The Liberal Arts Press: New York, 1949), pág. 67 ff.

Por supuesto, la norma que nos ha servido para enjuiciar la filosofía de los derechos humanos y la felicidad, tiene un origen un tanto diabólico. Es la medida de la historicidad, que asume que la metafísica antimetafísica contemporánea, es "más verdadera" que las diversas metafísicas del pasado, y que, además, el valor o la autenticidad de una filosofía política dependen de su consistencia con el espíritu de su época. Desgraciadamente, la misma "luz de la ciencia" nos obliga a entrar en la falacia historicista de asociar inevitablemente el génesis con el contenido (y esto se aplica tanto a la dialéctica de las ideas como a todo lo demás): o sea, fundir la cosmovisión que dio origen a la política de los derechos del hombre con sus supuestos intelectuales.

Pero, ¿qué norma nos queda? Quizá fuera mejor la solución que ofrece el escepticismo: encontrar una solución temporal a la situación humana, dejando sin solución los problemas finales. O sea, mantener con Edmund Burke que lo que es metafísicamente dudoso, y hasta falso, puede ser moral y políticamente correcto. Dejemos que el hombre sea la medida. No el hombre como animal racional, ni como la bestia con el pulgar opuesto a los demás dedos, ni el hombre creado a la imagen de Dios: dejemos que la medida la den éstos, aquéllos, y todos los demás.

Las preguntas de todos los hombres quedan sin respuesta, y sus diversos valores, sin fundamentación. No obstante sus necesidades, limitaciones y deseos, cualesquiera que sean sus orígenes y objetivos, exigen reconocimiento. Y aunque no sea posible suprimir sus supersticiones, sus temores y sus confusiones intelectuales y morales, el valor con que el hombre es capaz de actuar, y la dignidad con que tiene que contemplarse a sí mismo no pueden ser anuladas.

Para nosotros en nuestros días, sólo queda esta puerta abierta. Sólo esta fórmula nos salvaguarda contra toda clase de tiranía sobre las mentes y los cuerpos humanos. Deseamos vivir como personas, queremos nuestro faro de luz en la tiniebla. Queremos marchar por nosotros mismos. Todos lo queremos. Con la terquedad de la creencia más fuerte que toda lógica empeñemos nuestras vidas, nuestras fortunas y nuestro sagrado honor, en la defensa de esta posición.

## THE DOCTRINE OF HUMAN RIGHTS — CREED OR ANACHRONISM?

URSULA M. VON ECKARDT

*(Abstract)*

The basic American creed of human rights (We hold these truths to be self evident, that all men are created equal, that they are endowed by their Creator with certain unalienable Rights, that among these are Life, Liberty, and the Pursuit of Happiness) is proclaimed by every American patriot at every possible occasion. Yet the principle of human rights, as stated in the Declaration of Independence, has seldom been analyzed in its original intent, that is, not as a noble exhortation or encouraging oratory but as a scientific statement derived from "truths" concerning the nature of the physical world and of the human animal. Is it logical, in the light of science, as we understand it in the mid-twentieth century, to proclaim the same principles of human rights or must we consider these a relic of eighteenth century science? Must we re-evaluate the creed of human rights as the "noble lie" it was not then meant to be? The answer to this question is provided, to a large extent, by an analysis of "the light of science" as it was understood in the eighteenth century in comparison with "the light of science" as it is understood today.

Eighteenth century physical science, based on the work of Kepler, Copernicus, and Galileo, and culminating in the system of Isaac Newton (the symbol of 18th century enlightenment) described the structure of the cosmos in terms of immutable absolutely intelligible mathematical laws and provided the foundation of a new kind of study of man. This study investigated the mechanics of perception, reflection, and behavior in order to account for the otherwise unintelligible (since the "real" world was no longer that of visible things) appearance of a multiplicity of qualities, purposes, and feelings in the human subject. It developed more or less simultaneously with the systematization of the new natural sciences, finding its clearest expression in the works of Bacon, Descartes, Hobbes, Locke, and Locke's followers. Thus Descartes, by positing a new methodology, reduced wisdom to method or acquired technique and thereby made all men equal (i.e. equally capable of knowledge). Hobbes interpreted human experience and emotion by applying to it the

rules and definitions of pure mechanics. Thus Hobbes translated the law of inertia into the law of self preservation, thereby deriving an inalienable right to life from the first law of mechanics. The analysis of this right to life soon led a long list of other inalienable human rights, culminating in the right to the pursuit of happiness. The psychology of Locke, Shaftesbury and others provided the rationale.

Yet the Newtonian system failed to explain certain phenomena of life. This failure stimulated the development of a different ontology, one which ultimately destroyed the scientific validity of human rights doctrines. The new ontology arose in the framework of the theories of evolution in the biological sciences. In the human or social realm, evolutionism became historicism. The historicist succeeded in relativizing all conceptions, including the concepts of human nature and of the laws of behavior. Thus nothing remained but the mere factuality of man. Man could no longer be defined either as a rational animal or as being endowed with any fixed properties, such as rights or fears. Human reason now had to be regarded as a mutation, no more or less significant than an upright posture or an opposable thumb. Man's "nature" disappeared and thus rights vanished as an essential human attribute. The light of modern science, therefore (i.e. empirical science since Darwin and social science since Hegel), seems to indicate that human rights represent an eighteenth century anachronism. Yet perhaps the doctrine of human rights is more valuable than the light of the science which destroys it. Perhaps we must insist—on faith—that what appears to be scientifically or metaphysically doubtful or even false, may be morally and politically right. This faith alone may be able to save us from a social science, which, founded on the principles implied by modern natural science, makes it possible (in the words of Nietzsche) to elevate "secret societies for the extermination of non-members" to the place of governments of nations.