

Revista Argentina de Teoría Jurídica  
Vol. 1, N° 1 (Noviembre de 1999)**DERECHOS DE BIENESTAR\***

James Griffin\*\*

## 1. El crecimiento histórico de los derechos

Quiero tratar de aclarar el significado de uno de los derechos más controvertidos, el derecho al bienestar.

En el siglo dieciocho los derechos de bienestar eran proclamados sólo ocasionalmente.<sup>1</sup> Ellos ganaron vigencia recién a comienzos y mediados del siglo XX. En 1936, la *Constitución* de la URSS reconoció derechos a la educación, al trabajo, al descanso, al ocio, a la jubilación y a asistencia en caso de enfermedad o incapacidad. Y lo más importante de todo fue cuando en 1948 las Naciones Unidas incluyeron en su *Declaración Universal de los Derechos Humanos* los principales derechos de bienestar.

Por ejemplo, el artículo 25 dice:

"Toda persona tiene derecho a un nivel de vida adecuado para la salud y bienestar propio y del de su familia, incluyendo alimentación, vestimenta, vivienda, atención médica, los servicios sociales necesarios, y el derecho a la seguridad social en caso de desempleo, enfermedad, incapacidad,

\* Este trabajo fue presentado el 17 de abril de 1997 en la Universidad Torcuato Di Tella. Traducción realizada por Agustín Waisman y Tamara Taraciuk revisada por Roberto Gargarella.

\*\* Corpus Christi College, University of Oxford.

<sup>1</sup> Thomas Paine incluyó una provisión mínima de educación y bienestar, y también un reclamo al trabajo en *The Rights of Man* en 1792, y la *Declaración Francesa* de 1793 (no la más famosa de 1789) incluyó un derecho a la educación. Pero ningún derecho al bienestar fue incluido en los dos documentos más famosos de la era: La Declaración de Independencia Americana y la Declaración Francesa de los derechos del hombre y del ciudadano. Muchos gobiernos, de hecho, tomaron medidas en favor de la educación y más tarde en favor de la seguridad social, pero las previsiones se hicieron simplemente mediante leyes; fueron meros arreglos políticos, y no derechos constitucionales. Golding afirma que en el siglo XIX "existió una concepción de los derechos de bienestar expresamente reconocida", una concepción que estaba implícita en los comentarios de los glosadores de los textos legales romanos. Ver Martin P. Golding, "The Primacy of Welfare Rights", *Social Philosophy and Policy* No. 1 (1984), p.124. Tomé gran parte de mi relato de Carl Wellman, "The Development of Human Rights," Ts.

viudez, vejez, u otra falta de sustento a partir de circunstancias que se encuentran más allá de su control."

El artículo 25 es un buen ejemplo de cuán amplios - algunos dirían cuán excesivamente generosos - han llegado a ser los derechos de bienestar propuestos

Los derechos de bienestar, habitualmente, son clasificados como derechos positivos, en contraste con derechos negativos tales como el derecho a no ver impedida la elección de los propios fines (la autonomía) y el derecho a no sufrir interferencia en la persecución de los mismos (la libertad). Virtualmente todos los derechos clásicos de los siglos XVII y XVIII (que a veces son llamados derechos de la primera generación) son, al menos en apariencia, negativos- con la posible excepción del derecho a la vida (me referiré a él más adelante). Los derechos de bienestar de mediados del siglo XX (derechos de la segunda generación), al ser positivos, parecen aumentar no sólo el número sino también las clases de derechos. Y si, como piensan muchos filósofos, los deberes de no dañar son generalmente más estrictos que los deberes de ayudar, los derechos de bienestar pueden constituir un tipo de derechos menos exigentes, derechos de segundo orden así como de segunda generación. Existen razones que mencionaré de inmediato para dudar de la proposición según la cual los derechos de bienestar son derechos *humanos*.<sup>2</sup>

Es claro que los derechos de bienestar existen, en algunos lugares, como derechos legales. La pregunta para nosotros, sin embargo, es qué tipo de fundamentos tienen estos derechos. ¿Son también derechos *éticos*? ¿Son ellos, a pesar de las dudas, derechos *humanos*? No es una sutileza académica la que me lleva a hacerme estas preguntas. No

<sup>2</sup> Derechos de la tercera generación son los derechos de finales del siglo XX, aquellos que no son de individuos sino de colectividades- digamos de grupos nacionales, étnicos o lingüísticos; son derechos a una autodeterminación nacional, a la supervivencia de la propia cultura y demás. Pero ahora sólo estoy interesado en derechos de segunda generación.

No hay nada sorprendente en el hecho que los derechos de bienestar sean derechos de segunda generación, y que los derechos a la libertad sean anteriores a ellos. Ello, por sí solo, no muestra que los derechos de bienestar sean menos centrales o autoritarios. La doctrina de los derechos naturales fue desarrollada por hombres europeos y americanos de clase media, especialmente en los siglos XVII y XVIII. Su mayor preocupación era la resistencia a las monarquías absolutas, la libertad para perseguir sus intereses (en su mayoría comerciales o agrícolas). Tenían en general seguridad económica; su riqueza relativa constituía una parte importante del marco para su pensamiento político- ellos simplemente lo dieron por sentado. Hasta ese momento, los necesitados habían, a duras penas, encontrado su voz; su pobreza los tornó silenciosos. La tardanza histórica en la aparición de los derechos de bienestar no demuestran nada con respecto a su importancia, ciertamente no que son acreencias dubitativas a la esencia de los derechos a la libertad. En nuestro tiempo, China es el mayor defensor de los derechos de bienestar. Se argumenta allí que los derechos de bienestar deben ser satisfechos antes que los derechos a la libertad puedan tener algún valor, pero sería una confusión pensar, como parece hacerlo el gobierno chino, que los derechos de bienestar deben ser satisfechos primero en el tiempo. El trabajo de muchos economistas por ej. Partha Dasgupta, *An Enquiry into Well-Being and Destitution* (Oxford: Clarendon Press, 1993), Cap. 5 demostró que los países que evitan con más éxito las catástrofes en materia de bienestar son los que tienen más libertades políticas. Los derechos de bienestar son definitivamente anteriores a los derechos a la libertad en el sentido que son la condición necesaria para que los segundos sean valiosos para nosotros, pero eso no demuestra que sean anteriores en el sentido que deban realizarse primero.

tenemos un panorama claro acerca de tales fundamentos. Y sus fundamentos determinan sus contenidos, quienes deben asumirlos y su autoridad al fin.

Es más, nuestra noción sobre lo que es un derecho humano no nos ayuda a distinguir cuándo es que él es utilizado correctamente y cuándo no. Entonces debo decir algo, aunque sólo sea de modo breve, acerca de cuál creo que es el sentido más claro que debería tener el término. Nosotros, los humanos, y a diferencia de otros animales, podemos imaginar qué es una buena vida y podemos actuar tratando de hacerla realidad. Esta es una forma de vida característicamente humana (aquí la palabra humana necesita de una extensa explicación, por supuesto) y valoramos especialmente nuestro status de humanos, a menudo incluso más que nuestra felicidad. Los derechos humanos pueden ser mejor vistos como protecciones de nuestra condición humana- nuestra *personidad* [personhood], podríamos decir.

Ahora bien, hay dos formas diferentes de adoptar una consideración de los derechos humanos teniendo en cuenta la personidad. Algunos los ven como una justificación de los derechos a la libertad que no brinda ninguna apoyatura a los derechos de bienestar. Desde este punto de vista, si los derechos humanos vienen a proteger los componentes esenciales de la condición de "agente," entonces ellos protegen únicamente nuestra elección autónoma de un estilo de vida y su libre persecución; la esencia de la condición de agente no contendría nada más.

Pero me inclino a interpretar el concepto de personidad de manera diferente. Debería aceptar también que los derechos son defensas que vienen a proteger la condición de agente. Pero dicha oposición puede ser atacada desde diferentes lugares.

Uno puede ver impedidas la elección y la persecución de su propia concepción de una buena vida tanto por la interferencia de otras personas como por una limitación que le impida elevarse al nivel que requiere la condición de agente.

Por lo tanto, estoy inclinando a describir la protección de la condición de agente como algo que requiere -y los derechos humanos, por ende, como una noción que incluye- autonomía, libertad y una *provisión material mínima*; esto es, algún tipo de derecho de bienestar.

## 2. Un derecho humano al bienestar: dudas conceptuales

¿Por qué tanta gente niega esto? Un derecho humano al bienestar es una pretensión propia de *todos* los humanos, por el solo hecho de serlo, contra *todos* los demás seres humanos. El derecho humano al bienestar es, de esta forma, doblemente universal. Al menos esa es la forma en que funcionan los derechos de *libertad*: todos nosotros tenemos un derecho a no ser dominados u obstaculizados, y el deber correlativo recae sobre cada uno de los demás individuos, sobre grupos, sobre gobiernos -resumiendo, sobre todos los demás agentes-. Si hubiera un derecho humano al bienestar, todos tendríamos un derecho

a reclamar una provisión mínima que recaería sobre todos los otros individuos, grupos y gobiernos. Pero no pensamos eso. Pensamos que solamente los miembros de un grupo en particular- digamos, los ciudadanos de un país- pueden reclamar bienestar y pueden reclamarlo solamente a su *propio* gobierno. Esto sugiere que los derechos de bienestar son, como mucho, derechos éticos que uno tiene como *ciudadano*. Carl Wellman, quien ha escrito sobre los derechos de bienestar como nadie en nuestro tiempo, lo expone de la siguiente manera:

"La lección más obvia y tal vez la más importante a aprender es que uno no debería concebir nuestros derechos fundamentales a los beneficios del bienestar como derechos humanos. Estos no son derechos naturales que el individuo tenga simplemente como ser humano, ya que no pueden basarse en la naturaleza humana o en los aspectos generales de la existencia humana per se. Nuestros derechos de bienestar más fundamentales son en el mejor de los casos derechos cívicos, derechos morales que cada individuo tiene como ciudadano contra su estado. Sólo de esta forma los problemas de recursos escasos y de "duplicación sin sentido" pueden ser resueltos en teoría, y la responsabilidad de satisfacer las necesidades humanas regulada en la práctica."<sup>3</sup>

Wellman explica estos dos problemas de la siguiente manera:

"El problema de los recursos escasos surge si uno insiste en que el derecho individual al sostenimiento de la propia vida es un derecho humano universal. Esto virtualmente asegura que las numerosas pretensiones impuestas sobre cada agente van a exceder los recursos disponibles o los recursos que pueden ser moralmente reclamados de tal sujeto. Esas demandas excesivas no pueden ser admitidas como pretensiones éticas genuinas contra dicha persona. El problema de la duplicación sin sentido surge si uno asume que cualquier derecho individual al sostenimiento de la propia vida es un derecho que se tiene contra todo el mundo. Si cada persona, cada organización privada, y el gobierno estatal, actuasen simultáneamente para sostener la vida de cualquier demandante individual, sus acciones se duplicarían unas a otras... Para evitar esta duplicación sin sentido, uno debe establecer la responsabilidad de sostener la vida de todo individuo de modo mucho más estricto que si la asignáramos a todas las personas... Una vez más nuestra conclusión debe ser que un derecho-pretensión significativo a que sostengan nuestra vida será un tipo especial de derecho y no un derecho humano general."<sup>4</sup>

<sup>3</sup> Carl Wellman, *Welfare Rights* (Totowa, N.J: Rowman and Allanheld, 1982), p. 181. Ver también Maurice Cranston, "Human Rights: Real and supposed" en D.D Raphael (ed.), *Political Theory and the Rights of Man* (London: Macmillan, 1967), pp. .50-51, para un argumento similar.

<sup>4</sup> Ver Wellman, supra 3, p.163.

La conclusión de esta línea de pensamiento indica que es mejor ver si hay razones éticas que nos persuadan a admitir derechos de bienestar *especiales* de carácter moral, o razones políticas para establecer derechos de bienestar de carácter *legal*.

De hecho, algunos de los que se oponen a los derechos de bienestar los ven, comprensiblemente, como un programa político redistributivo completamente opcional que pretende aparecer como un asunto de derechos humanos que no es opcional- un lobo igualitario del siglo XX que trata de pasar por una oveja del siglo XVII con ropaje libertario-. Si *todos* tuviesen un derecho a la educación básica, al cuidado de la salud y a una vivienda decente, entonces en prácticamente todos los países deberían ordenarse transferencias desde los ricos hacia los pobres. Si la provisión mínima establecida fuera justa y generosa, las transferencias tendrían que ser considerables.

Además del problema conceptual propio de la noción de un "derecho humano al bienestar", también existen problemas con la idea de una provisión mínima. ¿Nos provee la ética de alguna noción determinada y satisfactoria de "mínimo"? ¿O se trata, en este caso, de una decisión política acerca de lo que cada gobierno puede querer (o puede asegurarle a sus ciudadanos? De ser cierto esto último, entonces el contenido del derecho de bienestar resulta determinado por condiciones sociales particulares y no por el status humano universal. Hay quienes han definido el nivel mínimo como "nivel de subsistencia"- lo suficiente como para mantenerse vivo-. (En Gran Bretaña, el Reporte Beveridge, que influyó mucho en la creación del estado de bienestar, define la seguridad social en términos de subsistencia). Eso proporcionaría a la idea de mínimo un fundamento en la naturaleza humana universal, en hechos biológicos acerca de lo que hace que el cuerpo y el alma se mantengan unidos. Pero el problema con esta definición es que nadie (incluyendo los autores del Reporte Beveridge) la toma de modo literal. Tomada literalmente, esta definición es muy poco generosa. Definitivamente no es lo suficientemente generosa como para capturar la noción de personidad; alguien que se pasa el día luchando por sobrevivir, sin tiempo para reflexionar, conversar o aprender subsistiría, pero no se alcanzaría el status ético propio de la personidad. Empero, si la provisión es más generosa que la mera subsistencia surge el problema de la indeterminación radical. ¿Qué es un nivel más generoso? Por ejemplo, ¿cuánta educación requeriría la provisión mínima? ¿Y de alfabetización? ¿La suficiente como para poder ponderar el significado de la vida? ¿Y qué nivel de salud? ¿Cuando la expectativa de vida es 30 años, 50 ó 70? Cada sociedad puede, si lo desea, determinar estos niveles, por ejemplo considerando cuáles son sus intereses generales, y qué es lo que está dentro de sus capacidades; pero esto parecería llevarnos a un derecho legal o especial de carácter ético y no a un derecho humano.

Me parece que todas estas dudas conceptuales pueden ser sorteadas. Se dice que un derecho al bienestar no puede ser un derecho humano porque no se fundamenta en la naturaleza humana. Pero sí tiene fundamento en ella: él se basa, como expliqué anteriormente, en la personidad que es el status de uno como ser humano. Lo cierto es que, mientras que la autonomía y la libertad *constituyen* la personidad, la provisión mínima es solamente una condición necesaria de ella. Pero una *condición* necesaria de la personidad sigue basándose en la personidad. Se toma el derecho a la vida como un

derecho humano clásico, pero también éste es sólo una condición necesaria de la personabilidad.

Un derecho de bienestar no puede ser considerado un derecho humano -plantea el argumento- porque tomarlo como tal permitiría que cada uno de nosotros tenga una pretensión contra cada uno de los demás. Y como sostenía Carl Wellman en el pasaje que cité, eso produciría tanto problemas de escasez de recursos como problemas de duplicación sin sentido. Pero me parece que también estos problemas pueden resolverse. En ética, aceptamos una obligación general de ayudar a aquellos que lo necesitan si el beneficio que podemos producir es más grande y el costo en el que debemos incurrir es bajo. Eso es aceptado casi universalmente. Por ejemplo, si veo caer un niño dentro de una piscina y puedo salvarlo con sólo meterme y no hay nadie más que esté cerca, debo hacerlo. Pero éste es un reclamo que todos nosotros hacemos sobre todos lo demás. ¿Por qué, entonces, debe recaer en mí en particular? Obviamente porque resulta que soy la única persona que está allí presente. Hechos accidentales como estar en posición de ayudar pueden imponer responsabilidades morales- y no hay nada más especial que eso que provoque tal responsabilidad-. No es necesario que yo sea el padre del niño, su tío o un co-ciudadano. Por supuesto, en muchos casos de necesidad es nuestra propia familia o la comunidad local o el gobierno central quien tiene la capacidad de ayudarnos. En diferentes períodos de la historia diferentes organismos han tenido esas capacidades. Las familias de los necesitados tienen razones adicionales para ayudarlos. Los gobiernos centrales también pueden tenerlas. Pero la mera capacidad, con independencia de las otras razones que puedan surgir a partir de relaciones especiales, sigue siendo al menos una consideración que genera razones para ayudar. Y la capacidad nos provee de un fundamento para distribuir la carga de ayudar a partir de la idea de pertenencia: una familia debe ayuda a sus miembros, un gobierno central a sus ciudadanos. La capacidad también explica por qué, a lo largo del tiempo, la carga se ha desplazado de los grupos pequeños hacia los gobiernos centrales. A fines de la edad media y a comienzos del período moderno, la iglesia tenía los recursos y una organización altamente desarrollada, y el gobierno central tenía un papel mucho más reducido que el que tiene en la actualidad, por lo que recaía en la parroquia la responsabilidad de crear casas de refugios y demás. O, en el mismo período, era habitual que el gobierno de la ciudad o el hacendado del lugar asumieran la obligación de mantener a los indigentes.<sup>5</sup> Una vez que encontramos cierta racionalidad para asignar la responsabilidad, los problemas de recursos escasos y de duplicación sin sentido ya no aparecen -esto es, no son mayores que los que actualmente tenemos.

Hace un momento dije que la mera capacidad es *una* consideración que genera razones para ayudar. Pero la vida moral es complicada: hay muchas otras consideraciones de la misma clase que dan forma a normas morales- por ejemplo, que una buena vida es una vida de compromisos profundos hacia personas, causas, carreras e instituciones; que los

<sup>5</sup> La capacidad también explica por qué pensamos que pueden haber, a veces, obligaciones internacionales de ayudar. En 1990, el secretario de Defensa británico, Michael Portillo, le dijo al Parlamento que Gran Bretaña tenía una obligación moral de intervenir en Bosnia para salvar refugiados de que mueran de hambre porque Gran Bretaña era "una de las pocas naciones en la tierra que tienen la capacidad militar para ayudar". *Daily Telegraph*, 15 de Noviembre, 1996.

compromisos profundos limitan enormemente nuestras voluntades, y nuestros poderes para hacer cálculos a gran escala sobre qué maximiza los buenos resultados también son limitados. A menos que enfatizamos estas otras consideraciones, mi propuesta según la cual la capacidad puede determinar quién debe ayudar podría parecer extraña. Un Rockefeller o un Getty tienen una gran capacidad para ayudar a los necesitados. Esta capacidad, sin duda, significa que tienen una obligación de ayudar superior a la del promedio. Pero la obligación sobre ellos y sobre nosotros, por esa razón, no surgirá hasta que la pérdida marginal sea igual a la ganancia marginal de los necesitados. La historia ética es mucho más complicada que la descripta. Los Rockefellers y los Gettys -y nosotros- estamos substancialmente autorizados a honrar nuestros propios compromisos y a seguir nuestros propios intereses-, y estos permisos limitan nuestras obligaciones. Todo lo que pretendo afirmar es que la mera capacidad es *una* consideración para regular dónde situamos la obligación de ayudar.

¿Qué pasa con la objeción según la cual la noción "mínima" es demasiado indeterminada para constituir un reclamo posible sobre los demás? La objeción parece basarse en una concepción errada sobre lo que son los derechos humanos. Tal concepción asume que los derechos humanos están contruidos a partir de elementos que son, de alguna forma, puramente morales; que los derechos humanos tienen contornos bastante claros y simples trazados con independencia de los argumentos y las decisiones políticas muchas veces confusas de una sociedad en particular. Pero no sólo los derechos humanos no son así; en general, tampoco las normas morales lo son. Para que las normas morales sean lo suficientemente determinadas como para poder servir como normas, una sociedad en particular debe tomar decisiones muy similares a las que toman los legisladores- a veces, desde luego, puede ser la decisión de los mismos legisladores la que realmente supla la determinación requerida por la resolución. Y los derechos humanos, en general, no serán lo suficientemente precisos como para servir como reclamos sobre otras personas, salvo que agreguemos muchas otras consideraciones, de naturaleza más bien pragmática, a las consideraciones de la personabilidad. Esto es cierto respecto de los derechos humanos en general, y también con relación a los derechos de libertad. No hay nada como la aguda diferencia entre los derechos de libertad universalmente aceptados y el muy disputado derecho al bienestar que estas objeciones explotan. Las supuestas fallas en un derecho al bienestar aparecen también en los derechos de libertad.

Podríamos reunirnos y decidir que lo que vamos a considerar como provisión alimentaria "mínima" es aquella que evite padecimientos conocidos, que la educación mínima es aquella que alcanza hasta los 16 años, y así sucesivamente. Por supuesto, estas decisiones, como formas de implementar la noción de personabilidad, serían extremadamente toscas pero eficaces. Hasta cierto punto dependerían de los recursos de nuestra sociedad en particular. Pero hay otras muchas consideraciones prácticas de ese tipo que entran en la definición del ámbito de otras normas morales, tales como: "No matarás deliberadamente al inocente" y "Reduce la pérdida de vidas". Por ejemplo, cualquier norma destinada a regular la eutanasia debería dar cuenta de lo que nosotros, con nuestras tradiciones morales particulares, nuestro nivel de educación y demás, podríamos aceptar sin mayores consecuencias. Por las mismas razones, cualquier norma dirigida a regular la caridad debería tener en cuenta las capacidades humanas promedio,

lo cual es algo inevitablemente crudo. Virtualmente todas las normas morales son crueles, arbitrarias y relativas a la sociedad en la que surgen (aunque esto difícilmente puede verse como relativismo cultural en su sentido habitual). Los derechos a la libertad de expresión, digamos, o a la privacidad, presentan los mismos rasgos. ¿Dónde fijamos el contorno que define la esfera protegida por un derecho a la privacidad? Primero debemos consultar los requisitos de la personaeidad. Cualquier intromisión en la vida de uno que dificulte la elección y persecución autónoma de un modo de vida estaría prohibida. Estas intromisiones existen, pero en el caso de la privacidad deberían ser particularmente significativas para impedir nuestra elección y persecución de un determinado plan de vida -un nivel de intromisión que no se ha visto habitualmente en la historia humana-. ¿Prohibiría, acaso, el derecho a la privacidad, las intervenciones de los teléfonos, el acceso a registros médicos y el tener que exhibir la identificación cuando ella es requerida? Determinar dónde comienza la privacidad con respecto al derecho no es algo menos brusco y arbitrario, ni está menos influido por lo que uno estima propio de la naturaleza de su sociedad, que el determinar dónde comienza el mínimo.

Como hemos visto, los críticos dicen que los derechos de bienestar son como mucho derecho *cívicos*, no derechos *humanos*.

Pero sus razones teóricas para decir tal cosa no parecen mantenerse en pie. Pienso que en la práctica los gobiernos tampoco tratan a los derechos de bienestar como *meros* derechos cívicos. Por ejemplo, en años recientes el estado de California trató de negar varios servicios de bienestar a inmigrantes ilegales -esto es, a personas que no eran ciudadanos, conforme a esta consideración particularmente atroz-. En agosto de 1996 el Gobernador Peter Wilson firmó una orden ejecutiva poniendo fin al acceso de aquéllos a una diversidad de beneficios de bienestar, incluyendo cuidados prenatales, cuidados de la salud a largo plazo y suministro público de viviendas.<sup>6</sup> Pero su orden no llegó a privarlos del cuidado de su salud en casos de emergencia. El gobernador actuó bajo la directiva de una ley federal promulgada poco tiempo atrás, que hace que los inmigrantes ilegales no sean elegibles para los beneficios estatales y federales, aunque con excepciones similares: la ley federal también excluye servicios como la asistencia médica en caso de emergencia y la ayuda en caso de desastres. Y hay una justificación obvia para estas excepciones: existen formas de ayuda que cualquier persona que sea capaz de brindarla debe a todo aquél que lo necesite – estén o no los dos agentes relacionados como gobierno y ciudadano-.

### 3. Dudas sobre la viabilidad de la propuesta

Ya he hecho referencia a las dudas sobre la posibilidad de concretar un derecho humano al bienestar. ¿Podemos respetar un derecho semejante? Un derecho humano al bienestar es, a primera vista, un reclamo que tiene cada persona sobre cada una de las demás. Ningún individuo ni ningún gobierno tienen los recursos necesarios para afrontar tan vasto reclamo. Supongamos que yo tengo razón en lo que acabo de decir y que hay razones adecuadas para asignar las pretensiones a distintos agentes: digamos, para asignar

<sup>6</sup> *New York Times*, 27 de Agosto, 1996, p.1

los reclamos de los británicos sobre el gobierno británico, los de los argentinos sobre el gobierno argentino, y así sucesivamente. Pero es cada vez menos y menos probable que incluso las naciones ricas puedan afrontar estos reclamos de bienestar perfectamente razonables. Los adelantos médicos implican que uno puede recibir un mejor tratamiento básico, por ejemplo un tratamiento para salvar la vida; pero a grandes costos. ¿Requeriría un derecho al bienestar o a la vida que un país rico monte un programa de shock (sobre el modelo del proyecto Manhattan) para encontrar una cura para, digamos, el sida? Ahora los gobiernos deben buscar formas de limitar los beneficios- por ejemplo, prestarlos sólo por cierta cantidad de tiempo.<sup>7</sup> Y los países más pobres nunca podrían, ni siquiera en el futuro, ser capaces de afrontar estos reclamos. Entonces entra en juego, el principio según el cual "deber" implica "poder": uno no puede construir un deber a partir de lo que es imposible. Uno podría reclamar bienestar sólo si otros tuviesen un deber de suministrárselo. Y en muchos casos, quizás en la mayoría ellos, esos otros no pueden suministrar tal bienestar. Entonces no tienen un deber de suministrarlo, no hay en primer lugar un derecho correlativo a reclamar tal bienestar.<sup>8</sup>

La respuesta obvia parece ser aquí la correcta. Los países deberían afrontar la obligación hasta el punto en que puedan. No están obligados a hacer más que eso. Algunos de los que se oponen a los derechos de bienestar encuentran esta respuesta obvia como insatisfactoria: sostienen que estos gobiernos no pueden afrontar la obligación completamente, por lo que -afirman- no pueden tener tal obligación. Pero es poco plausible actuar a partir del principio de que nada puede ser un derecho humano a menos que sus reclamos puedan ser afrontados inmediata y plenamente. ¿Por qué debería uno aceptar tal restricción? Tampoco es, como muchos críticos de los derechos de bienestar proponen, que los beneficios de bienestar deben constituir un mero ideal para algún futuro indeterminado, una mera esperanza y por lo tanto no un derecho.<sup>9</sup> Estos críticos sostienen eso porque los derechos deben, según piensan, implicar reclamos determinados sobre gobiernos que puedan ser satisfechos ahora mismo y que no queden simplemente en gestos bienintencionados referidos al logro de un futuro atractivo. Pero incluso para los gobiernos más pobres los reclamos son determinados: a saber, hacer lo que, conforme a los recursos con los que cuenta, permita elevar a sus ciudadanos a un nivel mínimo de bienestar. Una determinación que sólo se consigue después de haber consultado las circunstancias prevalecientes no es igual a una indeterminación.

Los críticos de los derechos de bienestar invocan el principio de que "deber" implica "poder". Pero una vez que se logra algún tipo de división de responsabilidad por los necesitados es mucho más difícil decir que los gobiernos más ricos no pueden, bajo ninguna interpretación posible de "no poder", ayudar a los más necesitados. El hecho de si

<sup>7</sup> En Estados Unidos estaba (en 1996) en consideración una provisión "de cinco años y estás afuera". Y en Nueva York un senador llamado John Marchi ha propuesto una enmienda que modificaría la Constitución de manera tal que ésta diría que el estado "puede" proveer a los necesitados, en vez de decir "podría" proveer a los necesitados. *New York Times*, 12 de Agosto, 1996.

<sup>8</sup> Hay una buena discusión en Wellman, supra 3, pp. 31-41; ver esp. p.36.

<sup>9</sup> Ej., Cranston, supra 3, p. 52.

pueden o no, por supuesto, depende en parte de cuánta ayuda es requerida por el derecho, y llegaré a eso en un momento.

Aún así, el principio según el cual "deber" implica "poder" es aquí relevante, por lo que debemos ser claros en su interpretación. He escrito sobre la interpretación de tal principio en muchos otros lugares, y voy a resumir mi opinión.<sup>10</sup> Uno no puede -en el sentido relevante para la obligación- afrontar una demanda si ella está más allá de la capacidad de la clase de personas que -sobre otras bases especialmente importantes- uno querría que hubiese. Una demanda no debe encontrarse más allá de lo que es humanamente posible; esto es, no tiene que ser la clase de demanda que ningún ser humano podría afrontar sin importar como se desarrolló y cómo fue entrenado. La clase de personas que queremos que haya -agentes capaces de afrontar las demandas que puedan hacerseles en el curso de sus vidas- estará profundamente comprometida con ciertas otras personas por lazos de amor y de afecto.

Ellos deben estar comprometidos también con ciertas metas e instituciones particulares. De lo contrario, toda la sociedad se vería afectada. Pero dichas "personas" comprometidas serán incapaces de una imparcialidad completa, incapaces de tratar a todos (tanto a sus propios hijos como a un extraño) por igual. No es que ningún humano sea capaz de esta imparcialidad extrema; de hecho, alguna gente muy singular pudo serlo. Pero nosotros no deberíamos querer ser como esa gente- los costos sobre una buena vida, tanto prudenciales como morales, son demasiado grandes- ni tampoco deberíamos soñar con criar a nuestros hijos para que fueran así. La promoción absolutamente imparcial del bien no podría demandar que gente de profundos compromisos -como la clase de gente que deberíamos desear que existiese- adopte y luego abandone tales compromisos. Dicho apresuradamente, esta es la fuerza del "no poder" que implica "entonces este no es el caso en el que uno debería ayudar".

Por lo tanto hay límites a lo que uno puede demandar del tipo de personas que uno quisiera que haya. Dichas personas deberán sacrificarse ellas y sus familias únicamente hasta cierto punto. Esos límites serían difíciles de establecer con exactitud, y cualquiera que trate de establecerlos tendrá que hacerlo de manera precaria y arbitraria. Pero estos son, o deberían ser, problemas familiares en la vida ética. Esto implica que hay límites respecto de lo que cualquier programa de bienestar redistributivo puede exigir. Las demandas deben estar de acuerdo con las capacidades de los tipos de agentes que la sociedad quisiera que haya. Y esta observación provee alguna solución para una indeterminación que mencioné recién. Hace un momento sugerí que, en algunos casos, la exigencia hecha por un derecho al bienestar sería: "haga lo que de acuerdo a los recursos con los que cuentas permita elevar a tus ciudadanos a un nivel mínimo de bienestar." Esta fórmula aclara algunas indeterminaciones pero crea otras. ¿Haga a qué costo para uno mismo? La respuesta a esta pregunta es inevitablemente precaria, pero gira alrededor de lo siguiente: a aquel costo que esté dentro de las capacidades del tipo de persona que quisiéramos que exista. También puede haber otro tipo de restricciones, pero ésta es muy importante. Incluso deja abierta la posibilidad de fuertes reclamos sobre el gobierno y,

<sup>10</sup> James Griffin, *Value Judgment* (Oxford: Clarendon Press, 1996), pp. 82-92.

por medio de impuestos, sobre los ciudadanos de modo tal que ellos ayuden a los necesitados.

#### 4. Dudas éticas

Un derecho humano al bienestar -e incluso un derecho especial y ético al bienestar-, ¿no sería inaceptablemente dañoso para otras partes de nuestra vida- para otros derechos y otros valores?- Los derechos al bienestar requerirían transferencias sustantivas de bienes; ellos permitirían que cada uno de nosotros se quede por lo menos con una provisión mínima, pero reclamarían parte de nuestro excedente. De todos modos, existe la creencia común de que los bienes no aparecen ante nosotros como maná caído del cielo. En principio no hay riqueza para transferir salvo que ella haya sido creada con anterioridad. Por lo tanto, la riqueza aparece en el mundo ya teniendo dueño. De algún modo aparece en el mundo porque puede tener dueño. Para decirlo de forma precaria e intuitiva: hay algo extraño, a veces hasta moralmente incorrecto, en ignorar la propiedad.

Este es un punto absolutamente general, al que Robert Nozick le dio un giro particular muy conocido.<sup>11</sup> Yo tengo dos riñones y puedo sobrevivir con uno: en este sentido, uno de mis riñones excede mis requerimientos mínimos. Sin embargo, la mayoría de nosotros vería como una importante violación de mis derechos humanos que el gobierno exija uno de mis riñones para un trasplante. Yo puedo ofrecerlos pero no se me puede exigir que lo haga. Lo mismo es cierto, piensa Nozick, de mi propiedad. Parte de mí está en ella: mi pensamiento, mi esfuerzo; todo se encuentra relacionado con la propiedad. Yo puedo elegir dar parte de lo que tengo a los más necesitados, pero si el gobierno lo confisca (aunque sea para el mismo fin) está violando mi derecho humano a la libertad. Forzar la redistribución de mis ingresos, aunque sea por un motivo digno, es forzarme a trabajar durante cierto tiempo para el estado. Es trabajo forzado; el gobierno se arroga la propiedad parcial de mi persona. Por ello viola mi derecho humano a la libertad de la misma manera que lo hace la esclavitud. Por ende, dicha acción no es admisible bajo bases morales. Pero entonces el supuesto derecho humano al bienestar tampoco es admisible bajo las mismas bases morales. La conclusión de Nozick es rebuscada, pero puede haber maneras menos rebuscadas de desarrollar el punto general. Volveré a esa posibilidad en breve.

Los derechos de bienestar requieren una expansión en el rol del estado- una expansión poco saludable, sostienen los críticos-. Los derechos de libertad parecen muy distintos; imponen sólo deberes negativos sobre los gobiernos -deberes que son afrontados fácilmente sólo preocupándose de los asuntos propios-. No requieren más que de un aparato estatal mínimo que todos los países querrían, y podrían, suministrar; a saber, policía y tribunales. Los derechos de bienestar, en contraste, recaen en buena medida sobre los gobiernos centrales porque hoy en día son los agentes más efectivos y apropiados para desempeñar tales deberes. Entonces los derechos de bienestar requieren de un aparato estatal gigante. En el pasado, los más necesitados (en la medida en que lo eran) eran cuidados por la sociedad civil; por asociaciones tales como las familias, las

<sup>11</sup> Robert Nozick., *Anarchy, State and Utopia* (New York: Basic Books,1974), pp. 169-172.

iglesias, las comunidades locales y demás. Pero a medida que se asignan al gobierno central más y más tareas de bienestar, estas instituciones más pequeñas, que ocupan un lugar intermedio entre el individuo y el centro, comienzan a provocar la desaparición de instituciones que son más sensibles, más flexibles, más eficientes y más económicas que el gobierno central que viene a suplantarlas. Estas economías sobrecargadas se estancan y las personalidades de los ciudadanos se deterioran. Los derechos de bienestar destruyen la confianza de cada uno sobre sí mismo -la confianza sobre la cual descansan todas las comunidades. En su momento, primó una idea, que hoy asociamos con el costado más oscuro del siglo XIX, según la cual los pobres merecían su lugar como tales -una idea a la que no se le ha permitido jugar un rol prominente en el aparato conceptual del estado de bienestar del siglo XX. Algunos filósofos han presentado una restricción a la idea de "pobres que merecen su lugar" sosteniendo que el derecho de bienestar constituye un reclamo ético del ser humano individual contra su sociedad, de recibir un sustento mínimo si él o ella *a causa de circunstancias que exceden su control* no tiene los medios para sostener su vida".<sup>12</sup> Pero, ¿cómo podemos derivar esa cláusula acerca de los méritos "circunstancias que exceden su control" del concepto de un derecho *humano* al bienestar? Los derechos humanos son reclamos que uno tiene simplemente en virtud de ser humano y no en virtud de ser un ser humano *merecedor* de él. Ése, de hecho, es precisamente el problema que muchos encuentran con un derecho humano al bienestar; los derechos humanos son protecciones de la personeidad, e incluso las personas que no lo merecen son personas. Una vez que el bienestar se convierte en un asunto de derechos humanos opuesto, digamos, a derechos éticos especiales, otras consideraciones éticas tales como el mérito parecen ser dejadas de lado. Parece que no se nos *permite* introducir las consideraciones sobre el mérito.

Estas dudas éticas me parecen mucho más substanciales que las anteriores. El reconocimiento de los derechos de bienestar ha tenido, en nuestro tiempo, consecuencias muy buenas y consecuencias muy malas. Hemos pasado de las sociedades del siglo pasado, distinguidas por males tales como el miedo, la inseguridad, la ignorancia, la desnutrición y las bajas expectativas de vida, a las sociedades actuales en los países más ricos, con los males, a nivel personal, de la falta de confianza en uno mismo, la falta de respeto a uno mismo, la falta de ambición y de esperanza.<sup>13</sup> Y, a nivel social, hemos conocido los males de gobiernos centrales ineficientes y costosos, y el socavamiento de valiosas instituciones sociales intermedias. No hay duda de que, con la mejor de las intenciones, hemos curado un tipo de enfermedades y producido otro. Pero eso no es nuevo; esa es la naturaleza del cambio social. La respuesta sensata a tal cambio no es evitarlo sino admitir que existen nuevos males a medida que van apareciendo y tratar de curarlos. Las curas producirán, en su momento, sus propias enfermedades, y así sucesivamente. Pero uno tendría que ser excesivamente pesimista con respecto a las

<sup>12</sup> Ver Wellman, *supra* 3, p. 150; las bastardillas son mías.

<sup>13</sup> Este es un tema común en los escritos políticos de derecha. En Gran Bretaña, un centro de estudios de derecha, el Instituto de Asuntos Económicos, volvió a publicar el famoso libro de Samuel Smile, escrito en 1859, *Self-help*. "Cuando las personas se encuentran sujetas a una sobre-guía, y a un sobre-gobierno," escribió, "la inevitable tendencia es a convertirlos en seres sin salvación." Ver el informe en *The Independent*, 20 de octubre, 1996.

habilidades humanas para pensar que todas las curas sociales son, al final, peores que los padecimientos.

Me parece que la particular versión de Nozick sobre la objeción ética llega a algo importante, a pesar de que es exagerada. Su versión ha sido exitosamente criticada, según creo.<sup>14</sup> Yo mismo desearía introducirle una objeción en el comienzo del argumento. Nozick no comprende cuál es el valor político de la libertad. No toda interferencia con lo que uno quiere hacer es una violación de la libertad. Uno viola la libertad de alguien sólo cuando impide que esa persona persiga lo que ella considera una vida valiosa. Que un gobierno cobre impuestos a los ingresos de alguien que se encuentra cómodamente por sobre el nivel mínimo no impide que esa persona persiga, o incluso viva, una vida valiosa. El hecho de que mi ingreso sea gravado con fines redistributivos no destruye mi libertad, concebida adecuadamente, más de lo que lo hace mi reconocimiento acerca de la obligación moral de dedicarme a la caridad. Las dos conductas me son requeridas - aunque de manera diferente- y aún así ninguna de ellas destruye mi libertad. Tal cobro de impuestos tampoco constituye una forma de esclavitud, ni es equivalente a ella. Si un esclavo se las ingenia para vivir una buena vida, según su propia concepción de lo que es una buena vida, ello se debe meramente al azar. Pero que a alguien le saquen por medio de impuestos, digamos, un tercio de un ingreso cuantioso no impide que uno persiga, y siga teniendo esperanzas razonables de lograr, una vida valiosa.

Aún así, en el pensamiento de Nozick hay una línea argumental que me parece correcta. Los bienes que podrían ser redistribuidos por lo general deben ser creados. Y el hecho de crearlos otorga, a quien es su creador, una pretensión sobre esos bienes. Pero creo que en este punto, en vez de invocar inadecuadamente a la libertad, podemos citar adecuadamente consideraciones pragmáticas como las ya mencionadas. Somos personas de compromisos profundos y es muy bueno que lo seamos. Nuestra motivación alcanza su punto máximo cuando nosotros o las personas o causas que nos importan, pueden beneficiarse. Existen límites acerca de cuánto autosacrificio -o acerca del sacrificio de lo que más nos importa- puede exigirse en el nombre de la ética. El límite máximo es el límite de la voluntad de la clase de personas que deberíamos desear que hubiese. Si se cruza ese límite, entonces se aplica el principio de "querer" es "poder", y no hay obligación moral.

##### 5. Un argumento para un derecho humano al bienestar

El argumento intuitivo para un derecho *humano* al bienestar dice más o menos esto. Los derechos humanos constituyen protecciones de la condición humana. Le asignamos un valor a la vida- eligiendo autónomamente y persiguiendo libremente nuestra concepción de una buena vida.

Entonces, no es sorprendente que incluyamos entre los derechos humanos como de hecho tradicionalmente se hizo desde un comienzo, no sólo el derecho a la libertad sino también

<sup>14</sup> Ver, por ejemplo, Jeremy Waldron, *Liberal Rights* (Cambridge: Cambridge University Press, 1993), pp. 18 y sgts.

un derecho a la vida. ¿Podemos valorar el hecho de vivir de una forma propiamente humana sin valorar al mismo tiempo el hecho de *vivir*, a la *autonomía* y la libertad que convierten a dicha vida en una vida propiamente humana? Si los derechos humanos son protecciones de ese modelo de vida, entonces deberían proteger a la vida tanto como protegen a ese modelo de vida-. Pero si protegen a la vida; ¿No deberían también asegurar algo con que mantener cuerpo y alma juntos -esto es, alguna provisión material mínima-?

Ese es el quid de la cuestión. Tal cuestión apela a la concepción que tenemos sobre la dignidad humana, y sostiene que ella está integrada tanto por la vida como por la provisión material mínima. De la primera puede haber- y de la última de hecho hay- un derecho de bienestar. No vamos a vivir autónomamente y en libertad a menos que *vivamos*. La vida es una condición necesaria para ser autónomo y libre.

Por supuesto, no deberíamos querer incluir cada condición necesaria para la autonomía y la libertad dentro de la categoría de derecho humano. También es una condición necesaria para ser autónomo y libre el haber sido concebido, pero con seguridad uno no querría garantizar un derecho humano a ser concebido. Podemos evitar que la cadena de condiciones necesarias quede fuera de control restringiendo los derechos humanos simplemente a un agente humano como un objeto de preocupación presente. Eso, sin dudas, fue lo que los primeros defensores de los derechos naturales tenían en mente. Ellos estaban tratando de obtener alguna ganancia ética en seres humanos normales relativamente poco complicados; lo cual es suficientemente difícil incluso si no se cubren al mismo tiempo los casos difíciles. ¿Pero entonces por qué, tal como enfáticamente lo hace la tradición, incluir a la *vida* como un derecho humano? Si asumimos, a los efectos de una propuesta acerca de lo que son los derechos humanos, que las personas son objetos de preocupación presente, ya hemos asumido la vida. Si trazamos una línea divisoria entre derechos a la libertad y derechos de bienestar no es fácil ver de qué lado de la línea debería ubicarse la vida. Parte de la dificultad, pero sólo parte de ella, es la conocida indeterminación del derecho a la vida. ¿Incluye, como habitualmente dicen quienes se oponen a los derechos de bienestar, solamente un derecho a no ser asesinado? No hay duda sobre la gran importancia de la norma "No mate deliberadamente a un inocente", pero su importancia no es suficiente para convertir a dicha norma en un derecho humano. Todos los derechos humanos son éticamente importantes pero no todo lo que es éticamente importante es un derecho humano. Pienso que sería un error convertir el derecho a la vida en un derecho humano, incluso limitarlo sólo a la prohibición de matar. Mi razón es simplemente la siguiente: la racionalidad propia de los derechos humanos no es, en lo que representa lo que es en mi opinión la mejor explicación al respecto, una prohibición deontológica; su naturaleza es bastante diferente. Ella está centrada en el alto valor que asignamos a ciertas características que agrupamos bajo el título de "personidad". Uno ataca el valor de la vida si lo descarta livianamente. Y parecería hacer falta más que un mero homicidio para descartar dicho valor de un modo ligero; por ejemplo, no molestarse en arrojar un salvavidas que tenemos junto a nosotros a alguien que se está ahogando; o en general, no salvar una vida cuando uno puede hacerlo a un bajo costo personal. Si eso es correcto, si un derecho humano a la vida tiene por lo menos esa extensión, entonces hay un derecho humano al bienestar. En esta

concepción más amplia del derecho a la vida ya hay involucradas ciertas clases de bienestar. Si los derechos humanos son barreras protectoras que rodean ciertas cosas valiosas, entonces es difícil ver por qué deberíamos aceptar la protección de algunas de ellas y no de otras. Esta política inclusiva no amenaza con incluir demasiado -por ejemplo, un derecho humano a ser concebido-. Dicha concepción, al igual que otras condiciones necesarias remotas, introduce cuestiones morales especiales que una propuesta de derechos humanos -muy correctamente- ni siquiera trata de responder.

Según creo, el quid de la cuestión sobre un derecho humano al bienestar parece ser éste: ¿Hablaríamos de una manera más provechosa de nuestra vida social si se restringieran los derechos humanos a derechos a la libertad o si también incluyeran un derecho al bienestar? La primera concepción, más estrecha, se encuentra acotada a una interpretación más estricta de los *elementos* que constituyen la condición de agente: la autonomía y la libertad. La segunda interpretación, más amplia, incluya también algunas de las *condiciones* de la condición de agente: la vida, provisión material mínima y demás. Muchos escritores han proclamado (ésta es una versión de la observación de Isaiah Berlin) que "una cosa es la libertad y otra cosa son las condiciones para ella".<sup>15</sup> Interpretada textualmente, dicha afirmación es demasiado obvia como para tener que explicarse: por supuesto, existe una diferencia entre una cosa y una condición necesaria para esa cosa. Pero mi interpretación del argumento es que, en el caso de la libertad, esta distinción es habitualmente dejada de lado. Estos autores sugieren que se contrabandea demasiado dentro del concepto de libertad a causa de su innegable atractivo retórico. Pero yo no estoy proponiendo que contrabandeemos el derecho de bienestar dentro del derecho de libertad. Ellos son derechos diferentes. Mi pregunta es si el derecho al bienestar debería ser incorporado en la categoría de derechos humanos. Aunque podríamos estipular perfectamente la concepción más restringida sobre los derechos humanos, yo creo que sería mejor estipular la más amplia. La primera nos daría una consideración demasiado austera, demasiado alejada de la vida tal como debe ser vivida realmente, y entonces un uso limitado para regular una sociedad real. Tendría una pureza teórica cierta, pero poco interés práctico.

Permítaseme explicar este último punto: lo que tengo en mente cuando hablo de la estipulación "más estrecha" es aquella que restringe los derechos humanos a derechos con deberes correlativos meramente negativos. Diría: "no debemos dominar (negarle autonomía) u obstruir (negarle libertad) a otras personas, aunque no tenemos que ayudarlos ni facilitarles las cosas". Pero esta distinción, que ya es tenue en teoría, define a los derechos humanos de una forma tan austera, que los torna irrelevantes en la práctica. Supongamos que un gobernante decide que no debe violar la autonomía de los otros; no debe decidir "por ellos" cómo deben vivir. Por lo tanto, instituye votaciones sobre temas

<sup>15</sup> Isaiah Berlin, "Introduction", *Four Essays on Liberty* (Oxford: Oxford University Press, 1969) p. liii. Ver también la distinción que hace John Rawls entre el *alcance* de la libertad y su *valor* en *A Theory of Justice* (Oxford: Clarendon Press, 1972), p. 204, y sus comentarios sobre esta distinción en "The Basic Liberties and their Priority," en S. Mc Murrin (ed.), *Liberty, Equality, and the Law: Selected Tanner Lectures on Moral Philosophy*, (Cambridge: Cambridge University Press, 1987).

importantes.<sup>16</sup> Coloca *una* urna en la entrada al edificio del capitolio. "No importa", dice "que la mayoría de las personas sean demasiado pobres para llegar; ni siquiera que sean analfabetos y no puedan leer el anuncio de la votación. Hacer que estén mejor o alfabetizarlos es ayudar o facilitar, y los derechos humanos no requieren eso. Su autonomía fue respetada al colocar una urna en el capitolio."

Ahora bien, en esta concepción austera, uno puede respetar por completo la autonomía de una persona aun si la persona realmente no puede lograr su autonomía; y, si las cosas continúan así, nunca lo hará. Hay una distinción moralmente importante, aunque conceptualmente intrincada, entre infligir activamente un mal, por un lado, y conferir un bien, por el otro.<sup>17</sup> Aún así, nuestro interés en desarrollar el lenguaje de los derechos humanos no se satisface "con monedas"- por ejemplo, una sola urna de poco valor que virtualmente nadie puede alcanzar-. Los derechos humanos deben respaldar reclamos que personas reales llevarán adelante en el mundo real, por lo que el derecho a la autonomía no puede considerarse satisfecho por un gobernante que ofrece sólo una mínima oportunidad de votar. Nuestra noción de autonomía requiere de una oportunidad *real*. Si decimos eso, después deberemos especificar cuándo una oportunidad puede considerarse "verdadera", pero esa es una demanda que una propuesta de los derechos humanos debería aceptar. Una oportunidad real para expresar la opinión de uno requiere de urnas distribuidas ampliamente, de la explicación de aspectos que pueden incidir en la votación y de la educación de analfabetos. El derecho humano a la autonomía no debe vincularse sólo con la posibilidad de autonomía, sino también con su realización;<sup>18</sup> pues requiere ser facilitado: educación, recursos materiales suficientes para permitir que los propios hijos tengan suficiente tiempo libre para ser educados, urnas distribuidas ampliamente, votaciones protegidas de la intimidación y del fraude, una prensa no sólo libre sino ampliamente distribuida y demás. Pero si la separación entre deberes positivos y negativos es llevada tan lejos como proponíamos, la autonomía se torna irrealizable en el mundo real, y por ende inútil para el pensamiento político. Muchos de los deberes negativos correlativos a los derechos humanos (por ejemplo, "no negar autonomía") implican deberes positivos (por ejemplo, asegurar las condiciones para el ejercicio de la autonomía). Esta línea de pensamiento me lleva de nuevo a mi propia propuesta substantiva sobre los derechos humanos: los derechos humanos son protecciones de nuestra condición humana -esto es, del hecho de que realmente la tengamos. ¿No significa esto que los derechos humanos incluyen un derecho al bienestar?

<sup>16</sup> Tomo prestado el caso de Susan Moller Okin, "Liberty and Welfare: Some Issues in Human Rights Theory", en J.R.Pennock y J.W. Chapman (eds.), *Human Rights, Nomos XXIII* (New York: New York University Press, 1981).

<sup>17</sup> Para ver mi propia opinión de su importancia, ver James Griffin, *Value Judgement* (Oxford: Clarendon Press, 1996), Cap. VII, sección 9.

<sup>18</sup> Mi argumento es aquí similar, pero no idéntico, a uno de Golding, *supra* 1, esp. pp. 135-136.