

En el último decenio un tema de vieja data adquirió una dimensión y una actualidad notables, hasta convertirse en una verdadera cuestión política en el ámbito de las sociedades nacionales y en el de las relaciones internacionales: el de los derechos humanos.

Objeto de reflexión jurídica y teológica durante largo tiempo, ha devenido en un conflictivo elemento político que forma parte del debate de casi todas las sociedades, cualquiera sea su identidad, y de buena parte de los organismos internacionales, gubernamentales o no. Esta nueva dimensión, manifestamente desarrollada a partir de la administración Carter en los Estados Unidos, la ha convertido también en un elemento de agitación, de denuncia, particularmente en aquellos países donde han avanzado las formas despoticas, totalitarias (para decirlo más crudamente que con el eufemismo de autoritarias) de ejercicio del poder y de conculcación de las manifestaciones democráticas, de los derechos individuales y sociales consagrados en las cartas constitucionales reconocidas en el ámbito de cada sociedad nacional y en la Declaración Universal de los Derechos del Hombre. En esta nueva dimensión, entonces, los derechos humanos devienen objeto de análisis, de reflexión para las ciencias sociales —para algunas de ellas (la ciencia política, la sociología, la historia), por lo menos—, inscribiéndose en el interior de la discusión sobre el orden social y sobre las relaciones individuo-Estado o, mejor, sociedad civil-Estado. En esta perspectiva, dicha reflexión introduce también la dimensión ética del problema.

Los ensayos compilados en este volumen corresponden a los siguientes autores: M. Acosta, W. Ansaldi, M. dos Santos, M. C. Feijoo, A. Flisfisch, J. M. Gómez, L. Gómez, H. Lechner, F. G. Schuster, H. Solari Yrigoyen, J. Somavia y A. E. C. Ruiz.

La ética de la democracia

Waldo Ansaldi

compilador

La ética de la democracia



La ética de
la democracia

Los derechos humanos
como límite frente
a la arbitrariedad

Biblioteca de Ciencias Sociales
Directores: Mario R. dos Santos
y Cristina Micieli

Programa de Publicaciones
Asistente: Ariel Scher

I.S.B.N. 950-9231-15-2

Diseño gráfico: Beatriz Burecovich y Viviana Barletta
Composición y armado: Julio Iturbe y Juan Carlos Eirín
Impresión: Artes Gráficas Santo Domingo S.A.
Primera edición: mayo de 1986
Queda hecho el depósito que marca la ley 11.723
Copyright de todas las ediciones en español por
Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO)
Av. Callao 875, 3° piso, 1023 — Buenos Aires, Argentina

W. Ansaldi, M. dos Santos,
H. Solari Yrigoyen, N. Lechner,
A. Flisfisch, A. Ruiz,
J.M. Gómez, M. Acosta U.,
J. Somavía, F.G. Schuster,
M. del C. Feijóo, L. Gómez.

La ética de la democracia

Los derechos humanos
como límite frente
a la arbitrariedad

clacso
Consejo
Latinoamericano
de Ciencias
Sociales

Esta publicación fue financiada
con aportes de la Ford Foundation,
Estados Unidos

Prólogo-presentación

Waldo Ansaldi

En el último decenio un tema de vieja data adquirió una dimensión y una actualidad notables, hasta convertirse en una verdadera cuestión política en el ámbito de las sociedades nacionales y en el de las relaciones internacionales: el de los derechos humanos.

Objeto de reflexión jurídica y teológica durante largo tiempo, ha devenido en un conflictivo elemento político que forma parte del debate de casi todas las sociedades, cualquiera sea su identidad, y de buena parte de los organismos internacionales, gubernamentales o no. Esta nueva dimensión, manifiestamente desarrollada a partir de la administración Carter en los Estados Unidos, la ha convertido también en un elemento de agitación, de denuncia, particularmente en aquellos países donde han avanzado las formas despóticas, totalitarias (para decirlo más crudamente que con el eufemismo de autoritarias) de ejercicio del poder y de conculcación de las manifestaciones democráticas, de los derechos individuales y sociales consagrados en las cartas constitucionales reconocidas en el ámbito de cada sociedad nacional y en la Declaración Universal de los Derechos del Hombre.

En esta nueva dimensión, entonces, los derechos humanos devienen objeto de análisis, de reflexión para las ciencias sociales —para algunas de ellas (la ciencia política, la sociología, la historia), por lo menos—, inscribiéndose en el interior de la discusión sobre el orden social y sobre las relaciones individuo-Estado o, mejor, sociedad civil-Estado. En esta perspectiva, dicha reflexión introduce también la dimensión ética del problema.

Históricamente, la concepción moderna de los derechos humanos se inicia como una demanda de la burguesía, presente en las revoluciones norteamericana y francesa, a fines del siglo XVIII, pero con antecedentes en Inglaterra. En tanto tal, en América Latina se vincula con el largo, tortuoso proceso de constitución de los Estados nacionales, de un nuevo orden social y político. En tanto concepto histórico, entonces, su contenido varía según las situaciones, los espacios y los tiempos. Concepto totalizante, no deja de estar cargado de ambigüedad; los derechos humanos son tanto fines como medios en la historia de constitución de una sociedad, de sus modificaciones y de los proyectos en procura de otras de nuevo tipo. Así, se integran al accionar de los movimientos sociales y, en particular, a las demandas de los movimientos populares, sobre todo en aquellos casos más recientes en los cuales el brutal avance del campo de acción del Estado ha desplazado, comprimido a la sociedad civil. En ellos, la defensa de los derechos humanos —a la vida, a la libertad, a la decisión, al conocimiento, a protagonizar la historia, para dar algunos ejemplos— se convierte en una reivindicación esencial que es a la vez crítica de la sociedad existente y utopía, proyecto de la que se quiere construir. Esto es, la cuestión de los derechos humanos —como la de la democracia— adquiere una dimensión estratégica.

Así enfocada, ella puede ser abordada desde distintas perspectivas y formas, las que deberían dar cuenta de, por ejemplo, a) la vinculación que la reivindicación de los derechos humanos tiene con las transformaciones socio-políticas que se están operando en el mundo contemporáneo y con su magnitud y efectos; b) la relación existente entre las violaciones de los derechos humanos y las necesidades de funcionamiento de los Estados represivos, desde los meramente "autoritarios" a los francamente totalitarios, policíacos; c) el papel de la demanda por el respeto o cumplimiento de los derechos humanos en la acción de los movimientos populares en procura de la democratización de nuestras sociedades; d) el proceso histórico de constitución o de definición/redefinición de los derechos humanos.

En torno de estos cuatro puntos básicos rápidamente es-

bozados es posible una primera aproximación al tratamiento de la cuestión de los derechos humanos desde la perspectiva de las ciencias sociales. Desde ella, la Secretaría Ejecutiva de CLACSO convocó, a mediados de 1983, a un seminario sobre el tema, denominado genéricamente "Los derechos humanos y las ciencias sociales en América Latina", en los términos que contiene el texto que Mario R. dos Santos y yo preparamos con tal fin (publicado originariamente en *David y Goliath*, núm. 44/45, Buenos Aires, 1983). El seminario formó parte, como actividad académica, de la XII Asamblea General del Consejo, realizada en la capital argentina entre el 23 y el 25 de noviembre de ese año. La ocasión era más que propicia: el 30 de octubre la sociedad argentina había votado, después de diez años, un nuevo gobierno y mayoritariamente (casi en su totalidad) se había expresado sin dudas por un orden político en el que la defensa y la vigencia de los derechos humanos debía ser un componente esencial. Como es sabido, esa sociedad estaba terminando la etapa más terrorífica de su historia: aunque el horror se presentaba y/o se conocía, los meses siguientes pusieron al desnudo la magnitud de un régimen político que había cercenado de modo inmisericorde todos y cada uno de los derechos del hombre.

Adicionalmente, CLACSO llevaba por entonces diez años (desde los golpes militares en Uruguay y Chile) de acción solidaria con los científicos sociales perseguidos en diferentes países de la región en razón de sus convicciones. Nos pareció, pues, oportuno hacer un balance a escala regional de la relación entre condiciones de desarrollo de las ciencias sociales y políticas estatales en materia de derechos humanos, como también iniciar una reflexión teórica, desde la perspectiva de nuestras disciplinas, sobre ellos, que fuera más allá de las contingencias coyunturales del Cono Sur, aunque nos las excluyese.

El libro recoge sólo las ponencias teóricas presentadas y debatidas en el seminario de Buenos Aires, excepto la mía, que no pudo ser preparada para entonces y que lo ha sido especialmente para esta edición. Consta de tres partes: en la primera se incluyen la convocatoria (Waldo Ansaldi y Mario R. dos Santos, "Los derechos humanos y las ciencias socia-

les") y el discurso inaugural del seminario, pronunciado por el doctor Hipólito Solari Yrigoyen, ex senador nacional argentino, víctima él mismo de la arbitrariedad de un Estado terrorista (texto que aquí hemos titulado "Estamos emergiendo de una larga noche..."). La segunda parte es la central e incluye los siguientes trabajos, agrupados a su vez en dos subpartes. La primera de ellas contiene los trabajos de Waldo Ansaldi ("La ética de la democracia. Una reflexión sobre los derechos humanos desde las ciencias sociales"), de Norbert Lechner ("Los derechos humanos como categoría política"), de Angel Flisfisch ("Derechos humanos, política y poder"), de Alicia E. Ruiz ("El uso alternativo del derecho y los derechos humanos"), de José María Gómez ("Derechos humanos, política y autoritarismo en el Cono Sur"), de Mariclaire Acosta ("Las ciencias sociales y la afirmación de los derechos humanos"). El primero de estos artículos es un análisis histórico de los derechos humanos como categoría universal; los dos siguientes los abordan desde la ciencia política; el cuarto, desde el campo del derecho; el quinto es un tratamiento fundado en la ciencia política y en directa consideración de la coyuntura de los países del Cono Sur bajo las recientes dictaduras (que en el caso de Chile todavía es presente), y el sexto aborda el tema desde una perspectiva filosófico-política, atendiendo particularmente la fundamentación. En los seis artículos hay una especial preocupación por vincular estrechamente la cuestión de la vigencia y defensa de los derechos humanos con la consolidación de un orden social y político democrático.

La segunda subparte reúne los trabajos de Juan Somavía ("Comunicación y derechos humanos"), de Félix Gustavo Schuster ("Derechos humanos: filosofía y realidad"), de María del Carmen Feijóo ("Algunas notas sobre la mujer y los derechos humanos") y de Luis Gómez ("Derechos humanos y ciencias sociales. Una visión desde la República Dominicana"). Más heterogénea en su temática, en relación a la primera subparte, esta segunda ofrece al lector algunas proposiciones generalmente menos consideradas, pero de notable interés.

La tercera parte está constituida por seis documentos.

Los cuatro primeros (la Declaración de Derechos del buen pueblo de Virginia, del 12 de junio de 1776; la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano, del 26 de agosto de 1789; la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano, votada por la Convención Nacional francesa el 23 de junio de 1793; la Declaración Universal de los Derechos del Hombre, proclamada por la Asamblea General de las Naciones Unidas el 10 de diciembre de 1948) representan los grandes hitos de la lucha por la positivización de los derechos humanos. Su lectura permite una mejor comprensión de buena parte de los argumentos utilizados por varios de los autores del libro. Los dos últimos documentos se refieren exclusivamente a los derechos de los científicos, inclusión que nos ha parecido conveniente, toda vez que CLACSO es, precisamente, un organismo de ciencias sociales, formado por centros de investigación y/o docencia en éstas y dirigido por científicos sociales, celoso de la aplicación del principio del pluralismo ideológico y firme defensor de los científicos sociales latinoamericanos perseguidos por sus convicciones. Así, el quinto documento reproduce la Recomendación de la UNESCO sobre la condición de los investigadores científicos aprobada por la 18ª reunión de la Conferencia General de dicha organización, celebrada en París entre el 17 de octubre y el 23 de noviembre de 1974. El sexto, a su vez, da cuenta de las Recomendaciones del Seminario sobre Cooperación Científica y Derechos Humanos en las Américas, votadas en Toronto el 5 de enero de 1981, al concluir la Reunión Anual de la Asociación Americaná para el Avance de la Ciencia.

Finalmente, quiero dejar expresa constancia de una serie de reconocimientos a quienes hicieron posible el seminario de Buenos Aires y la preparación de este libro. Un subsidio, sin condiciones, de la Fundación Ford permitió financiar tanto el seminario como el libro. Al consignar el reconocimiento del Consejo y el mío propio, destaco especialmente la colaboración de Jeffrey Puryear. Agradezco también la solidaria participación de los amigos que prepararon las ponencias presentadas y debatidas en el seminario, la mayoría de las cuales forma este volumen. El último, pero el más sentido, agradecimiento es para mis colaboradores más cercanos en la tarea

de preparar el seminario y el libro: para Ana Wortman, que compartió conmigo la organización del encuentro de Buenos Aires; para Magdalena Felgueras, que con paciencia, eficiencia y afecto mecanografió mis a menudo ilegibles manuscritos; y para Cristina Miceli y Ariel Scher, que con preocupación y dedicación se encargaron de todas las etapas de preparación del libro.

Estoy seguro de que todos ellos compartirán conmigo la esperanza de que *La ética de la democracia* contribuya al mejor conocimiento de los derechos humanos, a su efectiva vigencia y a estimular un serio debate sobre las condiciones que tornen posible la consolidación de la democracia en las sociedades de la región. De todos modos, tal vez sea bueno advertirte, caro lector, que

No esperes que un hombre muera
para saber que todo corre peligro
ni a que te cuenten los libros
lo que están tramando ahí fuera.
No esperes golpes de suerte.
Seguirás a su merced
mientras haya gente que
trafique con la muerte.
No esperes de ningún modo
que se dignen consentir
tu acceso al porvenir
los que hoy arrasan con todo.

(Joan Manuel Serrat, *No esperes*)

Buenos Aires, primavera de 1985.

Los derechos humanos y las ciencias sociales

Waldo Ansaldi

Mario R. dos Santos

Entre los nuevos movimientos sociales gestados en América Latina como respuesta a las dictaduras militares y a su deshumanizada coerción sobre individuos y grupos, el movimiento de derechos humanos quizás sea el que las cuestione más globalmente. Reivindica la ética como componente indispensable de la política y renueva la temática de los requisitos para suprimir el uso arbitrario del poder.

Desde 1978, el Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO) viene promoviendo la reflexión y el debate acerca de las condiciones de la democracia en América Latina, preocupación de la que dan cuenta las Conferencias Regionales de San José (1978), Río de Janeiro (1979) y Caracas (1981), los seminarios de México, sobre los dictadores (1980), y de Princeton sobre redemocratización (1982), como así también la serie de números publicados de la revista *Crítica & Utopía*.

Cuando se convocó a este debate se dijo.

"Reflexionar (...) sobre la democratización del Estado y la organización democrática de la sociedad implica no sólo el rastreo de la particularidad histórica a la que cada sociedad nacional atribuye las coyunturas autoritarias, sino de los elementos que las hacen a la vez posibles y recurrentes. Naturalmente, si se supone que existen estos elementos estructurales que posibilitan, cuando no impulsan, la organización autoritaria del Estado y la sociedad, debe también pensarse que existen otros tantos elementos (y no necesariamente simétricos) que aseguran la democracia".¹

Desde entonces, un buen número de investigadores de la región viene realizando sus aportes a esta tarea intelectual, en la que aparece renovada la problemática de la dimensión ética de la política. Por otra parte, esta problemática constituye una preocupación específica del Gru-

po de Trabajo Teoría de la Política y del Estado, abordada en sus dos primeros seminarios ("¿Qué significa hacer política?" y "¿Qué significa ser realista en política?").

Estas reflexiones, ya se sabe, surgieron a partir de la generalización de regímenes autoritarios y dictatoriales en un número considerable de países de la región, en incipientes y contradictorios procesos de transición hasta formas democráticas, en la crisis de los modelos sociales que se confrontaban políticamente hasta los años 70 inclusive y, consecuentemente, en lo que Angel Flisfisch ha llamado "el surgimiento de una nueva ideología democrática en América Latina".² Es que, precisamente, ésta se genera en el marco de la represión autoritaria y del orden autoritario y en su momento inicial se expresa a través de la defensa de los derechos humanos. Estos, a su vez, pierden su antiguo contenido jurídico y/o teológico y se convierten en una cuestión política e interpelan a la política (pese a no disputar el poder), tanto en el orden interior de las sociedades nacionales, cuanto en el concierto internacional. Como dice Gérard Soulier: "Los derechos humanos son esencialmente políticos. Ellos participan de lo político, mas no son toda la política, ellos tienen justamente por objetivo impedir que la política no sea un todo, monolítico, enteramente confundido con el poder".³ Crece, así, la convicción de que la plena vigencia de los derechos humanos es una *conditio sine qua non* para la construcción de sociedades democráticas. Esto es, la defensa de los derechos humanos aparece en el principio como una respuesta defensiva, inmediata y coyuntural a la opresión totalitaria, el avance arrollador del Estado sobre la sociedad civil, y se convierte luego en un componente estratégico, estructural del proyecto de reforzamiento de la sociedad civil y de la nueva ideología democrática. En tanto componente de la práctica política y social, la cuestión de los derechos humanos se constituye en un importante campo de reflexión de las ciencias sociales. No obstante, todavía no se han producido esfuerzos sistemáticos al respecto. Sí se han abierto campos de investigación sugerentes, tales como el de la extensión que puede lograrse en un consenso sobre valores y no sobre intereses en el seno de la sociedad (y la efectividad concreta de ello); el de la relación de los nuevos movimientos sociales de fuerte contenido ético con las organizaciones sociales partidarias y no partidarias en la transición y luego de ella; el de la incorporación de reivindicaciones de este tenor en el marco institucional democrático, o el de su contribución o no a la estabilidad de la democracia (ya que no puede cuestionarse su aporte a la calidad de la misma), etcétera.

Los comentarios precedentes dan cuenta de un plano —teórico, si se quiere— de reflexión sobre los derechos humanos. Pero hay un segundo plano que interesa rescatar, para, en rigor, concluir fundiéndolo con el primero: el de las acciones realizadas en la región en pro de la efectiva

vigencia de tales derechos. Más específicamente, en tanto institución que reúne a la comunidad científico-social latinoamericana, a CLACSO le interesa promover una doble tarea: por un lado, revelar la situación de los derechos humanos en el campo de las ciencias sociales, en los diferentes países de la región; por el otro, promover la reflexión teórica sobre los derechos humanos, en tanto componentes de la realidad social.

En el primero de estos campos se cuenta con un precedente valioso —tal vez único—, el "Seminario sobre Cooperación Científica y Derechos Humanos en las Américas", convocado por la Asociación Americana para el Avance de la Ciencia y realizado en Toronto, Canadá, entre el 1º y el 5 de enero de 1981.⁴

Pero existe, además, una experiencia aún no evaluada de un modo sistemático: la realizada por CLACSO, desde 1973, en favor de los científicos sociales perseguidos en razón de sus convicciones políticas o ideológicas.

La XII Asamblea General del Consejo aparece como la ocasión propicia para analizar una década de acción en defensa de los derechos humanos en el campo de las ciencias sociales y simultáneamente dar cumplimiento a dos de las recomendaciones aprobadas por el Seminario de Toronto: (a) "Llevar a cabo programas especiales relacionados con los derechos humanos en conjunto con conferencias científicas, seminarios y talleres científicos auspiciado por la comunidad científica"; (b) "Las sociedades científicas que auspician los programas de intercambio, conferencias o seminarios en varios países latinoamericanos deben brindar información acerca de la condición de los derechos humanos y la libertad científica en estos países para información de los miembros que participan en tales actividades". En tal sentido, se convoca a un seminario especial, pensado como actividad académica principal de la XII Asamblea General, en el que se abordarán estos tres grandes temas: 1. "La práctica y la defensa de los derechos humanos y las ciencias sociales"; 2. "La teoría de los derechos humanos y las ciencias sociales"; 3. "Situación de los derechos humanos y ciencias sociales. Estrategias para su fortalecimiento". Las sesiones se desarrollarán en Buenos Aires, entre el 23 y el 25 de noviembre próximo.

Como es usual, el seminario funcionará sobre la base de ponencias escritas que han sido solicitadas a diversos investigadores de la región, de sus respectivos comentaristas y del debate amplio. Por cierto, las ponencias cubrirán los tres temas señalados. Para el caso de las preparadas para los temas 1 y 2, se ha indicado a sus autores que tengan en cuenta, particularmente, algunos aspectos decisivos, como el de la política estatal en materia de investigación científica, la que en general va asociada con una fuerte represión en las universidades. Nos referimos, claro está, a aquellos países sometidos a regímenes militares, de los cuales

Jeffrey Puryear ha trazado, breve pero certeramente, un cuadro expresivo: "Se ve a las universidades en general como lugares donde se brinda capacitación técnica relacionada a un oficio y donde se preservan y dispensan sólo ciertas tradiciones culturales. Se encuentra ausente conspicuamente el punto de vista de que la universidad es el lugar donde se debaten libremente los temas sociales y donde, por ejemplo, se analizan cuidadosamente y critican las acciones del gobierno. A menudo, se prohíbe el conocimiento científico que desafía el orden dominante. Los elementos básicos necesarios para la creatividad intelectual —curiosidad, discusión, crítica, seguridad y tolerancia— pueden encontrarse debilitados o destruidos".⁵

Las dificultades o, más a menudo, la imposibilidad de los científicos sociales para trabajar en las universidades, llevaron a un plano relevante al quehacer de los centros privados de investigación, el que, por otra parte, depende en buena medida de recursos provenientes de organizaciones internacionales, agencias y/o fundaciones. Anthony Tillett ha podido decir de ellos: "Además de una falta de fondos continua y un ambiente de investigación difícil deben enfrentar otras dos dificultades. Primero, no son instituciones de enseñanza y en algunos casos tienen prohibido ofrecer cursos. Además, no pueden ofrecer capacitación de post grado. Segundo, la edad promedio del investigador es entre los 35 y 40 años de edad y debido a que son limitados los puestos por contrato o el personal, el número de puestos de capacitación es reducido. Dada la situación en las universidades y los escasos recursos de los centros independientes, existe una brecha generacional en aumento. Tanto es así que es común que los científicos sociales se refieran a una generación de investigadores perdida".⁶ Empero, pese a todas sus dificultades y limitaciones, estos centros constituyen el ámbito de preservación y continuidad de la actividad científico social en un alto número de países de la región. Más aún, a menudo son incluso centros de renovación cualitativa en el pensamiento y en el conocimiento científico social latinoamericano, pero también expresión de la vitalidad de la sociedad civil frente a la arbitraria violación de los derechos humanos.

Como corolario del seminario se planteará, en un cuarto punto, la constitución de un Grupo de Trabajo, permanente, sobre Derechos Humanos y Ciencias Sociales, integrado en el Programa de Comisiones y Grupos de Trabajo de CLACSO. Posteriormente, las ponencias presentadas en el seminario y sus conclusiones serán publicadas en un volumen especial.

El seminario, como se apreciaba, aspira a aportar a los dos planos citados: el del estado de los derechos humanos en el campo de la práctica científica, y el de la reflexión teórica sobre ellos, en tanto objeto de análisis de las disciplinas sociales.

La convocatoria, en síntesis, busca convertir a la Asamblea General y al seminario en un foro regional que permita (a) una libre discusión acerca del impacto de la represión estatal en el libre desenvolvimiento de la actividad científica y de las relaciones entre derechos humanos, libertad científica y responsabilidad científica, (b) un análisis documentado, puntual de las condiciones de los derechos humanos en la práctica científica latinoamericana, (c) una reflexión sobre importantes aspectos teóricos de la cuestión, (d) definir estrategias a seguir en el futuro inmediato.

Los dos primeros asuntos derivan directamente de la preocupación que llevó a la realización del seminario de Toronto y de la propia experiencia de CLACSO. Ambos constituirán, junto con el cuarto, materia de los temas 1 y 3 del seminario, mientras el (c) será motivo del tema 2.

Simbólicamente, el seminario no sólo coincidirá con una década de acción de CLACSO en ese campo: también con el bicentenario del nacimiento del Libertador Simón Bolívar, cuya lucha —en tanto adalid de la independencia americana— también incluía la reivindicación de los derechos humanos recientemente reconocidos (y secularizados) por la Constitución norteamericana (1786 y 1791) y por la Revolución Francesa (1780 y 1791).

Notas

¹ Delich, Francisco, "Las condiciones sociales de la democracia", en *Crítica & Utopía*, núm. 1, Buenos Aires, setiembre 1979, pág. 15.

² Véase su artículo, con este título, en *Crítica & Utopía*, núm. 9, mayo 1983, págs. 11-29.

³ Soulier, Gérard, *Nos droits face à l'Etat*, Seuil, París, 1981.

⁴ Véase *Los derechos humanos y la cooperación científica. Problemas y oportunidades en las Américas*, Informe del Seminario de la AAAS, preparado por Eric Stover y Kathie McCleskey, Washington, 1982.

⁵ Citado por Stover, Eric en *Los derechos humanos...*, ob. cit., pág. 80.

⁶ Citado en *ibidem*, págs. 85-86.

Estamos emergiendo de una larga noche...

*Hipólito Solari Yrigoyen **

La vida del hombre en sociedad y la totalidad de las relaciones humanas están regidas por el amor, la fe y el poder, manifestaciones que se entrelazan, condicionan, neutralizan y potencian en una alquimia mágica y poderosa.

El poder de la fe mueve montañas..., el poder del amor es el vencedor de todas las batallas...; esto nos habla de la dignidad del hombre, de la vigencia de sus valores supremos. Sin embargo, el amor al poder, la fe en el poder han desnudado las peores lacras y condenado al hombre a sufrir por sus miserias.

Las relaciones de poder se tejen y destejen en una trama que marca el continuo devenir histórico. Aunque pueden estar presentes en cualquier tipo de relaciones humanas, tienen importancia decisiva en el campo socio-político. La política, lo sabemos, no es sino la lucha por el poder.

La sociedad entera es un sistema de relaciones de poder —político, social, económico, religioso, moral, cultural— entre las diversas fuerzas que lo detentan y otras que son sus destinatarios.

El Estado moderno, constitucional y democrático intenta establecer un equilibrio entre estas relaciones garantizando una esfera para el libre desarrollo de la personalidad humana.

El Estado autocrático que se erige como único detentador del poder, lo monopoliza como control social, estando los individuos sometidos a las exigencias ideológicas del grupo dominante.

El límite más eficaz al poder del Estado es el reconocimiento jurídico de específicos ámbitos de autodeterminación individual. Estas esferas privadas dentro de las cuales los destinatarios del poder están libres de la intervención estatal coinciden con lo que se ha dado en llamar "De-

* Embajador itinerante de la Argentina.

rechos del Hombre", "Libertades fundamentales", "Derechos Humanos". Derechos que no aparecen como emanación de un orden concreto, sino como supuesto de todo orden. Son anteriores a cualquier Constitución, toda alusión constitucional tiene, pues, tan sólo un valor declarativo. Encarnan la dignidad de la persona, son el núcleo inviolable del sistema político; fueron imponiéndose a través de los siglos en marchas y contramarchas del hombre en la búsqueda eterna de la esencia de su condición humana.

En 1948 se logra en las Naciones Unidas una victoria mundial con la Declaración Universal de los Derechos del Hombre. ¿Victoria final? De ninguna manera. En muchos estados, aún hoy, los derechos humanos son brutalmente violados con el fin de evitar cualquier peligro para el monopolio del poder de la camarilla dominante. Camarillas que, como aquel emperador chino que ordenó la incineración de todos los libros hallables en el imperio para borrar lo que le hubiese antecedido, pretenden destruir la historia de la humanidad para imponer un modelo que responda a sus mezquinos intereses.

En estos últimos años, la Argentina y algunos otros países de América Latina fueron especiales víctimas de tales atropellos: las dictaduras unipersonales fueron reemplazadas por dictaduras colectivas de las Fuerzas Armadas, y el poder fue asumido por una institución que se parece al partido único por su estructura. Apareció un absolutismo mucho más sólido y peligroso que el de los viejos caudillos. Se substituyó el concepto de "defensa nacional" por el de la "defensa del mundo occidental", que se ha verbalizado en las doctrinas de la "seguridad nacional" o de las "fronteras ideológicas" o más recientemente en la de la "vigencia de la Tercera Guerra Mundial". Esta doctrina, que se asienta en dos premisas —bipolaridad del mundo y guerra total y permanente—, tiene un contenido económico preciso: aplicar una política unitaria que tienda a internacionalizar la economía de los países en que se aplica, poniéndolos al servicio del capital multinacional.

La dictadura militar fue una minoría servil, omnipotente y déspota, mandataria de detentadores transnacionales del poder. Para imponer ese plan de entrega debieron arrasar las garantías individuales, a pesar de los supuestos buenos propósitos enunciados: el general Videla al asumir, comprometió al gobierno en la tarea de monopolizar la represión y respetar los derechos humanos. Y el acta que fijaba los fines y objetivos básicos para el que se denominó "Proceso de Reorganización Nacional" proclamaba como finalidad "la posterior restauración de una democracia republicana y representativa". Vano intento. Para imponer un plan antipopular debieron subvertir el orden constitucional y realizar una política de aniquilamiento de todos los derechos individuales y sociales, comenzando por el propio derecho a la vida.

Y se vieron obligados a gritar como aquel personaje del Dante en el Infierno: "¡Paz mientras le ahorcol".

— Proclamaban la paz y se armaban, colgando de sus bayonetas proclamas nacionalistas.

— Proclamaban la paz y cundía la legislación represiva.

— Proclamaban la paz y torturaban.

— Proclamaban la paz y asesinaban.

— Proclamaban la paz y arrebatában los hijos a sus padres, los padres a sus hijos.

— Proclamaban la paz y, conscientes de su mentira, dilapidaban los dineros del pueblo creando centros pilotos, armando costosas campañas publicitarias para justificar sus graves violaciones de los derechos humanos. Nunca pudieron salir del banquillo de los acusados. Nadie les creyó. Eran la muerte.

Frente a ellos, en silencio, se alzó una sombra digna, tenaz, acusatoria, gigante. Creció entre susurros adentro y fue rápidamente reconocida afuera. Proclamó la verdad y arrancó como una oleada poderosa las débiles y caras construcciones de la mentira. Diez, cien, mil sombras de pañuelo blanco a la cabeza, que son una sola y ya todo un símbolo para nosotros y el mundo. Todos les creyeron. Son la vida.

La historia, que no puede ser borrada, guardará entre sus páginas un capítulo para la barbarie. Allí han de sobresalir los acontecimientos de estos últimos años. Allí hemos de repasar la legislación anticonstitucional, represiva y persecutoria contenida en: actas institucionales, disposiciones penales introducidas en el ordenamiento de excepción y en el Código Penal, disposiciones procesales, disposiciones en el ámbito correccional y policial, disposiciones de naturaleza penitenciaria, Código de justicia militar, leyes secretas. Y habrá un capítulo especial para la monstruosidad jurídica: ley de amnistía y pacificación y ley de represión de la subversión y el terrorismo. Las repasaremos para que no quede una sola en vigencia, porque constituyen un agravio para el pueblo argentino y su reciente pronunciamiento democrático.

Se inicia ahora una nueva etapa. La Argentina será reconstruida material y éticamente partiendo de la instauración inmediata del Estado democrático y el respeto pleno de las garantías constitucionales. Debemos construir un nuevo cuerpo legal que garantice la defensa integral de los derechos humanos; donde se incrimine cualquier tipo de discriminación por razón de nacionalidad, raza, religión o sexo; donde toda forma de tortura sea erradicada; donde la legislación antisubversiva no se constituya en la finalidad del Estado; donde, por fin, las Declaraciones, Derechos y Garantías de la *Constitución* sean los únicos monarcas de nuestra República.

Pero el crimen ha agraviado a la sociedad argentina. Y no vamos a

reconstruir la democracia sin mirar atrás. Aunque los daños sean irreversibles, no taparemos crímenes, ni aceptaremos que se pueda legalizar la impunidad bajo ningún pretexto. No arrastraremos una culpa colectiva que nos impida mirarnos limpiamente a los ojos. Tendremos la fuerza moral y política suficientes para alcanzar la verdad investigando lo que deba ser investigado. Juzgando y castigando a los que deban ser castigados. Otorgando algún tipo de reparación a aquellos que fueron ilegalmente privados de su libertad. Propendiendo a superar el estado de indefensión en que han quedado tantos niños, hijos de desaparecidos. Facilitando los medios para que las asociaciones privadas de derechos humanos continúen con su labor. No es una tarea fácil, pero sabemos que no estamos solos en el empeño. Los países democráticos nos apoyan y, así como las dictaduras del Cono Sur han establecido una férrea solidaridad internacional en la represión, la nueva democracia argentina compromete una férrea solidaridad con los países hermanos de la comunidad latinoamericana y el mundo en la defensa de los derechos humanos, patrimonio común de la humanidad.

Estamos emergiendo de una larga noche. No claudicaremos en nuestra lucha, que será una etapa más en la carrera ininterrumpida del hombre en la búsqueda de un mundo mejor. Ya podemos repetir, todos y cada uno de nosotros, como el Dante emergiendo del infierno:

"Mi guía y yo por esa senda oscura
entramos a volver al claro mundo;
y ya el descanso sin tener en cura,
subimos, yo primero y él segundo,
tanto, que en parte vi las cosas bellas
que el cielo adorna, por buzón rotundo,
y de él salí a gozar de las estrellas."

La ética de la democracia.

Una reflexión sobre los derechos humanos desde las ciencias sociales

Waldo Ansaldi*

Para Anushka

Ninguna ética que se detenga en la vida individual merece este nombre. Desde el momento en que se plantea la cuestión social y política, la ética se vincula a la política.

Cornelius Castoriadis, "El intelectual como ciudadano. Entrevista a...", en *El Viejo Topo*, núm. 38, Barcelona, noviembre de 1979.

"La democracia es la forma política de la ética". Esta atractiva definición pertenece a Juan Manuel Casella, ex ministro de Trabajo del gobierno de Raúl Alfonsín, según consigna el periodista cordobés Enrique Vázquez, comentarista político de la revista *Humor*, quien, a su vez, acota: "Si renunciamos a la ética con el pretexto de salvaguardar la democracia, cometemos un doble crimen: matamos la ética y matamos la democracia".¹

La definición de Casella y la acotación de Vázquez indican una relación fundamental, ciertamente, pero me parece que debe completarse con la idea que vincula la democracia con el pleno, efectivo, ejercicio de los derechos humanos, entendidos éstos, como bien lo plantea Angel Flisfisch, en términos ya clásicos en la teoría política: como *límites* a la acción política. O, para recoger la propuesta de Gérard Soulier, como freno a la arbitrariedad.

La proposición puede, entonces, expresarse del siguiente modo: *los derechos humanos constituyen la fundamentación ética de la demo-*

* Asistente Especial de la Secretaría Ejecutiva de CLACSO y profesor en las carreras de Historia y Sociología en la Universidad de Buenos Aires. Las opiniones sostenidas en este artículo son personales y no comprometen a dichas instituciones.

cracia y esta relación es una cuestión político-social central. En una fórmula breve podría decirse: *los derechos humanos son la ética de la democracia*.²

Los lectores encontrarán en varios de los artículos que integran este libro un hilo conductor cuya fibra es, justamente, el carácter político de los derechos humanos. Así, por ejemplo, Norbert Lechner dice que ellos "son un elemento constitutivo de la política y que, por consiguiente, la violación de los derechos humanos es una agresión a la sociedad".

En la misma línea, Mariclaire Acosta entiende que "la violación constante de los derechos humanos es, esencialmente, una negación del fundamento mismo de la sociedad".

Para Alicia Ruiz, "los derechos humanos existen y pueden ser garantizados eficazmente bajo ciertas formas de organización de la sociedad y no bajo cualquiera. Luego, luchar por ellos implica un compromiso ético y simultáneamente un proyecto político".

José María Gómez entiende que las acciones en favor de la vigencia de los derechos humanos "no son prácticas orientadas a resolver todos los problemas de la sociedad, sino más bien a impedir que ellos sean definidos sin la participación de sus miembros o contra ellos. En otros términos, estas acciones traducen el carácter esencialmente político de los derechos humanos; y no porque ellos agoten la política, sino porque impiden que ésta se confunda por entero con el poder".

A su vez, Angel Flisfisch nos dice: "El movimiento por los derechos humanos... no *inventa* la idea de los derechos humanos. Lo que hace es recuperar un sentido ético presente en la cultura, revalorizándolo en términos radicales, casi absolutos, frente a la relativización de que es objeto por una razón de estado, estatal o revolucionaria".

La perspectiva histórica: los antecedentes ingleses

Plantear la cuestión de los derechos humanos como un límite a la arbitrariedad del poder nos lleva a su abordaje desde una perspectiva histórica. Podría comenzarse tal análisis desde el plano del pensamiento, remontándonos hasta los griegos y continuando con los romanos, el jusnaturalismo, el contractualismo hasta arribar al concepto contemporáneo de ciudadanía,³ pero no me parece que ella sea la más adecuada al objetivo de este artículo. En cambio, creo que la cuestión debe considerarse desde el plano del movimiento histórico real, coincidiendo así con el parecer de Orlando Pugliese: "De esta manera se tornará de inmediato evidente que el origen histórico de la paulatina formulación y sobre todo de la 'positivización' de los derechos humanos coincide con las tentativas de elaborar su teoría".⁴

En este segundo plano tenemos dos posibilidades. Una es remontarnos a la *Magna Charta Libertatum*, que los nobles ingleses hicieron firmar a Juan Sin Tierra en junio de 1215, pese a la renuncia de éste. Pero, bien mirado, el impacto de la Carta, más allá (o más acá) de los méritos que se le atribuyeron en Inglaterra desde el siglo XVII, resulta restringido; ella dio forma jurídica, legal, a la restricción de los derechos del rey en tanto supremo señor feudal, en favor de la protección de los intereses de la minoría aristocrática.⁵ Obviamente, los siervos quedaron excluidos de las prerrogativas otorgadas "a todos los hombres libres de nuestro reino (...) a perpetuidad".

Este antecedente feudal debe completarse con las conquistas burguesas inglesas del siglo XVII, la petición de derechos de 1628, el *Habeas corpus Act* de 1679 y la *Bill of Rights* de 1689. Las tres conquistas forman parte del proceso revolucionario inglés de ese siglo, particularmente en relación a la restricción del absolutismo monárquico y el simultáneo incremento del poder del Parlamento, en el sentido de que éste tenía supremacía sobre el rey en razón de ser representante de la nación.

La *Petición de derechos* fue aprobada por los Comunes en una coyuntura política signada por una fuerte fricción entre el rey Carlos I y el Parlamento (1625-1629), que concluyó con la decisión real de disolución de las Cámaras (10 de marzo de 1629) y la instauración del absolutismo. No obstante este desenlace, el Parlamento había forzado a Carlos I a aceptar la *Petición* (7 de junio de 1628), una disposición legal que defendía ciertas libertades individuales.⁶ En este sentido, la *Petición* sólo ratificaba una legislación ya existente, pero en el contexto de la crisis constitucional inglesa su aprobación parecía más subversiva que defensiva.

La tensión entre el absolutismo real y el predominio parlamentario es el hilo conductor del conflicto político inglés a lo largo del siglo XVII. El fracaso republicano y la restauración monárquica prolongó el mismo, que culminó en la *Glorious Revolution* de 1688. El rey Carlos II debió enfrentar, en un clima de antagonismos sociales y políticos amalgamados con el religioso (católicos-protestantes), el resurgimiento de la ideología parlamentarista, heredera de la tradición republicana y democratizante de los puritanos y fundada en la convicción de la prevalencia de un nuevo principio de derecho público, el del *contrato*, en reemplazo de la antigua doctrina de la monarquía de derecho divino. La propuesta política del *country party* (que se convertirá en el partido de los *whigs*), expresión de los intereses de la burguesía y del protestantismo, postulaba una monarquía parlamentaria en la que el segundo componente (el Parlamento) privaba sobre el primero (el rey), en virtud del ya señalado principio de la primacía de los representantes de la nación sobre la autoridad real. El sistema debía reconocer el derecho a la libertad, la seguridad y la propiedad de los hombres, protegidas por el Estado.

Carlos II optó por una solución política que incluyó confiar la dirección del gobierno a los *whigs*, tarea que recayó en Lord Shaftesbury. Fue entonces cuando el Parlamento aprobó el *acta de habeas corpus*, el 27 de mayo de 1679.⁷ Pero como la orientación del partido llevaba a un antimonarquismo explícito, el monarca disolvió el Parlamento en julio de 1679 y se apoyó en los conservadores (*tories*), temerosos del retorno de la guerra civil y partidarios de la intangibilidad "de los derechos sagrados de la herencia real", gobernando sin él hasta su muerte en 1683.

Jacobo II, su sucesor, accedió al trono contando con dicho apoyo conservador, que se consolidó con las políticas de los Parlamentos convocados en Escocia e Inglaterra y con la derrota del movimiento sedicioso dirigido por el duque de Monmouth, hijo bastardo de Carlos II, reprimido duramente (1685). Sin embargo, el bloque que servía de base política al absolutismo real se fracturó por la política religiosa de Jacobo II, un ferviente católico apostólico romano, que hizo ostentación de sus relaciones con el Papa y de las celebraciones del culto en el palacio real. Por añadidura, la revocación del Edicto de Nantes y el retorno a la persecución de los calvinistas en Francia crearon una sensación de inseguridad en los anglicanos e incluso en los propios *tories*, la que se incrementó tras la sanción real de Nuevas Declaraciones de Indulgencia (4 de abril de 1687 y 27 de abril de 1688). A la protesta del Parlamento por éstas, a las que consideraba como muestras de intolerancia religiosa y de antianglicanismo, el rey contestó disolviéndolo. El arzobispo de Canterbury se negó a dar lectura a la segunda de aquellas declaraciones y fue sometido a proceso. En mayo, los *tories* abjuraron de su apoyo al rey. Casi enseguida, el nacimiento (10 de junio) de un hijo y heredero de éste, llevó a la alianza de *tories* y *whigs*, quienes se unieron para proponer el trono real a Guillermo III, estatúder de Holanda casado con María (hija del católico duque de York, pero de convicciones protestantes). Tanto Guillermo como los Estados Generales aceptaron la proposición y en noviembre del mismo 1688 aquél desembarcaba en Inglaterra como caudillo de un movimiento cuyas banderas eran Parlamento libre y defensa del protestantismo. Como ha señalado algún autor, una ironía de la historia convirtió al representante del autoritarismo holandés en líder de la revolución parlamentarista inglesa.⁸

El triunfo de los sediciosos fue rápido. El 25 de diciembre Jacobo II huyó del país y el 13 de febrero de 1689 Guillermo III y María fueron designados reyes de Inglaterra por decisión del Parlamento, que había convocado al propio monarca depuesto en su postrer intento de conservar el trono. La elección de los reyes fue establecida mediante un documento conocido como *Bill of Rights*, ley escrita que estableció taxativamente el ejercicio de derechos reclamados por el Parlamento y concedió

a éste el gobierno del reino a través de ministros responsables en los cuales las Cámaras depositaban su confianza.⁹

La *Bill of Rights* de febrero de 1689 fue el resultado de una concertación entre *whigs* y *tories*: los primeros defendían la teoría del contrato entre la nación y el rey y la sanción de una carta constituyente; los segundos preconizaban la doctrina del derecho monárquico tradicional y la designación de Guillermo como regente del reino. La solución consistió en la aceptación por los conservadores de la posición que señalaba que la huida de Jacobo II le había privado de los derechos a la corona, mientras los *whigs* renunciaron a la propuesta de la carta y se limitaron a aceptar la declaración de derechos.

Esta primera línea o posibilidad se agota rápidamente: las consecuencias, los efectos de la aplicación de los principios que los comentados documentos consagran no van más allá de los marcos geográficos ingleses. Ciertamente, la revolución de 1688 fue trascendental para la historia de la isla: terminó con el feudalismo, reemplazó al poder monárquico absoluto por un gobierno monárquico-parlamentario-representativo (pero no democrático), desplazó el dominio de la Iglesia de Estado y dejó libre las vías para el desarrollo del capitalismo. El resultado de la *Glorious Revolution* fue un compromiso social y político entre dos nuevos socios, la aristocracia terrateniente y la burguesía capitalista o, como decía Jean Jaurés, constituyó una revolución "estrechamente burguesa y conservadora", carácter éste que parece residir en la naturaleza rural del capitalismo inglés.

La burguesía inglesa no reivindicó ni la igualdad ni la universalidad de derechos, aunque en el proceso revolucionario aparecieron teorías políticas que reconocían sus fundamentos en los derechos del hombre —es el caso de los movimientos de los *levellers* y de los *diggers* (1646-1649), quienes sostenían la existencia de derechos universales basados en firmes convicciones filosóficas—, y que luego pasaron a los revolucionarios norteamericanos y franceses a través de John Locke.^{9 bis}

Para Locke, la revolución de 1688 encontraba su justificativo en el derecho natural: la sociedad ha sido establecida para salvaguardar la libertad del individuo y se funda en el libre contrato de los ciudadanos, del mismo modo que la autoridad gubernamental descansa en un contrato social que vincula al pueblo soberano y a su mandatario, el cual debe utilizar su poder para asegurar el respeto de los derechos imprescriptibles que el Ser Supremo ha otorgado al individuo. En su mezcla de empirismo y racionalismo, Locke plantea defender el orden social establecido y la propiedad, pero apelando a la moral; el poder debe ser eficaz, sí, pero necesita del consentimiento; el individualismo es afirmado, pero se reconoce la regla de la mayoría. Para él, ya se sabe, el contrato conlleva obligaciones mutuas entre súbditos y gobernantes: los primeros respetan la so-

beranía delegada en el segundo, mientras éste debe respetar las libertades y derechos de propiedad de aquéllos. En esto se diferencia de Hobbes, de quien tomó la teoría del contrato social, toda vez que para este otro pensador dicho contrato implicaba la cesión total de los derechos de los súbditos a la soberanía incontestable del gobernante.

Es bien conocida la influencia del pensamiento de Locke a lo largo del siglo XVIII y no es éste el lugar para volver a ocuparse de ella. En cambio, si me parece importante subrayar que los grupos dominantes ingleses se apresuraron a abandonar su teoría del contrato, en el entendimiento de que ella daba argumentos a eventuales movimientos democráticos. Ya no será, entonces, la filosofía la que dé el fundamento de las libertades inglesas, sino la costumbre y la tradición. Por esta razón no se produce la convergencia entre positivización de los derechos humanos y elaboración teórica de los mismos.

En efecto, los límites de las libertades inglesas se encuentran en su carácter nacional, en la ausencia de universalismo. En este sentido, la *Bill of Rights* reafirmaba antiguos derechos y libertades y se fundaba en el derecho natural clásico. El muy reaccionario Edmund Burke lo señaló muy claramente en sus *Reflections on the Revolution in France*: "Habéis hecho notar que desde la Carta Magna hasta la Declaración de Derechos la política de nuestra constitución ha consistido siempre en reclamar y reivindicar nuestras libertades como una *herencia*, un *legado*, que hemos recibido de nuestros antepasados y que debemos transmitir a nuestros sucesores; como un bien que pertenece por derecho al pueblo de este reino, sin ningún tipo de referencia a ningún otro derecho más general o más antiguo... Tenemos una Corona hereditaria, una nobleza hereditaria, una Cámara de los Comunes y un pueblo que tienen sus privilegios, sus franquicias y sus libertades por herencia de una larga cadena de antepasados".¹⁰ Muy cáusticamente, Tom Paine dirá, como se verá más adelante, que Burke fundaba el derecho en la autoridad de los muertos, no en la de los vivos.

Concisamente, Albert Soboul comenta: "La Constitución británica reconocía, no los derechos del hombre, sino los de los ingleses: las libertades inglesas carecían de universalismo".

La universalización de los derechos humanos y las revoluciones burguesas: Estados Unidos

La universalización de los derechos humanos es un proceso que comenzó en el último cuarto del siglo XVIII, a partir de la *Bill of Rights* del "buen pueblo de Virginia" (12 de junio de 1776), la sanción de la Constitución norteamericana de 1786 (y los *amendments* que se le hacen en 1791) y, en particular, de la *Déclaration des droits de l'homme et du*

citoyen que la Francia revolucionaria proclamó el 26 de agosto de 1789 y ratificó, con modificaciones, en la constitución votada en junio de 1793. He aquí la segunda línea o posibilidad de análisis en el plano histórico.

En "Derecho natural y revolución", el segundo capítulo de *Teoría y praxis*, Jürgen Habermas analiza de modo brillante ese hecho novedoso de finales del siglo XVIII: la positivización del derecho natural como realización de la filosofía. Habermas nada casualmente abre ese capítulo con una cita de Hegel ("No hay que declararse en disidencia cuando se dice que la revolución obtuvo su primer estímulo de la filosofía") y con el recordatorio de una convicción profunda entre los contemporáneos de la revolución francesa, la cual era concebida como el traslado de la filosofía de los libros a la realidad, esto es, la idea devenida acto.

La declaración de la independencia norteamericana y la revolución francesa, a diferencia de la *Glorious Revolution* inglesa, apelaron al derecho natural moderno y la positivización de éste se expresó bajo la forma de una declaración de derechos básicos. Como bien lo indica Habermas: "De acuerdo con el autoentendimiento revolucionario, esta declaración debía de dar fe, por lo pronto, de la comprensión y la voluntad; la comprensión del nexo racional de las normas fundamentales, y la voluntad de procurarles vigencia mediante un poder de sanción comprometido en sí mismo con esas normas. Ese acto de la declaración hubo de reivindicar para sí la creación del poder político partiendo exclusivamente de la razón filosófica. Es esta idea de la realización política de la filosofía lo que constituye la noción de revolución derivada en forma immanente de los principios del derecho natural moderno. Bajo su otro nombre, el de contrato social, hacía mucho que esta noción había sido inferida, o sea antes de que la revolución burguesa, que había cobrado conciencia propia, se concibiera a sí misma en la positivización de derechos naturales, uniéndola esta concepción, luego, también a su propio nombre".¹²

Sin embargo, como el mismo Habermas se encarga de destacar, ambas revoluciones y ambas declaraciones de derechos humanos tienen sentidos diferentes. La revolución francesa invocó a la filosofía y sus actores tenían clara conciencia de que estaban haciendo una revolución. En el caso norteamericano se apeló al *common sense* y aunque se extendió la convicción de una revolución norteamericana aún antes del estallido de la francesa, en rigor ese lenguaje fue *post festum* y los colonos rebeldes declararon la independencia de Inglaterra sin tener la "estricta conciencia de que se trataba de una revolución". En cuanto a las declaraciones de derechos humanos, una y otra, "pese a su coincidencia material tienen un sentido específicamente distinto. Con el recurso de los derechos humanos, los colonizadores *sic* americanos quieren legitimar su independencia del imperio británico; los franceses un derrocamiento del

ancien régime (...). La forma de su fundamentación en el derecho natural universal sólo se ha hecho necesaria en lo concerniente a la emancipación de la madre patria. Las declaraciones de derechos básicos, que substancialmente se recapitulan en las primeras sentencias de la Declaración de Independencia, tienen como tales, por lo pronto, el sentido de procurar a la materia legal tradicional una base legitimatoria diferente; la Declaración francesa, en cambio, ha de poner en vigencia positiva un derecho fundamentalmente nuevo. El sentido revolucionario de la Declaración es, en Francia, la fundamentación de una constitución nueva; en América, en cambio, la de la independencia, a consecuencia de la cual se hace ciertamente necesaria una nueva constitución... En las declaraciones de derechos humanos de ambos países el sentido de la Declaración es ciertamente diferente no sólo como tal; más bien puede demostrarse que implican, en general, aún allí donde coinciden verbalmente, dos construcciones diferentes del derecho natural de la sociedad civil".¹²

Ya en aquel entonces, Maximilian Robespierre destacaba el rasgo original de la revolución francesa: "Aquellas revoluciones que hasta ahora modificaban la fisonomía de las naciones, no tenían otros objetivos más que un cambio de dinastía o bien la transición del poder de manos de un individuo a manos de varios. *La Revolución Francesa es la primera que se basa en la doctrina de los derechos humanos y en los principios de la justicia*".¹³

En efecto, esta distinción es importante. Habermas dedica buena parte de su exposición al análisis de la construcción liberal del derecho natural en la sociedad burguesa (John Locke y Thomas Paine) y de la preparación de construcciones rivales de derecho natural de la sociedad burguesa (Rousseau y los fisiócratas).¹⁴

La "construcción norteamericana" se apoya en la concepción de la libertad y de los derechos que los ciudadanos ingleses habían obtenido a lo largo de su historia, particularmente desde la *Magna Charta*, y a la que ya hice referencia. Los colonos rebeldes apelaron a ellos, precisamente en su condición de ciudadanos ingleses que ejercían el derecho a resistir los excesos del Parlamento insular, por lo menos entre 1764 y 1774. En este último año, James Wilson planteó —como dice Habermas— la subordinación de "las libertades inglesas del *common law* y los derechos garantizados en las *charters* de cada una de las colonias, a un punto de vista superior del derecho natural", que él expresara mediante la consigna *the happiness of the society is the first law of every government*: la felicidad de la sociedad es la primera ley de todo gobierno. El mismo año, el Primer Congreso Continental dio una declaración en la que defendía la convicción de que a los norteamericanos

les correspondía una serie de derechos reconocidos por los principios jurídicos ingleses, pasando luego a reivindicar la trilogía de derechos formulada por John Locke: a la vida, a la libertad y a la propiedad (recordemos que ésta, para él, obtiene su título sólo mediante el trabajo personal). En la tesis de los colonos norteamericanos, "la construcción liberal del derecho natural de la sociedad burguesa implicada en los derechos naturales recibidos de Locke y declarados contra Inglaterra, tenía tan sólo el sentido restrictivo de una protección de la esfera autónoma-privada del tráfico social contra intervenciones estatales".¹⁵

La "construcción liberal del derecho natural en la sociedad burguesa", esto es, la forma norteamericana, está asociada al nombre de Thomas Paine y su *Rights of Man*.¹⁶ Esta obra fue una polémica respuesta al libro del conservador inglés Edmund Burke, *Reflections on the Revolution in France* (1790), en la cual no sólo se condena totalmente a la revolución —en tanto destructora del pasado—, sino que ratifica la concepción de la santidad de la propiedad y la tradición, defiende el gradualismo en el cambio social, reivindica al alto clero francés y a María Antonieta. Burke tenía la convicción de que los franceses revolucionarios procuraban, con la bandera de los derechos humanos, demoler todas las estructuras sociales y promover la transformación total de las sociedades europeas. En su opinión, "únicamente con precauciones infinitas podría aventurarse el hombre a desmontar un edificio que, durante tanto tiempo, ha respondido adecuadamente a las necesidades comunes de la sociedad o a construirlo de nuevo sin tener ante sus ojos modelos o criterios que hubieran probado su utilidad". El libro se vendió rápidamente entre "un público bien dispuesto, que compró más de 30.000 ejemplares de la obra y agotó once ediciones en poco más de un año... Las *Reflections* se convirtieron en la Biblia indiscutible de la contrarrevolución en todos los países europeos".¹⁷

Paine —de cuyo libro se calcula se vendieron más de un millón de ejemplares entre 1792 y 1793— comienza considerando la causa del pueblo revolucionario francés como la causa de todos los pueblos de Europa. "O más bien como algo que abarca los intereses del mundo entero", bien entendido que "No hay que confundir al pueblo con su gobierno". Y ataca fuertemente a la apelación de Burke a la tradición: "Cada edad y cada generación deben tener tanta libertad para actuar por sí mismas en todos los casos como las edades y las generaciones que las precedieron. La vanidad y la presunción de gobernar más allá de la tumba es la más ridícula e insolente de todas las tiranías. El hombre no tiene derecho de propiedad sobre el hombre, y tampoco tiene ninguna generación derecho de propiedad sobre las generaciones que la sucederán... Cuando toda una nación decide hacer algo, tiene derecho a hacerlo. El señor Burke dice: No. ¿Dónde, pues, reside el derecho? Lo

que yo propugno son los derechos de los vivos, y me opongo a que se los arrebaten, se los controlen o se les contraten en virtud de la supuesta autoridad manuscrita de los muertos; y el Sr. Burke propugna la autoridad de los muertos sobre los derechos y la libertad de los vivos".¹⁸

Paine distinguía entre "derechos naturales del hombre" y "derechos civiles del hombre", siendo los primeros la base de todos los segundos. "Los derechos naturales son los que pertenecen al hombre por el mero hecho de existir... Los derechos civiles son los que pertenecen al hombre por su condición de miembro de la sociedad". Y luego extraía tres conclusiones: 1. "todo derecho civil procede de un derecho natural; o, dicho en otros términos, es un derecho natural intercambiado"; 2. "el poder civil, propiamente considerado como tal, está formado por la suma de esa clase de los derechos naturales del hombre, que se convierte en deficiente en el individuo por lo que hace a los poderes y no responde a sus propósitos, pero cuando se reúne en un foco pasa a ser competente para los fines de todos"; 3. "los poderes producidos por la suma de los derechos naturales, imperfectos en poder del individuo, no se pueden aplicar para invadir los derechos naturales que conserva el individuo, y en los cuales la facultad de ejecución es tan perfecta como el derecho en sí mismo".¹⁹

Ahora bien, esta concepción del derecho natural no tiene o no busca "un conocimiento filosófico con fines de una preparación del acta revolucionaria" (Habermas), aunque Paine argumentase en favor de la consideración de la revolución norteamericana en un mismo plano que la francesa. El escritor anglo-norteamericano creía que lo que por entonces se veía en el mundo por acción de ambas revoluciones, "es una revolución del orden natural de las cosas, un sistema de principios tan universal como la verdad y como la existencia del hombre, y que combina la felicidad moral con la política y la prosperidad nacional". Esta certeza, consignada casi al final de la primera parte de su libro, es retomada y ampliada en el comienzo de la segunda. Permítaseme recurrir otra vez al testimonio del propio autor:

"La revolución de América realizó en la política lo que no era sino teoría en la mecánica... La libertad estaba perseguida en todo el globo, a la razón se la consideraba rebelión, y la esclavitud del temor había hecho que los hombres tuvieran miedo de pensar... La independencia de América, considerada meramente como separación de Inglaterra, hubiera sido cuestión de escasa importancia si no hubiera ido acompañada de una revolución en los principios y en la práctica de los gobiernos...

"Las revoluciones que han tenido lugar anteriormente en el mundo no contenían nada que interesara a la mayoría de la humanidad. No llegaban más que a un cambio de personas y de medidas, pero no de

principios, y surgían o desaparecían entre las ocurrencias comunes del momento... El gobierno fundado en una *teoría moral, en un sistema de paz universal, en los invencibles y hereditarios Derechos del Hombre*, se revuelve ahora del oeste hacia el este. No interesa a individuos determinados, sino a las naciones en su progreso, y promete una nueva era a la raza humana".²⁰

Habermas interpreta, correctamente, que no puede identificarse a la revolución norteamericana con el acto político de realización del derecho natural, esto es, en tanto "construcción de una constitución organizadora de la sociedad integral, al contrario, su única meta es la reducción del poder político a un mínimo. El derecho natural no llega a positivizarse por un camino revolucionario; nunca entra en vigor de un modo subjetivo mediante la conciencia de los ciudadanos políticamente actuantes, sino sólo en forma objetiva mediante una operancia no inhibida de los derechos naturales immanentes a la sociedad misma. Pues Paine identifica los derechos naturales del hombre con las leyes naturales del tráfico de mercancías y de la labor socializada. Expresa la conexión específica entre Locke y Adam Smith: ve que la economía liberal del siglo XVIII traslada las mismas leyes naturales, que en el siglo XVII, se concebían todavía como normas del derecho formal, dentro de la base natural de la sociedad... En el lugar de la diferenciación entre estado natural y social, se ha colocado la diferenciación entre sociedad y Estado. Las barreras del derecho natural de todo poder gubernamental que, según Locke, se introducían desde el estado natural en el social, se han convertido en leyes de una sociedad natural que ya no tiene por fundamento ningún contrato. El gobierno instalado y ante todo delimitado conforme a la naturaleza, es ahora '*out of society*', así como antes había sido '*out of social compact*'; Paine utiliza ambas expresiones como sinónimas".²¹

Es la práctica del comercio libre general la mejor garantía del ejercicio de los derechos humanos, en todo caso, como dice Habermas, mucho mejor "que toda teoría que, habiéndose convertido en poder político merced a la opinión pública, dicte leyes, positivando así el derecho natural". Paine es explícito al respecto: "En todas mis publicaciones, cuando el asunto lo permitía, he sido defensor del comercio, pues soy amigo de sus efectos. Es un sistema pacífico, que actúa para dar cordialidad a la humanidad, al hacer que tanto las naciones como los individuos se sean mutuamente útiles. En cuanto a la reforma teórica, nunca la he predicado. El procedimiento más eficaz es el de mejorar la condición del hombre por medio de su interés, y en esto baso mi actitud.

"Si se permitiera que el comercio actuara en la medida universal de que es capaz, extirparía la guerra del sistema y produciría una revolución en el estado incivilizado de los gobiernos. La invención del comer-

cio surgió después de que comenzaran los gobiernos, y es el mayor avance hacia la civilización universal que jamás se ha logrado por medios que no se deriven inmediatamente de principios morales".²²

La universalización de los derechos humanos y las revoluciones burguesas: Francia

Le peuple français vote la liberté du monde. Con este categórico imperativo (segunda parte, capítulo IX, artículo 9) concluía el *Essai de Constitution* presentado por Louis-Antoine-Léon de Saint Just en la Convención, en abril de 1793, proyecto que sirvió de modelo a la Constitución votada el 23 de junio de ese año. El mismo proyecto del joven revolucionario comenzaba estableciendo en el artículo 1º de las disposiciones fundamentales que la Constitución de un Estado consiste en la aplicación de los derechos y de los deberes legítimos de los hombres. En el artículo 4 (también de las disposiciones fundamentales) se proponía: "La patria de un pueblo libre está abierta a todos los hombres de la tierra". He ahí, brevemente, algunas de las notas distintivas de la Revolución Francesa: la positivización de los derechos humanos y el carácter universal que a ellos se les reconoce. También, la firme convicción de que los revolucionarios franceses representaban la alborada, la vanguardia de un movimiento nuevo que se pensaba a escala planetaria y que por ello no vacilaba en proclamar, en el capítulo constitucional de las relaciones exteriores, que el pueblo francés votaba la libertad del mundo.

Paradigma de las revoluciones, la francesa de 1789 fue concebida por sus actores, dice Bernard Richard, como "un punto cero de la historia humana", el fin del Antiguo Régimen, nacido en tiempos inmemoriales, y el comienzo de una nueva era sin fin. A diferencia de las revoluciones inglesa (heredera, como hemos visto, de tradiciones que se remontan a la *Magna Charta*) y norteamericana (que reivindicaba a los Padres Peregrinos del *Mayflower*), la francesa no restauraba el pasado sino que hacía "tabla rasa" con él y se pensaba como acto creador.²³

Naturalmente, no haré aquí ni siquiera una apretada síntesis de la compleja trama del proceso. En cambio, sí me detendré en la cuestión de los llamados "principios del 89". Agosto de 1789 fue un mes clave. La extensión de las revoluciones popular y campesina puso a la Asamblea Nacional en una situación de definición de los grandes problemas, hasta entonces empantanada.²⁴ Desde julio se estaban trabajando, en el Comité de Constitución, varios proyectos de declaración de derechos y de constitución, presentados entre otros por La Fayette, Sièyes, Target y Mounier. El centro del debate llegó a ser "la oportunidad de una De-

claración", la que fue defendida por la mayoría de los diputados del Tercer Estado y por los nobles liberales, recurriendo al antecedente ejemplar de los revolucionarios norteamericanos (declaración de Virginia) "y, sobre todo, alegando que era indispensable redactar, como decía Barnave, un 'catecismo nacional' para instruir al pueblo en los principios del nuevo orden". La oposición de los privilegiados, a la que se sumaron algunos representantes del Tercer Estado, planteó reparos varios: "algunos negaban la existencia de derechos naturales y sólo querían los derechos positivos creados por la ley, la gran mayoría de los que se oponían se limitaron a argumentos realistas: los derechos naturales eran indiscutibles, pero la ley debía limitarlos necesariamente; si se formulaban en términos generales y filosóficos, ¿no los invocaría el pueblo para oponerse a los límites que la Asamblea debería establecer? Más valía no abordar la declaración hasta que estuviera concluida la Constitución, de forma que se pudiera armonizar una con otra: tal fue el punto de vista de Mirabeau. La cuestión no se zanjó hasta el 4 de agosto por la mañana: la Asamblea decidió que votaría en primer lugar una Declaración de derechos del hombre y del ciudadano".²⁵

En la sesión de la noche del 4 de agosto, una habilísima maniobra parlamentaria de la burguesía revolucionaria permitió tomar un conjunto de decisiones fundamentales: "En unas horas la Asamblea había realizado la unidad jurídica de la nación, aniquilado en principio, junto con el régimen feudal, la dominación de la aristocracia en el campo, y suprimido el elemento de su riqueza que la distinguía de la burguesía, iniciando la reforma financiera, jurídica y eclesiástica".²⁶ Después de esta acción, que en términos de práctica legislativa se extendió hasta el día 11 de mismo mes, la Asamblea concentró su atención en la redacción de la Declaración, tarea que fue confiada a un nuevo comité (el tercero) integrado por cinco diputados y con la instrucción de preparar un texto-base, el que fue presentado por Mirabeau en la sesión del 17 de agosto, siendo rechazado y reemplazado por otro preparado por la sexta sección. Objeto de largas discusiones ininterrumpidas entre el 20 y el 26, especialmente en lo formal, el proyecto de 24 artículos fue reducido a 17, concisos, contundentes. La Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano fue votada por la Asamblea Nacional el 26 de agosto, en principio de modo provisional, entendiéndose que al concluir la redacción de la Constitución sería revisada y completada. De hecho, no hubo tal revisión y ella quedó tal como fue aprobada en esa fecha y así pasó a ser símbolo de la Revolución de 1789.

En el transcurso del debate²⁷ apareció claramente la influencia norteamericana (hay consenso para ello entre los historiadores), pero como dice Habermas no se trató de un influjo tan fuerte "como para que el espíritu americano llegase a ser aceptado en versión francesa. De to-

das maneras, posibilitó en forma catalizadora una singular unión de las doctrinas a primera vista contradictorias de Rousseau y de los fisiócratas. De esa unión surgió otra construcción del derecho natural de la sociedad burguesa, y ésta inspiró efectivamente a los actores políticos un autoentendimiento revolucionario".

Los grandes historiadores de las revoluciones burguesas coinciden en caracterizar a la Declaración de 1789 como afirmación de principios fundamentales de la burguesía en su combate contra el orden feudal. Así por ejemplo, Georges Lefebvre señala: "Como ha dicho el historiador Aulard, la Declaración es esencialmente *el acta de defunción del Antiguo Régimen* (...); el preámbulo, aun recordando que condenaba al Antiguo Régimen, indicaba que ponía los principios del nuevo (...); de hecho, la obra esencial de la revolución de 1789 se halla consignada en los decretos del 4 de agosto y en la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano (...). Es indudable que el 26 de agosto de 1789 la burguesía había puesto definitivamente las bases de la nueva sociedad. Si la revolución de 1789 no fue más que el primer acto de la Revolución Francesa, los años que siguieron se resumen en un largo combate que, a decir verdad, se prolongó hasta 1830, alrededor de esta carta fundamental. La Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano quedará así como la encarnación de la Revolución entera".

Eric Hobsbawm escribe: "De modo más específico, las peticiones del *burgués* de 1789 están contenidas en la famosa Declaración de Derechos del Hombre y del Ciudadano de aquel año. Este documento es un manifiesto contra la sociedad jerárquica y los privilegios de los nobles, pero no en favor de una sociedad democrática o igualitaria (...). Pero, en conjunto, el clásico liberal burgués de 1789 (y el liberal de 1789-1848) no era un demócrata, sino un creyente en el constitucionalismo, en un Estado secular con libertades civiles y garantías para la iniciativa privada, gobernado por contribuyentes y propietarios.

"Sin embargo, oficialmente, dicho régimen no expresaría sólo sus intereses, sino la voluntad general 'del pueblo', al que se identificaba de manera significativa con 'la nación francesa'".

Georges Rudé por su parte, dice: "La Declaración de Derechos es un documento notable que consigue equilibrar hábilmente una afirmación de principios universales y de derechos humanos con una clara preocupación por los intereses de la burguesía (...). A pesar de la nobleza de su lenguaje y de su proclamación de principios universales, la Declaración es, fundamentalmente, un manifiesto de la burguesía revolucionaria y de sus aliados clericales y aristocrático-liberales. Como tal, representaba el toque de difuntos del Antiguo Régimen y preparaba al público para la constructiva legislación que estaba por venir".²⁸

Los comentarios de estos tres prestigiosos historiadores, indepen-

dientemente de los matices interpretativos que los diferencian, coinciden en el carácter simbólico distintivo de la Declaración de 1789. Con sus ambigüedades, incluso con sus limitaciones, ella dio cuenta, simultáneamente, de la crítica al pasado feudal y de las bases sobre las que la burguesía francesa aspiraba construir el nuevo orden social. Este era el futuro. Y en el futuro (no en el pasado) estaba la edad de oro, según interpretaban muchos de los pensadores de entonces, especialmente Condorcet. Una lectura atenta de la Declaración de 1789 permite comprender mejor las afirmaciones arriba consignadas. Ciertamente, no puede prescindirse del contexto histórico en que fue formulada, como tampoco del segundo momento de la positivización francesa de los derechos humanos, la Declaración de 1793.²⁹

Por razones de espacio y de enfoque, no puedo hacer aquí un análisis pormenorizado del citado contexto histórico revolucionario de fines del siglo XVIII. Debo suponer que el lector lo conoce, al menos a grandes trazos, de modo que, sin perjuicio de alguna precisión al respecto, el texto siguiente presta más atención a los principios contenidos en la Declaración que al movimiento que la produce.

Un primer asunto destacable, casi obvio, es la distinción que el documento de 1789 hace entre *hombres* y *ciudadanos*, distinción que se reitera en la Declaración del 93. Gérard Soulier ha hecho un interesante tratamiento de ella, partiendo de considerar como esencial objetivo de la Declaración afirmar ciertos derechos fundamentales contra el Estado. Su argumentación central puede resumirse del siguiente modo.³⁰

El *hombre* era concebido —en los supuestos filosóficos de la Declaración— como un animal (animal humano) dotado de derechos *naturales*, inherentes a su naturaleza y anteriores a la sociedad. El principio jurídico de la libertad del hombre se basa, precisamente, en ese carácter. Tal principio sostiene que todo lo que no está prohibido es lícito, constituyendo, señala Soulier, la base de la teoría de los derechos humanos.

El *ciudadano* es el hombre integrado en un sistema político determinado. Sus derechos son políticos y remiten a cierto tipo de organización social. El reconocimiento de la condición de ciudadano constituye la primera aplicación de la condición del hombre como ser libre socializado; al mismo tiempo, es la garantía suprema de su libertad. Frente a la contradicción entre la *libertad* del hombre y la *coacción* del poder en la sociedad política, la Declaración de 1789 encuentra allí el modo de resolución de la misma, intento que se expresa, positivamente, en el artículo 2º: "El objeto de toda sociedad política es la conservación de los derechos naturales e imprescriptibles del hombre". Pero, razona el autor, tal objetivo no puede ser alcanzado más que por *medio* de la participación del hombre en el poder como ciudadano. "El hombre libre, en la ideología de la Declaración, es titular de un derecho a la autodetermi-

nación que se ejerce sobre el plano individual por las libertades reconocidas a la persona, y sobre el plano colectivo por su participación en la vida política". Soulier extrae una conclusión más de su razonamiento, la que no encontramos en otros autores o, al menos, no con igual énfasis: *los derechos del hombre implican, en la Declaración de 1789, la democracia*.

Hay dos ideas indisociables orientando, comandando, a todo régimen jurídico de las libertades y articulando al sistema de los derechos humanos: la libertad como principio y el rechazo de la arbitrariedad. De allí deriva la denominada teoría del Estado gendarme, según la cual éste sólo debe intervenir en los casos y según las formas previstas por la ley, para reprimir las trabas al juego normal de las libertades. Esta concepción, dice Soulier, corresponde a la naturaleza de los *derechos a...*, esto es, de los relativos a las libertades civiles y políticas clásicas.

¿Cuáles son esos derechos naturales e imprescriptibles y fundamentales? El mismo artículo 2º los define claramente, aunque no taxativa ni jerárquicamente: *la liberté, la propriété, la sûreté et la résistance à l'oppression*.

El primero de estos derechos, el derecho a la libertad, remite a una noción que, en la propia Declaración, no es unívoca. Ella admite tres significados: en primer y fundamental lugar, como capacidad de hacer, legítimamente, todo lo que no esté expresamente prohibido, de modo que todo lo que restrinja esta libertad de principio debe ser tratado como excepción. Los artículos 4º y 5º dan cuenta de este primer significado. En un segundo sentido, la libertad coincide con la noción de *seguridad*, tal como la había entendido Montesquieu, y el derecho a ésta encuentra satisfacción en el Estado de derecho, esto es, en el Estado en el cual la acción pública está regulada por el derecho y se subordina escrupulosamente a la letra de éste. Varios artículos de la Declaración del 89 corresponden a este segundo significado. Así, el 5º cuando establece que "nadie puede ser constreñido a ejecutar lo que ella /la ley/ no ordena", y sobre todo el 7º: "Ningún hombre puede ser acusado, arrestado ni detenido sino en los casos determinados en la ley y con las formalidades prescriptas por ella". Superar este límite es entrar en la arbitrariedad, en el despotismo. En cuanto el Estado acusa, arresta o detiene a un hombre fuera de los casos y de las formas prescriptas por la ley, ese Estado viola los derechos humanos y pierde su legitimidad. El artículo 16º lo estatuye solemnemente: "Toda sociedad en la cual la garantía de los derechos no está asegurada (...) carece de Constitución". No se trata de un verbalismo grandilocuente: la constitución es el Estado en su forma jurídica. Derecho mayor, la seguridad es, en cierto modo, la condición, la garantía de todas las libertades particulares. De allí derivan otros

principios: la no retroactividad de la ley penal (art. 8°) y la presunción de inocencia (art. 9°).

En su tercer significado, la libertad es una prerrogativa más concreta, más especializada. Es una libertad particular. La Declaración reconoce, *v. gr.*, la libertad de opinión, incluyendo la religiosa (art. 10°), y la de expresión (art. 11°).

La Declaración también consagra la *igualdad civil*. Todos los derechos son reconocidos a todos. Así, el art. 6° señala y distingue la igualdad ante la ley y la igualdad de acceso a la función pública: la ley "Debe ser la misma para todos, sea que proteja o sea que castigue. Todos los ciudadanos, siendo iguales a sus ojos, son igualmente admisibles a todas las dignidades, cargos y empleos públicos, según su capacidad, sin otra distinción que la de su virtud o su talento".

Otro de los derechos fundamentales es, para los hombres que redactaron y aprobaron la Declaración de 1789, el que atañe a la propiedad, objeto de las más vivas controversias. Volveré más adelante sobre él. Su reconocimiento expreso está contenido en el artículo 17°: "Siendo de ella sino-cuando la necesidad pública, legalmente justificada, lo exija evidentemente y a condición de una justa y previa indemnización". Soulier señala que esta relativamente precisa disposición protectora de la que goza este derecho —y de la que carecen los otros—, es la que ha provocado las críticas más agresivas.

El cuarto de los derechos naturales e imprescriptibles de los hombres es el derecho a la rebelión. Los revolucionarios franceses habían comprendido, tal como lo había señalado Rousseau, que el poder degenera muy fácilmente, pudiendo llegar a la violación del contrato social. En tal caso, es legítimo apelar al derecho a la rebelión o a la resistencia, incluyendo el recurso a la violencia, para redefinir los términos del contrato social y permitir que el poder restablezca el respeto a las libertades fundamentales de los hombres.

En relación a los derechos de éstos, en tanto diferenciados de los de los ciudadanos, Soulier entiende que aquellos que no están expresamente indicados en la Declaración no deben ser considerados excluidos por ella. Tales, el derecho a la vida, la libertad de circular, la prohibición de la tortura y de los tratos degradantes o inhumanos, los que pueden ser deducidos del derecho a la seguridad. Lo mismo ocurre con el respeto a la vida privada, la inviolabilidad de la persona, de la correspondencia y del domicilio.

Al considerar los derechos del ciudadano, Soulier parte de concebir al estatuto de éste como un corolario del reconocimiento del hombre como ser libre, *i. e.*, a disponer de un derecho a la autodeterminación; simultáneamente, es la mejor de las garantías. Como se ha dicho más arri-

ba, la noción de ciudadano remite directamente al régimen político de una sociedad. En tal sentido, la Declaración de 1789 admite un cierto número de principios del derecho público francés que, sin representar expresamente la democracia política, la implican fuertemente (si bien, por ejemplo, el sufragio universal masculino será admitido recién en 1848 y el femenino en 1944).

El estatuto de ciudadano genera dos consecuencias principales: la participación en el poder político y el control sobre los poderes instituidos. El derecho fundamental del ciudadano a participar en el poder se basa en la idea de *soberanía*, expresada en el artículo 3°: "El principio de toda soberanía reside esencialmente en la nación. Ningún individuo ni corporación puede ejercer autoridad que no emane expresamente de ella". El alcance negativo de la definición de la soberanía es muy claro: quienes detentan el poder no son la fuente del poder. Acabado el derecho divino, todo viene del pueblo; el poder le está, teóricamente, subordinado. El alcance negativo (si la soberanía no viene de Dios, ¿de dónde proviene?) opondrá largamente a los partidarios de la soberanía nacional (la soberanía es atribuida a la nación, persona moral que trasciende a los individuos que la componen) y a los defensores de la soberanía popular (ella pertenecería al pueblo, es decir, a los individuos). La cuestión quedó zanjada con la introducción del sufragio universal, que la teoría de la soberanía nacional no implica necesariamente.³¹

Ese derecho de *participar* se ejerce esencialmente, en los términos de la Declaración, en dos dominios: la confección de la ley y el consentimiento a los tributos. Para el artículo 6°, "la ley es la expresión de la voluntad general. Todos los ciudadanos tienen el derecho de concurrir a su formación personalmente o por representantes". El adverbio "personalmente" parece indicar la apertura democrática de la Declaración. La generalidad de la ley se realiza en su fuente (ella debe, idealmente, emanar de todos) y en su objeto (ella debe ser igual para todos). El artículo 14°, a su vez, fundamenta el principio del consentimiento a la tributación: "Todos los ciudadanos tienen el derecho de comprobar, por sí mismos o mediante sus representantes, la necesidad de la contribución pública, de consentirla libremente, seguir su empleo y determinar la cuantía, la cuota, el método de cobro y la duración".

Aparece aquí una idea importante, la del *control* del poder por los ciudadanos, idea que se desprende de dos artículos. El 15° dispone: "La sociedad tiene derecho para pedir cuenta de su administración a todos los empleados públicos", mientras el 16° señala, como se recordará, que "Toda sociedad en la cual la garantía de los derechos no está asegurada, ni determinada la separación de los poderes, carece de Constitución". El alcance, la fuerza de esos dos artículos es considerable. El primero funda el principio de la *responsabilidad* de todo detentador de un poder insti-

tuido. Se trata de una regla esencial en una democracia: todo aquel que ejerce la autoridad, inclusive en la cima del Estado, debe ser responsable, debe rendir cuenta de sus actos.

El segundo aspecto se refiere a la *división de poderes*, una teoría que está asociada fundamentalmente con Montesquieu. Se encuentran en ella dos principios para la preservación de los derechos de los ciudadanos: el ejecutivo y el legislativo no deben estar, ni de hecho ni de derecho, en las mismas manos (ellos deben tener o independencia orgánica, o medios de acción recíprocamente equilibrados); la justicia debe ser independiente de los poderes políticos.

Al concluir este punto, Soulier señala: "El significado profundo es la oposición de la sociedad y del Estado. La Declaración de 1789 es anti-totalitaria. Ella rechaza un poder dominante, se trate, como indica el artículo 3º, de una corporación o de un individuo. Opone el derecho al poder. Niega la fusión de la sociedad de los hombres en el Estado. Es la gran idea nueva, siempre nueva, más nueva que nunca, de 1789".

Hasta aquí —insisto: reproducido de modo prácticamente textual— el análisis de Gérard Soulier, referido a la distinción entre hombre y ciudadano. Me gustaría, ahora, reintroducir algunos aspectos del momento histórico real en el que aparece la Declaración del 89.

Esta apelación al contexto histórico apunta a dar cuenta de algunas de las dificultades que se presentaron en la sociedad revolucionaria francesa, en el momento de conciliar los principios genéricos con las urgencias y las necesidades prácticas de las diferentes clases sociales. Esas dificultades a menudo se tradujeron en silencios, ambigüedades y hasta contradicciones de la Declaración. Así, por ejemplo, Alberto Soboul, el destacado historiador francés, ha señalado que si bien el artículo 1º proclama la igualdad de todos los hombres, ella queda subordinada a la utilidad social; por otra parte, la igualdad que se reconoce formalmente es ante el impuesto y la ley, no afectando a la desigualdad propia de la riqueza. El derecho a la propiedad es concebido, como se ha dicho más arriba, como natural e imprescriptible, pero la Asamblea no se ocupó de la mayoría carente de propiedad. También hay fuertes restricciones al derecho a la libertad religiosa, toda vez que los cultos disidentes del catolicismo son tolerados siempre y cuando "su manifestación no perturbe el orden público establecido por la ley". Igualmente, la libertad de expresión consagrada por el artículo 11º admite una potencial restricción "por el abuso de esta libertad en los casos determinados en la ley".

La concesión de los derechos civiles a todos los franceses no fue una decisión tomada fácilmente ni tampoco uniformemente. Así, los protestantes sólo obtuvieron su reconocimiento como ciudadanos el 24 de diciembre de 1789, mientras los judíos debieron esperar hasta el 28 de enero de 1790 (para los del Mediodía) y el 27 de diciembre de 1791

(para los del este). La esclavitud fue abolida en la metrópoli el 28 de setiembre de 1791, pero se mantuvo en las colonias. La ley Le Chapelier, votada el 14 de junio de 1791, tras una serie de huelgas en talleres parisinos, reconoció la libertad de trabajo y prohibió la asociación de los obreros en defensa de sus intereses, mientras otra disposición de la Asamblea Constituyente, del 24 de setiembre del mismo año, prohibió los derechos de asociación y de huelga.

En cuanto a los derechos políticos, a pesar de la disposición del artículo 6º, su ejercicio no fue concedido a todos: una ley del 22 de setiembre de 1789 limitó el ejercicio del derecho de sufragio a los propietarios. Los ciudadanos fueron divididos en tres categorías: los pasivos, que podían ejercer el derecho de propiedad, pero no el de voto (unos tres millones de franceses); los activos —"los verdaderos accionistas de la gran empresa social", según Siéyès—, constituidos por quienes abonaban una contribución directa igual al valor local de tres días de trabajo, sumaban unos cuatro millones y podían designar a las autoridades municipales y a los electores, a través de asambleas primarias. Finalmente, los electores, unas 50.000 personas, que eran aquellos ciudadanos que pagaban una contribución igual al valor local de diez días de trabajo y tenían facultad para el nombramiento —mediante asambleas electoras— de diputados, jueces y miembros de las administraciones departamentales. Debe señalarse, asimismo, que para poder aspirar al cargo de diputado, esto es, de representante del pueblo ante la Asamblea legislativa, había que ser propietario territorial y abonar una contribución de un marco de plata (alrededor de 52 libras, entre cinco y diez veces lo pagado por los electores). En pocas palabras, la aristocracia del dinero suplantaba a la aristocracia de la sangre, a pesar de la oposición democrática, entre quienes descollaron al respecto Robespierre y el abate Grégoire.³²

Otra exclusión notable es la de las mujeres, también ellas privadas, por su mera condición femenina, de ejercer el derecho de sufragio, acto manifiesto de injusticia al que no fueron ajenos incluso los sectores jacobinos de la burguesía. Las mujeres francesas desempeñaron un importantísimo papel social y político en la revolución, particularmente en el año II (1793), cuando el ascenso de las movilizaciones populares, y un primer resultado fue la expresa prohibición de participar en la actividad de los clubes femeninos (9 de brumario del año II, o 30 de setiembre de 1793). Soboul ha mostrado que el perfil de la militante seccionaria se definía básicamente por dos rasgos: "un igualitarismo visceral y la convicción íntima de que las mujeres también son parte de la soberanía". A pesar de la represión del año II, ellas continuaron bregando por sus derechos políticos, por la solución de problemas del trabajo y de la familia. Finalmente, tras las acciones de parial del año III (mayo de 1795), la Convención sancionó la prohibición a las mujeres de "asistir a las asambleas po-

líticas" y prescribió su retiro domiciliario bajo orden de "arresto de aquellas que se encuentren reunidas en grupos de más de cinco". Como bien dice Soboul: "Para la burguesía revolucionaria, ya fuera termidoriana, ya jacobina, la condición subalterna de la mujer era absolutamente evidente. La reivindicación femenina, y con mayor razón la feminista, pertenecía aún al plano de la utopía".³³

En otro campo fundamental la Declaración también terminó consagrando los derechos de algunos y cercenando los de otros: en el de la economía. No se encontrará en su texto referencia alguna a ésta, excepción hecha del ya señalado derecho natural e imprescriptible a la propiedad. Soboul argumenta que esta omisión se explica "porque la libertad económica era para la burguesía constituyente algo tan natural que ni siquiera había que mencionar; pero también es cierto, porque las clases populares continuaban profundamente vinculadas al sistema antiguo de reglamentación e impuestos, que de cierta manera garantizaban a sus condiciones de existencia". Para Lefebvre, a su vez, el silencio sobre la libertad económica obedece a que "el Antiguo Régimen ya no le era hostil, puesto que Turgot había suprimido las corporaciones y Brienne había liberado de toda traba al comercio de cereales; y también porque respecto a las corporaciones el Tercer Estado estaba dividido".³⁴

El desarrollo de la revolución, especialmente en la faz de represión de las fuerzas contrarrevolucionarias, potenció la movilización y el protagonismo de los sectores populares. El enfrentamiento llevó, a mediados de 1793, a poner en cuestión la factibilidad de la continuidad de la nación misma. Las contradicciones y vacilaciones de los montañeses, quienes sucedieron a los girondinos en la dirección del Estado, explican el empuje de los *sans-culottes*. Para Soboul, la solución pasó por la formación de un gobierno revolucionario "para disciplinar el empuje popular y mantener la alianza con la burguesía, pues sólo ella era la que podía proporcionar los cuadros necesarios. Sobre esta doble base social, los desarrapados y la burguesía montañesa o jacobina, el Gobierno revolucionario fue organizándose poco a poco de julio a diciembre de 1793".³⁵

En ese contexto debe entenderse la sanción de la constitución votada por la Convención el 24 de junio de 1793. Si nos interesa aquí, es porque ella es precedida de una nueva Declaración de Derechos del Hombre y del Ciudadano, cuya aprobación se efectuó un día antes.³⁶ La Declaración y la constitución de 1793 —que, bueno es tenerlo presente, no entró en vigencia en razón del estado de guerra— constituirán para los republicanos de la primera mitad del siglo XIX "el símbolo de la democracia política". Fue aprobada por más de 1.800.000 votos contra la oposición de unos 17.000.

En varios aspectos, la Declaración de 1793 va más allá de la de 1789. En algunos casos, ampliando el alcance de los consagrados en ésta;

en otros, incluyendo nuevos. El tono de la de 1793 está dado por la reivindicación popular de la demanda de una *democracia social igualitaria*, aunque en definitiva ella no avanza más allá de establecer los fundamentos de una *democracia política*.

El artículo 1º de la nueva Declaración supera los alcances del 2º de la de 1789 al introducir un nuevo objetivo para la sociedad: *el logro del bienestar común*. Este, a su vez, no elimina el definido cuatro años antes. Ahora se dice: "El fin de la sociedad es el bienestar común" y se agrega de inmediato: "El gobierno es instituido para garantizar al hombre el disfrute de sus derechos naturales e imprescriptibles". Estos son definidos en el artículo 2º: se trata de la igualdad, la libertad, la seguridad y la propiedad. Aparece explícitamente proclamado el derecho a la igualdad (fundamento de las demandas populares del año II) y se elimina de la enunciación el derecho de resistencia a la opresión que contenía el artículo 2º de la Declaración de 1789. Pero él no es abolido, pues el artículo 33º lo ratifica: "El derecho a la opresión es la consecuencia de los otros derechos del hombre". El 34º, a su vez, define cuándo debe entenderse que hay opresión: "Hay opresión contra el cuerpo social cuando uno solo de sus miembros es oprimido. Hay opresión contra todo miembro cuando el cuerpo social es oprimido". El artículo 35º, por último, va mucho más allá al reconocer también el derecho a la insurrección: "Cuando el gobierno viola los derechos del pueblo, la insurrección es para el pueblo, y para cada sector del pueblo, el más sagrado de los derechos y el más indispensable de los deberes".

Coherente con la proclamación del principio de bregar por el bienestar común, la Declaración de 1793 consagra los derechos al trabajo, a la asistencia y a la instrucción, esto es, algunos de los denominados derechos sociales. El primero de ellos es proclamado por el artículo 17º: "Ningún género de trabajo (...) puede ser prohibido a la industria de los ciudadanos". El derecho a la asistencia es asegurado por el artículo 21º: "Los socorros públicos son una deuda sagrada. La sociedad debe proveer la subsistencia de los ciudadanos desvalidos sea procurándoles trabajo, sea asegurándoles los medios de existencia a aquellos que no están en situación de trabajar".

Este artículo continuaba una política ya expresada por la Convención mediante una disposición del 19 de marzo de 1793, que ponía las bases de una organización general de socorros, y continuada por medidas dispuestas por ley del 28 de junio - 8 de julio del mismo año, la que otorgaba socorros a niños pobres o abandonados, a ancianos y a indigentes. Otra disposición legal, del 15 de octubre de 1793, disponía "trabajo de socorro" y galeras para los vagabundos, como un medio "para acabar con la mendicidad", política que, para Soboul, retomaba los procedimientos caritativos del Antiguo Régimen. Esta acción de asistencia social fue difi-

cultada por la situación financiera, provocando continuas protestas populares durante el invierno del año II.

El artículo 22° de la Declaración de 1793 dispone: "La instrucción es necesidad de todos. La sociedad debe favorecer con todo su poder los progresos de la razón pública y poner la instrucción pública al alcance de todos los ciudadanos". La Convención se preocupó por dotar al país de un nuevo sistema de enseñanza, estableciendo en principio uno gratuito, obligatorio, libre, pero controlado por el Estado, y descentralizado. Posteriormente, los criterios de gratuidad y obligatoriedad fueron abandonados.

El derecho de propiedad fue ratificado (artículo 16°, rechazándose una propuesta de Robespierre modificatoria de la definición de aquella).

La Declaración de 1789, se vio más arriba, guarda silencio sobre la libertad económica. La de 1793, en cambio, proclama la libertad de trabajo, de cultivo y de comercio.

Un aspecto importante de la constitución de 1793 debe ser señalado, aunque él no está contenido explícitamente en la Declaración que la precede. Se trata de lo que Soboul llama "la preocupación de asegurar la preponderancia de la representación nacional, base esencial de la democracia política. El escrutinio a dos grados, previsto en el proyecto girondino de Condorcet, fue rechazado. *La elección inmediata del pueblo asegura la supremacía del legislativo sobre el ejecutivo y de los representantes sobre los administradores*".³⁷

Un análisis detenido de la Declaración de 1793 muestra que ella confirma y amplía el alcance de la concepción de los derechos humanos como límites a la arbitrariedad del poder. No sólo por la ratificación de derechos y garantías personales (como en los artículos 7° y 15°), sino también por los términos en que define la seguridad (artículo 8°) y por el objetivo que se le asigna a la ley: "*proteger la libertad pública e individual contra la opresión de los que gobiernan*" (art. 9°). Obviamente, no puede dejar de señalarse, en esta línea argumental, el coronamiento de la Declaración: el reconocimiento del derecho de resistencia a la opresión y del derecho-deber de insurrección.

En términos de efectos prácticos, la Declaración y la constitución de 1793 no pasaron de ser un manifiesto en pro de una democracia social, característica de la inviable república igualitaria del año II. Pero su impronta fue más allá. Como dice Soboul: "La tentativa del año II alimentó el pensamiento social del siglo XIX, y su recuerdo ha pesado con fuerza en sus luchas políticas (...). El año II ('No son necesarios ni ricos ni pobres', según Saint-Just en el fragmento cuarto de las *Institutions républicaines*; Saint-Just, que anota en su agenda: 'No admitir la división de las propiedades'), el quimérico año II, ¿no marcaría el tiempo de las

utopías?... La República igualitaria continuó estando en el dominio de las anticipaciones. Meta jamás alcanzada, pero siempre perseguida".³⁸

La demanda de los militantes populares proclamó el derecho a la existencia, en tanto derivado de la igualdad de derechos, que fue entendido como el de mayor rango, subordinando incluso al derecho de propiedad. De allí la reclamación de la igualdad de goces. El convencional Félix Lepeletier lo expresó claramente en la sesión del 20 de agosto de 1793: "No basta con que la República francesa se funde sobre la igualdad; es necesario que las leyes y las costumbres tiendan, por medio de un acuerdo feliz, a que desaparezca la desigualdad de los goces".

Babeuf y Buonarroti, los líderes de la "conspiración de los iguales" del año IV, hicieron de esa demanda el centro de su propuesta, proclamando la comunidad de bienes y de trabajos como el medio eficaz para alcanzar la igualdad de goces, como superación de la contradicción entre igualdad de derechos y libertad económica.

Habría, así, una herencia dual del pensamiento revolucionario francés de finales del siglo XVIII. Los herederos de una y de otra porción serán los protagonistas de las luchas sociales y políticas del siglo siguiente.

En el balance, la noción de la *l'égalité* aparece claramente en el centro y en la cúspide. Contra el orden fundado en el privilegio, bajo el Antiguo Régimen, la Revolución levanta uno nuevo sobre la base de la igualdad. El reino de súbditos es reemplazado por la nación de ciudadanos. Como dice François Furet: la revolución "inaugura lo que desde entonces se llama la 'política', es decir, un lenguaje a la vez común y contradictorio de debates y de acciones donde lo que está en juego es el poder. Es cierto que la Revolución Francesa no inventa la política como dominio autónomo del saber (...). Lo que los franceses inauguran a fines del siglo XVIII no es la política como campo laicizado y diferente de la reflexión crítica sino la política democrática como ideología nacional (...). La expresión 'política democrática' no remite en este caso a un conjunto de reglas o de procedimientos destinados a organizar, a partir de la consulta electoral de los ciudadanos, el funcionamiento de los poderes públicos. Designa un sistema de creencias que constituye la nueva legitimidad nacida de la Revolución y según la cual el 'pueblo' para instaurar la libertad y la igualdad, finalidades de la acción colectiva, debe destruir la resistencia de sus enemigos".³⁹

Ciertamente, los principios de la Declaración de los Derechos del Hombre fueron objeto de resistencia teórica y práctica,⁴⁰ pero más allá del combate de quienes los negaron, ellos terminaron mostrando lo que suele denominarse eficacia histórica. La historia de la resistencia a las arbitrariedades del poder ya no fue la misma a escala planetaria. No es, precisamente, poco mérito.

**La negación de los derechos humanos:
La ideología de la iglesia católica**

No es necesario reiterar aquí la magnitud que tuvieron las ideas de la ilustración y del conjunto más amplio que sirvieron de fundamento a la doble revolución burguesa (para usar la ya clásica expresión de Hobsbawm). La revolución francesa, en particular, puso la cuestión en un plano relevante pues, como se dijo antes, ella mostraba la factibilidad de conversión de la filosofía de los libros a la realidad. El impacto fue tanto mayor cuanto la revolución trascendió las fronteras y se expandió por toda Europa. Así, la reacción conservadora contra el Iluminismo y contra la Revolución tuvo también una escala continental.

Las premisas básicas del pensamiento crítico de los iluministas eran la racionalidad y la perfectibilidad del hombre, más la convicción de que el verdadero conocimiento de la naturaleza y de la sociedad podía alcanzarse mediante la ciencia y no a través del espíritu (la religión, el arte y la moral). Como se sabe, el cuestionamiento al Iluminismo comenzó con David Hume y se afirmó con Immanuel Kant (en el plano metodológico-filosófico) y con Edmund Burke (en el político-sociológico). Este planteó una interpretación histórica y conservadora del Estado y de la nación, que Georg Wilhelm Friedrich Hegel explicitó filosóficamente, incorporando, a su vez, una reinterpretación de la razón, que ya no era concebida como una abstracción de lo real, tal como sostenían los *philosophes*, sino que "todo lo racional es real".

Irving Zeitlin ha señalado que la oleada de pensamiento conservador que sucedió a la revolución francesa tuvo dos grandes líneas: una acentuó el nacionalismo, fuera de Francia y en particular entre los alemanes, explicable como reacción a la expansión napoleónica; la otra, desarrollada en la propia Francia, se definió como básicamente religiosa y retrógrada, siendo sus figuras más representativas Louis de Bonald y Joseph de Maistre.⁴¹

El núcleo de este pensamiento conservador-religioso retomaba los fundamentos del orden social y político feudal, es decir, las convicciones sobre el origen divino de la sociedad y de la autoridad, acerca de la supremacía de los deberes sobre los derechos, respecto del papel central de la tradición, cuya custodia era competencia de la familia, la iglesia y el Estado y, consecuentemente, sobre la necesidad de la monarquía hereditaria como medio más eficaz de asegurar la continuidad de la autoridad estatal.

Aunque para Bonald la revolución era entendida como un castigo divino, no debía interpretársela en términos totalmente negativos, pues al final el orden era restablecido. En su opinión, dice Zeitlin, "la historia expresaba la tensión entre la voluntad divina de ordenar la sociedad

de acuerdo con un plan providencial más amplio, y la capacidad del hombre para sabotear ese plan o cooperar a fin de llevarlo a cabo". A menudo el hombre impide la ejecución del plan divino (tiempo de caos social), pero la Providencia termina imponiéndose. De allí, su convicción de "que la revolución iniciada con la Declaración de los Derechos del Hombre culminaría con la declaración de los derechos de Dios", tarea que estaba haciendo Napoleón Bonaparte.

Para el pensamiento conservador, el desorden, los cambios sociales revolucionarios habían producido una inestabilidad política, consecuencia de la destrucción de las instituciones fundamentales. Tres eran los grandes responsables de semejante daño: el protestantismo, el capitalismo y la ciencia.

Aunque es bien sabido, no está demás recordar que uno de los resultados de la reacción conservadora en el plano ideológico fue la creación de una nueva ciencia de la sociedad, la sociología, aunque en este sentido tanto Saint Simon como Comte afirmaron el valor positivo del conocimiento científico (que debía reemplazar al dogma religioso) y no preconizaron el retorno a la sociedad precapitalista o feudal. Como bien distingue Zeitlin, eran partidarios del *status quo*, mas no del *status quo ante*.

Según los fundamentos de la ideología conservadora-religiosa, es claro que la institución básica para la defensa del orden tradicional y el ataque a la teoría de los derechos humanos era la iglesia católica, apostólica, romana. Al respecto, reconocer los cambios operados con Juan XXIII y especialmente el vital papel desempeñado recientemente por las iglesias chilena y brasileña (mas no por la argentina) en la afirmación de los derechos humanos frente a la arbitrariedad de los poderes dictatoriales, no debe hacernos olvidar la verdad histórica, y ésta afirma ese carácter reaccionario frente a los derechos humanos durante un larguísimo tiempo.

Todavía un siglo después de la revolución francesa, el Papa León XIII ponía en cuestión las bases constitutivas de los Estados definidas a partir de aquella. En la encíclica *Immortale Dei*, fechada el 1° de noviembre de 1885 y dedicada a "la constitución cristiana de los Estados", el Santo Padre reivindicaba el origen divino de la autoridad y la primacía de los deberes sobre los derechos.

La fuente del poder (o el titular de la soberanía), la igualdad, la libertad y el derecho a la rebelión constituyen puntos centrales del ataque pontificio al denominado "derecho moderno" o "nuevo derecho".

Precisamente en la encíclica recién citada, León XIII escribía que los orígenes del mismo se encontraban en el siglo XVI, esto es en la Reforma, de donde "se han de derivar los más recientes postulados de una libertad sin freno, a saber, inventados durante las máximas perturbaciones del siglo XVIII y lanzadas después, mediando este siglo,

como principios y bases de un *nuevo derecho* (...). El supremo entre estos principios es que todos los hombres como se entiende que son de una misma especie y naturaleza, así también son iguales en su acción vital (...). Constituida la sociedad con estos principios, la autoridad pública no es más que la voluntad del pueblo, el cual como no depende sino de sí mismo, así él solo se da órdenes a sí mismo (...). Se cubre aquí con el manto de silencio el poder soberano de Dios (...) y como se afirma que el pueblo contiene en sí la fuente de todos los derechos y de todo poder, síguese lógicamente que el Estado no se crea deudor de Dios en nada, ni profese oficialmente ninguna religión".

En el mismo texto, en el capítulo "Doctrina católica" (3, 4), ratificaba la concepción del origen divino de la autoridad: es "necesaria a toda sociedad de hombres una autoridad que la dirija; autoridad que, como la misma sociedad, surge y emana de la naturaleza, y por tanto, del mismo Dios, que es su autor.

"De donde también se sigue que el poder público por sí propio, o esencialmente considerado, no proviene sino de Dios, porque sólo Dios es el propio verdadero y Supremo Señor de las cosas, al cual todas necesariamente están sujetas y deben obedecer y servir, hasta tal punto que, todos los que tienen derecho de mandar, de ningún otro lo reciben sino de Dios, Príncipe Sumo y Soberano de todos. *No hay potestad que no emane de Dios.*

"El derecho de soberanía, por otra parte, en razón de sí propio, no está necesariamente vinculado a tal o cual forma de gobierno; púedese escoger y tomar legítimamente una u otra forma política con tal que no le falte capacidad de obrar eficazmente el provecho común de todos.

"Mas en cualquier clase de estado, los gobernantes deben poner totalmente su mira en Dios que es el supremo Gobernador del universo y proponérselo como modelo y norma que seguir en la administración del estado (...); Dios ha querido que en la sociedad civil haya una autoridad cuyos depositarios reflejen cierta imagen de la Providencia que El ejerce sobre el género humano".⁴²

El mismo León XIII había sostenido en la encíclica *Humanum Genus*, "acerca de la masonería y otras sectas", del 20 de abril de 1884, cuáles eran, a su juicio, las consecuencias prácticas que se derivaban de los principios de ciencia política del naturalismo: "En este género estatuyen los naturalistas, que los hombres todos tienen iguales derechos y son de igual condición en todo; que todos son libres por naturaleza; que ninguno tiene derecho de dar órdenes a otro, y el pretender que los hombres obedezcan a cualquier autoridad que no venga de ellos mismos, es propiamente hacerles violencia. Todo está, pues, en manos del pueblo libre; la autoridad existe por mandato o concesión del pueblo; tanto que

mudada la voluntad popular, es lícito destronar a los Príncipes aun por fuerza. La fuente de todos los derechos y obligaciones civiles está o en la multitud o en el Gobierno de la nación, inspirada por supuesto en los nuevos principios".⁴³

Al comenzar la primera guerra mundial, Benedicto XV dio a conocer (1º de noviembre de 1914) la encíclica *Ad Beatissimi Apostolorum Principis Cathedram*, donde insiste en esa tesis: "... desde que se han dejado de aplicar en el gobierno de los Estados la norma y las prácticas de la sabiduría cristiana, que garantizaban la estabilidad y la tranquilidad del orden, comenzaron (...) a vacilar en sus cimientos las naciones y a producirse tal cambio en las ideas y en las costumbres, que si Dios no lo remedia pronto, parece ya inminente la destrucción de la sociedad humana (...) y recordamos a los pueblos aquella doctrina que no puede ser cambiada por el capricho de los hombres: *No hay autoridad sino por Dios y la que hay, por Dios ha sido ordenada*". Por tanto, toda autoridad existente entre los hombres, ya sea soberana o subalterna, es divina en su origen".⁴⁴

El principio de la igualdad de los hombres afectó seriamente a la concepción del orden social jerárquico. La Declaración de derechos del buen pueblo de Virginia (Sección 1) y las dos francesas del hombre y del ciudadano (art. 1º en la de 1789, 2, 3 y 29 en la de 1793) proclamaron con toda fuerza su vigencia, positivizando en el plano jurídico una de las tendencias democratizantes de mayor predicamento en las nuevas sociedades burguesas, tal como mostrara agudamente Alexis de Tocqueville. Se podría decir, también, la igualdad como fundamento de una nueva legitimidad de la sociedad. Este principio de la igualdad será, precisamente, uno de los más atacados por la reacción vaticana, especialmente en relación con la cuestión de la propiedad.

En la encíclica *Quod Apostolici Muneris*, del 28 de diciembre de 1878, en la que León XIII se pronuncia "contra el socialismo y comunismo", se expresa una distinción entre la "igualdad socialista" y la "igualdad evangélica" que apunta precisamente a reforzar el antagonismo entre una y otra en materia de derecho de propiedad: "mientras los socialistas, presentando el derecho de propiedad como invención humana contraria a la igualdad natural entre los hombres, al paso que, predicando la comunidad de bienes, declaran que no debe sobrellevarse con paciencia la pobreza, y que impunemente se puede violar la obsesión y derechos de los ricos. La Iglesia reconoce mucho más sabia y útilmente, que la desigualdad existe entre los hombres, naturalmente tan diferentes por las fuerzas del cuerpo y del espíritu, y que esta desigualdad existe hasta en la posesión de los bienes.

"Ordena, además, que el derecho de propiedad y de dominio, procedente de la naturaleza misma, se mantenga intacta e inviolable en las

manos de quien la posee, porque sabe que el robo y la rapiña han sido condenados en la ley natural por Dios, autor y guardián de todo derecho".⁴⁵

Pocos años más tarde, en *Humanum Genus*, León XIII volvió a reiterar su rechazo a las modernas concepciones de la igualdad. Permítaseme, una vez más, abusar de las citas.

"La pretendida igualdad. De la misma manera nadie duda que todos los hombres son iguales si se mira a su común origen y naturaleza, el fin último a que todos están encaminados, y a los derechos y obligaciones que de ella emanan: mas como no pueden ser iguales las capacidades de los hombres, y distan mucho unos de otros por razón de las fuerzas corporales o del espíritu, y son tantas las diferencias de costumbres, voluntades y temperamentos, nada más repugnante a la razón que el pretender abarcarlo y confundirlo todo, y llevar a las leyes de la vida civil tan rigurosa igualdad (...); si todos fueran iguales y cada uno se regiera a su arbitrio, nada habría más deforme que semejante sociedad; mientras que si todos en distinto grado de dignidad, oficios y aptitudes armoniosamente conspiran al bien común, retratarán la imagen de una ciudad bien constituida y según pide la naturaleza".⁴⁶

Este mismo Papa expresó, en *Immortale Dei*, su oposición a lo que él denominaba el supremo principio del derecho moderno, esto es, "que todos los hombres como se entiende que son de una misma especie y naturaleza, así también son iguales en su acción vital", según señalé más arriba.

Benedicto XV sostuvo, en *Ad Beatissimi...*, que aflojado "el doble vínculo de cohesión de todo cuerpo social, a saber, la unión de los miembros entre sí, por la mutua caridad, y de los miembros con la cabeza, por el acatamiento a la autoridad", el resultado era la división de la actual sociedad humana" en dos grandes bandos que luchan entre sí despiadadamente y sin descanso", el de los pobres y el de los ricos, o, para decirlo con la otra expresión que usa, entre los proletarios y obreros y aquellos "a los que la suerte *sic*: b la productividad ha dotado de bienes de fortuna". Una vez que los primeros son ganados por "las falacias de los agitadores" que los someten, "¿quién será capaz de persuadirlos que no porque los hombres sean iguales en naturaleza, han de ocupar el mismo puesto en la vida social, sino que cada cual tendrá aquel que adquirió con su conducta, si las circunstancias no le son adversas? (...); los pobres que luchan contra los ricos como si éstos hubiesen usurpado ajenos bienes, obran no solamente contra la justicia y la caridad, sino también contra la razón; sobre todo, pudiendo ellos, si quieren, con una honrada perseverancia en el trabajo, mejorar su propia fortuna".⁴⁷

En cuanto a la libertad, encontramos la oposición de la Iglesia en diversos documentos papales. Así, por ejemplo, Gregorio XVI se pronun-

ció decididamente contra la libertad de conciencia y de cultos, a la que consideraba, sencillamente, un delirio, (encíclica *Mirari vos*, del 15 de agosto de 1832). A su vez, Pío IX, invocando su memoria y su posición, reiteró esta opinión en la encíclica *Quanta Cura*, dedicada a condenar "los errores modernos" (8 de diciembre de 1864) y consideró a tal libertad "la más fatal a la Iglesia y a la salvación de las almas"; más aún, la concibió como la libertad de la perdición. Obviamente, "si se permite siempre la plena manifestación de las opiniones humanas, nunca faltarán hombres que se atrevan a resistir a la verdad y a poner su confianza en la verbosidad de la sabiduría humana; vanidad en extremo perjudicial y que la fe y la sabiduría cristiana deben evitar cuidadosamente".⁴⁸

La cerril postura de Pío IX alcanzó su expresión más acabada en ese dechado de intolerancia y conservadurismo que es *Syllabus Errorum* (1864), un documento que se presentó como un "resumen de los principales errores de nuestra época, que se señalan en las alocuciones consistoriales, encíclicas y demás letras apostólicas de nuestro Santísimo Papa Pío IX". Como se sabe, *Syllabus* contiene ochenta afirmaciones que la Santa Sede consideraba errores condenables; lo contrario de ellas eran la verdad católica. Así, eran pasibles de condena principios como éstos:

"Todo hombre es libre de abrazar y profesar la religión que, guiado por la luz de la razón, juzgue verdadera" (XV).

"La perfecta constitución de la sociedad civil exige que las escuelas abiertas para los niños de todas las clases del pueblo y en general los establecimientos públicos destinados a la enseñanza de las letras y de las ciencias y a la educación de la juventud, queden exentos de toda autoridad de la Iglesia, así como de todo poder regulador e intervención de la misma; y que esté sujetos al arbitrio de la autoridad civil y política según el dictamen de los gobernadores y el torrente de las ideas comunes de la época" (XLVII).

"Los católicos pueden aprobar un sistema de educación de la juventud que no tenga conexión con la fe católica ni con la potestad de la Iglesia, y cuyo único objeto, o el principal al menos, sea solamente la ciencia de las cosas naturales y las ventajas de la vida social sobre la tierra" (XLVIII).

"En la época presente no conviene ya que la religión católica sea considerada como la única religión del Estado, con exclusión de todos los demás cultos" (LXXVII).

"Por eso merecen elogio ciertos pueblos católicos, en los cuales se ha provisto, a fin de que los extranjeros que a ellos llegan a establecerse, puedan ejercer públicamente sus cultos particulares".⁴⁹

"Es efectivamente falso que la libertad civil de todos los cultos y el pleno poder otorgado a todos de poder manifestar abierta y públicamente todas sus opiniones y todos sus pensamientos, precipite más fácilmen-

te a los pueblos en la corrupción de las costumbres y de las inteligencias y propague la peste del indiferentismo" (LXXIX).

Dicho sea al pasar, no son sólo las libertades de culto y de educación las que merecen la condena de Pío IX. Entre los varios "errores" se cuentan también diez referidos al matrimonio, nueve sobre la moral natural y la cristiana, entre otros. Me gustaría consignar sólo los siguientes, aunque no se refieran directamente al tema de la libertad:

"La Iglesia no tiene el derecho de emplear la fuerza, ni posee directa ni indirectamente poder alguno temporal" (XXIV).

"La inmunidad de la Iglesia y de las personas eclesiásticas trae su origen del derecho civil" (XXX).

"La inmunidad personal en virtud de la cual los clérigos están exentos del servicio militar puede ser derogada, sin que por ello se violen el derecho natural y la equidad; y esta derogación es reclamada por el progreso civil, sobre todo en una sociedad que esté constituida bajo la forma de un régimen liberal" (XXXII).

"Los reyes y los príncipes están no solamente exentos de la jurisdicción de la Iglesia, sino que también le son superiores cuando se trata de dirimir las cuestiones de jurisdicción" (LIV).

"La Iglesia debe estar separada del Estado, y el Estado debe estar separado de la Iglesia" (LV).

La proposición V del *Syllabus* ("Errores relativos a la Iglesia y a sus derechos") debe ser leída con atención, pues allí está el meollo de la relación Estado-Iglesia, particularmente la reacción frente a la secularización del Estado y de la sociedad. No es casual que Pío IX protestara contra la convicción de que la Iglesia no debe ejercer el poder temporal ni contar con su propio ejército (XXIV), o contra la derogación de inmunidades eclesiásticas (entre ellas la del fuero eclesiástico para causas civiles y criminales, que es condenada en el error XXXI), o, muy sensiblemente también, contra la posición de quienes creían que "La Iglesia no tiene derecho nativo y legítimo para adquirir y poseer" (XXVI).⁵⁰

Retomando el punto de libertad traigo el testimonio de León XIII, quien en *Immortale Dei*, la ya citada encíclica de 1885, se pronunció acerca del "verdadero concepto de la libertad". A su juicio, "la facultad de pensar cualquier cosa y de expresarla en lenguaje literario, sin restricción alguna, lejos de constituir en sí un bien del cual con razón la humanidad se gloríe, es más bien la fuente y el origen de muchos males.

"La libertad como virtud que perfecciona al hombre, debe versar sobre lo que es verdadero y bueno. Ahora bien, la verdad lo mismo que el bien no pueden mudarse al arbitrio del hombre, sino que permanecen siempre los mismos, no se hacen menos de lo que son por naturaleza: inmutables; (...) el Estado se aparta de la norma y ley naturales cuando permite que la licencia de opinar y de obrar el mal tanto se corrompa que

deje inmunemente desviarse las inteligencias de la verdad y el espíritu de la virtud".⁵¹

El mismo León XIII volvió a ocuparse de la libertad en la encíclica *Libertas*, del 20 de junio de 1888, un texto de fuerte contenido antiliberal que, simultáneamente, trata de mostrar que la Iglesia ha favorecido siempre la libertad humana. En la concepción vaticana expresada por dicho Papa, la confusión en torno del concepto se origina "en el perverso y, del todo invertido juicio que se forman de la libertad" quienes creen que la Iglesia se opone a ella. Tal perversión puede expresarse bajo la forma de adulteración de la noción misma de libertad, o mediante una extensión de ésta que va "más allá de lo justo, pretendiendo que alcanza a gran número de cosas". León XIII distinguía, en las "llamadas libertades modernas", aquellas que eran honestas y las que no lo eran; dentro de las primeras, a su vez, todo cuanto tenían de bueno venía de antaño y había aprobado por la Iglesia de muy buen grado; "lo que se ha añadido de nuevo es cierta parte corrompida que han engendrado las turbulencias de los tiempos y el prurito exagerado de cosas nuevas".

La encíclica se ocupa, en primer lugar, de la doctrina católica acerca de la libertad, tema considerado en dos grandes acápites: la libertad moral en el individuo y la libertad moral en la sociedad. Dentro de éste se encuentra la afirmación de que la libertad ha sido guardada y defendida siempre por la grandísima fuerza de la Iglesia. Sorprendentemente, León XIII encontraba el mejor ejemplo de esa acción meritoria en "la abolición de la esclavitud, vergüenza antigua de todos los pueblos del gentilismo". En segundo lugar, el documento papal analiza los denominados errores del liberalismo acerca de la libertad, considerándolo una doctrina repugnante a la razón y pernicioso para el individuo y la sociedad, en el caso de su expresión radical, corriente que distingue de las otras dos que encuentra dentro de aquél: el moderado y el muy moderado o estatal. En la tercera parte, *Libertas* trata de las pretendidas conquistas del liberalismo y su rectificación. Cuatro son las libertades que al pontífice molestaban sobremanera: la de cultos ("contraria a la virtud de la religión... dañosísima a la libertad verdadera, tanto de los que gobiernan como de los gobernados"), la de opinión o de expresión ("Si a todos permitida esa licencia ilimitada de hablar y escribir, nada será ya sagrado e inviolable; ni aún se perdonará a aquellos grandes principios naturales tan llenos de verdad..."), la de enseñanza ("repugna a la razón..., ha nacido para pervertir radicalmente los entendimientos al pretender serle lícito enseñarlo todo según su capricho; licencia que nunca puede conceder al público la autoridad del Estado sin infracción de sus deberes") y la de conciencia (si ella es entendida "en el sentido de ser lícito a cada uno, según le agrada, dar o no dar culto a Dios").⁵²

El último de los derechos modernos condenados por el Vaticano

en su reacción a liberalismo es el derecho a la rebelión. Pío IX lo execró en las encíclicas *Qui pluribus* (9 de noviembre de 1846), *Quisque vestrum* (4 de octubre de 1847), *Noscitis et Nobiscum* (8 de diciembre de 1849) y *Syllabus Errorum*: En esta última es presentado bajo la forma del error que sostiene "Es lícito negar la obediencia a los príncipes legítimos, y aun sublevarse contra ellos" (LXIII).

León XIII hizo su aporte en *Quod Apostolici, Immortale Dei* y *Libertas*. En la primera concibió al derecho de rebelión como contrario a los intereses mismos de la sociedad. Préstese atención al argumento:

"Paciencia y oración contra los abusos del poder. Mas si alguna vez sucediera que los príncipes ejercieran su potestad temerariamente y fuera de sus límites, la doctrina de la Iglesia católica no consiente rebelarse contra ellos, a fin de que la tranquilidad del orden no sea más y más perturbada y la sociedad reciba de ahí mayor detrimento. Si la cosa llegase al punto de no vislumbrarse otra esperanza de salvación, enseña la misma doctrina que el remedio se ha de acelerar mediante los méritos de la cristiana paciencia y las fervientes súplicas a Dios.

"Sólo si los mandatos de los legisladores y príncipes sancionasen o impusieran algo que contradijera la ley divina o natural, la dignidad y obligación del hombre cristiano y el sentir del Apóstol aconsejan que se ha de obedecer a Dios antes que a los hombres". La expresión en bastardilla figura originariamente en el capítulo bíblico "Los hechos de los Apóstoles" (5, 29); León XIII volvió a repetirla en *Immortale Dei*, al referirse a la reivindicación de los derechos de la Iglesia y de su primacía sobre el poder estatal.

En *Immortale Dei* —la encíclica dedicada a la constitución cristiana de los Estados, en consecuencia un texto clave de teoría política vaticana—, León XIII se explayó sobre el tema en varios pasajes. Así, al ocuparse de los deberes de los súbditos, destacó la necesidad de la obediencia a la autoridad (que los gobernantes poseen, no olvidemos, porque les ha sido dada por Dios): "Despreciar, empero, la legítima autoridad, quien quiera estuviere revestido de ella, no es más lícito que resistir a la voluntad divina, pues quien a ella resista se despeñará a su propia ruina. El que resiste a la potestad, resiste a la ordenación de Dios; y los que le resisten, ellos mismos atraen a sí la condenación. Subrayado en el texto; se trata de una expresión contenida en *Romanos*, 13, 2). Por tanto, sacudir la obediencia y acudir a la sedición, valiéndose de las muchedumbres, es crimen de lesa majestad, no solamente humana, sino divina". Más adelante, al discurrir sobre la sociedad civil y política, sentencia: "es un deber de justicia el reverenciar la majestad de los soberanos, el someterse constante y fielmente a los poderes públicos, no colaborar a las sediciones y observar religiosamente las leyes del Estado".

Para que no quedasen dudas de cuál era la postura vaticana en ma-

teria de organización política, León XIII definió así los "principios fundamentales de la doctrina católica sobre el Poder y el Estado": "...la autoridad civil debe buscar su origen en el mismo Dios, no en la multitud del pueblo; (...) el derecho a la revolución es contrario a la razón; (...) no es lícito a los individuos como tampoco a los Estados prescindir de los deberes religiosos ni del mismo modo sentirse obligados a los diferentes cultos; (...) la ilimitada libertad de pensar y de jactarse públicamente de sus ideas no pertenece a los derechos de los ciudadanos...". Difícil encontrar un compendio de una posición antagónica con los derechos del hombre y del ciudadano proclamados un siglo antes, que supere este fragmento.

Hay, no obstante, un caso, en el que el principio de la sedición es aceptado: cuando se lesionan los intereses de la Iglesia. Proclamado por León XIII en *Quod Apostolici* (véase la cita más arriba), es reiterado por él mismo en *Libertas*, diez años más tarde: "Cuando tiranice o amenace un gobierno, que tenga a la nación injustamente oprimida, o arrebathe a la Iglesia la libertad debida, es justo procurar al Estado otro régimen con el cual se pueda obrar libremente; porque entonces no se pretende aquella libertad inmoderada y viciosa, sino que se busca algún alivio para el bien común de todos; y con esto únicamente se pretende que allí donde se concede licencia para lo malo, no se impida el derecho de hacer lo bueno".⁵³

La Iglesia católica entendió que "la verdadera noción de la justicia y del derecho humano se oscurece y se pierde" si la religión es desterrada de la sociedad civil (Pío IX, *Quanta Cura*) y que "los derechos de los ciudadanos permanecen intactos y además defendidos por el amparo de las leyes divinas, naturales y humanas", si la sociedad está constituida conforme a los conceptos cristianos (León XIII, *Immortale Dei*). Muchos más próximos a nosotros, en el tiempo, Pío XII enumeró los derechos humanos en su Radiomensaje de la vigilia de Navidad, el 24 de diciembre de 1942, considerando a los siguientes como derechos fundamentales: "el derecho a mantener y desarrollar la vida corporal, intelectual y moral, y particularmente el derecho a una formación y educación religiosa; el derecho al culto de Dios privado y público, incluida la acción caritativa religiosa; el derecho, en principio, al matrimonio y a la consecución de su propio fin; el derecho a la sociedad conyugal y doméstica; el derecho a trabajar, como medio indispensable para la manutención de la vida familiar; el derecho a la libre elección de estado y, por consiguiente, aún del estado sacerdotal y religioso; el derecho a un uso de los bienes materiales, con plena conciencia de sus deberes y de las limitaciones sociales".

En el mismo mensaje, Pío XII conceptuó a la propiedad privada como fuente de la libertad y de la dignidad humanas: "La misma dignidad de la persona humana exige normalmente, como fundamento natural

para vivir, el derecho al uso de los bienes de la tierra, al cual corresponde la obligación fundamental de otorgar a todos, en cuanto sea posible, una propiedad privada. Las normas jurídicas positivas, que regulan la propiedad privada, pueden modificar y conceder un uso más o menos limitado; pero si quieren contribuir a la pacificación de la comunidad, deberán impedir que el obrero que es, o será, padre de familia, se vea condenado a una dependencia y esclavitud económica incompatible con sus derechos de persona".⁵⁴ Aquí ya se encuentra una percepción de los derechos sociales, un tema que, como veremos, alcanzaba por entonces una dimensión universal. Pero también, inequívocamente, una persistencia en la defensa de la propiedad privada, el derecho a la cual la Iglesia considera procedente de la misma naturaleza del hombre, de la ley divina y natural (León XIII, *Quod Apostolici*), y que el recién citado Pío XII definió, según hemos visto, como derecho fundamental.

A propósito de ello, en el Radiomensaje *La solennità della Pentecoste*, con motivo del cincuentenario de la encíclica *Rerum Novarum* (1º de junio de 1941), dicho pontífice indicó los "tres valores fundamentales de la sociología cristiana": el uso de bienes materiales, el trabajo y la familia. Allí están contenidas las ideas que volverá a reiterar en el ya comentado Radiomensaje del 24 de diciembre de 1942. En *La solennità della Pentecoste* el derecho a la propiedad privada es concebido como fundamental y jerárquicamente superior, al que, consecuentemente, deben subordinarse todos los demás derechos humanos: "Semejante derecho individual no puede en modo alguno ser suprimido, ni siquiera por otros derechos ciertos y pacíficos sobre los bienes materiales".⁵⁵

El pontificado de Juan XXIII introdujo importantes modificaciones en la política y en los fundamentos de la política vaticana. En una equilibrada combinación de continuidad y cambio, Juan XXIII impactó al mundo cristiano con sus encíclicas *Mater et Magistra* (1961) y *Pacem in terris* (1963), impacto comprensible porque el peso de los cambios aparecía como superior al de la continuidad, aunque ésta apelase a León XIII, a Pío XI y a Pío XII, a quienes difícilmente podría calificarse como "progresistas".

Mater et Magistra reafirma el derecho de propiedad privada de los bienes, toda vez que "tiene valor permanente, precisamente porque es derecho natural fundado sobre la prioridad ontológica y de finalidad, de los seres humanos, respecto a la sociedad". También ratifica la legitimidad del "Estado y las otras entidades públicas" para "poseer en propiedad bienes instrumentales, admitiendo que ésta es una tendencia cada vez más extendida en la época moderna, aunque ella debe ser materia en la que rija el principio de subsidiariedad. Finalmente, reafirma la posición doctrinaria que sostiene que "al derecho de propiedad privada sobre los bienes, le es intrínsecamente inherente una función social".⁵⁶

Pacem in terris es, amén de una invocación a la paz en la tierra, una reflexión sobre el orden social a escala planetaria, cuyo punto de partida es, obviamente, el respeto íntegro al orden establecido por Dios. En la primera parte del documento, que versa sobre el orden entre los seres humanos, Juan XXIII se refiere a los derechos y a los deberes, explícitamente formulados y encuadrados en un contexto temporal definido por tres notas características: el avance de las clases trabajadoras en los campos económico y social (que les ha permitido a los obreros no ser tratados ya "como objetos que carecen de razón y libertad, sino como sujetos o personas en todos los sectores económico-sociales, en la vida pública y en la de la cultura"); el ingreso de la mujer en la vida pública; y la profunda transformación en la configuración social y política de la familia. El "Papa bueno" marca un dato de la realidad contemporánea y no vacila en admitirlo, toda vez que él es esencial: la consagración del principio de la igualdad entre los hombres. Aquí hay un punto de ruptura con sus predecesores: "...en nuestro tiempo resulta vieja ya aquella mentalidad secular, según la cual unas determinadas clases de hombres ocupaban un lugar inferior, mientras otras postulaban el primer puesto en virtud de una privilegiada situación económica y social, o del sexo, o de la posición política (...). Al contrario, por todas las partes ha penetrado y ha llegado a imponerse la persuasión de que todos los hombres, en razón de la dignidad de su naturaleza, son iguales entre sí".⁵⁷

En esta adaptación al mundo contemporáneo, la Iglesia definió, a través de su máxima jerarquía, cuáles son los derechos humanos. Léaseles atentamente y hágase el ejercicio de confrontarlos con los que había definido Pío XII apenas dos décadas antes:

1. El derecho a la existencia, a la integridad física, a los medios indispensables para una vida de nivel digno (alimentación, vestido, habitación, descanso, atención médica, servicios sociales necesarios, incluyendo entre éstos el derecho a la seguridad en caso de enfermedad, invalidez, viudez y desocupación).

2. Derechos referentes a los valores morales y culturales: al respeto de la persona, a la buena reputación, a la libertad para buscar la verdad, a manifestar y defender las ideas ("dentro de los límites del orden moral y del bien común"), a cultivar las artes, a tener una objetiva información de los sucesos públicos, y a participar de los bienes de la cultura (derecho a una instrucción fundamental y a una formación técnico-profesional, facilitando el acceso a los grados más altos de la instrucción).

3. Derecho a honrar a Dios según el dictamen de su recta conciencia y profesar la religión privada y públicamente.

4. Derecho a la elección del propio estado (incluyendo la creación de "una familia con paridad de derechos entre el hombre y la mujer" y la opción por el sacerdocio o vida religiosa).

5. Derecho de los padres a mantener y educar a sus propios hijos.

6. Derechos económicos: a la libre iniciativa en el campo económico y al trabajo. A laborar en condiciones que no atenten contra la integridad física, ni las buenas costumbres, ni el desarrollo completo de los seres humanos. A una retribución del trabajo determinada según criterios de justicia y suficiente para garantizar al trabajador y su familia un nivel digno. A la propiedad privada sobre los bienes incluso productivos (derecho éste que lleva inherente una función social).

7. Derecho de asociación y de reunión.

8. Derecho de libre tránsito (o de libertad de movimiento) y de residencia, tanto dentro del país al que pertenece cada ciudadano como a emigrar. El Papa reivindica aquí el derecho de "pertenecer en calidad de ciudadano a la Comunidad mundial".

9. Derechos políticos: a tomar parte activa de la vida pública y contribuir a la consecución del bien común, a la defensa jurídica de los propios derechos (eficaz, imparcial y objetiva).

En la concepción de Juan XXIII, existe una inseparable correlación entre los derechos y los deberes en la misma persona, y una reciprocidad de unos y otros entre personas distintas. De allí que "una convivencia humana bien organizada exige que se reconozcan y se respeten los derechos y deberes mutuos".⁵⁸

En la segunda parte se discurre sobre las relaciones entre los hombres y los poderes públicos en el seno de las distintas comunidades políticas. Hay, obviamente, una referencia al origen divino de la autoridad, pero lo importante aparece en las sutiles diferencias que se encuentran con anteriores documentos vaticanos. "La autoridad es, sobre todo, una fuerza moral; por eso deben los gobernantes apelar, en primer lugar, a la conciencia, o sea, al deber que cada cual tiene de aportar voluntariamente su contribución al bien de todos. Pero como por dignidad natural todos los hombres son iguales, ninguno de ellos puede obligar interiormente a los demás (...). Del hecho de que la autoridad derive de Dios no se sigue el que los hombres no tengan la libertad de elegir las personas investidas con la misión de ejercerla, así como de determinar las formas de gobierno y los ámbitos y métodos según los cuales la autoridad se ha de ejercitar". A su vez, los poderes públicos tienen como deberes principales "reconocer, respetar, armonizar, tutelar y promover" los derechos humanos. "Por esta razón, aquellos magistrados que no reconozcan los derechos del hombre o los atropellen, no sólo faltan ellos mismos a su deber, sino que carece de obligatoriedad lo que ellos prescriban".⁵⁹ Esta última prescripción papal es central para comprender la política de las iglesias latinoamericanas, durante las décadas de 1970 y 1980, en materia de violación de los derechos humanos por parte de los Estados terroristas, política que,

como se sabe, ofreció grados y matices considerables; posturas valientes y actitudes complacientes...

También en el plano de las relaciones internacionales, o entre comunidades políticas, que es tema de la tercera parte de la encíclica, Juan XXIII se pronuncia inequívocamente en favor de derechos como los de las minorías étnicas ("especialmente su lengua, cultura, tradiciones y recursos e iniciativas económicas"), o los de los prófugos y refugiados políticos. Se niega, asimismo, el derecho de una nación a oprimir injustamente a otras y a interferir indebidamente en sus intereses".⁶⁰

De alguna manera, Juan XXIII estaba dando cuenta de la existencia de un dato relevante de la política contemporánea, en el campo de los derechos humanos: el reconocimiento de los derechos de los pueblos. Entre las Declaraciones de fines del siglo XVIII y las de mediados del siglo XX, media el difícil tránsito del reconocimiento de los derechos de los individuos, de las personas, al de los derechos de los pueblos. Lo novedoso, en la posición vaticana expresada en *Pacem in terris*, es que la Iglesia católica por fin reconocía un conjunto esencial de derechos humanos personales, posición en la que había sido largamente precedida por otras corrientes cristianas (que están inequívocamente unidas al ascenso de la burguesía y su ideología) y simultáneamente asumía la defensa de los derechos de los pueblos, que es uno de los elementos constitutivos de las luchas anticolonialistas del siglo actual. Al mismo tiempo, puede percibirse otro rasgo del problema de los derechos humanos en la actualidad, el de la tensión que existe o suele existir entre aquellos que son personales y aquellos que corresponden a los pueblos o, para decirlo como el sociólogo chileno Andrés Domínguez, entre los derechos referidos a la identidad de las personas y a la identidad de los pueblos. Esta tensión, a su vez, forma parte de la cuestión de la jerarquización de los derechos humanos, un punto al que me referiré más adelante.

El análisis de la posición de la Iglesia católica frente a los derechos humanos deja abiertas varias líneas, sobre las que conviene volver, pero enfocándolas ya no como componentes de la política de aquélla, sino como constitutivas de una problemática más amplia y compleja. Antes de entrar en ésta me parece necesario plantear otro punto esencial para una cabal comprensión. Me refiero al pensamiento marxista —y más específicamente, marxiano— sobre los derechos humanos.

Derechos humanos: continuidad y ruptura entre liberalismo y marxismo

El tema de la concepción de los derechos humanos en la teoría y en la práctica marxistas no ha tenido demasiados cultores. Un rastreo

de las razones para ello seguramente arrojaría interesantes y nada inocentes conclusiones. Pero más importante que esa indagación, aquí y ahora, me parece el análisis que Marx —un heredero radical y crítico del pensamiento revolucionario del siglo XVIII— hizo de los derechos humanos.

Manuel Atienza, profesor de Filosofía del Derecho en la Universidad de Palma de Mallorca, es autor de un enjundioso trabajo sobre *Marx y los derechos humanos*, al que me permito remitir al lector.⁶¹ En consecuencia, aquí sólo recogeré algunas de las conclusiones a las que el autor español ha llegado en su libro, suficientes a los efectos de este artículo.

Atienza parte de considerar altamente relevante el análisis de la cuestión de los derechos humanos en Marx y en el marxismo, toda vez que ella tiene tanto interés práctico o político, cuanto teórico. En esta segunda línea, porque ellos se vinculan con una serie de conceptos fundamentales: alienación, ideología, contraposición sociedad civil-Estado, dictadura del proletariado, necesidad del socialismo, extinción del Estado, etc. Pese a ello, como se dijo recién, el pensamiento marxista no ha hecho aportes considerables al tema. Atienza cree que la razón de ello obedece o se explica por: a) "la actitud crítica (por emplear un calificativo suave) que Marx adoptó comúnmente contra el uso de expresiones como 'justicia', 'deber', 'moral', etc."; b) no existir, en la obra de Marx, "nada que se parezca a una teoría de los derechos humanos (...). Sin embargo, aunque no exista una teoría marxiana (ni marxista) de los derechos humanos, lo que sí existe es una crítica de Marx a los mismos..."; c) "el análisis del problema de los derechos humanos en Marx es especialmente difícil, en cuanto que su actitud frente a los mismos fue, en mi opinión, considerablemente ambigua", ambigüedad que se aprecia en el sarcasmo con que se refiere a ellos, por un lado, y a la gran importancia práctica que les confiere, por el otro.

El detallado, prolijo análisis de Atienza muestra que hay, por lo menos, "dos líneas de pensamiento 'marxista' (...): la primera trata de mostrar los elementos de continuidad existentes entre el liberalismo y el socialismo y ve en el marxismo el desarrollo de los derechos humanos clásicos; la segunda pone el énfasis en los elementos de ruptura y en la imposibilidad de una transición pacífica (a través del derecho de sufragio y de la democracia) del capitalismo al socialismo y condena los derechos humanos como productos exclusivamente burgueses y capitalistas". Atinadamente, Atienza señala que "la contraposición entre las dos líneas (...) no puede resolverse mediante el expediente de declarar a una verdadera y a la otra falsa. En mi opinión, ambas reflejan o desarrollan aspectos que están en la obra de Marx, pero lo hacen de una manera parcial, unilateral". Al desenvolver este argumento, el autor

considera tres períodos en el pensamiento marxiano: en el primero de ellos, que llega hasta 1848, distingue dos momentos: inicial y brevemente (hasta 1843), "de defensa de los derechos humanos del liberalismo", luego, de hostilidad hacia ellos, interpretándolos como una manifestación más de la alienación humana. En el segundo período, desde el *Manifiesto* hasta 1852, "su postura es esencialmente ambigua: por un lado, otorga una gran importancia práctica a la conquista de ciertos derechos humanos por parte del proletariado, pero, por otro lado, los reduce a la categoría de medios, no de fines; les concede un valor más bien político que ético". En el tercer período, desde 1853 hasta su muerte, Marx va decantando su posición: sin desaparecer totalmente la ambigüedad señalada, los derechos humanos adquieren en su pensamiento "un valor cada vez mayor (...), al tiempo que aparecen cambios teóricos importantes como el abandono de la tesis de la extinción del Derecho y del Estado, que resulta sustituida por la del carácter simplemente subordinado de la superestructura jurídico-política".⁶²

La primera y breve fase del Marx liberal corresponde a su paso por las Universidades de Bonn y Berlín, más específicamente por ésta (1836-41), y a su actividad periodística en la *Rheinische Zeitung für Politik, Handel und Gewerbe* (Gaceta Renana por la Política, el Comercio y la Industria, publicada en Colonia entre el 1º de enero de 1842 y el 31 de marzo de 1843, en que fue clausurada por la censura) y en los *Deutsch-Französische Jahrbücher* (Anales Franco-Alemanes, editados en París en 1844 por Marx y Arnold Ruge). Es la época de su vinculación con el club de jóvenes hegelianos ("izquierdistas") que dirigía Bruno Bauer. Por entonces, Marx al que se puede definir como un radical —liberal— comparte la convicción de Hegel respecto del "Estado defensor de las libertades, pero no en el Estado prusiano, sino en el Estado 'ideal' o 'racional', que significaba ya una superación de aquél. Consecuentemente, Marx defenderá todos los derechos humanos del liberalismo: la libertad de prensa, la libertad religiosa, la igualdad ante la ley, etc., ya que estas reivindicaciones, junto con la adopción de medidas para la expansión de la industria y el comercio (...) eran intereses prioritarios de la burguesía progresista renana". Para el Marx de estos años, "las ideas que constituyen (...) el fundamento del Derecho y del Estado 'racionales' son la libertad y la igualdad (...). En particular, Marx ponía el énfasis en la libertad como fundamento del Derecho. La libertad era la ley natural por excelencia: de la libertad humana general derivaban las demás libertades concretas".⁶³

Una de las preocupaciones de Marx, durante estos años, era la cuestión de la libertad de prensa y la censura, tema al que dedicó una serie de artículos en la *Rheinische Zeitung* (mayo 1842) y en el que recurre a una argumentación (medios-fines) que ayuda a comprender su posición

sobre los derechos humanos. En la edición del 15 de mayo de 1842 escribe: "La censura misma reconoce que no es un fin en sí misma, que no es nada bueno en sí, sino que se basa en este principio: 'El fin justifica los medios'. Pero un fin que necesita recurrir a medios injustos no es un fin justo" (yo subrayo). Y pocos días después escribe: "Con la falta de libertad de prensa, todas las otras libertades son ilusorias".

Estamos todavía frente a un pensamiento que se inscribe en la mejor tradición del liberalismo revolucionario y que, como se ha dicho, pertenece a un breve inicial momento que, adicionalmente, tiene una fuerte apelación ética.

Entre 1843 y 1844, ya en París, Marx escribe dos artículos para los *Deutsch-Französische Jahrbücher*: "Introducción a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel" y "La cuestión judía".⁶⁴ Aquí nos interesa este último, un texto dirigido contra Bruno Bauer, en el cual Marx sostiene la posición de la posibilidad de los judíos de emanciparse políticamente y de acceder a los derechos humanos sin necesidad de perder su condición de judíos, operación posible porque la emancipación política no era igual a la emancipación humana, real.

Marx parte de la distinción presente en las Declaraciones francesas entre derechos del hombre y derechos del ciudadano, la que correlaciona con la dicotomía sociedad civil-Estado político. Así escribe: "Los *droits de l'homme*, los derechos humanos, se distinguen como tales de los *droits du citoyen*, de los derechos cívicos. ¿Cuál es el *homme* a quien se distingue del *citoyen*? Sencillamente, el *miembro de la sociedad burguesa*. ¿Y por qué se llama al miembro de la sociedad burguesa 'hombre', el hombre por antonomasia, y se da a sus derechos el nombre de *derechos humanos*? ¿Cómo explicar este hecho? Por las relaciones entre el Estado político y la sociedad burguesa, por la esencia de la emancipación política.

"Registremos, ante todo, el hecho de que los llamados *derechos humanos*, los *droits de l'homme*, a diferencia de los *droits du citoyen*, no son otra cosa que los derechos del *miembro de la sociedad burguesa*, es decir, del hombre egoísta, del hombre separado del hombre y de la comunidad".

En cambio, los derechos del ciudadano "son *derechos políticos*, derechos que sólo pueden ejercerse en comunidad con otros hombres. Su contenido es la *participación* en la *comunidad*, y concretamente, en la comunidad *política*, en el *Estado*. Estos derechos humanos entran en la categoría de la *libertad política*, en la categoría de los *derechos cívicos*, que no presuponen, ni mucho menos (...), la abolición absoluta y positiva de la religión, ni tampoco, por tanto, por ejemplo, del *judaísmo*".⁶⁵

Marx analiza luego los cuatro derechos naturales e imprescriptibles proclamados por la Declaración de 1893 en su artículo 2º: la igualdad, la libertad, la seguridad y la propiedad. "La libertad —dice— es (...) el dere-

cho de hacer y emprender todo lo que no dañe a otro (...). Pero el derecho humano de la libertad no se basa en la unión del hombre con el hombre, sino, por el contrario, en la separación del hombre con respecto al hombre. Es el *derecho* a esta disociación, el derecho del individuo delimitado, limitado a sí mismo. La aplicación práctica del derecho humano de la libertad es el derecho humano de la *propiedad privada* (...), el derecho a disfrutar de su patrimonio y a disponer de él arbitrariamente (*à son gré*), sin atender a los demás hombres, independientemente de la sociedad, el derecho del interés personal. Aquella libertad individual y esta aplicación suya constituyen el fundamento de la sociedad burguesa. Sociedad que hace que todo hombre encuentre en otros hombres, no la *realización*, sino, por el contrario, la *limitación* de su libertad".

En cuanto a la igualdad, considerada en un sentido no político, "no es otra cosa que la igualdad de la *liberté* más arriba descrita, a saber: que todo hombre se considera por igual como una mónada atendida a sí misma". La seguridad, a su vez, es entendida por Marx como "el supremo concepto social de la sociedad burguesa, el concepto de la *policía*, según el cual toda la sociedad existe solamente para garantizar a cada uno de sus miembros la conservación de su persona, de sus derechos y de su propiedad. En este sentido, llama Hegel a la sociedad burguesa 'el Estado de necesidad y de entendimiento'".

"El concepto de la seguridad no hace que la sociedad burguesa se sobreponga a su egoísmo. La seguridad es, por el contrario, el *aseguramiento* de ese egoísmo.

"Ninguno de los llamados derechos humanos va, por tanto, más allá del hombre egoísta, del hombre como miembro de la sociedad burguesa, es decir, del hombre replegado en sí mismo, en su interés privado y en su arbitrariedad, privado y disociado de la comunidad. Muy lejos de concebir al hombre como ser genérico, estos derechos hacen aparecer, por el contrario, la vida genérica misma, la sociedad, como un marco externo a los individuos, como una limitación de su independencia originaria. El único nexo que los mantiene en cohesión es la necesidad natural, la necesidad y el interés privado, la conservación de su propiedad y de su persona egoísta".⁶⁶

Como ha demostrado Atienza, *La cuestión judía* significa el comienzo de la actitud crítica de Marx frente a los derechos humanos, postura que se ratificará inmediatamente en un texto de 1845, escrito en colaboración con Friedrich Engels, *La Sagrada Familia*. Este lleva por subtítulo *Crítica de la crítica crítica* y está dirigido "contra Bruno Bauer y consortes".⁶⁷ En este cambio de posición de Marx llama la atención su silencio sobre el derecho de resistencia a la opresión, proclamado por las Declaraciones norteamericanas y por las francesas, cuyo contenido revolucionario es indudable.

La conclusión de Atienza respecto del pensamiento de Marx en el final de su primer período (el Marx juvenil, según cierta caracterización) es la siguiente: "Ante la contradicción existente entre la sociedad civil (el hombre burgués) y el Estado político (el ciudadano abstracto) la crítica de Marx apunta a la necesidad de su superación por un tercer término: la emancipación humana (el hombre como ser genérico), en donde ya no cabría hablar ni de Estado político ni de derechos humanos. Los derechos humanos —la emancipación política— son un momento, no carente de importancia, en el proceso total de realización del hombre, de superación de la alienación. Pero la emancipación humana —el comunismo— en cuanto significa el momento de la libertad real, no necesita ya asumir formas jurídicas o políticas".⁶⁸ La crítica de Marx es, claramente, de corte ideológico, preanuncia su visión del segundo período, en el cual, los derechos humanos son, precisamente, concebidos como una ideología y ésta, a su vez, como falsa conciencia.

En 1846, Marx escribe, con la colaboración de Engels, un largo manuscrito (que recién se editará por primera vez en 1932) en el cual "ajustan cuentas" con la filosofía neohegeliana y sus figuras más representativas (Feuerbach, Bauer, Stirner y otros): *La ideología alemana*.⁶⁹ En este texto, el carácter ideológico que Marx le asigna a los derechos humanos, como a las diversas formas de la conciencia, es indudable. En tanto ideología, los derechos humanos son concebidos como ideas o representaciones deformadas de la realidad, una de cuyas funciones es la de justificar esta realidad.

Para Marx, en este trabajo de 1846, es importante aclarar cuál es la relación existente entre el Estado, el derecho y la propiedad. En el párrafo correspondiente a este punto señala: "Como el Estado es la forma bajo la que los individuos de una clase dominante hacen valer sus intereses comunes y en la que se condensa toda la sociedad civil de una época, se sigue de aquí que todas las instituciones comunes tienen como mediador al Estado y adquieren a través de él una forma política. De ahí la ilusión de que la ley se basa en la voluntad y, además, en la voluntad desgajada de su base real en la voluntad libre. Y, del mismo modo, se reduce el derecho, a su vez, a la ley". Esta caracterización de la naturaleza *ilusoria* del derecho (y en este caso, específicamente, de la ley como creación de la voluntad general) aparece clara en el argumento que niega el carácter universal o general, de los derechos en la sociedad burguesa, a partir del entendimiento de que en ésta no existen intereses generales, sino solamente intereses de clase: "¿Cómo explicarse que los intereses personales se desarrollen siempre, a despecho de las personas, hasta convertirse en intereses de clase, en intereses comunes, que adquieren su propia sustantividad frente a las personas individuales de que se trata y, así sustentados, cobran la forma de intereses *generales*, enfrentándose

como tales a los individuos reales y pudiendo, en esta contraposición, determinados ahora como intereses *generales*, aparecer ante la conciencia como intereses *ideales*, e incluso, religiosos, sagrados?"

Frente a la ilusión burguesa, "los comunistas no se proponen (...) superar al 'hombre privado' en aras del 'hombre general', abnegado (...). Los comunistas teóricos, los únicos que disponen de tiempo para ocuparse de la historia, se distinguen precisamente por el hecho de ser los únicos que han *descubierto* en toda la historia la creación del 'interés general' por obra de los individuos determinados como 'hombres privados'. Saben que esta contraposición es puramente *aparente*, porque uno de los dos lados, lo que se llama lo 'general', es constantemente engendrado por el otro, por el interés privado y no es, en modo alguno, una potencia independiente frente a él, con su historia propia y aparte..."

Dicha falta de intereses comunes se asienta sobre una base económica. En las conferencias pronunciadas en 1847 en la Asociación Obrera Alemana en Bruselas —que serán publicadas en 1849 con el título de *Trabajo asalariado y capital*—, Marx dice: "*Decir que los intereses del capital y los intereses de los obreros son los mismos, equivale simplemente a decir que el capital y el trabajo asalariado son dos aspectos de la misma y única relación. El uno se halla condicionado por el otro, como el usurero por el derrochador y viceversa.*"

"Mientras el obrero asalariado es obrero asalariado, su suerte depende del capital. He ahí la tan cacareada comunidad de intereses entre el obrero y el capitalista".

En cuanto a la expresión *humanos*, también ella es parte de la ilusión: "La expresión positiva llamada 'humana' corresponde a las condiciones *dominantes* determinadas, de acuerdo con cierta fase de la producción y al modo de satisfacer las necesidades por ella condicionadas, del mismo modo que la expresión negativa, la 'inhumana', corresponde a los diarios intentos nuevos provocados por esta misma fase de la producción y que van dirigidos a negar dentro del modo de producción existente estas condiciones dominantes y el modo de satisfacción que en ella prevalece".

En el contexto en el que Marx razona, las ideas de libertad, igualdad, etc. son, entonces, concebidas como constituyentes de una percepción errónea que se tiene de la realidad: la concepción que Marx critica, las entiende independientemente de la práctica material, razón por la cual tienen el señalado carácter ilusorio, de dónde la cuestión de la emancipación del hombre es planteada en el campo de las ideas, no en el de la praxis. En el célebre capítulo "historia", en *La ideología alemana*, puede leerse: "todas las luchas que se libran dentro del Estado, la lucha entre la democracia, la aristocracia y la monarquía, la lucha por el derecho de

sufragio, etc., no son sino las formas ilusorias bajo las que se ventilan las luchas reales entre las diversas clases".⁷⁰

No obstante, en este mismo trabajo de Marx y Engels hay otra percepción de las ideologías (y, en consecuencia, de los derechos humanos), las que aparecen como manteniendo algunas conexiones con la realidad, carácter que permite valorarlas como útiles para transformar tal realidad. Es el caso de la conquista de los derechos de asociación y de huelga, derechos que también son reivindicados en *Miseria de la filosofía*, en algunos artículos periodísticos publicados en Bruselas a fines de 1847 y en el *Manifiesto comunista*, de 1848. A diferencia de Proudhon, Marx concibe a esos dos derechos como importantes armas conquistadas por el proletariado, si bien no se trata de conquistas éticas, sino políticas, o, si se prefiere, de necesidades económicas. "De todas formas —dice Atienza—, la postura de Marx va a desembocar, por esta vía, en la defensa, en general, de los derechos y libertades *burguesas*, aunque no por motivos éticos, sino políticos; los derechos humanos son medios, no fines en sí mismos". Aparece, entonces, la ambigüedad marxiana sobre los derechos humanos, pero ambigüedad no es igual a contradicción. "Y no existe contradicción, precisamente, porque las libertades burguesas, los derechos humanos, están en una relación de medios con respecto al logro del comunismo, que es el fin último. Por esto, aunque los derechos humanos han surgido en el seno de la sociedad burguesa —y de ahí su carácter burgués, limitado, etcétera—, pueden, sin embargo, ser utilizados para acabar con el propio sistema social de la burguesía".⁷¹

El célebre escrito de 1848 es, no debe olvidarse, un texto de propaganda y, consecuentemente, hay una fuerte simplificación de la argumentación central. Respecto del tema que ahora nos ocupa, es clara la insuficiencia de la caracterización del Estado y del derecho como mera prolongación de la economía. Como se recordará, una breve, contundente frase proclama: "El gobierno del Estado moderno no es más que una junta que administra los negocios comunes de toda la clase burguesa". Ciertamente, el panfleto (expresión que no implica una descalificación) contiene un fuerte ataque a la libertad, pero no cabe ninguna duda —excepto para una crítica de mala fe— que Marx y Engels se refieren a la libertad *burguesa*: "...se trata efectivamente de abolir la personalidad burguesa, la independencia burguesa y la libertad burguesa. Por libertad, en las condiciones actuales de la producción burguesa, se entiende la libertad de comercio, la libertad de comprar y vender (...). Las declamaciones sobre la libertad de chalaneo, lo mismo que las demás bravatas liberales de nuestra burguesía, sólo tienen sentido aplicadas al chalaneo encadenado y al burgués sojuzgado de la Edad Media; pero no ante la abolición comunista del chalaneo, de las relaciones burguesas y de la propia burguesía".

La sociedad futura, esto es, la sociedad comunista, sin clases, es

concebida sobre la base de la libertad (no olvidar la expresión del paso del reino de la necesidad al reino de la libertad). Explícitamente dicho: "En sustitución de la antigua sociedad burguesa, con sus clases y sus antagonismos de clase, surgirá una asociación en que el libre desenvolvimiento de cada uno será la condición del libre desenvolvimiento de todos".⁷²

Se puede adelantar una conclusión: Marx tiene respecto de los derechos humanos una postura radical, crítica. Pero no niega los mismos. Marx critica y reniega de los derechos humanos de la sociedad burguesa, frente a los cuales proclama la necesidad de derechos humanos de la sociedad socialista o comunista, de la utopía. Los primeros son ilusorios, ideológicos, encubren la enajenación; los segundos serán expresión de la libertad y la igualdad reales. Pero simultáneamente, Marx concibe a los derechos humanos *burgueses* como un *instrumento* útil para la lucha revolucionaria del proletariado por la sociedad sin clases. En la lógica de Marx, los derechos humanos burgueses son un instrumento político, mientras los derechos humanos de la sociedad futura (socialista o comunista) pertenecen al campo de la ética. La clave de la transformación del reino de la necesidad en reino de la libertad —o, para decirlo en los términos más usuales, de la sociedad de clases en sociedad sin clases— se encuentra, para Marx, en la abolición de la propiedad privada de los medios de producción.

Es, justamente, el derecho burgués de propiedad privada el que torna ilusoria la posibilidad de la igualdad real entre los hombres. Uno y otra son incompatibles; para que pueda ser realidad la igualdad es preciso abolir el derecho de propiedad privada de los medios de producción. "Os horrorizáis de que queramos abolir la propiedad privada. Pero en vuestra sociedad actual la propiedad privada está abolida para las nueve décimas partes de sus miembros. Precisamente porque no existe para esas nueve décimas partes existe para vosotros. Nos reprocháis, pues, el querer abolir una forma de propiedad que no puede existir sino a condición de que la inmensa mayoría de la sociedad sea privada de libertad (...). El comunismo no arrebató a nadie la facultad de apropiarse de los productos sociales; no quita más que el poder de sojuzgar el trabajo ajeno por medio de esta apropiación".⁷³

El tránsito sólo será posible mediante la revolución comunista, la que es entendida como "la ruptura más radical con las relaciones de propiedad tradicionales; (...) el primer paso de la revolución obrera es la elevación del proletariado a clase dominante, la conquista de la democracia".

En opinión de Manuel Atienza, "el *Manifiesto* señala, en cierto modo, el paso de la concepción clásica de los derechos humanos como derechos individuales, civiles y políticos, a una nueva concepción —representada también, en forma menos radical, por la constitución francesa de

1848 (...) — que se caracterizará por la atribución de una importancia cada vez mayor a los derechos de contenido económico, social y cultural. Al mismo tiempo, en el *Manifiesto* los derechos 'humanos' no tenían ya como único destinatario a los individuos, sino también a los pueblos", tal como se expresaba en la esperanza de que "en la medida en que sea abolida la explotación de un individuo por otro, será abolida la explotación de una nación por otra".

Permítaseme, una vez más, abusar de las citas. Tras un meticuloso análisis, Atienza nos dice: "Si se quisiera resumir la postura de Marx sobre los derechos humanos en la etapa que va de 1848 a 1852, podría seguramente hacerse utilizando todavía categorías del joven Marx: de lo que se trataba no era de obtener la emancipación política —la república constitucional y los derechos humanos—, sino la emancipación humana, la emancipación social. Por eso, para Marx, lo importante no era conseguir el sufragio universal, sino utilizarlo como medio para desarrollar la lucha de clases; no se trataba sólo de lograr el derecho de asociación, sino de valerse de él para organizar a los obreros en partido y crear un Estado obrero frente al Estado burgués; no había simplemente que conquistar el derecho al trabajo, sino que abolir tanto el trabajo asalariado como el capital..."

"La diferencia, sin embargo, con respecto a su etapa juvenil consistía en que, entonces, Marx había formulado una crítica radical y total de los derechos humanos que no eran otra cosa que productos burgueses, instrumentos de la alienación humana; mientras que ahora, aunque no deja de considerarlos como fenómenos burgueses —como formando parte de la ideología burguesa— enfatiza su capacidad para servir como instrumentos en la lucha por el logro de la sociedad comunista".⁷⁴

La última etapa del pensamiento marxiano sobre los derechos humanos se abre, para el autor español considerado, hacia 1853, a partir de su exilio en Londres.

Según es sabido, tal etapa, que se prolongará hasta la muerte de Marx en 1883, incluye la elaboración de textos y borradores fundamentales, sin olvidar su participación en la actividad periodística y en la lucha por la organización política de los obreros, ni tampoco las penurias económicas por la que atravesaron él y su familia, apenas menguada por la solidaria, generosa ayuda de Friedrich Engels. No interesa seguir, aquí, esta historia personal, ni tampoco resumir la posición del autor en la cuestión de los derechos humanos en cada uno de los trabajos en los que alude a ellos. El lector puede recurrir, a tal efecto, al libro citado de Manuel Atienza. En cambio, sí se destacarán algunos puntos centrales del pensamiento marxiano, que en esta etapa, como se recordará, transita por la ambigüedad de la etapa anterior, pero se aprecia una valoración más positiva de los derechos humanos.

La cuidadosa investigación de Atienza muestra que hacia 1857-58, años en que redacta los borradores de la *Contribución a la crítica de la economía política* y de *El Capital*,⁷⁵ Marx se preocupa especialmente, en relación con el tema que nos ocupa, por la libertad en la sociedad burguesa. Al respecto, su posición continúa siendo la misma que había definido en *La sagrada familia*, es decir, la libertad concebida como abstracta, ilusoria, ideológica, en razón del carácter fetichista que caracteriza a la producción capitalista. En el fondo, argumenta Marx, la base real de la libertad aparente que existe en la sociedad capitalista debe buscarse en el verdadero lugar en que se encuentra: en el proceso de producción. Allí, la libertad burguesa se identifica con la libre competencia: "En la libre competencia no se pone como libres a los individuos, sino que se pone como libre al capital. Cuando la producción fundada en el capital es la forma necesaria y, por tanto, la más adecuada al desarrollo de la fuerza productiva social, el movimiento de los individuos en el marco de las condiciones puras del capital se presenta como la libertad de los mismos, libertad que, empero, también es afirmada dogmáticamente, en cuanto tal, por una constante reflexión sobre las barreras derribadas por la libre competencia. La libre competencia es el desarrollo real del capital (...). De ahí, por otra parte, la inepticia de considerar la libre competencia como el último desarrollo de la libertad humana y la negación de la libre competencia = negación de la libertad individual. No se trata, precisamente, más que del desarrollo libre sobre una base limitada, la base de la dominación por el capital. Por ende, este tipo de libertad individual es a la vez la abolición más plena de toda libertad individual y el avasallamiento cabal de la individualidad bajo condiciones sociales que adoptan la forma de poderes objetivos, incluso de cosas poderosísimas; de cosas independientes de los mismos individuos que se relacionan entre sí (...). Cuando se asevera que en el marco de la libre competencia los individuos, obedeciendo exclusivamente a sus intereses privados, realizan los intereses comunes o *rather* generales, no se dice otra cosa salvo que, bajo las condiciones de la producción capitalista, chocan recíprocamente y, por ende, que su colisión misma es sólo la reproducción de las condiciones bajo las cuales ocurre esa acción recíproca. Por lo demás, no bien se desvanece la ilusión sobre la competencia como presunta forma absoluta de la libre individualidad, es ello una prueba de que las condiciones de la competencia, esto es, de la producción fundada sobre el capital, son sentidas y concebidas ya como *barreras*, y por tanto que ya *son* y devienen tales, cada vez más. La aseveración de que la libre competencia = forma última del desarrollo de las fuerzas productivas y, por ende, de la libertad humana, no significa sino que la dominación de la *middleclass* es el término de la historia mundial; ciertamente una placentera idea para los advenedizos de anteayer".⁷⁶

Marx entendía que una nota distintiva del capitalismo; respecto de las anteriores formaciones sociales, era su tendencia a la universalidad, aunque ella debía chocar contra la barrera representada por el carácter antitético del desarrollo del capital: él "se presenta de tal suerte que el propio individuo laborioso se *enajena*; se comporta con las condiciones elaboradas a partir de él no como con las condiciones de su propia riqueza, sino de la *riqueza ajena* y de su propia pobreza. Esta forma antitética misma, sin embargo, es pasajera y produce las condiciones reales de su propia abolición". Esta idea es expresada, en otro pasaje de los *Grundrisse*, bajo esta forma: "Las relaciones de dependencia personal (al comienzo sobre una base del todo natural) son las primeras formas sociales, en las que la productividad humana se desarrolla solamente en un ámbito restringido y en lugares aislados. La independencia personal fundada en la dependencia *respecto a las cosas* es la segunda forma importante en la que llega a constituirse un sistema de metabolismo social general, un sistema de relaciones universales y de capacidades universales. La libre individualidad, fundada en el desarrollo universal de los individuos y en la subordinación de su productividad colectiva, social, como patrimonio social, constituye el tercer estadio. El segundo crea las condiciones del tercero".⁷⁷

Ya se ha señalado el carácter reificado, alienado, que el desarrollo social tiene para Marx. De allí, entonces, la apariencia de la libertad y de la igualdad de todos los hombres en la sociedad capitalista. En ésta, aparentemente, todos los hombres son iguales e intercambian entre sí, libremente, mercancías equivalentes. Pero esta equivalencia sólo es real en la consideración de las mercancías en su valor de cambio. Sintéticamente dicho: "así como la forma económica, el intercambio, pone en todos los sentidos la igualdad de los sujetos, el contenido o sustancia —tanto individual como colectivo— pone la *libertad*. No sólo se trata, pues, de que la libertad y la igualdad son respetadas, en el intercambio basado en valores de cambio, sino que el intercambio de valores de cambio es la base productiva, real, de toda *igualdad y libertad*. Estas, como ideas puras, son meras expresiones idealizadas de aquél al desarrollarse en relaciones jurídicas, políticas y sociales, éstas son solamente aquella base elevada a otra potencia".⁷⁸

Entre 1859 y 1866, años que corresponden a la militancia de Marx en la Asociación Internacional de Trabajadores, se encuentra en él una especial preocupación por tres derechos: a la limitación de la jornada de trabajo, a la educación y el de asociación. Puede apreciarse tal interés, por ejemplo, en el *Manifiesto inaugural* y en los *Estatutos generales* de la Primera Internacional (octubre de 1864). En éste, *v.gr.*, escribe: "la lucha por la emancipación de la clase obrera no es una lucha por privilegios y monopolios de clase, sino por el establecimiento de derechos y de-

beres iguales y por la abolición de todo dominio de clase" y luego proclama, subrayando la expresión, "*No más deberes sin derechos, no más derechos sin deberes*".⁷⁹ Pero hay algo más: en los textos de estos años, Marx resalta positivamente el valor de la lucha jurídica y política de los trabajadores —lo que lo diferencia de Proudhon y sus acólitos—, aún cuando admite el carácter limitado que las conquistas que se obtengan como consecuencia de esa lucha tienen en la sociedad capitalista. Esas luchas, como se dijo antes, son por la conquista de derechos humanos. Marx no se cansa de señalar, junto a la necesidad del movimiento obrero de participar políticamente para la consecución de sus objetivos, incluso los parciales, las limitaciones que tienen los resultados de esas luchas y, consecuentemente, incita a profundizar las mismas a través de la revolución. Un ejemplo de ello puede encontrarse, *inter alia*, en *Salario, precio y ganancia*: "...las luchas de la clase obrera por el nivel de los salarios son episodios inseparables de todo sistema del salariado, (...) en el 99 por 100 de los casos sus esfuerzos por elevar los salarios no son más esfuerzos dirigidos a mantener en pie el valor dado del trabajo, (...) la necesidad de forcejear con el capitalista acerca de su precio va unida a la situación del obrero, que le obliga a venderse a sí mismo como una mercancía. Si en sus conflictos diarios con el capital cediesen cobardemente, se descalificarían sin duda para emprender movimientos de mayor envergadura.

"Al mismo tiempo, y aun prescindiendo por completo del escalaviamiento general que entraña el sistema del salariado, la clase obrera no debe exagerar a sus propios ojos el resultado final de estas luchas diarias. No debe olvidar que lucha contra los efectos, pero no contra las causas de estos efectos; que lo que hace es contener el movimiento descendente, pero no cambiar su dirección; que aplica paliativos, pero no cura la enfermedad. No debe, por tanto, entregarse por entero a esta inevitable guerra de guerrillas, continuamente provocada por los abusos incesantes del capital o por las fluctuaciones del mercado. Debe comprender que el sistema actual, aun con todas las miserias que vuelca sobre ella, engendra simultáneamente las *condiciones materiales* y las *formas sociales* necesarias para la reconstrucción económica de la sociedad. En vez del lema *conservador* de '*¡Un salario justo por una jornada de trabajo justa!*', deberá inscribir en su bandera esta consigna *revolucionaria*: '*¡Abolición del sistema del trabajo asalariado!*'"⁸⁰

En 1867 aparece el primer tomo de *El capital*, cuyo punto de partida es, como bien se sabe, el análisis de la mercancía, toda vez que Marx concibe al capitalismo, en primer lugar, como un "enorme cúmulo de mercancías". Este concepto se vincula, a su vez, con otros dos considerados, igualmente, entre los más simples y abstractos. Las mercancías tienen un doble valor: el valor de uso (dado que ellas sirven para algo, satisfacen una necesidad) y el valor de cambio (es decir, la capacidad de

ser cambiadas unas por otras). La mercancía, en cuanto *valor* (o valor de cambio), tiene en la sociedad capitalista, dice Marx, un carácter misterioso, fetichista, por el cual las relaciones entre sujetos aparecen como relaciones entre objetos. "Lo misterioso de la forma mercantil consiste sencillamente, pues, en que la misma refleja ante los hombres el carácter social de su propio trabajo como caracteres objetivos inherentes a los productos del trabajo, como propiedades sociales naturales de dichas cosas, y, por ende, en que también reflejan la relación social que media entre los productores y el trabajo global, como una relación social entre los objetos, existente al margen de los productores". Justamente, es "esa forma acabada del mundo de las mercancías —la forma del dinero— la que vela de hecho, en vez de revelar, el carácter social de los trabajos privados, y por tanto las relaciones sociales entre los trabajadores individuales".⁸¹ El lector recordará, seguramente, que para Marx esto se relaciona con la alienación y con la religión como una forma de ella. Cuando termine el mundo de la alienación económica, concluirá el mundo de las religiones.

El desarrollo del argumento lo lleva a Marx a analizar el problema del dinero y de la transformación del dinero en capital. En pocas palabras, se trataba de explicar cómo el dinero convertido en mercancía y reconvertido en dinero (la fórmula general del capital, D-M-D'), concluía incrementado, revalorizado (plusvalor), esto es, se convertía en capital. La cuestión a develar es cómo el poseedor del dinero "tiene que comprar las mercancías a su valor, venderlas a su valor y, sin embargo, obtener al término del proceso más valor que el que arrojó en el mismo". A juicio de Marx, el incremento no se encuentra ni en el dinero mismo (que realiza el precio de la mercancía), ni en la segunda fase (M-D), sino en la primera (D-M) de la fórmula general del capital, esto es, en la compra de la mercancía. Ello resulta posible porque quien posee el dinero encuentra en el mercado (en la esfera de la circulación) una mercancía que al consumirse crea valor: la fuerza de trabajo. Dicho en pocas palabras: "Para la transformación del dinero en capital el poseedor de dinero, pues, tiene que encontrar en el mercado de mercancías al obrero libre: libre en el doble sentido de que por una parte dispone, en cuanto hombre libre, de su fuerza de trabajo en cuanto mercancía suya, y de que, por otra parte, carece de otras mercancías para vender, está exento y desprovisto, desembarazado de todas las cosas necesarias para la puesta en actividad de su fuerza de trabajo".⁸²

La operación de compra-venta de fuerza de trabajo, un intercambio de mercancías, se produce en la esfera de la circulación. En realidad, ésta era "un verdadero Edén de los derechos humanos innatos. Lo que allí imperaba era la libertad, la igualdad, la propiedad y Bentham. ¡Libertad!, porque el comprador y el vendedor de una mercancía, por ejemplo, de

la fuerza de trabajo, sólo están determinados por su libre voluntad. Celebran su contrato como personas libres, jurídicamente iguales. El contrato es el resultado final en el que sus voluntades confluyen en una expresión jurídica común. Igualdad!, porque sólo se relacionan entre sí en cuanto poseedores de mercancías, e intercambian equivalente por equivalente. ¡Propiedad!, porque cada uno dispone sólo de lo suyo. ¡Bentham!, porque cada uno de los dos se ocupa sólo de sí mismo. El único poder que los reúne y los pone en relación es el de su egoísmo, el de su ventaja personal, el de sus intereses privados. Y precisamente porque cada uno sólo se preocupa por sí mismo y ninguno por el otro, ejecutan todos, en virtud de una armonía preestablecida de las cosas o bajo los auspicios de una providencia omniastuta, solamente la obra de su provecho recíproco, de su altruismo, de su interés colectivo".⁸³

En esta lógica, los derechos humanos proclamados por los revolucionarios burgueses cumplen la función ideológica de encubrir, de velar la explotación capitalista bajo la apariencia de una relación establecida sobre la base de la libertad y la igualdad.

"La conclusión que podría extraerse de *El Capital* respecto de los derechos humanos —escribe Atienza—, es la siguiente: como los derechos humanos, la libertad y la igualdad son, en el sistema burgués, realidades ilusorias o, en todo caso, limitadas, lo que debe procurarse es hacerlas reales. Pero Marx ponía especial énfasis en mostrar que esto, dentro del sistema capitalista, es puramente utópico, contradictorio o, al menos, sólo realizable en una mínima medida. Por ejemplo, bajo el sistema capitalista no se podía pensar en acabar con la explotación del trabajador, sino que sólo era posible poner límites a dicha explotación, limitando la jornada de trabajo. (...) Sólo en el contexto de la sociedad comunista (...) la libertad y la igualdad podían adquirir una dimensión real, no ideológica. Al igual que en los *Grundrisse*, Marx relacionaba ahora el final de la alienación humana con la disminución del tiempo de trabajo y con la aparición del ocio creativo. (...) En resumidas cuentas, Marx partía de la denuncia de los derechos humanos de libertad, igualdad y propiedad y llegaba, más o menos paradójicamente, a reconocer en muchas de sus determinaciones concretas (por ejemplo en el derecho a la limitación de la jornada de trabajo, a la asociación o a la educación) contradicciones generadas por la sociedad capitalista y cuyo desarrollo 'es el único camino histórico que lleva a la disolución y transformación de la misma'. La sociedad comunista podría, incluso, definirse como una sociedad de hombres libres en cuanto que todos son igualmente propietarios de los medios de producción".⁸⁴

En este compendio del pensamiento marxiano sobre los derechos humanos, basado, como se dijo antes, en el texto de Manuel Atienza, pasaré por alto otros trabajos de Marx, limitándose a señalar aquí su po-

sición en sólo otros dos de ellos: *La guerra civil en Francia*, escrito en 1871, y *Crítica del Programa de Gotha*, redactado en 1875 y publicado recién en 1891.

Aunque en *La guerra civil en Francia*, Marx persiste en la caracterización ideológica de los derechos humanos, se aprecia una valorización práctica, instrumental de los mismos, por lo menos, de algunos de ellos, en particular el derecho de sufragio. Pero en este caso específico va más allá todavía: el derecho de sufragio universal no es sólo un instrumento que el proletariado puede utilizar en su lucha política contra la burguesía; es también un medio eficaz ("remedio infalible", dice Engels en el prólogo a la primera edición) para evitar que el Estado y los órganos del Estado, en una situación revolucionaria —como lo fue la Comuna parisiense—, se transformen en señores de la sociedad (en lugar de ser sus servidores). Profundizar y desarrollar el derecho de sufragio universal permite la superación del parlamentarismo y de la división de poderes, esto es, pasar de la democracia representativa y parlamentaria a la democracia directa. Un aspecto importante de esta profundización era el derecho de los electores a revocar en cualquier momento a sus representantes.

Marx también aplaudió las medidas tomadas por la Comuna en materia de educación, el derecho a la cual fue sostenido fuertemente por él. "Todas las instituciones de enseñanza fueron abiertas gratuitamente al pueblo y al mismo tiempo emancipadas de toda intromisión de la Iglesia y del Estado. Así, no sólo se ponía la enseñanza al alcance de todos, sino que la propia ciencia se redimía de las trabas a que la tenían sujeta los prejuicios de clase y el poder del gobierno".⁸⁵

En las *Glosas marginales al programa del Partido Obrero Alemán*, que Engels editará con el título de *Crítica del Programa de Gotha*, Marx adopta una posición más favorable hacia los derechos humanos, aún cuando la misma se mantenga en el plano de la ambigüedad ya señalada y se inscriba dentro de la concepción de la subordinación del derecho a la estructura económica de la sociedad ("El derecho no puede ser nunca superior a la estructura económica ni al desarrollo cultural de la sociedad por ella determinada"). Cuando critica la proposición del "reparto equitativo del fruto del trabajo", anota: "El derecho de los productores es *proporcional* al trabajo que han rendido; la igualdad, aquí, consiste en que se mide por el *mismo rasero*: por el trabajo. Pero unos individuos son superiores, física e intelectualmente, a otros y rinden, pues, en el mismo tiempo, más trabajo, o pueden trabajar más tiempo; y el trabajo, para servir de medida, tiene que determinarse en cuanto a duración o intensidad; de otro modo, deja de ser una medida. Este derecho *igual* es un derecho desigual para trabajo desigual. (...) *En el fondo es, por tanto, como todo derecho, el derecho de la desigualdad.* El derecho sólo puede consistir, por naturaleza, en la aplicación de una medida igual; pero los

individuos desiguales (y no serían distintos individuos si no fuesen desiguales) sólo pueden medirse por la misma medida siempre y cuando que se les enfoque desde un punto de vista igual, siempre y cuando que se les mire solamente en un aspecto *determinado*".⁸⁶

Desde mediados del siglo XIX se desarrolló, en el interior del pensamiento liberal, una corriente democrática. Como bien ha demostrado Macpherson, el liberalismo de los siglos XVII, XVIII y primera mitad del XIX, distaba de ser democrático. Para esta última época, Jeremy Bentham y James Mill definieron un cuerpo de ideas —que constituyen lo que Macpherson llama modelo N° 1 de democracia, o la democracia como protección— en el cual el derecho de sufragio aparece desempeñando un papel esencial, sirviendo como protección de los ciudadanos y como mejorador del accionar de los ricos en su función de gobernantes.

Curiosamente, la expansión del derecho de sufragio universal se convirtió en una bandera compartida por liberales y por socialistas. En algunos de los pensadores liberales, la extensión del derecho de voto fue concebida como un medio eficaz para evitar la radicalización de las clases subalternas (lo que Macpherson llama la domesticación de la democracia por el sistema de partidos políticos). En Marx, como acaba de verse, ella fue considerada como un instrumento para ampliar el espacio político de la clase obrera, pero también como un medio apto para profundizar la democracia. La coincidencia en el instrumento no implicaba compartir el objetivo para cuya consecución él era apto.

Habermas nos recuerda que el liberalismo se basaba en la idea de una sociedad política, es decir, de una organización que comprendía Estado y sociedad. "Sin saberlo, Marx mismo se coloca dentro de esta tradición, enlaza él mismo sus ideas con ese concepto de revolución, aunque ofreciendo ciertamente un nuevo contenido: mientras que la revolución política había emancipado al ciudadano legalmente, una futura revolución proletaria ha de emancipar al hombre socialmente (...). El proletariado debe utilizar su dominio políticamente adquirido para organizar ahora, dentro de una revolución desde arriba ('mediante intervenciones despóticas en las condiciones de producción burguesas'), también la base social natural del Estado, revolucionado políticamente por la burguesía. Ahí, por cierto, ya no es cuestión de una positivación del derecho natural; tal revolución confía más bien en la ejecución de una justicia retrotráida dialécticamente a la Historia Natural. (...) Marx desacreditó tan insistentemente —para el marxismo— y sirviéndose de la crítica ideológica del estado de derecho burgués, la idea de la legalidad misma, y, mediante la disolución sociológica de derechos naturales, la intención del derecho natural como tal, que desde entonces el paréntesis que englobaba derecho natural y revolución quedó disuelto. Los partidos */sic/* de una guerra civil internacionalizada repartieron el legado de un modo nefastamente uní-

voco: una facción asumió la herencia de la "revolución" y tan sólo de la revolución; la otra se encargó de la ideología del derecho natural, esforzándose ciertamente en elaborar, en este sentido, más que una ideología".⁸⁷

En definitiva, la posición de Marx frente a los derechos humanos proclamados por los revolucionarios burgueses aparece, hoy al menos, como manifiestamente insuficiente. Tiene de ellos, en el mejor de los casos, una apreciación instrumental o, si se prefiere, de oportunidad, no de principios. No obstante, como bien plantea Claude Lefort, "lo que debería suscitar nuestras críticas no es tanto lo que Marx lee en los derechos del hombre, sino lo que él es impotente para descubrir en ellos (...). Se deja aprisionar por la versión ideológica de los derechos, sin examinar lo que significan en la práctica, qué transformaciones producen en la vida social. Y por eso, se vuelve ciego a lo que en el propio texto de la Declaración aparece al margen de la ideología". Lo que Marx, extrañamente, ignora, continúa Lefort, es "la supresión de las múltiples interdicciones que pesaban sobre la acción humana antes de la revolución democrática, bajo el Antiguo Régimen, ignora el alcance práctico de la Declaración de los Derechos, cautivo de la imagen de un poder anclado en el individuo y pudiendo ejercerse sólo hasta encontrar el poder de otro". Lo que no vio es que "En la afirmación de los derechos del hombre se trata de la independencia del pensamiento y de la opinión frente al poder, de la separación entre poder y saber y no solamente, no esencialmente, de la cesura entre el burgués y el ciudadano, entre la propiedad privada y la política".⁸⁸

Finalmente, coincidiendo con Atienza, "si se parte de la consideración de *los derechos humanos como exigencias éticas* —aunque también políticas— creo que la actitud más congruente no consiste en seguir declarándose marxista, ni —mucho menos— antimarxista, sino, sencillamente, no-marxista, aunque pueda sentirse —como es mi caso— dentro de una tradición de pensamiento y de acción en la que Marx constituye un hito fundamental".⁸⁹

Derechos humanos, dimensión ética de la democracia

La historia de los derechos humanos no es sólo la lucha por su consagración formal, por su positivización, ni la lucha de quienes los negaron o combatieron en el plano teórico, de las ideas; es también, y por sobre todo, la lucha por su vigencia práctica, el enfrentamiento entre quienes bregaron (bregan) por su observancia irrestricta y quienes recurrieron (recurren) a su violación metódica. Es, básicamente, la historia de los combates por poner freno, límites, a la arbitrariedad del poder, de cualquier poder.

En esta historia de la lucha por los derechos humanos en el mundo contemporáneo —es decir, desde las declaraciones norteamericanas y francesas—, hay varios capítulos "negros", correspondientes, por ejemplo, al colonialismo (tal como lo practicaron ingleses, franceses, holandeses, portugueses, alemanes, españoles), al intervencionismo norteamericano (cuya manifestación más brutal fue la guerra de Vietnam), a esa monstruosidad que fue el nazi-fascismo, y a esa paradoja de los llamados "socialismos reales", en los cuales el reino de la libertad de la bella utopía marxiana se convirtió en una grotesca ficción.

De las declaraciones de fines del siglo XVIII a la consagración universal de la formulada por la Organización de las Naciones Unidas en 1948, media un larguísimo intermedio que se caracteriza, además, por la acción en pro de la extensión de los derechos humanos. Obviamente —obvio, al menos, para quienes creemos en la historicidad del derecho—, interínse desenvolvía esa historia, fue planteándose la cuestión de *quantum* de validez que mantenían los derechos proclamados por los revolucionarios burgueses, de cuánto y por qué debían introducirse modificaciones o añadidos. Uno de los primeros planteos en tal sentido fue, como se ha señalado, la extensión de los derechos políticos (la conquista del sufragio universal, por ejemplo) y de inmediato, y a menudo simultáneamente, el reconocimiento de los denominados derechos económicos y sociales. En cierto sentido, esta extensión es el resultado de transformaciones operadas en el papel del Estado, cuyo campo de acción e influencia fue creciendo mucho más allá de las previsiones de la doctrina demo-liberal clásica. A su vez, es imposible entender dichos cambios si no es a través de una adecuada interpretación de la incidencia y del significado de las luchas obreras y/o populares (para decirlo con una expresión más vaga y ambigua que puede dar cuenta de situaciones históricas con protagonismo social y político de otros sectores diferentes a los proletarios de la teoría clásica). En esta línea, la expresión más alta de la afirmación de los derechos económicos y sociales se encuentra en la Declaración de los Derechos de los Trabajadores y de los Explotados, proclamada en enero de 1918 por el poder revolucionario soviético, cuyos objetivos declarados eran "suprimir la explotación del hombre por el hombre, abolir para siempre la separación de la sociedad en clases, y llevar a todos los países la organización socialista de la sociedad". En esta tradición del pensamiento socialista, los derechos políticos son concebidos como vacíos y políticos si no están escudados de los derechos económicos y sociales.

Pero, bien mirado, no se trata de una postura privativa de corrientes revolucionarias. Desde una perspectiva muy diferente, cuando el presidente norteamericano Franklin D. Roosevelt proclama las "cuatro libertades", está admitiendo la existencia de una nueva situación, en la cual aparecen vinculadas dos interpretaciones de los derechos del hombre:

una, de viejo cuño, de índole política; otra, más reciente, de carácter económico. Por cierto, puede discutirse el sentido del *new deal* y si el reconocimiento de los derechos económicos y sociales por parte del Estado capitalista no fue otra cosa que una manera de asegurar la continuidad de éste apelando a reformas más o menos radicales que no alteraron la esencia del sistema. Todo ello puede ser, también, retórica. Todo depende de cómo se encare la discusión. Lo que aquí interesa señalar es el efecto histórico que tuvieron las modificaciones operadas en el proceso de superación de la crisis de 1929. Puede resultar útil, al respecto, traer a colación un texto escrito por Louis Hacker en 1938: "En la actualidad el Estado interviene para defender a los menos privilegiados, para aumentar los ingresos de la nación y para llevar a cabo una distribución más equitativa de esos ingresos entre las diversas categorías de productores. Para realizar estos fines el Estado norteamericano no sólo ha tomado sobre sí la tarea de asegurar en general la seguridad social, sino que se ha convertido también en un participante e iniciador de la empresa de negocio. Nuestro Estado, en suma, se ha convertido en el Estado capitalista, cuando tan sólo ayer era el Estado del *laissez faire* o Estado pasivo; construye y mantiene en funcionamiento fábricas, mueve barcos y hace funcionar ferrocarriles. En un sentido busca erigir defensas para los menos privilegiados contra la explotación; en otro compite con la empresa privada y la reemplaza..., sin romper no obstante sus relaciones con el capitalismo".⁹⁰

El derecho al trabajo, al salario y a la seguridad social (infancia, vejez, enfermedad, empleo, escolaridad) se encuentran hoy en cualquier plataforma electoral, independientemente de la concepción del mundo a la que adhieran los partidos políticos que los sostienen. Incluso, su reconocimiento tiene en muchos casos rango constitucional.

Ahora bien, la cuestión no se reduce, en el mundo actual (o de los últimos 50-60 años, si se quiere), a una mera adición de derechos económicos y sociales de reciente reconocimiento a los más antiguos, clásicos derechos políticos. No se trata, tampoco, exactamente de un deslizamiento del reconocimiento de la condición de *ciudadano* a la más amplia y plena de *hombre*, operación en la que se constata una extensión o una universalización de la ciudadanía política y una consagración (aunque muy a menudo todavía más formal que real) de derechos humanos que atañen no sólo a la satisfacción de necesidades elementales, sino de aquellas que han aparecido como consecuencia del notable desarrollo experimentado por las sociedades contemporáneas (aún admitiendo la tremenda, injusta, desigualdad existente en tal desarrollo, lo que constituye otro problema). En este sentido, la Declaración Universal de los Derechos Humanos proclamada por las Naciones Unidas en 1948, da cuenta del grado de consenso alcanzado en la materia dentro de un sistema planetario organizado en torno del principio de la coexistencia pacífica entre so-

ciudades estructural e ideológicamente diferentes.⁹¹ Adicionalmente, la Declaración expresa explícitamente que estos derechos y su aplicación tienen carácter universal y efectivo, "tanto entre los pueblos de los Estados Miembros /de la Organización de las Naciones Unidas/ como entre los de los territorios colocados bajo su jurisdicción".

La Declaración de 1948 ratifica los derechos del hombre clásicos —esto es, los proclamados por las revoluciones burguesas de fines del siglo XVIII— e incorpora los reivindicados por los movimientos obreros y populares, a menudo de signo socialista, a lo largo de su relación conflictiva con las clases dominantes y con el Estado. Pero no se trata de una mera yuxtaposición de unos y otros. No, por lo menos, si se sale de un plano de análisis jurídico formal y se sitúa la cuestión en el terreno del análisis de la sociedad *globalmente* considerada. No se trata de hacer una lectura de los derechos humanos en el plano de la mera enunciación formal, pero tampoco de hacer otra en la cual ellos aparezcan como un mero reflejo ideológico de la estructura. Felizmente, la realidad ha demostrado ser mucho más compleja que los esquemas simplificadores.

La cuestión, me parece, incluye un aspecto casi obvio: definir los derechos humanos implica, como dice Carr, definir la relación entre el individuo y la sociedad, relación que supone derechos y obligaciones para ambas partes. "Sin embargo, no es casual que el énfasis se haya desplazado desde que se realizó el último gran debate sobre los derechos humanos a finales del siglo XVIII. En aquella época, Europa se hallaba al final de un largo período histórico durante el cual se habían exagerado los deberes del individuo para con la sociedad; aún no se había desmantelado la jerarquía del orden feudal. La revolución, que representaba la revuelta del individuo contra un sistema social rígido y opresivo, insistía en los derechos del individuo frente a la sociedad. La revolución actual llega al final de un largo período presidido por la empresa individual, próspera y casi sin limitaciones, durante el cual el individuo tendió a exigir más y más de la sociedad y a olvidarse del peso correspondiente de sus obligaciones sociales".⁹²

De lo que ahora se trata es de las obligaciones del ciudadano para con la sociedad o la comunidad que integra. Pero aquí nos introducimos en una cuestión aún más compleja: las relaciones entre el individuo, la sociedad y el Estado, verdadero *ménage à trois*. El lector encontrará, en este mismo volumen, algunas reflexiones puntuales sobre el tema, particularmente en los artículos de Norbert Lechner, de Angel Flisfisch y de José María Gómez. Así, Lechner destaca que "la escisión liberal entre derechos individuales y orden social desvincula los derechos humanos de la política" y que desde las proclamas de finales del siglo XVIII no se ha "logrado hacer coincidir la transformación de las condiciones sociales y las autodeterminaciones políticas", aún cuando tenemos "un símbolo de

esa coincidencia: los derechos humanos". Flisfisch, a su vez, nos dice que el orden normativo del constitucionalismo liberal "no constituye una respuesta política adecuada, es decir, no logra superar la relación contradictoria entre derechos humanos y poder. La dificultad reside en que la resolución del problema jurídico supone, para ser eficaz, que se haya resuelto previamente el problema político. No obstante, la visión liberal constitucionalista, al reducir la política a relaciones jurídicas, pretende presentarse como solución a ambas cuestiones, introduciendo así distorsiones profundas". Gómez, por su parte, retomando un texto anterior de Lechner, plantea que tanto la exaltación apologética liberal como la crítica marxista de los derechos humanos resultan insuficientes "para pensar políticamente la cuestión de los derechos del hombre. Ello se debe a que ambas privilegian lo social (individuo/clase) sobre lo político (que es referido con exclusividad al Estado), privilegio simbolizado en el postulado básico de que la integración armónica de la vida social se funda en un orden societal previo al ámbito político-estatal; ya existente bajo el capitalismo por la 'mano invisible' del mercado (liberalismo), a realizarse en el futuro a través de la eliminación de la división del trabajo y de las ilusiones democrático-burguesas (marxismo)".

En este *mánage à trois* (individuo-Estado-sociedad) aparece un aspecto peculiar, el del papel del Estado. Este ha ido potenciando sus funciones y su espacio hasta los límites actuales, que permite concebirlo como omnipresente, cualesquiera sea el orden societal que consideremos. Paradójicamente, este resultado contradice tanto el postulado del liberal decimonónico, como la bella utopía marxista de su extinción. En la concepción de Adam Smith, la sociedad reuniría a productores y comerciantes y en ella el Estado apenas tendría a su cargo algunas funciones precisas, acotadas. Hegel, por su parte, imaginó un sistema político fundado sobre la oposición antitética entre Estado y sociedad civil, postura que recogió Marx, quien "la potenció con un punto de vista especial acerca de la relación entre ambos, que recogía más la influencia de Smith que la de Hegel. Marx estableció nítidamente la distinción, que se hallaba implícita en Adam Smith, aunque no fuera él quien la trazara, entre economía y política, dando prioridad a la primera (...). La sociedad civil se torna un concepto económico, el Estado un concepto político.

"Estas ideas llevaron a una tendencia, muy generalizada en el pensamiento político occidental decimonónico, a idealizar la sociedad y a ver en el Estado algo sustancialmente malo. La sociedad se componía de hombres de buena voluntad trabajando juntos libremente para el bien común; el Estado era el instrumento o símbolo de coacción que se les imponía desde arriba. Esta actitud halló su lógica y más extrema expresión en el anarquismo. Pero pensadores ilustrados anhelaban un aumento de la ordenación de los asuntos típicamente sociales y la desaparición de las

funciones coercitivas del Estado. Saint-Simon acuñó una frase que gozó de enorme popularidad cuando anticipaba que 'el gobierno de los hombres' quedaría reemplazado por la 'administración de las cosas'. La política se diluiría en lo económico. A Marx le pareció adecuada la idea, adaptándola rápidamente a su propio análisis de la naturaleza del Estado. Cuando los trabajadores lleguen al poder, escribió en una obra temprana */Misericordia de la filosofía/*, 'no habrá ya poder político propiamente dicho, puesto que el poder político es precisamente la personificación oficial del antagonismo en la sociedad civil' ".⁹³

Todo esto está hoy en cuestión. La renovación del planteo pasa por el debate sobre la construcción de un orden social y político democrático. La democracia aparece en el centro del debate intelectual y político, en las sociedades capitalistas avanzadas, en las sociedades capitalistas dependientes y en las sociedades denominadas socialistas. La democracia es concebida, en esta renovación, como *un fin* en sí, ya no como un instrumento (aún cuando haya quienes todavía piensan y actúan guiados por la concepción instrumentalista). Así, la construcción de sociedades democráticas aparece como la construcción de nuevas identidades sociales y políticas. Es allí donde aparecen los derechos humanos como componente estratégico de la construcción democrática. Esta aparición se relaciona, como bien ha señalado Hugo Vilella, con la destrucción de la identidad de muchos actores mediante la sistemática violación de los derechos humanos en los regímenes dictatoriales. Coincidiendo con Franz Hinkelammert puede formularse que "toda teoría moderna de la democracia es una teoría de los derechos humanos". Y esto nos lleva al problema de la jerarquización de los derechos humanos.

Para Hinkelammert se trata de "definir el derecho humano fundamental a partir del cual todos los otros son interpretados como secundarios, en el sentido que tienen que ser interpretados o limitados en función de la vigencia de este derecho clave (...); este derecho humano fundamental o principio jerárquico es, en todas las teorías de la democracia, un principio de regulación del acceso a la producción y distribución de los bienes, sean estos bienes producidos o no.

"De esta manera, la propiedad privada, la propiedad socialista —en el sentido de propiedad pública—, y el derecho de todos a participar en la producción y distribución de los bienes se transforman en principios de jerarquización de los derechos humanos". En esta tesis, la fuente de legitimación democrática es el progreso económico.⁹⁴

Este enfoque fue cuestionado por Norbert Lechner en su breve intervención como comentarista de la exposición de Hinkelammert. Lechner parte de admitir que se requiere cierta jerarquización de los derechos humanos, es decir, "un principio regulador a la luz del cual se interpretan los demás derechos. Frente al principio instituido, surge otra interpreta-

ción que opone otro principio regulador. En nuestras sociedades divididas es inevitable ese conflicto de interpretaciones de los derechos humanos y, por consiguiente, esa dinámica de agresión y reparación. Pero el problema no es tanto el conflicto entre diferentes principios jerárquicos, la cuestión de fondo es que el pensamiento moderno supone la existencia de un principio único. Si es válido un solo principio regulador, entonces cada grupo se atribuye tener el principio regulador. En ese marco conceptual, ¿cómo concebir un orden democrático que de cuenta de la pluralidad de intereses y opiniones? Para Lechner, el planteamiento de Hinkelammert enfatiza unilateralmente la reproducción material. "El problema de los derechos humanos —argumenta— es un dilema entre la universalidad (todos tienen derecho a la vida, todos tienen derecho al trabajo) y la necesidad, por razones de la misma vida social, de establecer límites sociales que estructuran la convivencia. Yo creo que hay una necesaria delimitación en la sociedad, una distinción de lo pertinente y lo no pertinente, lo lícito y lo ilícito. El problema es legitimar estas exclusiones. El problema reside entonces en la legitimación y, por ende, en la construcción del poder político".⁹⁵

Esta cuestión, a su vez, fue retomada por Hugo Vilella, quien puso la cuestión en términos muy claros: "El problema de la legitimación de las exclusiones nos ubica de lleno en el terreno de la construcción política. ¿Qué tipo de exclusiones son pertinentes en una construcción política, levantada en nombre de un nuevo orden basado en la vigencia de los derechos humanos?"

"En el campo de los procesos de legitimación que llevan consigo los procesos de construcción del poder político, aparece el problema de la relación entre la ética y la política, entre utopía y realismo político.

"O la ética se ubica de manera deductiva sobre los procesos políticos —y entonces, en cierto modo, es tangencial respecto de la política—, o los fundamentos éticos surgen de la propia práctica política como una utopía a alcanzar, que si bien no consigue nunca su realización completa, se constituye en la fuente que otorga sentido a la práctica política y a la construcción de un nuevo ordenamiento de la sociedad".⁹⁶

Pero la ética, como lo ha señalado Cornelius Castoriadis, no se limita a la vida individual: "Desde el momento en que se plantea la cuestión social y política, la ética se vincula a la política".⁹⁷

Ética, política, utopía... He aquí la clave con la que debe leerse este libro. Un libro que fue escrito por científicos sociales que, en su mayoría, conocieron el horror de la vida en sociedades avasalladas por Estados que negaron el derecho a la vida, y que aún así creyeron y creen en la acción política como acto de libertad por excelencia, en la ética como un componente de esa acción política, y en la utopía como un "criterio de crítica frente a todo orden institucionalizado".

Es que, frente a quienes están prontos a contraponer utopía y realismo, es bueno recordar una olvidada enseñanza de Nicolás Macchiavelli: el verdadero realismo consiste en ver los acontecimientos como *cosas por hacer*...

Notas

¹ Enrique Vázquez, "Comenzar de nuevo", *Humor*, núm. 155, Buenos Aires, julio 1985, pág. 20; el subrayado es de Vázquez.

² La concepción de la inescindibilidad de la democracia y los derechos humanos es tema del libro de Gérard Soulier, *Nos droits face à l'Etat*, Editions du Seuil, Paris, 1981. Puede verse también Claude Lefort, *L'invention démocratique. Les limites de la domination totalitaire*, Librairie Arthème Fayard, Paris, 1981, particularmente el capítulo 1, "Droits de l'homme et politique". Obviamente, tal relación implica considerar que los derechos humanos tienen un significado político. Sobre este punto, Leo Strauss, *Droit naturel et politique*, Plon, Paris, 1969.

³ Sobre el particular pueden verse los trabajos de Leo Strauss, *ob. cit.*; de Ernest Bloch, *Droit naturel et dignité humaine*, Payot, Paris, 1976; Blandine Barret-Driegel, *L'Etat et les esclaves*, Calmann-Lévy, Paris, 1979.

⁴ Véase Orlando Pugliese, "El problema de la fundamentación histórica y filosófica de los derechos humanos", en *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, vol. XX núm. 51, San José, junio 1982, págs. 23-27; la cita en pág. 23.

⁵ Francis Oakley, *Los siglos decisivos. La experiencia medieval*, Alianza Editorial, Madrid, 1980, págs. 151-152, destaca este carácter limitado de la Carta Magna. Para el autor, ella se distingue en tanto "testimonio elocuente de la importancia de la contribución feudal al desarrollo del constitucionalismo occidental", subrayando "la precisa convicción jurídica de que el rey estaba obligado a cumplir las leyes y costumbres de su reino". Para Soulier, lo importante es el hecho de que el documento fija *por escrito*, en el país del derecho consuetudinario, ciertos derechos fundamentales, circunstancia que se reiterará con los derechos reconocidos en la misma Inglaterra en 1628, 1679 y 1689: en *Nos droits...*, *ob. cit.*, págs. 86-86.

El historiador polaco Leo Kofler es más incisivo en la caracterización de la Carta Magna: para él se trata, en realidad, de un documento feudal en su totalidad. "La burguesía —con más precisión: 'los comerciantes' (...)— no obtiene más que la promesa de que serán respetados los antiguos derechos de las ciudades, derechos que de todos modos no eran considerables. Por el contrario, acerca del punto que fue el motivo principal del estallido de la sublevación, es decir, respecto de los gravámenes financieros, la corona obtiene la facultad de elevar aún más los tributos obligatorios que habían impuesto arbitrariamente a las ciudades, incluida Londres. En el punto 14 de la Carta Magna este derecho se deroga sólo en lo que se refiere a la nobleza y los vasallos nobles". El objeto de la Carta es "poner a cubierto las 'libertades' de la nobleza en lo que se refiere a soberanía e impuestos". Aunque con frecuencia ha sido "ensalzada como el primer documento liberal, de ningún

modo se muestra, digamos, como un paso hacia la limitación, o aun hacia la superación, del feudalismo; por el contrario, aparece como un instrumento que asegura las "libertades" feudales de la clase noble". En realidad, la gran vencedora es la propia monarquía inglesa, la que "conserva el poder absoluto, pues todo gobierno activo será ejercido, en el futuro, por los funcionarios reales, del mismo modo como ocurría antes. Aún no existía un organismo estamental que controlase el ejercicio de los derechos reales". Para Kofler, "la primera brecha profunda en la fortaleza del absolutismo" inglés se abre en 1296 cuando el rey Eduardo I (1272-1307) da su consentimiento a "un suplemento a la Carta Magna en el cual se concede a las asambleas corporativas el derecho a aprobar los impuestos". Véase Leo Kofler, *Contribución a la historia de la sociedad burguesa*, Amorrortu editores, Buenos Aires, 1974, pág. 344 y ss; las citas en págs. 348-350.

⁶ Después de referirse a las concesiones de anteriores monarcas, los "lores espirituales y temporales, y los Comunes reunidos en el presente Parlamento", piden al rey: "Que nadie sea compelido en lo sucesivo a hacer ningún tributo, préstamo, donativo, impuesto o carga semejante, sin el consentimiento común formulado por un acto de Parlamento, y que nadie sea requerido en justicia, ni obligado a juramento, ni a comparecer en la corte, ni pueda ser desterrado o molestado o incomodado de cualquier otra manera por tal motivo o por haber rehusado pagar tales cargas. Y que ningún hombre libre sea encarcelado o detenido por los motivos antedichos. Que Vuestra Majestad tenga también la gracia de sacar a los soldados y marineros (que están alojados en las casas particulares) y que vuestro pueblo no se vea abrumado por semejante carga en el tiempo futuro".

⁷ El *Habeas Corpus Act* lleva el subtítulo de "Decreto para mejor garantizar la libertad de los súbditos y evitar los encarcelamientos en los dominios de Ultramár". La disposición principal establece: "Como quiera que los *sheriffs*, jueces de término y otros justicias a quienes han sido entregados súbditos del Rey para su custodia, por haber cometido delitos o supuestos delitos criminales, han procedido con gran dilación (...), se establece por la Muy Excelente Majestad del Rey, por y con el consejo y consentimiento de los lores espirituales y temporales y de los Comunes reunidos en el presente Parlamento, y por su autoridad, que cualquier persona o personas que exhiban un *habeas corpus* dirigido al *sheriff*, juez, ministro o cualquier otra persona a quien se confíe su custodia (...) deberá remitir el preso dentro del plazo de tres días a contar de la presentación del *habeas corpus*, al juez o tribunal que lo expidió y justificará entonces las verdaderas causas de su detención o encarcelamiento".

A propósito del *Habeas corpus Act*, Kofler comenta: "no hay que olvidar que la seguridad frente a los arrestos arbitrarios no fue dada por las clases dominantes al pueblo, sino por el rey a las clases dominantes, es decir, a las clases cuya fuerza habría impedido desde siempre a la monarquía inglesa implantar un absolutismo ilimitado. Por consiguiente, el *Habeas corpus Act* fue desde el principio una concesión hecha a las clases superiores". En *Contribución...*, *ob. cit.*, pág. 391. El acta será derogada varias veces: así, siete veces entre 1688 y 1723. "Cuando la sociedad inglesa alcanzó un desarrollo tal que las clases oprimidas política y jurídicamente pudieron proclamar sus aspiraciones a una mayor igualdad, el *Habeas corpus Act*, susceptible ahora de utilización por parte de las nuevas fuerzas, se convirtió de hecho en un instrumento del progreso; o dicho con más precisión: amenazó con convertirse en tal", pues volvió a ser suspendida entre 1794 y 1802 y en 1817-1818 (añadiéndose las leyes de excepción de 1819). *Idem*, pág. 392.

⁸ Thomas Paine tiene algunas expresiones incisivas sobre los límites de la revolución inglesa de 1648, remarcando especialmente el lenguaje, la idea y el sentimiento de vasallaje que campea en la declaración del Parlamento a Guillermo y María: "Nos sometemos con plena humildad y fidelidad a nosotros mismos, a nuestros herederos y posteridades para siempre". Y comenta: "La sumisión es cabalmente un término de vasallaje, repugnante a la dignidad de la libertad, y eco del lenguaje utilizado en la Conquista". En *Derechos del hombre*, Alianza Editorial, Madrid, 1984, pág. 90; véanse también págs. 33 y ss y 201-202.

⁹ La declaración se abre con la lista de agravios de Jacobo II y luego señala: "Los Lores espirituales y temporales y los Comunes, reunidos en una completa y libre representación de la nación, declaran:

"Que el pretense poder de suspender las leyes o la ejecución de las leyes por la autoridad real, sin consentimiento del Parlamento, es ilegal.

"Que el pretense poder de dispensar del cumplimiento de las leyes por la autoridad real, tal como ha sido detentado y ejercido últimamente, es ilegal.

"Que el recaudar moneda por y para el uso de la Corona, sin acuerdo del Parlamento, es ilegal.

"Que están en el derecho de los súbditos el formular peticiones al Rey y que toda responsabilidad o persecución por tales peticiones es ilegal.

"Que el reclutar o mantener un ejército regular dentro del Reino en tiempo de paz, sin contar con el consentimiento del Parlamento, es contra la ley.

"Que los súbditos protestantes puedan tener armas para su defensa, de acuerdo con sus condiciones y los requisitos de la ley.

"Que la elección de los miembros del Parlamento debe ser libre.

"Que la libertad de palabra y debate y procedimiento en el Parlamento no debe ser estorbada o reprimida en ningún tribunal o lugar ajeno al Parlamento..."

La declaración proclama después a Guillermo y María, príncipes de Orange, reyes de Inglaterra, correspondiéndoles el ejercicio del poder real, formula una promesa y un juramento de fidelidad a los soberanos y una profesión de la primacía espiritual y temporal del rey dentro de la monarquía.

^{9 bis} Para las posiciones de los *levellers* en materia de derecho de sufragio y libertad, véase C. B. Macpherson, *La teoría política del individualismo posesivo. De Hobbes a Locke*, Editorial Fontanella, Barcelona, 2da. edición, 1979, cap. III, págs. 99-140. El autor sostiene que los niveladores tenían como principal y continuada preocupación la obtención del "reconocimiento de dos principios: que el poder del parlamento le había sido depositado a éste por el pueblo, y que ni siquiera este poder podía ser utilizado para recortar determinadas libertades civiles, económicas y religiosas del individuo" (pág. 109).

Macpherson concluye así su análisis de los niveladores: "Generalmente los *levellers* han sido considerados como unos demócratas radicales, como los primeros demócratas de la teoría política inglesa. Ahora estamos en condiciones de sugerir que hay que considerarlos más como liberales radicales que como demócratas radicales. Pues colocaron la libertad por encima de todo, y la convirtieron en función de la propiedad. Los *levellers* deben ser recordados (...) por su afirmación de un derecho natural a la propiedad de los bienes y de la tierra (...). Los *levellers* allanaron el camino, involuntariamente, a Locke y a la tradición *whig*, pues toda su doctrina de los derechos naturales como propiedad y de un derecho natural a la propiedad podía ser adaptada tan fácilmente a los objetivos de Locke como a finalidades más radicales.

"Este fue, en realidad, el destino de su doctrina en la Inglaterra del siglo XVII. Y si las ideas de los *levellers* dieron fuerza y vigor a los radicales en América y a movimientos democráticos posteriores en Inglaterra, también influyeron en el sentido opuesto. Al colocar un derecho natural a la propiedad, mal definido pero vigorosamente afirmado en el centro de su alegato en favor de la causa popular, facilitaron a Locke la confusión, en la estimación general, del derecho igual a la propiedad con el derecho a la propiedad sin limitación, y de este modo vincularon los sentimientos democráticos a la causa *whig*. Harían falta dos siglos para enmendar esta confusión". En *locus cit.*, pág. 140.

¹⁰ Citado por Albert Soboul, a quien he seguido en este punto, en "La revolución francesa en la historia del mundo contemporáneo", incluido como postfacio a Georges Lefebvre, 1789: *Revolución Francesa*, Editorial Laia, Barcelona, 1973, págs. 302-303 (el artículo, en págs. 281-341). Este texto se encuentra también como parte de Albert Soboul, *Comprender la Revolución francesa*, Editorial Crítica, Barcelona, 1983, págs. 324 a 361.

¹¹ Jürgen Habermas, *Teorías y praxis. Ensayos de filosofía social*, Sur, Buenos Aires, 1966, págs. 61-62.

¹² *Idem*, págs. 63-64 y 69.

¹³ Citado en *idem*, pág. 62, n. 7; el subrayado es mío.

¹⁴ *Idem*, véanse págs. 69-86.

¹⁵ *Idem*, págs. 72-73.

¹⁶ Thomas Paine nació en Thetford, Norfolk (Inglaterra), el 20 de enero de 1737, siendo hijo de un corsetero cuáquero y una anglicana hija de un abogado del pueblo. Vivió intensamente, desempeñando varias actividades y oficios (incluso como corsario) y algunos cargos públicos en Inglaterra, Estados Unidos y Francia (donde fue miembro de la Convención nacional, representando a Calais en 1792) y, por supuesto, estuvo preso. Sus obras publicadas superan las cuatrocientas (incluyendo cartas, artículos, libros, panfletos, poemas, tratados de ingeniería y de armamentos, y ensayos). Fue considerado el mayor panfletista de la causa republicana y de la libertad. En 1776 publicó *Common Sense* (trabajo que es calificado como la primera argumentación abiertamente independentista en las colonias inglesas americanas); en 1791 y 1792, la primera y segunda partes, respectivamente, de *Rights of Man*, que es considerada su principal obra política, defensora de la revolución, la libertad, el gobierno democrático y la soberanía popular; editado en innumerables ocasiones, *Rights of Man* fue llamado por G.D.H. Cole "la Biblia de los pobres". Entre 1776 y 1783 publicó *The American Crisis*; en 1793 y 1795 las dos partes de *The Age of Reason*; en 1795, *Dissertation on the First Principles of Government* y en 1796, *Agrarian Justice*. Murió el 8 de junio de 1809, el mismo año del nacimiento de Abraham Lincoln. En su testamento había escrito: "He vivido una vida honesta y útil a la humanidad; he pasado el tiempo en hacer el bien". Véanse las "Introducción", cronología y notas de Fernando Santos Fontenja a la edición española ya citada, *Derechos del hombre*, Alianza Editorial, Madrid, 1984.

¹⁷ George Rudé, *La Europa revolucionaria 1783-1815*, Historia de Europa, Siglo Veintiuno, Siglo Veintiuno Editores, Madrid, 1ra. ed., 1974, págs. 228-229.

¹⁸ Paine, *ob. cit.*, págs. 36-37; el subrayado es del propio autor.

¹⁹ *Idem*, págs. 65 y 66-67.

²⁰ *Idem*, págs. 146-147, 162-163 y 165; el subrayado es de Paine.

²¹ Habermas, *Teorías y praxis*, *ob. cit.*, págs. 73-74. La expresión de Paine es: "Todas las grandes leyes de la sociedad son leyes de la naturaleza. Las del comercio y el intercambio, sea con respecto a las relaciones entre individuos o entre las naciones, son leyes de intereses recíprocos y mutuos. *Se las sigue y se las obedece porque interesa a las partes hacerlo, y no debido a ninguna ley formal que sus gobiernos impongan o interpongan*", *Derechos del hombre*, *ob. cit.*, pag. 170, yo subrayo.

²² Paine, *idem*, pág. 223; la cita de Habermas en *loc. cit.*, pág. 75.

²³ Bernard Richard, historiador y director de la Alianza Francesa de Buenos Aires, retoma esa distinción —formulada por François Furet en el seminario que éste desarrollara en la Unidad de Actividades Culturales de CLACSO en diciembre de 1984— en un hermoso artículo, "La hora cero de la historia", *La Razón*, sección Cultura, Buenos Aires, 14 de julio de 1985, pág. 3. Richard señala: "Esta ruptura voluntarista radical con el tiempo es la representación más dinámica y movilizadora en su legado simbólico (...). La expresión más importante de esta voluntad de ruptura con el pasado fue el nuevo calendario republicano (...), un proyecto extraordinario de construcción de una memoria colectiva". El nuevo tiempo comenzaba el 1er. Vendimiario año I de la República, que correspondía al 22 de setiembre de 1792.

²⁴ Georges Lefebvre entendía que la Revolución francesa era, en rigor, un proceso con cuatro actos: la revolución aristocrática, la revolución burguesa, la revolución popular y la revolución campesina. Tras recordar una expresión de Chateaubriand —"Los patricios comenzaron la revolución; los plebeyos la acabaron"—, Lefebvre escribe: "El primer acto de la Revolución, en 1788 estuvo (...) marcado por el triunfo de la aristocracia que, aprovechándose de la crisis gubernamental, creyó poder tomar su revancha y reconquistar la autoridad política de la que la dinastía capeta la había despojado. Pero al paralizar al poder real, que hacía de escudo de su preeminencia social, había abierto la vía para la revolución burguesa, para la revolución popular de las ciudades, más tarde; para la revolución campesina finalmente...". Georges Lefebvre, 1789: *Revolución francesa*, *ob. cit.*, págs. 35-36. Este libro, todavía excelente, fue publicado por primera vez en el difícil año 1939, sesquicentenario de la revolución, bajo el simple pero elocuente título de *Quatre-Vingt-Neuf*.

²⁵ Lefebvre, 1789, *ob. cit.*; págs. 205-206.

²⁶ *Idem*, pág. 219.

²⁷ Puede verse una síntesis conceptual del mismo en Habermas, *ob. cit.*, págs. 75 y ss.

²⁸ Lefebvre, 1789, *ob. cit.*, págs. 227, 229, 266 y 271 (las bastardillas son del autor); Eric Hobsbawm, *Las revoluciones burguesas*, Guadarrama, Madrid, 1964,

pág. 84; Georges Rudé, *La Europa revolucionaria*, ob. cit., págs. 130-131. Las citas podrían ampliarse, por cierto, pero no encontraríamos diferencias sustanciales. Por otra parte, ya algunos de los grandes intelectuales franceses del siglo XIX habían llamado la atención sobre el lento pero vigoroso avance de la burguesía hacia la creación de una sociedad nueva, en la que debían estar ausentes las desigualdades características del *ancien régime*. Tal el caso de Guizot, Tocqueville y Taine.

²⁹ Véanse los textos de ambas en los anexos 2 y 3 de este libro.

³⁰ Gérard Soulier, *Nos droits face à l'Etat*, ob. cit., págs. 51-61. Resumo su argumentación con expresiones casi siempre textuales del propio Soulier.

³¹ Soulier dice que la actual constitución francesa, "que retoma una fórmula imaginada en 1946, cierra el debate con su artículo 3: 'La soberanía nacional pertenece al pueblo que la ejerce por sus representantes y por la vía del referéndum'. Esta definición de la soberanía integra, de manera rigurosa, las nociones de nación, de pueblo y de sufragio. Ella significa que el marco de la soberanía es el marco nacional, que la sede de la soberanía es el pueblo, que el modo de ejercerla es el sufragio universal. Los dos términos son inseparables. Su combinación forma el elemento básico necesario —no suficiente— para que exista la democracia política". En *loc. cit.*, pág. 68.

³² Albert Soboul, *Compendio de la historia de la Revolución francesa*, Tecnos, Madrid, 4ta. reimpresión, 1983, págs. 134-139. Sobre las luchas por la extensión del derecho al sufragio y, más ampliamente, sobre las relaciones entre liberalismo y democracia, véase el breve pero excelente trabajo de C. B. Macpherson, *La democracia liberal y su época*, Alianza editorial, Madrid, 1982.

³³ Véase Albert Soboul, "Mujeres militantes de las secciones parisinas (año II)", en *Comprender la revolución francesa*, ob. cit., págs. 230-243.

³⁴ Vide, Soboul, *Compendio...*, ob. cit., págs. 142-147 (la cita en pág. 142); Lefebvre, 1789, ob. cit., págs. 228-229.

³⁵ Soboul, *Compendio*, ob. cit., págs. 232 y ss.

³⁶ Véase su texto en el anexo 3.

³⁷ Soboul, *Compendio...*, ob. cit., pág. 235; el subrayado es mío.

³⁸ *Idem*, pág. 463.

³⁹ François Furet, *Pensar la Revolución francesa*, Ediciones Petrel, Barcelona, 1980, págs. 40-41.

⁴⁰ Un resumen de las críticas a los principios teóricos de la Declaración puede verse en Giorgio del Vecchio, *La Déclaration des droits de l'homme et du citoyen dans la révolution française*, Editrice Nagard, Roma 2ª ed., 1979, págs. 32-47.

⁴¹ Véase Irving Zeitlin, *Ideología y teoría sociológica*, Amorrortu editores, Buenos Aires, 1ra. edic., 1970, pág. 56 y ss et passim. La cita que se leerá poco más adelante, en pág. 63.

⁴² León XIII, encíclica *Immortale Dei*, en *Encíclicas Pontificias. Colección completa 1832-1959*, Editorial Guadalupe, Buenos Aires, 1959, tomo I, págs. 329-330 y pág. 323; el subrayado está en el texto.

⁴³ León XIII, encíclica *Humanum Genus*, en *idem*, pág. 314.

⁴⁴ Benedicto XV, encíclica *Ad Beatissimi Apostolorum Principis Cathedram*, en *idem*, págs. 884 y 886; las bastardillas reproducen una expresión de la "Epístola a los romanos", 13, 1.

⁴⁵ León XIII, encíclica *Quod Apostolici Muneris*, en *idem*, págs. 226-227.

⁴⁶ León XIII, encíclica *Humanum Genus*, en *idem*, págs. 315-316.

⁴⁷ *Loc. cit.*, págs. 886-887.

⁴⁸ Pío IX, *Quanta Cura*, en *loc. cit.*, págs. 156-157. La encíclica *Mirari vos* puede verse en la colección que se está citando, en tomo I, págs. 37-44.

⁴⁹ Este "error" había sido condenado por el papa en la alocución *Acerbiſsimun*, del 27 de setiembre de 1852. Señalo, a mero título ilustrativo, que cuando fue reiterado en 1864, uno de los "ciertos pueblos católicos" a los que aludía el pontífice era Argentina, cuya constitución nacional de 1853 (vigente en la actualidad) proclamó solemnemente la libertad de cultos (artículo 14). Por cierto, no se trataba de una novedad: ya en 1801, Francisco Miranda planteó la tolerancia religiosa como precepto constitucional (plan de gobierno presentado al ministro inglés Pitt); en las luchas por la independencia y por la organización nacional, el principio fue afirmado, negado (como en la constitución del Estado de Quito, de 1812, en su art. 4º) o limitado (por ejemplo, a los extranjeros, como en el art. 14 de la constitución mexicana de Apatzingan, de 1814). Pero la consagración del principio llevó largos años. En América Latina, el campeón de la intolerancia religiosa fue el presidente ecuatoriano Gabriel García Moreno (1861-65, 1869-75); en este sentido, la constitución de 1869 —la denominada *Carta Negra*— fue el *desideratum* de la concepción y la práctica ultramontana en la materia, llegando al extremo de establecer la necesidad de ser católico para ser ciudadano de la república. Los argentinos Pedro Goyena y José Manuel Estrada, el chileno Carlos Walker Martínez y el boliviano Mariano Baptista son otros nombres de esta corriente.

⁵⁰ *Syllabus Errorum*, en *Encíclicas Pontificias*, ob. cit., t. I, págs. 162-168.

⁵¹ *Immortale Dei*, en *loc. cit.*, pág. 331.

⁵² *Libertas*, en *loc. cit.*, págs. 357-372.

⁵³ *Loc. cit.*, págs. 167 (*Syllabus*), 227 (*Quod Apostolici*), 324, 326, 328 (*Immortale Dei*).

⁵⁴ *Loc. cit.*, t. I, pág. 156 (Pío IX), 327 (León XIII) y t. II, pág. 1280 n. 24 (Pío XII).

⁵⁵ Véase en *loc. cit.*, t. II, págs. 1579-1585; la cita en pág. 1580.

⁵⁶ *Mater et Magistra*, "encíclica de S. S. Juan XXIII sobre el reciente desarrollo de la cuestión social", Ediciones Paulinas, 7ma. edic., Buenos Aires, 1981, págs. 40 y ss.

⁵⁷ *Pacem in terris*, "Encíclica de S. S. Juan XXIII", Ediciones Paulinas, Buenos Aires, 5ta. edic., 1978, pág. 19.

⁵⁸ *Idem*, págs. 7-15.

⁵⁹ *Idem*, págs. 23-24, 27, 28 (el subrayado es mío); véanse también págs. 34-35.

⁶⁰ *Idem*, págs. 41, 44-45, 49.

⁶¹ Manuel Atienza, *Marx y los derechos humanos*, Editorial Mezquita, Madrid, 1983. En la línea de las preocupaciones de mi artículo, me parece particularmente pertinente el capítulo 3, "Los derechos humanos entre la ética y la política".

⁶² Atienza, *loc. cit.*, págs. 4, 18-20. El primer período es analizado en el capítulo 2 ("Derechos humanos y alienación del hombre"); el segundo, en el 3 ("Los derechos humanos entre la ética y la política"); el tercero, en el 4 ("Los derechos humanos en la sociedad capitalista").

⁶³ *Idem*, págs. 27 y 29.

⁶⁴ Pueden verse en Carlos Marx y Federico Engels, *La Sagrada Familia y otros escritos filosóficos de la primera época*, Grijalbo, México, 1958, págs. 1-15 y 16-44, respectivamente.

⁶⁵ En "La cuestión judía", en *La Sagrada Familia*, *ob. cit.*, págs. 32 y 30.

⁶⁶ *Idem*, págs. 32-34.

⁶⁷ En la edición citada de Grijalbo, incluida entre págs. 21 y 281. En págs. 179-181, 189 y 190 se encontrará la reiteración de lo expuesto en *La cuestión judía*.

⁶⁸ Atienza, *ob. cit.*, págs. 56-57.

⁶⁹ Hay, como en la mayoría de las obras de Marx, innumerables ediciones. He utilizado la coedición de Pueblos Unidos-Grijalbo, 4ta. edic., Barcelona, 1972.

⁷⁰ Las citas de *La ideología alemana*, en *loc. cit.*, págs. 72, 285, 287-288, 577 y 35; la de *Trabajo asalariado y capital*, en Carlos Marx y Federico Engels, *Obras escogidas*, Editorial Cartago, Buenos Aires, 1957, pág. 56. Todas las bastardillas son de Marx. Véanse, también, en *La ideología alemana*, págs. 52, 677 y *passim*, pasajes en los cuales Marx y Engels se refieren al carácter ideológico, es decir, ilusorio, de ideas como las de libertad e igualdad, que son derechos humanos, por ser concebidas como ahistóricas.

⁷¹ Atienza, *ob. cit.*, págs. 114 y 120. El análisis de la cuestión tal como aparece en el *Manifiesto*, puede verse en págs. 117-130.

⁷² *Manifiesto del partido comunista*, en *Obras escogidas*, *ob. cit.*, págs. 16, 24 y 27.

⁷³ *Idem*, pág. 24. La nota siguiente, en pág. 27.

⁷⁴ Atienza, *Marx y los derechos humanos*, *ob. cit.*, págs. 129-130 y 159. Véanse págs. 140-158 para el análisis de derechos humanos y república constitucional en Francia, en el marco de la revolución de 1848.

⁷⁵ Se trata de los manuscritos conocidos como *Grundrisse*, que permanecieron inéditos hasta 1939-41, en que fueron publicados en Moscú. Su difusión, y en particular su incidencia en el estudio del pensamiento marxiano, se acentuó a partir de la segunda edición alemana (1953) y de las posteriores traducciones a otros idiomas. En español fueron publicados con el título *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Borrador) 1857-1858*, Siglo Veintiuno Editores, 1ra. edic., Buenos Aires, 1971, 1972, 1976, 3 tomos.

⁷⁶ *Elementos...*, *ob. cit.*, t. 2, págs. 167 y 169.

⁷⁷ *Idem*, t. 2, pág. 33 y t. 1, pág. 85; las bastardillas son de Marx.

⁷⁸ *Idem*, t. 1, pág. 183.

⁷⁹ En Marx y Engels, *Obras escogidas*, *ob. cit.*, pág. 259.

⁸⁰ *Salario, precio y ganancia*, en Marx y Engels, *Obras escogidas*, *ob. cit.*, págs. 269-303; la cita en pág. 302: los subrayados son de Marx.

⁸¹ Karl Marx, *El capital*, Siglo Veintiuno Editores, 1ra. edic., Buenos Aires, 1975, t. 1, vol. 1, págs. 88 y 92-93.

⁸² *Idem*, t. 1, vol. 1, pág. 205: las bastardillas son de Marx.

⁸³ *Idem*, pág. 214; los subrayados son de Marx.

⁸⁴ Atienza, *loc. cit.*, págs. 223, 224-225 y 230.

⁸⁵ *La guerra civil en Francia*, en Marx y Engels, *Obras escogidas*, *ob. cit.*, pág. 356.

⁸⁶ Incluido en *Obras escogidas*, *ob. cit.*, pág. 459; el subrayado es de Marx.

⁸⁷ Habermas, *Teoría y praxis*, *ob. cit.*, págs. 94-95.

⁸⁸ Claude Lefort, *A invenção democrática. Os limites da dominação totalitária*, Editoria Brasiliense, São Paulo, 1983, págs. 46, 47 y 48.

⁸⁹ Atienza, *ob. cit.*, pág. 280; yo subrayo.

⁹⁰ Louis Hacker, *American Problems of Today*, p. VII, citado por Harold Underwood Faulkner en *Historia económica de los Estados Unidos*, Editorial Nova, Buenos Aires, 1956, pág. 764.

⁹¹ Véase, en este volumen, el anexo 4. Pueden verse las reflexiones del gran historiador inglés Edward Carr sobre la labor desarrollada por la UNESCO en 1947, simultáneamente con los debates de la comisión de la ONU que preparó la Declaración de 1948, y sobre los fundamentos expuestos en las discusiones, en el artículo "Derechos y obligaciones", incluido en su libro *De Napoleón a Stalin y otros estudios de historia contemporánea*, Editorial Crítica, Barcelona, 1983, págs. 22-30. He tomado algunas de las consideraciones de Carr para la redacción de este acápite. El resultado del simposio de Lake Success, organizado por UNESCO y al que alude Carr, fue publicado como libro con el título *Human Rights. Comments and interpretations*, Allan Wingate, London, 1948, con prólogo de Jacques Maritain.

⁹² Carr, *De Napoleón...*, *ob. cit.*, pág. 27.

⁹³ Edward Hallet Carr, 1917. *Antes y después*, Sarpe, Madrid, 1985, págs. 90-91.

⁹⁴ Franz Hinkelammert, "Derechos humanos y democracia", en *Los derechos humanos como política*, edición preparada por Hugo Vilella, Ediciones La Aurora, Buenos Aires, 1985, págs. 71-79; la cita en pág. 74. Este libro reúne las ponencias presentadas en el encuentro realizado en Santiago de Chile durante los días 20 y 21 de junio de 1984.

⁹⁵ En *idem*, pág. 91.

⁹⁶ En *idem*, pág. 105.

⁹⁷ "El intelectual como ciudadano. Entrevista con Cornelius Castoriadis", en *El Viejo Topo*, núm. 4, Barcelona, 1979, pág. 5; yo subrayo.

Los derechos humanos como categoría política

Norbert Lechner *

Para Francisco Delich

La comunidad de científicos sociales chilenos tiene una profunda deuda con el Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO). A los diez años del golpe militar hemos de recordar y agradecer sus esfuerzos para ayudar —en términos simbólicos y materiales— a todos los científicos perseguidos y humillados (Garretón, 1982 y Stover-Mc Cieskey, 1982).

A través de este apoyo al hombre concreto se está defendiendo un derecho universal: la libertad de expresión. Esta defensa no se limita a un derecho individual (que tal persona pueda opinar libremente) ni menos a un privilegio corporativo (la libertad de cátedra). Que todos puedan hablar, escribir y publicar libremente implica que todos puedan escuchar, leer e informarse libremente. El derecho a la libre expresión remite pues a un espacio social. Significa que el hombre no puede ser encerrado en los límites de su mundo privado y que ha accedido al derecho a "aparecer" en público. Se trata del derecho de todos a ser "hombres públicos", a participar en la *res publica*. El derecho humano a la libre comunicación concierne al conjunto de la sociedad; proclama el derecho de la sociedad en tanto colectividad a decidir su desarrollo y, por tanto, de reflexionar, críticamente lo que es y lo que podría ser la convivencia social. En ese sentido, las actividades de CLACSO y toda defensa de los derechos humanos son una acción política. No faltan quienes impugnan esa politicidad. Intentaré pues argumentar el significado político de los derechos humanos.¹

Una agresión contra la sociedad

La actualidad de los derechos humanos es conocida. No hay Estado que no los proclame constitucionalmente, no hay gobierno que no

* Profesor-Investigador del Programa Santiago de Chile de FLACSO.

los reconozca solemnemente y, sin embargo, son violados constantemente. En muchos países latinoamericanos podemos hablar de una violación sistemática.

Hablo de sistematicidad suponiendo que: 1) las violaciones no se deben a la perversidad de los gobernantes (que la puede haber) o a la malicia intrínseca del hombre y que 2) no se trata de violaciones de derechos individuales. Me detendré en el segundo punto, ya que sigue predominando una concepción liberal que toma los derechos humanos por derechos del individuo. Es el caso no sólo de una derecha preocupada de proteger la iniciativa privada sino igualmente de una izquierda que formó su opinión a través de *La cuestión judía* de Marx. En uno y otro caso, la visión individualista permite disociar el orden político de la violación de los derechos humanos. Con lo cual, en Chile o en Cuba, en Estados Unidos o en la Unión Soviética las violaciones pueden ser por millares, pero no serían sino una suma de casos individuales y no una violación del cuerpo social. Por consiguiente, será compatible lamentar (y, según el caso, justificar) la violación de los derechos humanos en cada caso individual y, simultáneamente, exaltar el "carácter profundamente democrático" (y/o "socialista") del régimen en cuestión. Es decir, la escisión liberal entre derechos individuales y orden social desvincula los derechos humanos de la política. Por el contrario, quisiera sostener la tesis de que los derechos humanos son un elemento constitutivo de la política y que, por consiguiente, la violación de los derechos humanos es una agresión a la sociedad.

El derecho a tener derechos

En la interpretación de los derechos humanos conviene distinguir dos tradiciones históricas: la norteamericana y la francesa. El objetivo de los *bills of rights* norteamericanos (1776) es crear límites y controles efectivos a todo tipo de poder político y, por lo tanto, no reivindican establecer un cuerpo político; más bien, presuponen la existencia de un gobierno frente al cual consagran una "libertad negativa", o sea el derecho del individuo a ser libre de coerción estatal. En cambio, la tradición francesa de los derechos humanos apunta, desde su inicio, a crear una fuente de poder político; pretende ser el fundamento del nuevo Estado y no solamente un medio para evitar el abuso del poder. Los Derechos del Hombre y del Ciudadano que proclama la Constitución de 1791 no son derechos prepolíticos (substraídos a la decisión política y, por el contrario, frontera de toda acción política), pretenden ser el contenido y el objetivo final de cualquier gobierno y de todo poder político (Arendt, 1974, pág. 188).

Mientras que en la tradición norteamericana y del *rule of law* el derecho en tanto derecho del individuo es exterior y aun contrapuesto al poder estatal, en la tradición francesa-continental se establece una estrecha relación entre derecho y Estado. Ambas concepciones tienen en común la defensa de la libertad individual mediante la seguridad jurídica propia a la legalidad formal. Pero la Revolución Francesa va más allá: la libertad es constituida políticamente, o sea, en tanto Voluntad Colectiva. De ahí la rápida reinterpretación de los derechos humanos en términos de los derechos de los *sansculottes*: "le but de la révolutions est le bonheur du peuple". La "libertad positiva" —el derecho a la vida—. Cuando Robespierre afirma que "todo lo necesario para la subsistencia de la vida ha de ser bien común y que solamente el excedente puede ser reconocido como propiedad privada"² la política asume las necesidades de la sociedad —la reproducción material de la vida— pero al precio de sacrificar las libertades políticas. Desde entonces, no hemos logrado hacer coincidir la transformación de las condiciones sociales y la autodeterminación política. Tenemos, sin embargo, un símbolo de esa coincidencia: los derechos humanos.

En esta perspectiva, recojo un postulado de Hannah Arendt: "sólo existe un único derecho humano". Reflexionando sobre el destino de los apátridas (y, cabe agregar, de buena parte de los exiliados) en un mundo que se ha vuelto total (en el sentido, que ya no hay tierra virgen) Arendt verifica que "el hombre puede perder todos los denominados derechos humanos sin perder su calidad humana esencial, su dignidad humana. Únicamente la pérdida de la comunidad política es lo que puede expulsar al hombre de la humanidad" (Arendt 1981, pág. 159). El hombre es privado de sus derechos humanos cuando se le priva de su *derecho a tener derechos*; esto es, cuando se le priva de aquella relación por la cual recién acceden a lo público sus opiniones y adquieren eficiencia sus acciones (la pertenencia a un orden político). Ahora bien, este derecho a pertenecer a una comunidad política no está incluido en el heterogéneo listado de la Declaración Universal de los Derechos Humanos ni puede ser "concretizado" a través del conjunto de las normas positivas. El derecho a la ciudadanía, sin el cual ninguno de los otros derechos sería realizable, trasciende los derechos del ciudadano.

Una doble dimensión

La dificultad mayor para pensar tal "derecho a tener derechos" es, paradójicamente, la formalización jurídica. El concepto moderno de ley ha perdido su referencia trascendente.

En la monarquía, el monarca respeta el derecho en tanto se res-

peta a sí mismo, la figura del monarca encarna la soberanía. En tanto soberano, dice Bodin, el monarca no ha de respetar leyes ni acuerdos aunque la necesidad de ello sea urgente y, como destacara Carl Schmitt, es el monarca quien decide si está dada la necesidad. Es decir, la autoridad decide si está dada la necesidad. Pero junto al predominio de la voluntad por sobre la ley, existe el derecho a la rebelión. Este expresa una noción de comunidad en tanto conciencia colectiva acerca de lo bueno y lo justo. Con las grandes revoluciones del siglo XVII y el constitucionalismo del siglo XIX desaparecen tanto el derecho a la decisión del monarca como el derecho a la rebelión; ambos son absorbidos por la legalidad constitucional. Esta somete todo acto del poder estatal a su concordancia con las leyes, pero simultáneamente formaliza los derechos humanos como leyes positivas. "El derecho indeterminado de la rebelión, cuya fuerza radicaba en su arraigo en la conciencia popular —y eso implica que no tuviera ningún límite sustancial— es sustituido por el concepto racionalizado de la ley". (Kirchheimer, 1967, pág. 9.) Incluso un espíritu perspicaz como el de Marx verá en los derechos humanos sólo la expresión de un derecho formal.

La crítica que desarrolla Marx en *La cuestión judía* no ha perdido la frescura mordaz con que debe abordarse toda retórica de "Declaración de Principios", pero nos parece hoy francamente insuficiente. Digo insuficiente porque no se trata de volver atrás y reafirmar el carácter individualista que él ataca. Al contrario, su crítica queda corta, al estar demasiado apegada a la materialidad del Estado (aparato estatal) y del Derecho (leyes positivas). Contrastando el derecho formal con la desigualdad social, Marx concluye que los Derechos del Hombre y del Ciudadano no son más que una ilusión que encubre las aguas heladas del cálculo egoísta. Frente a la realidad del poder, de la miseria y de los antagonismos sociales la misma idea de ciudadanía aparece como una ficción de la comunidad que compensa ilusoriamente la división real de la sociedad. Este "realismo" conduce a Marx a denunciar los derechos humanos como una enajenación que desvía nuestra conciencia de la transformación efectiva de la realidad, sin percibir que él mismo no ha podido plantear esa transformación social sino por referencia a una idea abstracta. Lo hace, pero no lo sabe. De hecho, también Marx recurre a una "comunidad ideal": la libre asociación de productores libres. El la concibe en tanto meta del proceso de emancipación aunque, bien visto, se trate de la *premisa*. Esta inversión le impide reconocer en los derechos humanos aquel "humanismo abstracto" (Lefort, 1980) por medio del cual puede enfocar la determinación histórico-social del hombre concreto. En resumen, el análisis de Marx es insuficiente en tanto se limita a criticar la interpretación burguesa de los derechos humanos como encubrimiento ideológico de la domina-

ción, sin descubrir la necesidad de toda sociedad —para constituirse en tanto "sociedad"— de crear y escindir una instancia externa a ella por referencia a la cual pueda reconocerse a "sí misma", o sea como orden colectivo.

Desaparecido el monarca que encarnaba físicamente el sentido del orden, el nuevo orden burgués ha de fundar su "razón de ser" como un referente trascendente: los derechos humanos. La significación de los derechos humanos excede el ámbito de los derechos individuales garantizados jurídicamente. Proclamar los derechos humanos significa fundamentalmente crear aquel "horizonte de sentido" mediante el cual los individuos aislados pueden concebirse y afirmarse a sí mismos como una comunidad de hombres libres e iguales. Las imágenes finales del *Danton* de Wajda ilustran bien ese carácter de "catecismo laico" que intenta circunscribir y formalizar aquella idea abstracta e indeterminada de "libertad, igualdad y fraternidad". Así como la materialidad de las relaciones mercantiles remite al concepto de competencia perfecta como su abstracción, así la materialidad de la legalidad remite a los derechos humanos como "el espíritu de las leyes".

En resumen, creo que no logramos una interpretación adecuada de los derechos humanos si no contemplamos su doble dimensión: normas constitucionales y referente trascendente. En este sentido, me parece insuficiente no sólo el análisis de Marx sino también todo enfoque que reduzca los derechos humanos a una cuestión de moral y/o jurídico.

Insuficiencias y enfoque optativo

En este punto de la argumentación estoy tentado de retomar algunas indagaciones sobre la historia de América Latina para reflexionar en qué medida nuestras sociedades pueden reconocerse a sí mismas como "comunidad de hombres libres e iguales" a través de los derechos humanos. Octavio Paz quizás nos diría que el pasado precolombino y colonial-barroco no adquiere sentido por medio de tal referente y que, por consiguiente, los derechos humanos sean realmente una ficción (impostación) en la región. José Aricó, en cambio, tal vez destacaría las virtualidades del atraso que permiten tomar conciencia de lo que las sociedades capitalistas avanzadas hacen —sin saber que lo hacen—. En fin, dejemos estas reflexiones para otra ocasión pues nos apartan del tema. Preguntémosnos más bien, siguiendo una proposición de Luc Ferry, por las incompatibilidades de ciertos enfoques para pensar los derechos humanos como momento de la política.

De acuerdo a Leo Strauss, la filosofía política en tanto indagación

del "buen orden" supone dos requisitos: 1) que exista una tensión entre lo real y lo ideal, entre el orden tal cual es y el orden que debiera ser (que sería justamente el *décalage* entre el derecho positivo y el derecho natural en su sentido clásico); 2) que los valores no estén sustraídos a una discusión razonable, o sea que exista la posibilidad de discutir racionalmente lo que sería el mejor orden.

En consecuencia, parece difícil iniciar una reflexión política de los derechos humanos a partir de las principales corrientes del pensamiento moderno: el historicismo y el positivismo. El *historicismo* suspende la distancia entre lo real y lo ideal al considerar el desarrollo histórico (lo real) como un perfeccionamiento que desemboca y coincide finalmente con lo ideal. Si tomamos el ideal como una meta factible perdemos un criterio exterior (trascendente) para juzgar la realidad histórica; las violaciones de los derechos humanos aparecerán como una "astucia" de la razón o de la historia en la realización efectiva del ideal prometido. Por otra parte, el *positivismo* sustrae los valores a un debate razonable. Si la racionalidad es definida por referencia a una objetividad libre de valores, no hay debate racional sobre los valores. Suponiendo un relativismo (politeísmo) de valores, los derechos humanos pueden adquirir la fuerza de una convicción individual y la validez de todo derecho positivo legítimamente instituido, pero no la validez intersubjetiva de un "horizonte de sentido". Tal enfoque (Weber, Kelsen) asume la fragmentación del universo valórico y las contradictorias interpretaciones de los derechos humanos, pero abandonando la vigencia de los derechos humanos a la "ética de la responsabilidad" del político, y del individuo. La política tendría una lógica propia —el poder— que el individuo en base a sus convicciones personales puede asumir o rechazar. Este relativismo es asumido por Kelsen como un argumento en favor de la democracia. Pero también se podría argumentar con Carl Schmitt que la pérdida de homogeneidad social, que posibilita el debate público en torno a lo racional, exige la intervención de la dictadura.

La crítica de Leo Strauss señala las dificultades del historicismo y del positivismo para pensar la politicidad de los derechos humanos. Frente al historicismo, reivindica la diferencia entre lo real y lo racional y a la vez defiende, contra el positivismo, una racionalidad en la esfera de los valores. Ahora bien, esa racionalidad es entendida por Strauss al modo de derecho natural clásico, esto es como un orden trascendente respecto al sujeto (a la subjetividad) y, por lo tanto, como un orden "objetivo" (Ferry 1981, pág. 39). Huelga decir, que tampoco esta referencia al orden natural (en tanto opuesto a lo que es humano) nos permite pensar los derechos humanos.

Hay, sin embargo, otro camino para hacerse cargo de las críticas de Strauss sin tener que compartir su enfoque. Los dos requisitos plan-

teados por él estarían dados si concebimos los derechos humanos como una utopía.

Siguiendo a Hinkelammert entiendo por utopía una imagen de plenitud con referencia a la cual delimitamos lo real. Es pues un referente constitutivo de la realidad social y, simultáneamente, exterior a ella. La utopía simboliza lo imposible por medio de lo cual podemos concebir lo posible, pero que en tanto ideal no es factible. Aquí reside la ruptura con el enfoque historicista que disuelve la tensión entre lo real y lo ideal. En tanto utopía no factible, los derechos humanos orientan la construcción del orden social sin llegar nunca a ser "realizados" y operando, por lo tanto, siempre como criterio de crítica frente a todo orden institucionalizado. Por otra parte, como muestra muy bien Hinkelammert, las utopías pueden ser sometidas a una discusión racional. Parece posible un debate razonable sobre los derechos humanos, no sólo en tanto normas formales (todos estarían de acuerdo en la validez general de "libertad, igualdad y fraternidad") sino también respecto a la racionalidad material que implica su interpretación a la luz del valor jerárquico (el principio de la libertad individual o el derecho igualitario de todos a la vida).

Pero ¿no significa ello esquivar el problema, quitando a los derechos humanos toda eficacia política? Es decir, ¿no es la concepción de los derechos humanos como utopía una ilusión política?

La politicidad de los derechos humanos

Desde Maquiavelo el pensamiento político moderno está bajo la fascinación del realismo: enfoca la realidad bajo el punto de vista ya no solo de la posibilidad sino de la necesidad de realizar lo racional. La política es definida por la realización (correctamente calculada) de fines. Esta visión productivista-instrumental fomenta la concentración y centralización del poder estatal como el medio para instaurar un orden racional. No lo señalo como argumento anti-estatista. Lo que quiero destacar es la ceguera a la dimensión simbólica y "metafísica" de la política, del Estado y, en general, del poder. De ahí que "las luchas que se desarrollan a partir de los diversos espacios de la sociedad civil no sean apreciadas sino en función de las oportunidades que ellas ofrecen, a corto o largo plazo, de modificar o revertir la correlación de fuerzas entre los grupos políticos y la organización del Estado" (Lefort, 1980, pág. 35).

Del mismo modo que el realismo reduce el Estado al aparato del Estado, reduce los derechos humanos a su formalización en tanto garantías constitucionales. Si los derechos humanos fuesen efectivamente

sólo un derecho formal entonces, en realidad, el texto y su interpretación judicial pueden ser analizados como el "frente de batalla" jurídico en la lucha de clases, mostrando el avance y retroceso de cada grupo social. Pero los derechos humanos son más que su formalización; exceden a las prescripciones constitucionales. Con lo cual no dejo de dar lugar al derecho positivo. El "mecanismo jurídico" es lo que finalmente permite reivindicar, en cada caso concreto, aquella idea abstracta del hombre libre e igual. Pero no es lo que hace de los derechos humanos una categoría política.

La politicidad de los derechos humanos radica en la formulación de un ideal acorde al desarrollo moderno del individuo: la comunidad de hombres e iguales. Es mediante esa utopía del "buen orden" que el conjunto de hombres y mujeres puede trascender su existencia individual y reconocerse en tanto colectividad. No podríamos siquiera concebirla como "sociedad" y plantearnos el ordenamiento colectivo de la vida social como lo propiamente humano si no fuera por intermedio de tal utopía de una comunidad plena. Eso es lo que hace de los derechos humanos una categoría política. Se trata de una categoría que complementa y explicita las nociones de "soberanía" o "popular" o de "consenso" como horizonte trascendente, por referencia al cual podemos pensar el orden como un problema significativo.

Esbozaré dos "conclusiones". En primer lugar, este enfoque me parece que obvia un falso dilema: los derechos humanos no son un criterio moral externo a la política ni tampoco un programa de acción política. En tanto concepción de una "comunidad de hombres libres e iguales" los derechos humanos simbolizan un referente trascendente y, por ende, no factible. Por consiguiente, nunca y en ningún lugar se realizan los derechos humanos. Su realidad es la realidad de una carencia radical y cotidiana a la vez: la ausencia de una plena "individuación en comunidad". Pero no por eso son una ilusión. Al formular los derechos humanos como un ideal no realizable hemos elaborado una abstracción imprescindible para poder pensar lo real. No podemos concebir la realidad posible sino mediante una concepción de lo imposible. Es recién a la luz de aquella imagen de comunidad plena que la construcción de una comunidad política se hace presente como tarea. Sólo entonces se nos plantea el problema de qué orden queremos construir.

La segunda conclusión apunta a la redefinición de las violaciones de los derechos humanos como una agresión social. Ya la encíclica *Redemptor hominis* había destacado que "la violación de los derechos del hombre va acompañada de la violación de los derechos de la nación" (punto 17). Se trata de una agresión contra el cuerpo social no solamente porque se generalice la violencia contra los individuos

sino, fundamentalmente, porque se lesiona en cada caso individual, el principio constitutivo de la colectividad —la comunidad de hombres libres e iguales—. Por otra parte, las violaciones de los derechos humanos son también agresiones sociales en el sentido de que son violaciones sistemáticas. Está en tela de juicio el sistema político, económico y también jurídico que contradice el principio de la comunidad de hombres libres e iguales. No se trata de eximir a los autores concretos de sus responsabilidades criminales sino, por el contrario, de no reducir las violaciones a supuestos excesos o abusos del poder. El problema de los derechos humanos es primordialmente un problema del orden: crítica del orden existente y discernimiento del orden posible. Por lo mismo, es una reflexión ineludible, ahora y para todos.

Notas

¹ Retomo y prosigo una reflexión iniciada en "Los derechos humanos y el nuevo orden internacional", trabajo preparado para C. Portales (comp.), *La América Latina en el nuevo orden económico internacional*, Fondo de Cultura Económica - CIDE, México, 1983 y publicado previamente por la *Revista de Política Comparada* 2, Madrid, 1980.

² Citado por Arendt, 1974, pág. 75. Dada la actualidad de la polémica, cabe recordar la posición de Danton. Para él la comunidad solamente tiene derecho al excedente de los ciudadanos. En su "discurso sobre los impuestos a los ricos" Danton hace un llamado, no a la virtud, sino a la prudencia política. "Este es un llamado a todos los hombres que disponen de grandes recursos a dedicarse al bien común (...). A quien fue favorecido por el destino le quedan suficientes ventajas. Cuando vea que esta libertad no es lo que se le hizo creer, que ella no se opone de ninguna manera al goce, que el hombre de pueblo que quiere la república si tiene talento también tiene el derecho a gozar; entonces el rico que ya no ha de temer por su propiedad se dirigirá hacia la revolución. La sociedad ideal unirá la energía de la libertad con los principios de la razón". (*Proklamationen der Freiheit*, Fischer, Frankfurt, 1959, pág. 80).

Bibliografía

- Arendt, Hannah, *On Revolution*, trad. alemana de Piper-Verlag, München, 1974.
Arendt, Hannah, "Es gibt nur ein einziges Menschenrecht", en *Praktische Philosophie-Ethik*, tomo II, Frankfurt, 1981.

- Ferry, Luc, "De la critique de l'historicisme a la question du droit", en *Rejouer la politique*, Ed. Galilée, París, 1981.
- Garretón, Manuel Antonio, *Las ciencias sociales en Chile*, Academia de Humanismo Cristiano, Santiago, 1982.
- Hinkelammert, Franz, *La crítica a la razón utópica*, DEI, Costa Rica, 1983 (manuscrito).
- Kirchheimer, Otto, "Legalität und Legitimität", en su libro *Politische Herrschaft*, Suhrkamp, Frankfurt, 1967.
- Lefort, Claude, "Droits de l'homme et politique", en *Libre 7*, Payot, París, 1980.
- Stover, Eric, y McClesky, Kathie, *Los derechos humanos y la cooperación científica*, Washington, 1982.
- Strauss, Leo, *¿Qué es filosofía política?*, Guadarrama, Madrid, 1970.

Derechos humanos, política y poder

Angel Flisfisch *

I. Los derechos humanos y el problema de los límites de la acción política

"Otra dificultad es la relativa a la fuerza: el que se propone reinar ¿debe tener alguna fuerza en torno suyo que le permita obligar?... o ¿cómo podrá administrar su reino?... no es difícil determinar esta cuestión: el rey debe tener una fuerza, y ésta debe ser superior a la de cualquier individuo o grupo, pero inferior a la del pueblo." (Aristóteles, *Política*.)

En la experiencia política de países como la Argentina, Chile, Brasil o Uruguay, el problema de los derechos humanos se ha planteado en términos de una cuestión de teoría política que ya es clásica: la de los límites a la acción política.

Por lo menos, ese fue el problema que proporcionó su fisonomía propia a la reflexión clásica sobre el realismo en política. Así, por ejemplo, y aunque parezca paradójico, es el problema que deja planteado Maquiavelo al reconocer que las acciones de Rómulo, consistentes en asesinar a su hermano y consentir en el asesinato de Tito Tacio, son acciones extraordinarias, esto es, van más allá de determinados límites impuestos por la moral que debe regir los asuntos humanos. Las acciones de Rómulo son extraordinarias, tanto en el sentido de que son infrecuentes —un estado de cosas en que el homicidio y la complicidad en él son frecuentes, no es satisfactorio para nadie y, por consiguiente, no es ordinario—, como en razón del fin perseguido: fundar una república. En atención a ese fin, Maquiavelo las justifica, aduciendo un principio

* Profesor-Investigador del Programa Santiago de Chile de FLACSO.

general: la violencia hay que reprochársela a quien la utiliza para destruir, no a quien es violento con el fin de enmendar o perfeccionar las cosas.¹

Basta meditar un poco para caer en la cuenta de que el principio invocado por Maquiavelo es substancialmente idéntico con el *dictum* marxista que afirma que la violencia es la partera de la historia. Con esa afirmación, Marx y Engels no pretendían exonerar de culpabilidad al delincuente ordinario. Sostenían que frente a esa violencia había otra, exigida por el propio movimiento de las sociedades. Como el movimiento de la sociedad sólo podía encaminarse a enmendar o perfeccionar las cosas, esa otra clase de violencia escapaba al reproche ético común.

Hoy en día, esas posiciones nos parecen más que dudosas. Por lo menos, es el caso del autor de estas notas. Ello es síntoma de un tipo particular de sensibilidad muy distinto frente al problema. A la vez, esta sensibilidad distinta trae consigo una inversión de los términos del problema.

Para el realismo político clásico y los teóricos de la *razón de estado* la pregunta a la que había que responder era la siguiente: ¿qué circunstancias o qué fines justifican o hacen legítimo el quebrantamiento de los límites ordinariamente impuestos a las acciones humanas? En cambio, hoy preguntamos por algo muy diferente: ¿qué condiciones hay que crear y preservar para que la acción política se mantenga dentro de los límites ordinariamente impuestos a las acciones humanas?

Empleando la conocida dicotomía debida a Berlín,² se puede decir que el planteamiento clásico adoptaba un punto de vista de *libertad positiva*. Se trataba de saber cuándo se era libre para franquear ciertos límites. Nuestro problema es el de la *libertad negativa*. Intentamos saber cómo librarnos del quebrantamiento de ciertos límites. Librarnos de los allanamientos y detenciones sin orden judicial, de la tortura, de la prisión sin juicio y por tiempo indefinido, de la muerte a manos de los servicios de seguridad o de brigadas paramilitares, de no conocer el destino de nuestros padres, hermanos, hijos o amigos, de ser víctimas de intimidaciones, de vivir en el miedo. Esa podría ser nuestra plegaria, y la orientación primordial de nuestra acción política.

No es infrecuente escuchar la opinión de que este desplazamiento del punto de vista responde a una nueva actitud, que procura privilegiar la dimensión ética de la acción política. Esta opinión es discutible. Ciertamente, con el realismo político clásico hay un vigoroso impulso a un proceso de secularización de las formas de concebir y hacer la política, que se proyecta hasta el presente. Pero ese proceso transcurre contra el trasfondo de un contexto de vida —de formas de vida— en que la ética de raíces judeo-cristianas sigue siendo un elemento pleno de sentido. Aún más, a partir de la ilustración la política adquiere una

orientación hacia la emancipación humana, rica en contenidos éticos, de la cual son patentemente tributarias las posiciones políticas progresistas contemporáneas.

Concretamente, en el caso de nuestros países el sentido ético que expresa la idea de derechos humanos siempre estuvo latente en el contexto cultural general. Por lo menos hasta fines de la década del sesenta y comienzos de la del setenta, ni las concepciones de la política, ni las formas de hacer política, se constituyeron a partir de antagonismos implícitos o explícitos con ese sentido.

Hay diversos hechos que se podrían aducir en favor de esa afirmación. Por ejemplo, en los grupos y movimientos revolucionarios que comienzan a surgir con posterioridad a la revolución cubana, se advierte la presencia de sacerdotes y personas de convicciones religiosas. Sin duda, todos estos movimientos de orientación guerrillera contribuyeron de manera importante al quebrantamiento general de los límites de la acción política que se produce a partir de los últimos años de la séptima década y los primeros años de la octava, al imponer conjuntamente con otros una *lógica de la guerra* al proceso político global. Pero esa superación de límites se hace, no en contra de ese sentido ético latente en la cultura, sino justamente, por el contrario, en nombre de ese sentido. Las personas de convicciones religiosas que participaron y participan en estos movimientos revolucionarios militarizados no necesitan renegar de sus convicciones para hacerlo. Inversamente, ven a esa participación como enteramente ajustada a los ideales que siempre inspiraron a la cultura.

Hay una experiencia donde esa vinculación íntima entre los contenidos éticos de raíces judeo-cristianas y el sentido que se aspira a imprimir a la política se pone cabalmente de manifiesto. Es el caso de la izquierda chilena, que emprende la aventura iniciada en 1970 y finalizada en 1973 insuflada por la idea de una transición democrática al socialismo. La resonancia mundial que alcanzaron tanto el proyecto como la idea muestran claramente cómo se fusionaban aquí el ideal emancipatorio que viene orientando la política en occidente desde hace más de doscientos años con una respuesta política específica a las circunstancias propias de un país capitalista dependiente.

Ciertamente, el quebrantamiento explícito de los derechos humanos que se hace patente desde fines de los años sesenta y comienzos de los setenta no pudo sino alterar el contexto cultural general a que se ha hecho referencia. La lógica de la guerra impuesta al proceso político generó prácticas distintas, cuya propia orientación exigía sobrepasar los límites tradicionalmente respetados en la política, y esa superación obligó a dar respuestas doctrinarias o ideológicas de difícil armonización con el sentido ético prevaleciente. No obstante, es notable, que tan-

to las respuestas de la derecha como las de la izquierda se esfuercen por continuar enmarcándose dentro de las fronteras prescriptas por el paradigma ético comúnmente aceptado. En el caso de las reacciones contrarrevolucionarias o antipopulares, esas respuestas cristalizan en distintas versiones nacionales de la doctrina de la seguridad nacional, que no son más que otras tantas reediciones de la razón de Estado. Es decir, se justifica el quebrantamiento de límites en virtud de circunstancias extraordinarias, que ponen en riesgo ciertos contenidos esenciales de valor, cuya afirmación es imprescindible para inferir el carácter legítimo de los propios límites que se sobrepasan. En los grupos guerrilleros revolucionarios, la militarización de la política, que trae fatalmente consigo una superación de límites, se justifica apelando a la idea de una jerarquización de derechos, donde hay algunos, referidos a la satisfacción de necesidades cotidianas elementales, a cuyo logro y efectiva vigencia hay que supeditar aquéllos de naturaleza más política.

Tal como los teóricos clásicos de la razón de Estado que nunca negaron validez a la moralidad que debía regir las acciones humanas ordinarias, tampoco lo han hecho ni los regímenes burocrático-autoritarios ni la izquierda militarizada en los países del sur de América Latina. Esa moralidad continúa siendo una referencia paradigmática para todos, y es la única que otorga sentido a la noción de que la violación de los límites es de naturaleza *extraordinaria*, aún cuando la frecuencia de esas violaciones convierta en abiertamente irrisoria semejante noción.

El movimiento por los derechos humanos, entendido en términos muy amplios, que despierta durante la década del setenta, es una reacción a ese estado de cosas, cuya característica es que la violación de límites a la acción política —particularmente, a la política estatal— ha pasado a ser una constante de la vida social cotidiana. Pero ese movimiento no *inventa* la idea de derechos humanos. Lo que hace es recuperar un sentido ético presente en la cultura, revalorizándolo en términos radicales, casi absolutos, frente a la relativización de que es objeto por una razón de Estado, estatal o revolucionaria.

Ese proceso de revalorización de la idea de que la acción política debe reconocer límites lleva indudablemente a acentuar muy vigorosamente el sentido ético general que impregna a la cultura. En atención a ello, se podría decir que hay novedad en cuanto al papel que se confiere a la moral en la política. Pero ello no implica que haya existido un cambio en las convicciones prevaletentes, y que ese cambio haya originado a su vez una nueva actitud respecto de los límites. Esa nueva actitud existe, y se expresa por ejemplo en el seno de ese movimiento genérico por los derechos humanos que se observa en nuestras sociedades, pero las convicciones son las mismas.

La primera tesis que se sostiene en estas notas es que, si bien las

convicciones no han cambiado, *sí* ha cambiado la situación política concreta de la mayoría de los grupos sociales. A la vez, y con ocasión de ese cambio en la situación, han surgido nuevas maneras de vivir esas convicciones. Esto es, se han generado nuevas maneras de relacionarse, tanto social como políticamente, con convicciones que ya existían. Probablemente sea este cambio el que explique el desplazamiento de puntos de vista que afecta a nuestra visión contemporánea del problema de los límites a la acción política.

Obviamente, estos cambios no son, hoy en día, fenómenos perfectamente consolidados. Se trata de tendencias. En cuanto tales, podrán madurar plenamente, quedarse a medio camino, o simplemente abortar, dependiendo de circunstancias más o menos favorables. En todo caso, parece plausible conjeturar que ellos han otorgado a las convicciones que se expresan en la idea de derechos humanos un grado de *eficacia social* en el dominio de la política significativamente mayor del que esas convicciones poseían anteriormente. El problema reside en si esta nueva eficacia social va a ser un fenómeno transitorio —un episodio más en unas historias políticas nacionales poco afortunadas—, o si va a ser capaz de plasmarse en formas duraderas, que impriman un sello distinto a la vida política.

Que ocurra lo uno o lo otro no es algo que esté librado al puro azar. Va a depender primordialmente de las modalidades de concebir y hacer la política el hecho de que se desplieguen en el seno de las respectivas sociedades. Algunas de ellas pueden ser profundamente inadecuadas, de modo tal que su predominio termine por destruir las condiciones sociales favorables que existen hoy. En cambio, otras pueden tener el efecto contrario.

La identificación de los rasgos centrales que deberían poseer las concepciones y prácticas políticas capaces de potenciar y dar permanencia a la eficacia social que ha adquirido la idea de derechos humanos es entonces una cuestión de gran importancia práctica. Se trata, en el fondo, de dilucidar cuáles tendrían que ser las ideas rectoras de una *política de derechos humanos*, es decir, de una estrategia que coloque y preserve las condiciones para la existencia de un orden del cual se pueda decir que es efectivo que todos gocen de ciertos derechos básicos.

Las consideraciones hechas delimitan los dos temas a los que se refieren estas notas. Por una parte, se intenta caracterizar el cambio que se supone que ha tenido lugar en términos de la eficacia social adquirida por la idea de derechos humanos. Por otra parte, se exponen algunas ideas que creemos útiles para la discusión sobre las cuestiones involucradas en la noción de una política de derechos humanos.

II. Convicción y necesidad

"Si cada cual luchara sólo por sus propias convicciones, no habrían guerras" ... "Bien, pero por qué vas tú a la guerra", preguntó Pierre. "¿Por qué? No sé. Voy porque tengo que ir... Además, voy porque la vida que llevo aquí no es de mi agrado". (Tolstoi, *La guerra y la paz*.)

El sentimiento de que es urgente identificar límites para la acción política y buscar mecanismos que garanticen el respeto de esos límites, puede asentarse en dos órdenes de motivaciones: o en la creencia auténtica en la exigencia moral de esos límites, o en la necesidad o conveniencia de que tales límites se reconozcan y no sean sobrepasados.

Ambos órdenes de motivaciones pueden sin duda presentarse fusionados. La víctima de una violación de derechos humanos puede ser una persona auténticamente convencida de que esos derechos son éticamente exigibles. Pero también es cierto que esa convicción puede estar ligada a una situación personal apremiante, donde la urgencia del problema de los derechos humanos es una necesidad práctica y personal inmediata, quizás un asunto de vida o muerte. Por ejemplo, en el caso chileno la Iglesia católica ha sido un agente primordial en la creación de una sensibilidad y en impulsar movimientos con distintos grados de especificidad en torno de la idea de derechos humanos. Sin embargo, salvo casos excepcionales, la gran mayoría de los eclesiásticos no han enfrentado circunstancias que conviertan para ellos a los derechos humanos en una apremiante necesidad personal. Pese a la extrema polarización política, las instituciones eclesiásticas y su personal han logrado preservar una calidad de santuario.

La motivación asentada en la necesidad o conveniencia responde a un tipo particular de situación: aquella en que la persona se encuentra atrapada, sin posibilidad de salida y relativamente inermes frente a la agresión política. En esas circunstancias, reclamar por sus derechos puede constituir uno de los pocos medios de defensa de que se dispone. En el extremo, puede ser su único medio de defensa.

En cambio, el reclamo que tiene sólo un fundamento ético puede efectuarse tanto en situaciones de esa clase —fusionado con la necesidad o conveniencia—, como en situaciones donde hay posibilidades reales de salida, o donde se ha hecho efectiva esa posibilidad.

Por ejemplo, en las situaciones burocrático-autoritarias padecidas en el Cono Sur latinoamericano, la alternativa de enfrentar a la agresión política mediante la emigración o auto-exilio ha sido una posibilidad efectiva en el seno de ciertos grupos, principalmente élites intelectuales y políticas. Una vez fuera, la desaparición del fundamento de ne-

cesidad o conveniencia no ha impedido el reclamo por derechos humanos, sobre la base de un fundamento ético.³

La peculiaridad del proceso político en los países del sur de América Latina reside en que se generalizó el tipo de situación sin salida recién descrito. En otras palabras, la gran mayoría de los grupos sociales terminaron atrapados en una situación donde el quebrantamiento de los límites de la acción política se constituyó en la regla.

Ciertamente, la opción de salida ha sido una estrategia eficaz en el enfrentamiento de la situación para un número no despreciable de personas. Pero al tratarse de poblaciones nacionales, la opción de salida quedó excluida como *solución colectiva*.*

La generalización de la situación se originó en la masificación de la violación de los derechos humanos. Esa masificación posee varios aspectos. Por una parte, tiene que ver con el número de personas efectivamente afectadas por violaciones de los derechos humanos. Se transitó desde una situación en que el quebrantamiento de límites, tanto por la acción político-estatal como por la acción política en general, era infrecuente, a otra donde esa frecuencia aumentó considerablemente.

Por otra parte, el círculo de los potencialmente afectados se amplió hasta recubrir gran parte de la sociedad. Si bien la acción política, y particularmente la político-estatal, ha cobrado sus víctimas de preferencia en determinados grupos sociales, su amenaza se extendió al conjunto de ellos, sin duda con diferencias en cuanto a la calidad, intensidad y formas de esa amenaza.

Como consecuencia, la percepción del carácter ordinario de la violación de los derechos humanos se difundió socialmente como también la expectativa de un comportamiento agresivo, proclive a sobrepasar límites, por parte de los agentes políticos. Especialmente, por parte de los políticos que manejaban el aparato del Estado. El temor por sí mismo y por *otros relevantes* —la familia, los amigos, los vecinos, etc.— pasó a ser patrimonio de casi todos los grupos integrantes de la sociedad.

La generalización de una situación sin salida, caracterizada por la naturaleza ordinaria del quebrantamiento de los límites, constituye en el fondo una especie de *mal público* o *mal colectivo*,⁴ en el sentido de que es un estado de cosas padecido fatalmente por todos o casi todos, y

* La situación es similar a la que plantean los procesos de movilidad social a los grupos sociales subordinados. La movilidad social puede aparecer como solución individual, y de hecho lo es para un número mayor o menor de familias. Pero desde un punto de vista colectivo —el del grupo en su totalidad— la movilidad no puede ser, *objetivamente*, una solución.

del cual es difícil excluirse mediante estrategias individuales. Para salir de la situación, habría que transformarla cualitativamente, convirtiendo la seguridad y tranquilidad personales en un bien público, esto es, en un estado de cosas de cuyo disfrute sea difícil excluir a segmentos de la población.

El terror se ha convertido así en un rasgo estructural del contexto en que vivimos. Es un momento peculiar, porque en razón de cómo se ha estructurado la situación, el reconocimiento y respeto de límites en la acción política deviene en una necesidad o conveniencia de los grupos sociales mayoritarios, convirtiéndose en un *interés social*. Pero la peculiaridad no se agota aquí, puesto que la estructura de la situación exige también, para que ese interés pueda realizarse, de una solución colectiva orientada a implantar un tipo específico de racionalidad igualmente colectiva.

Lo que hay de inédito en el momento que hoy viven los países latinoamericanos del sur es el encuentro de un sentido ético, que estaba latente en la cultura, con el interés social recién referido. La idea de los derechos humanos se constituye en la expresión de ese interés, como asimismo de la solución colectiva y del tipo de racionalidad colectiva requeridos.

Esta fusión de ideal y necesidad confiere al primero una fuerza especial, una eficacia social que refuerza considerablemente la capacidad persuasiva de la exigencia moral desplegada únicamente en el plano de la razón o el sentimiento abstractos. El ideal ha abandonado el dominio del idealismo y se ha convertido en un problema práctico que afecta a casi todos los miembros de la sociedad. Por eso, el ideal se ha transformado en reivindicación social o *demanda social*.

En este punto, hay dos precisiones que hacer. La primera se refiere a que la afirmación de que la idea de los derechos humanos se ha convertido en demanda social, no supone necesariamente la existencia de una conciencia, difundida masivamente, de que el problema de los límites exige una solución colectiva consistente en la conformación de un tipo específico de racionalidad que también es colectiva. En esto, como en todo orden de cosas, la elaboración articulada y coherente de la idea de derechos humanos es llevada a cabo por élites intelectuales y políticas.⁵ Lo importante es que esa idea, al interpretar una reivindicación generalizada originada en el temor masivo, no es un ideal abstracto o ilusorio sino algo capaz de adquirir una eficacia social considerable.

La segunda precisión se refiere a la inclusión de las contribuciones que en términos individuales, organizacionales o grupales haya que hacer para alcanzar una solución colectiva satisfactoria. El hecho de que la solución exigida sea de naturaleza colectiva no implica el requisito

de una distribución igualitaria de las cargas o esfuerzos para lograrla, ni tampoco el supuesto de una cooperación casi universal. Uno de los rasgos más destacados de los procesos de producción y goce de un bien público reside en la posibilidad de que un número importante de los afectados —quizás la gran mayoría— llegue a gozar de él sin haber cooperado en su producción.⁶ En consecuencia, la resistencia de muchos a hacer sacrificios no invalida el carácter colectivo exigido de la solución, ni tampoco imposibilita que ella efectivamente se logre. La mayor cuota de sacrificios y esfuerzos recaerá en algunas organizaciones, en segmentos de ciertas élites, o en capas de dirigentes y activistas. La gran mayoría se plegará una vez que el proceso esté ya avanzado, y aun así habrá muchos que asintiendo a las metas perseguidas nunca cooperarán activamente para obtenerlas.

¿Qué validez empírica se puede atribuir a la noción de que la idea de derechos humanos interpreta una demanda social? El propio carácter de las situaciones autoritarias hace que sea difícil, si no imposible, contar con información relevante respecto de esa pregunta. No obstante, hay hechos cada vez más frecuentes que otorgan una gran plausibilidad a esa noción. Por ejemplo, no parece muy osada la hipótesis de que en la reciente elección argentina el notable resultado observado se explica en parte por la existencia de una demanda social vinculada a la idea de los derechos humanos. De la misma manera, en Chile se observa una generalización de la reivindicación de esos derechos, que hoy incluye no sólo a la gran mayoría de las organizaciones eclesásticas y organizaciones o grupos políticos, sino también y crecientemente a asociaciones corporativas como sindicatos o gremios profesionales.

Hechos como éstos muestran que la tesis de que el ideal de los derechos humanos corresponde a una demanda social no es una construcción arbitraria, producto de la imaginación de gabinete. Contrariamente, tiene un firme asidero en la realidad.

III. Derechos humanos y poder

"Atenienses: ... les recomendamos que traten de obtener lo que para ustedes es posible obtener, considerando lo que ambos realmente pensamos. Puesto que ustedes saben tan bien como nosotros que cuando estas materias se discuten por gente práctica, el criterio de justicia depende de la igualdad de poder para compeler. De hecho, los fuertes hacen aquello cuyo poder les permite hacer, y los débiles aceptan lo que tienen que aceptar. Habitantes de Melos: ... desde nuestro punto de vista es en todo caso útil que ustedes no destruyan un principio que sirve al bien común de los hombres: que para aquellos que caen en peligro debería existir algo así como juego limpio y trato justo, y que se les debería permitir usar y sacar provecho de argumentos que no alcanzan a poseer una certeza matemática. (Thucídides, *Guerra del Peloponeso*, "Diálogo en Melos", *Libro V*, págs. 89-90.)

La demanda social por límites efectivos a la acción política en general, y particularmente a la acción político-estatal, confiere al ideal de los derechos humanos un grado importante de eficacia social. Gramsci escribía que el realismo político no consistía en despreciar la categoría del *deber ser*, sino que muy por el contrario suponía un compromiso con un *deber ser*, pero un *deber ser* históricamente posible. La demanda social por límites hace de ese *deber ser* que son los derechos humanos algo históricamente posible, situándolo así en el plano de lo que es políticamente realista.⁷

Sin embargo, la eficacia social que confiere al ideal ético la existencia de una demanda generalizada por límites no es suficiente para que la acción política se mantenga prácticamente, de manera duradera, dentro de los límites reivindicados. Los afectados por la transgresión de los límites tienen que poseer a la vez la capacidad de *imponer* límites a los agentes de la acción política. En términos del enunciado que Thucídides pone en boca de los atenienses en el famoso "Diálogo en Melos", si los afectados por la transgresión son débiles terminarán por aceptar lo que tienen que aceptar.⁸ En consecuencia, necesitan del poder suficiente para mantener a raya a los transgresores.

Respecto de este punto, el tipo de situación donde el problema de los límites se plantea con intensidad posee rasgos paradójicos. Por lo general, quienes transgreden los límites son los fuertes, y quienes tienen un interés real en reclamar por esas transgresiones son los débiles. Se trataría de una clase de ideales que, por la definición misma de la situación, encarnan en profetas desarmados, y ya desde la conocida reflexión

de Maquiavelo sobre la suerte corrida por Savonarola sabemos el destino que les aguarda.⁹

Cuando la transgresión se origina en la acción político-estatal, como acontece en los países latinoamericanos del sur, la paradoja en cuestión se hace aún más aguda. En efecto, el monopolio práctico del uso de la fuerza que caracteriza al Estado contemporáneo —en realidad, más que monopolio estatal es monopolio de una corporación profesional peculiar: el ejército profesional—, hace casi imposible, en apariencia, el éxito de los esfuerzos de contención de los excesos de la acción político-estatal. Prácticamente, la capacidad de los afectados por la opresión política para resistirla es muy inferior frente a los recursos monopolizados por los profesionales de la fuerza, según lo muestran claramente las experiencias de países como la Argentina, Brasil, Chile y Uruguay.

La relación entre derechos humanos y poder es entonces notablemente problemática. Esta problematicidad no es nueva, ni es específica de la relación en cuestión. Parafraseando a Carl Schmitt,¹⁰ se podría decir que uno de los problemas cardinales de la política reside en la tensión entre el ser de la realidad y el deber ser de la norma o del ideal. La cuestión reside en saber si la relación contradictoria entre el ideal de los derechos humanos y la realidad contemporánea del poder puede superarse y cómo.

Hay dos maneras de ver este problema, que no constituyen respuestas adecuadas a él, pero que en cuanto gozan de una aceptación importante pueden oscurecer su discusión. Me refiero al constitucionalismo clásico o liberal, que reduce el problema a la indagación por un orden jurídico adecuado, y a la concepción que ve en los derechos humanos una realidad moral que trasciende a la sociedad y a la política.

Ciertamente, la concepción liberal del orden jurídico-constitucional es una respuesta *jurídica* adecuada al problema de los derechos humanos. Un orden político en el que todos gocen cabalmente de esos derechos supone sin duda, como uno de sus elementos principales, un orden normativo con las características que prescribe la visión constitucionalista liberal. Pero ese orden normativo no constituye una respuesta *política* adecuada, es decir, no logra superar la relación contradictoria entre derechos humanos y poder. La dificultad reside en que la resolución del problema jurídico supone, para ser eficaz, que se haya resuelto previamente el problema político. No obstante, la visión liberal constitucionalista, al reducir la política a relaciones jurídicas, pretende presentarse como solución a ambas cuestiones, introduciendo así distorsiones profundas. Entre ellas, cabe destacar dos: la primera reside en el supuesto, casi siempre implícito y aceptado acríticamente, de que un sistema constitucional de controles recíprocos¹¹ —la idea ya clásica de poderes y contrapoderes— implica automáticamente una

capacidad efectiva de defensa frente a la opresión política por parte de los afectados. En una situación democrática normal, donde las transgresiones a los límites estatuidos para la acción político-estatal son infrecuentes, las cosas suceden de esa manera. Pero la normalidad de la situación supone precisamente que se ha resuelto el problema político, es decir, que existe una correlación de fuerzas —entendiendo la noción en un sentido muy amplio— que ha inclinado la relación entre poder y derechos humanos en favor de éstos. Esa correlación no la crea el sistema constitucional, sino que la expresa.

Adicionalmente, en la situación extrema en que los cuerpos armados profesionales se apoderan del Estado, los sistemas constitucionales y los órdenes normativos son totalmente ineficaces. Las experiencias del Cono Sur latinoamericano lo demuestran palmariamente. El único dique de contención frente a la intervención militar consiste en la capacidad de los oprimidos políticamente de generar formas de poder y de hacer política que sean eficaces para imponer límites a la acción político-estatal.

La segunda distorsión que introduce la visión constitucionalista liberal se vincula con uno de sus postulados básicos: que el conjunto del orden político opera conforme a un estricto principio de legalidad, y sólo puede operar en conformidad con ese principio. En teoría, hay una única *última instancia* a la que se puede apelar para enfrentar violaciones de derechos humanos: la fuerza estatalmente monopolizada. Como bien señala Schmitt, este postulado lisa y llanamente suprime toda consideración acerca de los fenómenos de desobediencia, resistencia o rebelión a la acción político-estatal, sean violentos o no violentos.¹² Obviamente, bajo condiciones autoritarias o dictatoriales la lucha por los derechos humanos asume formas de rebelión, en virtud de la definición misma de la situación, y sería absurdo reprocharle a la visión constitucionalista liberal no considerar fenómenos propios de un estado de cosas no sólo diferente sino antagónico con aquél que constituye el objeto legítimo de esa visión. La dificultad reside en que es posible que aún en un estado de derecho, conformado según premisas jurídico-políticas liberales, la institucionalidad formal no sea suficiente para obtener un reconocimiento efectivo de los límites a la acción política. En otras palabras, es probable que en determinadas situaciones se requiera de medios que son relativamente contradictorios con un principio de legalidad estricto, justamente para hacer eficaz ese principio. Ello puede ser particularmente cierto en el caso de los grupos peor situados en la distribución social del poder.

La visión constitucionalista liberal pasa por alto la necesidad de que en el seno mismo de la sociedad se generen formas efectivas de poder y de hacer política, capaces de volcar el sentido del proceso políti-

co en favor de los derechos humanos. Algo similar acontece con la concepción que ve en ellos principios trascendentes, cuya validez está fuera de la historia y de la actividad social concreta. Por ejemplo, porque emanan de la voluntad divina, o expresan el dictado de una razón universal y abstracta.

Para evitar equívocos en este punto, precisaremos lo siguiente: la idea de los derechos humanos plantea el problema, de carácter eminentemente intelectual, de su fundamentación. Es posible que cualquier intento de fundamentación tenga que apelar, explícita o implícitamente, a algún tipo de trascendencia. Pero ese problema es distinto del que plantean los derechos humanos en cuanto asunto político, es decir, en cuanto práctico. La dificultad con las visiones trascendentes es que tienden a suponer que una solución satisfactoria para el primer problema implica solucionar el segundo. Ello es erróneo.

Popper ha hecho una distinción entre tres *mundos*, que puede ayudar en esta materia.¹³ El primer mundo (Mundo 1) es el mundo físico, el segundo (Mundo 2) es el de nuestras experiencias conscientes y el tercero (Mundo 3) es el de los *contenidos* lógicos que se almacenan en libros, bibliotecas, computadoras y similares. En el caso de las ciencias y el conocimiento crítico-racional, el conocimiento objetivo que se desarrolla en el Mundo 3 determina en altísimo grado el conocimiento subjetivo que tiene lugar en el Mundo 2. Como dice Popper, con la ciencia la crítica racional pacífica permitió que los argumentos impersonales, situados en el Mundo 3, substituyeran a la intimidación, ubicada en el Mundo 2, y a la muerte que anida en el Mundo 1. Las visiones trascendentes suponen que esa substitución opera también en el dominio de los derechos humanos.

En la cita de Tucídides antepuesta a este capítulo, se enuncia claramente la intuición de que ese supuesto es erróneo. Los habitantes de Melos reivindican el principio de que a la parte más débil debería permitírsele usar y sacar provecho de argumentos que *no alcanzan a poseer una certeza matemática*. Las fundamentaciones que se puedan esgrimir para justificar la idea de los derechos humanos son de esa clase de argumentos. Sin duda, son argumentaciones impersonales, pero no poseen ese rango superior de objetividad que atribuimos al conocimiento científico, y en consecuencia carecen de la capacidad de desplazar a la intimidación y a la muerte. En el ejemplo de Tucídides, los atenienses acaban por exterminar militarmente a los habitantes de Melos.

En la terminología de dos sociólogos contemporáneos, los derechos humanos constituyen un *arbitrario cultural*.¹⁴ Esto es, no poseen un significado universal, como los de la ciencia y la tecnología, capaz de imponerse por la propia fuerza de su contenido, con un auxilio mínimo del poder y la autoridad. Los significados de la ciencia y de la tec-

nología, al apoyarse en la necesidad de la naturaleza biológica o de la razón lógica, tienden a imponerse por sí mismos, relegando a los fenómenos de poder y autoridad a un lugar subordinado.¹⁵ La relación entre el significado de la idea de los derechos humanos y los constreñimientos de la naturaleza biológica o de la razón lógica es débil. Por ello, en su imposición en el seno de una cultura, la dimensión del poder ocupa un lugar principal.

IV. Un paradigma erróneo del poder

"Os lo digo a vosotros, soberanos, a ver si aprendéis a ser sabios, y no pecáis." (Sabiduría, 6, 9).

El reconocimiento efectivo de límites a la acción política exige que los oprimidos políticamente —actuales o potenciales— desarrollen formas de poder y de hacer política capaces de imponer esos límites. La identificación de esas formas y su puesta en práctica tendría que ser uno de los objetivos centrales de una política de derechos humanos.

No obstante, las ideas prevaletentes acerca de la naturaleza del poder político dificultan considerablemente la identificación de esas formas, y contribuyen a tornar aun más problemática la relación entre derechos humanos y poder.

Esas ideas prevaletentes se pueden expresar sintéticamente mediante la noción de un *paradigma del Soberano o Príncipe*. Este modelo de la acción política le confiere a ella un carácter unilateral, asumiendo el punto de vista de un agente transformador, que detenta una gran cuota de poder o que aspira a detentarla, y que se orienta en la interacción con otros agentes a tomar y a llevar la iniciativa: es el soberano, el príncipe de Maquiavelo, o ese príncipe moderno que es la concepción de partido político formulada por Gramsci.¹⁶

Para este modelo, el poder es un recurso relativamente neutral. Será bueno o malo dependiendo de quien lo detente, y del tipo de transformación hacia la que se lo oriente. Vistas las cosas desde el problema de los límites a la acción política, las víctimas actuales o potenciales de la opresión política deberían comportarse frente a sus opresores exactamente en los mismos términos en que estos últimos lo hacen. Es decir, procurando adquirir por lo menos una cuota de poder que equilibre la del opresor. Es la idea que subyace al enunciado de Nietzsche de que la justicia, en su nivel más elemental, es la voluntad entre partes, de aproximadamente igual poder, de entenderse recíprocamente acordando un arreglo, y de imponer a los más débiles un arreglo semejante.¹⁷

Sin embargo, la adopción de este modelo introduce en el tratamiento del problema de los límites dificultades que a fin de cuentas resultan ser irresolubles, tanto teóricas como prácticamente.

En efecto, a partir de él, el conflicto político tiende a ser concebido y actuado como un enfrentamiento entre soberanos, esto es, como un choque entre agentes agresivos, y esta modalidad de interacción política configura un mundo regido por una ley de autorreproducción expansiva del poder: la adquisición de poder hace necesaria la adquisición de más poder.

Esta característica de un mundo político así configurado ha sido puesta de relieve por autores tan diversos como Maquiavelo o Hobbes. Ella resulta de la forma en que se estructura la situación que fuerza a los agentes a orientarse a maximizar el propio poder en cuanto ello constituye el único medio que poseen para garantizar su seguridad. Así, por ejemplo, cuando Hobbes enuncia como inclinación general de toda la humanidad un deseo perpetuo e insaciable de poder tras poder, agrega que la causa de ello no es siempre esperar un goce más intenso que el ya obtenido, ni tampoco ser incapaz de contentarse con un poder moderado. En realidad, escribe Hobbes, el hombre no puede asegurarse el poder y los medios para vivir que actualmente tiene sin la adquisición de más.¹⁸

En un mundo con esas características, ¿qué soluciones se pueden identificar para el problema de los límites a la acción política? Aparentemente, habrían dos: el *balance de poder* entre los agentes, y el *autocontrol* que ejercen sobre sí mismos aquellos agentes que detentan la mayor cuota de poder. En el primer caso, los ofendidos por el quebrantamiento de límites poseerían una capacidad de castigo suficiente como para que exista un fuerte estímulo a respetarlos. En el segundo, el problema no se plantea, puesto que se parte de la premisa de que el agente puede, debe y de hecho disciplina su acción, manteniéndola dentro de los límites estatuidos para ella.

No obstante, es fácil ver que la lógica de autorreproducción expansiva del poder es constitutiva de un tipo de racionalidad que hace que el conflicto político no admita límites. Al igual que la guerra en Clausewitz,¹⁹ el conflicto político orientado por esa racionalidad lleva inscripto en sí mismo un principio de ascenso a los extremos, por lo menos una poderosa tendencia a la superación de los límites.

Ello implica que las situaciones de balance de poder que se puedan producir son eminentemente inestables y precarias. Para cualquiera de los contendores, mientras el equilibrio subsiste siempre está presente la amenaza de que los otros lo rompan en favor de ellos, y la mejor manera de neutralizar esa amenaza reside en tomar la iniciativa y volcar la relación entre las fuerzas en favor propio. Hay entonces un es-

tímulo poderoso a quebrantar los límites, en cuanto parezca que ello conviene para neutralizar a los adversarios.

Ese mismo estímulo hace que la alternativa de un autocontrol por quienes detentan la mayor cuota de poder sea ilusoria. En realidad, la parte más fuerte respetará los derechos humanos de los otros en cuanto las acciones de éstos no afecten intereses suyos que aquella define como *vitales*, y dentro de esos intereses figura en primer lugar la detentación misma del poder. Si ese interés u otros vistos como primordiales —y en la práctica tienden a ir juntos— comienzan a ser afectados, el reconocimiento efectivo de límites en la acción implicaría conceder ventajas y asumir innecesariamente el riesgo de una ruptura decisiva en la relación de fuerzas. El autocontrol es eficaz para el reconocimiento efectivo de los límites mientras los costos que encierra son secundarios o poco importantes, y no lo es cuando ellos son significativos.²⁰

De esta manera, desde el *paradigma del Soberano* la relación entre los derechos humanos y el poder plantea cuestiones irresolubles. El interés de esta conclusión no es meramente teórico. Atañe directamente a uno de los problemas principales de la vida política latinoamericana.

En efecto, en gran medida las violaciones de los derechos humanos que han asolado a nuestros países provienen de regímenes autoritarios, caracterizados por la fusión del Estado y sus aparatos con el ejército profesional.

Mientras el pensamiento y la acción sigan encuadrándose en la concepción política recién esbozada, la única respuesta concebible frente a ese Estado consiste en hacer lo mismo que ese Estado hace. Ello explica la enorme seducción que ejerce la idea de una *política militarizada*, capaz en definitiva de oponer al ejército estatal un ejército profesional similar, como medio para acabar con la opresión política.

Ciertamente, ese enfrentamiento se rige por la lógica de la guerra, y si algo enseña la experiencia más allá de toda duda razonable es la imposibilidad de que se respeten límites en conflictos semejantes. Pero hay muchos que aceptan el supuesto, como si se tratara de algo evidente, de que el derrocamiento militar de la dictadura opresora trae necesariamente consigo la implantación de un orden caracterizado por la vigencia efectiva de esos límites que son los derechos humanos. ¿Por qué los derrotados de hoy, al transformarse en los vencedores de mañana, habrían de autocontrolarse, imponiéndose a sí mismos límites en sus acciones? En tanto la política siga prisionera del *paradigma del Soberano*, no hay muchas razones para pensar que ello vaya a suceder, y lo cierto es que una política militarizada y esa visión de la acción política parecen implicarse recíprocamente.

V. Derechos humanos y política defensiva

"Todo lo que es bueno para el pueblo, es malo para sus gobernantes; y lo que es bueno para los gobernantes, es pernicioso para el pueblo". (Thomas Gordon, 1748.)

Frente a la concepción de la acción política recién examinada, existe una tradición distinta: aquella que, a partir de afirmar un dualismo irreductible entre gobernantes y gobernados, opone poder y libertad, haciendo del poder y sus detentadores algo siempre sospechoso. Esta tradición es de origen anglosajón y angloamericano,²¹ y esos orígenes revelan que sus alcances exceden con creces el mundo de la especulación y de la teoría puesto que se asocia con un hecho tan práctico como el surgimiento de las democracias políticas contemporáneas.

Ambas concepciones permiten clasificar las formas de hacer política en *políticas ofensivas* y *políticas defensivas*,²² y esta clasificación se vincula íntimamente con el problema de los límites a la acción política, esto es, con el problema contemporáneo de los derechos humanos.

En efecto, si bien toda acción política adquiere su significado en el contexto de un conflicto, hay que reconocer que en relación con el problema de los límites a esa acción política existen intereses divergentes según las posiciones relativas que les toque asumir a las partes que se enfrentan en el conflicto.

Por un lado, está el interés del que procura hacerse para sí del rol de príncipe o soberano: ese agente agresivo, que procura impulsar transformaciones de mayor o menor envergadura, y que para ello necesita conquistar la máxima cuota posible de poder. Por otro lado, está el interés de aquéllos que se encuentran en la posición de padecer un poder que se ejerce contra ellos y pese a ellos, o que tienen que aceptar el ejercicio de ese poder sin la posibilidad real de afectar significativamente su dirección y sus contenidos.

El príncipe o soberano hace política ofensiva, intentando convertir en *objetos* de su acción a otros. El interés de estos últimos reside en enmarcar las acciones del primero dentro de ciertos límites, y las estrategias que despliegan para ello constituyen políticas defensivas. Sintéticamente, la política ofensiva es la que hace el soberano o los que aspiran a serlo. Los súbditos hacen política defensiva.

El sentido global del que ha estado dotada, desde sus orígenes, la idea de los derechos humanos expresa la necesidad de poner límites a la acción política. Ello se muestra claramente en las circunstancias históricas que rodean a esos orígenes. Tanto en los años inmediatamente posteriores a la segunda guerra mundial, como en las experiencias la-

tinoamericanas recientes, la idea de derechos humanos se constituye como reacción a la opresión política, particularmente a la opresión político-estatal. Ello debería haber conducido a analizar sus consecuencias políticas *primordialmente* desde un punto de vista político-defensivo. No obstante, el predominio del *paradigma del Soberano* en la apreciación de la naturaleza de la acción política y sus exigencias ha hecho que ello no acontezca, y la relación entre derechos humanos y poder ha terminado por ser problemática y por plantear cuestiones irresolubles, tanto teórica como prácticamente.

La primera exigencia para concebir una política de derechos humanos exitosa reside en substituir el punto de vista hasta ahora preva- leciente por la idea de que las modalidades de poder que tienen que desa- rrollar las víctimas efectivas o potenciales de la opresión política, se tra- duen en formas defensivas de hacer política.

Contemporáneamente, esa noción hay que examinarla en el contex- to de la oposición entre Estado y la gran masa de súbditos ordinarios de ese Estado. Ciertamente, una masa socialmente diferenciada, pero ello no obsta a que los distintos grupos que la componen padezcan o pue- dan padecer fenómenos de opresión política relativamente similares.

El hecho de que en los países latinoamericanos del sur las viola- ciones de derechos humanos se adjudiquen principalmente a la acción político-estatal obedece sin duda a peculiaridades de las respectivas so- ciedades nacionales. Pero detrás de ese hecho hay un fenómeno más general, que tiene que ver con ciertos rasgos del Estado contemporáneo. Suscintamente, diremos que ese fenómeno es producto de la existencia de un grado importante de alienación recíproca entre el Estado y la masa ordinaria de sus súbditos. El Estado aparece y se comporta con frecuen- cia frente a sus súbditos como una potencia hostil, y éstos son perci- bidos y se conducen efectivamente como un obstáculo cuya resistencia el Estado tiene que vencer.

Si bien el examen de este fenómeno desborda el objetivo de es- tas notas, hay algunas indicaciones que vale la pena hacer. Obvia- mente, él se explica en parte porque en sociedades socialmente divididas la heterogeneidad hace que el conflicto político se centre en problemas de transformación que implican enfrentamientos de intereses considerable- mente divergentes. Es improbable que todos se reconozcan en los conte- nidos específicos de una acción estatal, y con frecuencia mayorías o minorías significativas no lo harán. Más interesante que esta constata- ción clásica, es el hecho de la *profesionalización* del Estado y la activi- dad política. Esa profesionalización alcanza no sólo a ese núcleo cen- tral que es la fuerza que monopoliza el Estado —ejércitos profesionales, organizaciones policiales y represivas igualmente profesionales—, sino al conjunto del personal del Estado y crecientemente a esos segmentos

principales de la sociedad política que son sus élites y élites intermedias. Ello trae como consecuencia una progresiva autonomía del Estado y el gobierno en la definición de los intereses que orientan la vida política. Ciertamente, y más que nunca, todo interés se proclama en nombre y representación de otros. Pero se trata mayoritariamente de intereses *imputados*, cuya elaboración es científico-tecnocrática o doctrinaria, pa- ra ser meramente refrendados, en el mejor de los casos, por la sociedad civil. Es lo que Habermas ha denominado como degeneración plebisci- taria del espacio público.²³

El Estado que monopoliza la fuerza conjuntamente con ese grado importante de alienación recíproca entre él y la masa ordinaria de sus súbditos, convierten a la acción político-estatal en un candidato privile- giado para la violación de los derechos humanos.

El estado general de cosas recién esbozado sólo podría superarse a través de un proceso progresivo de creciente control del Estado y de la sociedad política por la sociedad civil.²⁴ En el dominio especí- fico de los derechos humanos, la posibilidad de ese control implica la capacidad efectiva de desarrollar políticas negativas que puedan neutra- lizar la fuerza desplegada por el Estado.

Pero, ¿qué pueden significar, más concretamente, esas políticas en el presente contexto? En general, se trata de formas de *rebeldía* o *rebelión* frente a la acción político-estatal, esto es, de comportamientos colectivos provistos a lo menos de un grado mínimo de organización, rei- terados pacientemente en el tiempo y con la eficacia suficiente para im- primir rupturas significativas en las rutinas cotidianas, en torno de las cuales se estructura la vida social.

La cuestión del carácter violento o no violento de estas formas de hacer política es, sin duda, crucial. El requisito de continuidad, que supone un nivel satisfactorio de organización, excluye los comportamien- tos violentos o destructivos similares a las formas de protesta preindus- trial, de raíz principalmente anómica. En realidad, es difícil concebir cómo fenómenos del tipo del motín urbano espontáneo puedan consti- tuirse en instrumentos de una *política*, con las connotaciones de raciona- lidad y persistencia en el tiempo que esa noción implica.

Adicionalmente, la naturaleza profesional y la eficacia alcanza- da por la fuerza estatal contemporánea implican que una política que opta por formas violentas de rebelión es necesariamente una política militarizada. Desde el punto de vista de los derechos humanos, ello nos encierra en un círculo vicioso, anteriormente examinado: la lógica de la guerra conlleva fatalmente a un quebrantamiento generalizado de los límites, y la substitución de una organización militar derrotada por una victoriosa nos devuelve al punto de partida y al mismo interroga- te: ¿Cómo hacer efectivos los límites a la acción político-estatal?

En consecuencia, las formas de rebelión requeridas se inscriben en el marco de la *acción no violenta*. El catálogo de las distintas modalidades que este tipo de acción puede asumir es largo,²⁵ y escapa al objetivo de estas notas, examinarlas.

El gran desafío que la época plantea a la imaginación política progresista reside justamente en buscar vías para la implantación cultural de formas no violentas de rebelión frente a la arbitrariedad político-estatal. Si ese objetivo parece utópico, habría que señalar la experiencia de Chile a partir de mayo de 1983. En todo caso, si la demanda social que se ha generado en nuestros países en torno de la idea de los derechos humanos va a ser capaz de plasmarse en un orden permanente, ello acontecerá sólo si la sociedad se apropia de los instrumentos que en definitiva no serán muy distintos de los recién esbozados.

Notas

¹ Maquiavelo, *Discursos*, Libro I, capítulo IX. (Cito a partir de *The portable Machiavelli*, editado y traducido por P. Bondanella y M. Musa, The Viking Press & Penguin Books, 1979, págs. 200-201.)

² Berlin, Y., "Two concepts of liberty", en *Four essays on liberty*, Oxford University Press, 1977.

³ La distinción entre estos dos tipos de situación se guía por la categoría de *exit* y *voice*, debidas a Hirschman. Véase Hirschman, A. O., *Exit, voice and loyalty*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1970.

⁴ Es una inversión de la noción de bien público, tal como se encuentra en Olson, M., *The logic of collective action*, Schock en Books, Nueva York, 1968, pág. 14.

⁵ Me remito a la conocida nota de Gramsci, A., "El número y la calidad en los regímenes representativos", en Gramsci, A., *Notas sobre Maquiavelo, sobre la política y sobre el Estado moderno*, Ediciones Nueva Visión, Buenos Aires, 1973, págs. 97-100.

⁶ Es el fenómeno del *free rider* o zángano, sobre el cual existe una vasta literatura. Véase Olson, M., *The logic of collective action*, ob. cit.

⁷ Gramsci, A., *Notas sobre Maquiavelo, sobre la política y sobre el Estado moderno*, ob. cit., págs. 48-51.

⁸ Cito a partir de Thucydides, *The peloponesian war*, Penguin Classics, Rex Warner trad., 1978, págs. 400-407.

⁹ Maquiavelo, *El Príncipe*, capítulo VI. (Véase *The portable Machiavelli*, ob. cit., págs. 94-95.)

¹⁰ Schmitt, C., *Estudios Políticos*, Madrid, 1941, citado por Bravo, P., en Bodino, J., *Los seis libros de la República*, Instituto de Estudios Políticos, Caracas, Introducción, pág. 50.

¹¹ Para una elaboración de la noción, véase por ejemplo Loewenstein, K., *Teoría de la Constitución*, Editorial Ariel, Barcelona, 1976.

¹² Schmitt, C., *Legalidad y legitimidad*, Aguilar, Madrid, 1971, págs. 44-45.

¹³ Popper, K. R., *Conocimiento objetivo*, Editorial Tecnos, Madrid, 1974, págs. 76-77, 86.

¹⁴ Bourdieu, P. y Passeron, J. C., *Reproduction*, Sage Publications, Londres, 1977.

¹⁵ Bourdieu, P. y Passeron, J. C., ob. cit., pág. 10.

¹⁶ Gramsci, A., ob. cit., *passim*.

¹⁷ Nietzsche, F., *On the genealogy of morals*, Vintage Books, Nueva York, 1969, traducido por W. Kaufmann, págs. 70-71.

¹⁸ Hobbes, T., *Leviatán*, parte primera, capítulo XI, edición preparada por C. Moya y A. Escotado, Editora Nacional, Madrid, 1979, págs. 199-200.

¹⁹ Clausewitz, *On war*, A. Rapport editor, Pelican Classics, 1976, págs. 101-105.

²⁰ Un argumento similar se encuentra en Dahl, R. A., *Polyarchy*, Yale University Press, New Haven y Londres, 1972, págs. 14-16.

Sin embargo, Dahl no infiere la conclusión de que la tolerancia del más débil por el más fuerte —oposición y gobierno en el caso de Dahl— implica que el primero se sujeta al encuadramiento básico impuesto por el segundo. En un mundo donde la política se inspira por imperativos de transformación, esa conclusión es de máxima relevancia.

²¹ Véase Wood, G. S., *The creation of the American Republic, 1776-1787*, The Norton Library, 1969, págs. 18-28.

²² Sobre la noción de política defensiva, avance ideas en Flisfisch, A., "Max Weber, moral de convicción y política defensiva", en *Crítica & Utopía*, núm. 8, Buenos Aires, 1982.

²³ Habermas, J., *Strukturwandel der Öffentlichkeit*. Cito a partir de la traducción italiana, *Storia e critica dell'opinione pubblica*, Editori Laterza, Roma, 1977.

²⁴ Sobre el punto, Flisfisch, A., "Notas acerca de la idea del reforzamiento de la sociedad civil", en *Crítica & Utopía*, núm. 6, Buenos Aires, 1982.

²⁵ Véase Sharp, G., *The politics of nonviolent action*, Porter Sargent Publisher, Boston, 1973; Lagos, G., *La no violencia: teoría y práctica*, ILADES, Santiago de Chile, 1983.

El uso alternativo del derecho y los derechos humanos

Alicia E. C. Ruiz *

Introducción

No es tarea sencilla plantearse una reflexión teórica en torno de la cuestión de los derechos humanos en ciertas coyunturas concretas. Y ésta, en la cual nos encontramos, es del tipo de las que obligan al científico social a ser sumamente cuidadoso en la formulación de su pensamiento y a ejercer un efectivo control de sus emociones y de sus afectos. Porque de lo que se trata es, en definitiva, de centrar la atención sobre "los derechos humanos" en una Argentina que, tras largos años, empieza a emerger del terror, del silencio y de la muerte; que pretende esperanzarse legítimamente con un futuro donde la convivencia sea posible, y que, sin embargo, tiene ante sí las sombras de todos los que no están y el dolor de las ausencias.

La propuesta de CLACSO expresa, sin duda, la impostergable necesidad de empezar a construir una adecuada respuesta en torno de la problemática de los derechos humanos; a su violación casi cotidiana en esta región del mundo; a las condiciones y formas de la organización política que constituyen el marco institucional donde esas violaciones ocurren y han ocurrido; a los niveles de consentimiento social que las hicieron posibles y, en una imprescindible apuesta por un porvenir mejor, a los elementos que permitirían evitar que todo el horror renazca, y se torne más atroz en cada ocasión.

Queda claro, pues, que para nosotros todo intento de investigación teórica respecto de esta materia implica algo más que una toma de posición en el campo de las ciencias sociales. Es un compromiso y una elección de cierta forma de práctica política y de lucha ideológica.

* Profesora de la Facultad de Derecho y Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires.

El marco de este análisis

El modo en que en este trabajo se plantea la discusión en torno de los derechos humanos supone algunas precisiones que no pretenden ser definitivas ni absolutas, pero que explican el cómo y el porqué de las consideraciones que siguen.

Es indudable que el tema cobra relevancia crucial en América Latina a partir de las experiencias autoritarias vividas en los últimos veinte años, y que son esas experiencias las que se constituyen en el punto de partida de la reflexión teórica. Al mismo tiempo la aparición de importantes movimientos sociales, cuyo eje ha sido la lucha en la defensa de los derechos humanos, obliga a encontrar nuevas interpretaciones que den cuenta de tales fenómenos y de su sentido político. Aún hay más. Esta preocupación en torno de los derechos humanos se vincula, de manera peculiar, con el problema de la transición hacia la institucionalidad democrática. Y este último aspecto conduce necesariamente a la teoría de la naturaleza del Estado y del funcionamiento de sus aparatos.

El derecho como parte decisiva del ejercicio del poder del Estado cumple una función paradójica ya que en él y en los aparatos del Estado, se expresa el nivel de las contradicciones y la correlación de fuerzas entre grupos antagónicos en una sociedad, constituyéndose en un campo más de la lucha de clases. Por supuesto esto supone adherir a una cierta concepción del derecho como práctica social y no como sistema de normas. De esta perspectiva el derecho es la expresión contradictoria de una ideología y un espacio de confrontación de fuerzas de distintos sectores sociales y de ejercicio del poder.

El tema de la democracia y el de los derechos humanos reclaman hoy respuestas renovadas, lo que genera una reactualización de viejas discusiones y una búsqueda de nuevos aportes. Ello es, particularmente apreciable en el campo del marxismo, donde se polemiza ampliamente, necesaria y saludablemente en torno de ambas cuestiones.

Lo ético y lo político

La pregunta que nos formulamos para internarnos en este análisis es la siguiente: ¿qué ha cambiado en la visualización del problema de los derechos humanos en los últimos cuarenta años? ¿Qué puede percibirse como "distinto" en la actitud de quienes reflexionan desde las ciencias humanas sobre el mismo?

Podría intentarse, por ejemplo, alguna comparación entre las consideraciones que se hicieron sobre los efectos del nazismo y los debates en torno del tema de los derechos humanos. Sin duda, en los años cua-

renta, muchos interpretaban el espanto del genocidio nazi como un desvío, una patología terrible del sistema, que reencauzado estaría a salvo de tamaño desastre. La hipótesis, no explicitada en muchos casos, era que la muerte, la tortura, el terror eran excesos, anomalías, un apartarse de la "normalidad" que podía recuperarse y preservarse. Así, las sanciones ejemplares, los procedimientos extraordinarios para castigar a los responsables fueron considerados excepcionales. En la teoría del derecho se produjo una modificación de posiciones con la intención de priorizar la moral y la ética frente a las concepciones positivistas de la ley. Valga como ejemplo paradigmático la conversión de Radbruch al *jusnaturalismo*. Y este ejemplo desde el campo teórico no es sino un reflejo de la conciencia general en la materia.

De esa etapa se recogen los testimonios de quienes, imbuidos del recuerdo de tan terrible experiencia, se sentían como regresando del infierno y "como Eneas o Dante vuelven con un mensaje para los seres humanos. Sólo que el infierno no estaba debajo o más allá de la tierra sino sobre la misma tierra. Era un infierno creado por hombres para otros hombres". Sin embargo, esto último provocó actitudes extremas: desde el más amargo escepticismo sobre la posibilidad de la convivencia respetuosa de los derechos y libertades hasta una confianza absoluta en la recuperación de la salud del sistema. En otras palabras, el infierno y la tierra eran uno solo o el descenso al infierno de los hombres había ocurrido una vez pero no se repetiría.

Hoy para nosotros la cuestión es diferente. Las dictaduras latinoamericanas han instaurado sistemas totalitarios en los cuales la destrucción de todas las formas de organización popular y de desconocimiento de sus más legítimas reivindicaciones se ha correspondido con la sistemática violación y anulación de los derechos y garantías individuales. El terrorismo de Estado es ahora una forma del ejercicio del poder y de la lucha política e ideológica. Los aparatos represivos se han ampliado y perfeccionado hasta límites impensables, convirtiéndose en estructuras cuya solidez, nivel organizativo y concentración hacen muy difícil su rápida y eficaz neutralización, en etapas de legitimidad institucional.

Estas características no son las que corresponden a un momento excepcional de la vida política de nuestras naciones. Son propias del modo en que el poder se ejerce habitualmente. Son las formas de lo cotidiano, de "la normalidad" y no las notas distintivas de "la patología". Este ejercicio de la violencia desde arriba, desde el Estado, y las políticas económicas dirigidas al aniquilamiento de los sectores populares, a la distribución cada vez más desigual del ingreso, al hambre y a la desocupación aparecen como caras de la misma moneda.

Bajo estas condiciones debe plantearse el análisis del tema que

nos ocupa evitando dos tentaciones: la de pretender resolverlo en el nivel de lo puramente ético, o la de convertirlo en una cuestión meramente instrumental. Dicho en otros términos, los derechos humanos existen y pueden ser garantizados eficazmente bajo ciertas formas de organización de la sociedad y no bajo cualquiera. Luego, luchar por ellos implica un compromiso ético y simultáneamente un proyecto político de transformación social. Al mismo tiempo su afirmación y reconocimiento no supone necesariamente la profesión de concepciones ideológicas que los incluyen para encubrir las reales desigualdades y diferencias que el sistema social genera.

En estos tiempos, los derechos humanos forman parte de las luchas de las masas populares en el camino de la construcción de formas superiores de organización social. El "discurso de los derechos humanos" no alude a la misma realidad que el "discurso iluminista sobre los derechos y libertades individuales". La realidad es otra, el discurso es diferente y son distintos los actores sociales que lo formulan.

En una analogía con lo que Cardoso sostiene en torno de la democracia, podría decirse: "... Vaciada la burguesía de impulso con quien contar?... El nuevo sujeto histórico (las masas populares) de una democracia actualizada nace exigiendo más que 'ciudadanía'. La ciudadanía es el reconocimiento del individuo en el mercado político. Con ella vienen las ficciones de la igualdad aparente frente a la ley, del derecho igual para todos, del pacto en que se funda la Constitución. El lenguaje o el balbuceo de la democracia contemporánea es otro: se quiere el reconocimiento de 'categorías sociales' que exigen reglas por las cuales, además del plano formal de la igualdad se aseguren 'derechos de intervención' en el plano social y económico, y estos desembocan en el Estado". (Fernando Henrique Cardoso, "Las democracias en las sociedades contemporáneas", en *Crítica y Utopía* núm. 6, marzo 1982, Buenos Aires, pág. 25.)

Con los mismos alcances que la distinción establecida por Cardoso, hemos sostenido más arriba que la temática de los derechos humanos no es identificable con la discusión sobre las libertades burguesas.

Estas últimas fueron convertidas por el pensamiento marxista en un campo privilegiado de la atención teórica. Desde Marx —con matices diferentes en distintas épocas y obras— hasta Engels, Lenin, Kautsky, Bloch y otros autores más modernos todos se han detenido en ellas. Sin desconocer la importancia de esta producción estamos enfrentados a la necesidad de avanzar en la elaboración de nociones que den más adecuada cuenta de esta otra problemática de los derechos humanos. Y la tarea debe comenzar por el reconocimiento de que se trata, efectivamente, de otra problemática.

En el marxismo, la discusión sobre los conceptos de libertad e igualdad burguesas se ha centrado en su carácter histórico y en su naturaleza ideológica. Es en una sociedad donde no hay libertad ni igualdad reales, donde la ideología contribuye a la construcción de categorías de libertad e igualdad universales y abstractas (expresión del papel ocultador que toda ideología por ser tal implica).

En una obra cuyo título es por demás sugerente, *Marx y los derechos humanos*, Manuel Atienza revisa críticamente las tesis del propio Marx y las de sus continuadores. Más allá de las discrepancias que merecen ciertas conclusiones a que arriba, resulta interesante recoger el señalamiento de Atienza sobre cierta ambigüedad que la concepción de Marx contiene. Otro punto interesante consiste en mostrar la conexión existente entre las ideas de libertad e igualdad de todos los hombres y las propias necesidades del sistema capitalista. Marx daba una explicación no idealista a la ideología de los derechos humanos, poniendo de manifiesto su carácter histórico y no metafísico. Asimismo, advirtió con acierto que "las libertades burguesas eran una de las principales contradicciones generadas por el capitalismo y que su desarrollo y realización podían hacer de ellas una palanca fundamental para acabar con el propio sistema capitalista".

En la obra citada, Atienza identifica la cuestión de los derechos humanos con la de los derechos y libertades burguesas, y se refiere a las tesis de Marx sobre las segundas como su "posición en torno de los derechos humanos". Esta asimilación no es correcta, a nuestro juicio. En la problemática actual de los derechos humanos están incluidas, sin duda, las libertades y derechos de la *Declaración del Hombre y del Ciudadano*, pero a partir del carácter histórico de esta última, debe decirse que hay mucho más. El derecho a la vida, a la libertad, a la seguridad física tienen un altísimo valor visualizados como derechos individuales y, a la vez, sociales. Su existencia requiere más que su declaración y consagración formales en un cuerpo de normas. Hoy se reconoce sin discusión el carácter esencialmente político de los derechos humanos, y la necesidad de su afirmación y ampliación como una forma de lucha concreta frente al autoritarismo y como parte de la realización de profundas transformaciones sociales. Desde esta perspectiva el tema de los derechos humanos no es, simplemente, un lugar del consenso sobre valores. Es por su naturaleza misma, un lugar de la política. Su anulación y sus violaciones sistemáticas se corresponden siempre con cierto tipo de proyectos políticos que tienden a preservar la hegemonía del bloque en el poder.

La lucha por su vigencia también es, más allá de la conciencia de

quienes se enrolan en sus filas, una cuestión política. Priorizar lo político no supone desconocer los elementos éticos que integran las decisiones políticas de los hombres. Se trata de posibilitar una acertada visión de los diversos modos que adopta la lucha por su afirmación, las formas en que se manifiestan las contradicciones de una sociedad y los caminos para desarrollarlas en tanto permitan avanzar en el afianzamiento de los derechos humanos invocados.

Una concepción que no atienda a estos aspectos y que se ciñe sólo a los costados éticos implicaría una estrategia de tipo "defensiva" frente a los excesos del poder, a la "perversión" del funcionamiento de los aparatos represivos del Estado. Supone no comprender que no hay una garantía sustancial en el sistema capitalista para la realización de tales derechos y, por lo tanto, la necesidad de transformar la naturaleza de las relaciones de poder y lograr la apropiación de los aparatos del Estado por las "masas populares".

Es Poulantzas quien mejor ha caracterizado esta naturaleza política de los derechos humanos y su carácter de límite al ejercicio del poder del Estado moderno, cuyas raíces totalitarias son estructurales. La noción de "límite" que rescata Poulantzas no corresponde a una estrategia defensiva desde el "no poder". Por el contrario lo que sugiere es:

— Que la naturaleza política de los derechos humanos expresa un cierto estado de la relación de fuerzas y de las luchas y resistencias populares.

— Que los derechos humanos junto con la democracia representativa constituyen barreras no absolutas, históricamente determinadas pero no por esto menos decisivas frente al ejercicio autoritario del poder del Estado.

— Que los derechos humanos se ubican en el "terreno estratégico", y no fuera de él, con lo que se aparta definitivamente de toda concepción abstracta de los mismos, como innatos al hombre y anteriores al Estado.

— Que son una "conquista de clase", y no una conquista del individuo frente al Estado. Que aún siendo límites relativos al poder del Estado se constituyen junto con la democracia representativa en figuras privilegiadas en las sociedades modernas.

"Si lo individual-privado no es un límite sino el canal mismo del poder del Estado moderno, ello no significa que este poder no tenga límites reales, sino que estos límites no provienen de ningún carácter natural de lo individual privado: provienen de las luchas populares y de las relaciones de fuerza entre las clases, porque el Estado es también la condensación material y específica de una relación de fuerza, que es una relación de clase.

"Lo individual-privado aparece, igualmente, como resultante de esa relación de fuerza y de su condensación en el Estado.

"Si lo individual-privado no tiene esencia intrínseca que plantee como tal, barreras exteriores absolutas al poder del Estado, sin embargo, limita ese poder como una de las figuras privilegiadas en las sociedades modernas de la relación de clase en el Estado.

"Este límite lo conocemos: se llama democracia representativa, que por mutilado que sea por las clases dominantes y por la materialidad del Estado, no deja de ser una inscripción en el seno de esa materialidad, de las luchas y las resistencias populares. Si no es el único límite al poder del Estado, no es por ello menos decisivo. Probablemente no tiene significación absoluta, en el sentido de que nace en el terreno capitalista pero constituye también una barrera al poder del Estado que conservará su importancia, sin duda.

"Lo mismo sucede con los derechos del hombre y del ciudadano que no son una conquista del individuo frente al Estado sino una conquista de las clases oprimidas. Lo individual-privado expresa, en su extensión y reducción, los avances y retrocesos de esas luchas y resistencias cuando estas toman, precisamente, esa forma política. No porque se labren, con ello, un dominio fuera del Estado (lo individual-privado), sino porque se sitúan en el terreno estratégico del Estado, que en su forma moderna existe como espacio público-privado." (Poulantzas, Nicos, *Estado, poder y socialismo*, Siglo Veintiuno, pág. 83.)

La función paradójica del derecho y su uso alternativo

Con este marco y con estas categorías básicas nos detendremos en el análisis de la problemática de los derechos humanos desde un ángulo específico: el del derecho.

En el campo de lo jurídico se ha jugado una parte fundamental de la lucha por los derechos humanos en los regímenes totalitarios. Desde la interposición de innumerables hábeas corpus hasta la formulación de las decisiones judiciales y su efecto consiguiente; desde el cuestionamiento a los procedimientos de detención y desaparición de personas hasta la impugnación de la extensión de la jurisdicción de tribunales militares o la creación de tribunales de excepción; desde las denuncias ante las limitaciones al ejercicio de defensa hasta el repudio a las leyes sancionadas para ocultar el crimen o impedir la sanción de sus autores, mucho ha tenido y tiene que ver el discurso jurídico con los derechos humanos y consecuentemente quienes lo expresan paradigmáticamente: los juristas, los abogados y los jueces. Algunos de ellos han sido eficientes autores de las normas que sirvieron a la instrumentación del terroris-

mo de Estado y muchos otros han arriesgado su propia vida y su libertad para defender la existencia y el reconocimiento de los derechos humanos. Ambos grupos se han servido del "derecho" para realizar objetivos francamente antagónicos. ¿Cómo explicarlo? Los estudios en torno de la naturaleza del derecho se han caracterizado por su insuficiencia, simplificación y carácter mecanicista, en algunos supuestos, y otros por su manifiesto ideologismo.

En su versión más crítica y desarrollada la sociología funcionalista muestra la relación entre el derecho y el cambio social atribuyendo al primero una función que, más allá de su aspecto sacralizador y abstractamente formalizador de las relaciones sociales, serviría como instancia de racionalización de los procesos de transformación de la sociedad. Este análisis ignora los fundamentos estructurales de los procesos a que alude, sobredimensiona el voluntarismo y la racionalidad abstracta de los individuos y, fundamentalmente, parte de la noción de equilibrio como matriz explicativa del todo social.

Desde otro ángulo, para muchos autores de orientación marxista carece de utilidad un análisis específico del campo jurídico, consecuencia de la reducción mecánica de la relación entre la base y la superestructura. Pierden de vista la especificidad de una práctica que opera en forma relativamente autónoma y cuya relevancia para el estudio y comprensión de la totalidad social se hace cada vez más evidente.

Una teoría que revele el peculiar y paradójico papel que cumple el derecho debería partir ya no del equilibrio sino del conflicto y la contradicción como matriz explicativa de todo proceso social; y que el derecho, si bien tiene un sustancial aspecto normativo, no se reduce a un conjunto de normas.

Nuestra hipótesis de trabajo concibe al derecho como práctica social que expresa históricamente una de las dimensiones del nivel de la lucha de clases en una sociedad determinada. El derecho es una práctica social específica que se integra con sus aspectos normativos que contribuyen a determinarla, pero que no se agota en ellos. Al mismo tiempo el derecho integra la estructura de una sociedad como una instancia dotada de relativa autonomía, en la cual se cumplen procesos propios que reproducen los que ocurren en otros niveles de esa estructura social al mismo tiempo que, paradójicamente y por su propia dinámica, contribuyen a modificarlos. Esa práctica social es expresión de los conflictos políticos y sociales, y se transforma con ellos.

Esta concepción identifica a la vez, el carácter formalizador y reproductor del derecho respecto de las relaciones sociales establecidas y el papel que tiene en la remoción y transformación de tales relaciones. Como en la ideología, están aquí presentes el desconocimiento y reconocimiento, la alusión y la elusión. Cuando el derecho con-

sagra en el plano declarativo y formal protecciones y garantías que luego no se cumplen, en la práctica constituye "un lugar" en el cual se torna visible la presencia de relaciones contradictorias.

Los países latinoamericanos tienen una historia común de constituciones escritas, que consagran el principio de la supremacía constitucional como medio para proteger las libertades de los individuos. Sin embargo, esas libertades y garantías "declaradas" en la *Constitución* tienen una vida azarosa siendo negadas, desconocidas y conculcadas.

Esas libertades y garantías se vinculan con la confianza en la realización de "los intereses generales" de la sociedad y con la creencia de que todos los individuos son tan libres e iguales como los declara la ley. Esos intereses generales y esas libertades formales eluden el reconocimiento de la presencia de grupos antagónicos y de conflictos sociales y políticos. Pero, simultáneamente, al integrar una nueva forma de organización institucional su aparición y su permanencia en el nivel del discurso jurídico produce una estructuración fundamental de la visión que los hombres tienen de sí mismos y del lugar que ocupan como integrantes de la sociedad. "El poder no es un simple hecho material, una cosa, como diría Durkheim, sino que está profundamente ligado a las ideas, a las creencias, a las representaciones colectivas. Aquello que los hombres piensan del poder es uno de los elementos esenciales de ese poder" (Duverger, Maurice, *Instituciones políticas y derecho constitucional*).

Existe, entonces, la posibilidad de definir un uso alternativo del derecho que subraye los elementos de reconocimiento antes aludidos y demande la efectivización material de la igualdad proclamada y de la libertad prometida por la ley.

Este papel comienza a ser reconocido y tematizado en obras recientes, como las tesis de Madeleine Levy y Michel Tigar sobre la *Jurisprudencia insurgente*, o la de Pietro Barcellona y Giuseppe Coturri, sobre *Las praxis emancipatorias*. En el mismo sentido Michel Mialle, en Francia y Capella y Elías Díaz, en España.

Tales ideas sugieren la necesidad de advertir el extraordinario poder que posee el discurso jurídico, expresado en sus más variadas manifestaciones. Sin desconocer que sirve al "ocultamiento ideológico" debe destacarse que esta misma función conlleva su negación. Los individuos y los grupos sociales apelan en la lucha política al uso de fragmentos de ese discurso jurídico que, creado para legitimar las formas de dominación que lo genera, sirven para su cuestionamiento.

Los derechos humanos constituyen, coincidiendo con Poulantzas, un límite al ejercicio del poder del Estado, un límite no exterior sino instalado en el terreno estratégico del Estado. Ese límite se ubica, precisamente, en el campo del derecho. Extenderlo, ampliarlo es parte del

desarrollo de las luchas por alterar la relación de fuerzas existentes. Un importante nivel de esa lucha se cumple, por lo tanto, en el área de lo jurídico.

Aprovechar ese espacio desde la política implica haber comprendido, desde la teoría, la naturaleza paradójica del derecho y el doble papel que juega en esa contradicción. El uso alternativo del derecho se traduce y se expresa en planos distintos:

— En el ensanchamiento permanente de los ámbitos de protección de los derechos humanos en la normativa general, lo que supone incorporar nuevas formas de reconocimiento, tutela y garantía de los mismos.

— En el campo de la organización jurisdiccional, donde se sustancian los reclamos concretos, porque los jueces ejercen de manera más sutil, pero no menos efectiva, que los restantes aparatos del Estado, el poder de que éste dispone.

— En el plano de la lucha ideológica con el fin de convertir el discurso jurídico sobre los derechos humanos, renovado en su contenido y en sus formas, en una propuesta que los partidos políticos, los movimientos sociales, los intelectuales, levanten en una acción política integrada, que organice las demandas de los diferentes grupos para que sirvan realmente en un proceso que modifique las relaciones sociales y económicas, transforme la naturaleza del Estado, establezca nuevas formas de democracia, cuyo eje sea la participación efectiva y permanentemente ampliada de los individuos concretos, reconocidos en sus intereses y necesidades, y naturalmente en sus "derechos humanos" como nuevos "actores sociales".

Derechos humanos, política y autoritarismo en el Cono Sur

José María Gómez *

"Nuestra herencia no fue precedida de ningún testamento".

René Char, *Feuillets d'Hypnos*, París, 1946.

"Fue muy duro... Caminar, golpear puertas, ese empuje (...) que nos llevó ese día que se reunió por primera vez la Multipartidaria, sin pedir audiencia o permiso a nadie... Abrimos la puerta y les dijimos: 'acá estamos las madres, no hereden esto...', y les entregamos un documento. Desde ese momento comenzaron a ver que nosotras teníamos mucha fuerza. Y además quedó muy claro el pedido con vida de los desaparecidos, porque de esa manera responsabilizamos a los culpables de la desaparición. (...) Ese reclamo de la aparición con vida de los detenidos-desaparecidos, algo que se fue haciendo carne en mucha gente".

Hebe de Bonafini, presidenta de la asociación Madres de Plaza de Mayo (revista *Humor*, Buenos Aires, octubre de 1982).

1 En la historia reciente de los países del Cono Sur, la temática de los derechos humanos designa el campo de una interacción política novedosa en términos de actores, posiciones y naturaleza del conflicto social. La situación que le dió origen es ampliamente conocida: por un lado, la violación sistemática de los derechos elementales de las personas por parte de regímenes autoritarios que recurren al terrorismo de Estado (asesinato, desaparición, tortura, detención arbitraria, censura, exilio

forzado, etc.); por otro, la reivindicación de la plena vigencia de los derechos violados, en el plano nacional e internacional, emprendida por entidades y movimientos sociales consagrados a tal fin. Son menos conocidos, en cambio, los problemas que esta temática plantea a la comprensión e inteligibilidad de la praxis social. Así, para decirlo en forma resumida, la relevancia de los derechos humanos: ¿alude a una práctica defensiva, meramente circunstancial, y de contenido moral e individual antes que político?; ¿o se trata, por el contrario, de la expresión embrionaria de un fenómeno de carácter político, complejo e inédito en la región?

Las reflexiones que siguen se inscriben en la problemática que gira en torno al segundo interrogante. Ellas parten del supuesto básico de que la cuestión de los derechos humanos constituye un momento teórico y práctico esencial de lo político, y es consustancial a un espacio social democrático (Claude Lefort, 1981). Con relación al Cono Sur, la temática de los derechos humanos condensa el punto nodal de la coyuntura presente, que no es otro que el del reconocimiento de exigencias éticas, jurídicas y culturales en la práctica política, como condición *sine qua non* del proceso de construcción de la democracia. Las últimas experiencias autoritarias han llevado al paroxismo los efectos de su disociación: las numerosas víctimas de la represión estatal y las marcas visibles de una cultura de silencio y muerte muestran el nivel de horror alcanzado por la "banalidad del mal". En tal contexto, el surgimiento de la figura del defensor de los derechos humanos en el seno de la sociedad civil, expresa la carencia y al mismo tiempo la búsqueda de una interrelación plena entre ética, derecho, cultura y política, cargada de implicaciones democráticas. Ello se desprende de la doble afirmación que la constituye. Por una parte, cuando sostiene que los derechos a la vida, a la integridad física, a la libertad y a la seguridad de las personas no se deben alienar, cualquiera sea la justificación utilizada por el poder (Seguridad Nacional, Interés de la Nación, Razón de Estado, etc.); por otra, al hacer de un sistema de valores fundamentales para la convivencia social (justicia, verdad, dignidad, libertad, solidaridad), el principio articulador de una práctica de resistencia y lucha. Como se verá más adelante esta doble afirmación representa una ruptura de fondo con el modo tradicional de pensar y de hacer política en América Latina (Norbert Lechner, 1981 y 1982; Luciano Martins, 1983). Razón por la cual se le atribuye a la figura concreta del defensor de los derechos humanos el papel de "revelador histórico", tanto de la lógica de la dominación autoritaria (la que preside el régimen militar, así como la que se aloja en otras formas de autoritarismo contemporáneas y pasadas: oligárquicas, populistas, etc.), cuanto de las bases de un ordenamiento democrático posible, articulando las contradictorias relaciones entre sociedad civil (cla-

* Investigador del Instituto de Relações Internacionais da Pontifícia Universidade Católica de Rio de Janeiro.

ses y agrupaciones sociales), sociedad política (ciudadanos y partidos) y Estado (autoridad) (Angel Flisfisch, 1982). Pero, para avanzar en esa línea de análisis, se requiere previamente la pausa de una reflexión que deje de lado la figura histórica y se concentre en la cuestión de los derechos humanos.

2 La invocación de los derechos humanos como medio de intervención en la política no es por cierto un fenómeno exclusivo del Cono Sur. Antes, con mayor resonancia y extensión, emerge en las formaciones sociales capitalistas avanzadas y en las del "socialismo real" (movimientos en favor de los derechos civiles, contra la guerra de Vietnam, en los Estados Unidos; disidentes en la Unión Soviética y otros países del este). Y es tan solo en los últimos años, en el contexto de crisis de los modelos históricos de sociedad y de los principales paradigmas de análisis, que se asiste a la universalización del fenómeno, involucrando actores gubernamentales y no gubernamentales.

No cabe detenerse aquí en el análisis de las principales acciones desplegadas en nombre de los derechos humanos (denuncia, producción de verdad, difusión de informaciones, defensa legal, etc.). Menos aún, incursionar en un panorama comparativo de sus modalidades, objetivos e impactos que, desde luego, varían según los países en función de las respectivas especificidades sociales, políticas, culturales y jurídico-institucionales. Lo que en cambio sí interesa es destacar lo que parece ser el común denominador de dichas acciones: el hecho de que ellas traban y obstaculizan la tendencia o pretensión de diversas formas de Estado a controlar completamente lo social. En efecto, se constata que ellas no son prácticas orientadas a resolver todos los problemas de la sociedad, sino más bien a impedir que los mismos sean definidos sin la participación de sus miembros o contra ellos. En otros términos, estas acciones traducen el carácter esencialmente político de los derechos humanos; y no porque ellos agoten la política, sino porque impiden que ésta se confunda por entero con el poder (Gérard Soulier, 1981). Parece, entonces, pertinente concluir que es en razón del creciente cuestionamiento de las formas autoritarias del poder contemporáneo, que la cuestión de los derechos humanos adquiere relevancia. De ahí que no cause extrañeza su íntima vinculación con las otras dos cuestiones nucleares que esas formas de dominación necesariamente niegan: la democracia en sentido amplio y la política entendida como espacio público y práctica de comunicación normativa (Hannah Arendt, 1979; Jürgen Habermas, 1983; Claude Lefort, 1979 y 1981). A continuación llevaré a cabo algunas aclaraciones: La irrupción de los derechos humanos en la escena política generó un estado de perplejidad en los profesionales de la política y en aquellos que se interesan en su estudio. Las ciencias sociales, condicionadas por el

historicismo y por un marcado anti-humanismo, hacía tiempo que los consideraba irrelevantes en función del papel ideológico decreciente que habían pasado a desempeñar (Leo Strauss, 1969). Las estrategias políticas mayores, a su vez, precipitaron y reforzaron esta declinación al utilizarlos como simples elementos retóricos sometidos a una manipulación táctica. Ante el surgimiento actual, lo que se percibe es que ambos registros se muestran igualmente impotentes para articular una lectura que capte su significado político profundo. Las causas de esa impotencia son múltiples y complejas, aquí solo mencionaré aquellas relacionadas con las concepciones reduccionistas del siglo XIX que siguen cumpliendo un rol determinante en los actuales esquemas de interpretación: me refiero a las versiones originales del liberalismo y del marxismo.

Entre estas matrices ideológicas existe una correspondencia visible, aunque aparentemente paradójica. El liberalismo, a partir de un enfoque jurídico-individualista (fijado a una representación atomizada y formal de la libertad e igualdad, al margen de las condiciones materiales de producción), exalta apologeticamente los derechos del hombre y los define en términos de moral privada. La crítica marxista, desde una perspectiva económico-clasista, los desacredita al considerarlos mera expresión ideológica de los intereses de dominación de la burguesía ascendente. Es notoria, en consecuencia, la incapacidad de ambas concepciones para pensar políticamente la cuestión de los derechos del hombre. Ello se debe a que ambas privilegian lo social (individuo/clase) sobre lo político (que es referido con exclusividad al Estado), privilegio simbolizado en el postulado básico de que la integración armónica de la vida social se funda en un orden societal previo al ámbito político-estatal, ya existente bajo el capitalismo por la "mano invisible" del mercado (liberalismo), a realizarse en el futuro a través de la eliminación de la división del trabajo y de las ilusiones democrático-burguesas (marxismo) (Norbert Lechner, 1981). La omnipresencia de una utopía antipolítica y antiestatal en las dos formaciones discursivas, determina así que las implicaciones sociopolíticas de la existencia y ejercicio de los derechos del hombre (implícitas, por otro lado, en la célebre Declaración Francesa de 1789) (Jürgen Habermas, 1975; Claude Lefort, 1981) escapen a sus enfoques "civilistas".

Evidentemente, esto no fue obstáculo para que ambas contribuyeran de manera decisiva, y desde posiciones contrapuestas, a la definición contemporánea ampliada de los derechos humanos (el liberalismo, con los derechos civiles y políticos; el marxismo, con los económicos y sociales). Pero fue determinante para perpetuar una falsa oposición en el debate ideológico, entre las libertades "formales" de inspiración burguesa y los derechos "materiales" de inspiración socialista, éstos requiriendo la intervención del Estado, aquéllos su abstención, de modo que el ascenso de unos importaría inexorablemente la degradación de los

otros. Lo que debería ser una distinción en función de las diferencias en torno de sus respectivos objetos, a las coyunturas históricas en que tuvieron lugar su reconocimientos, y al régimen jurídico de protección reclamando exigencias contradictorias del Estado (abstención y/o intervención), quedó cristalizado en una oposición de derechos al interior de un debate más amplio sobre la democracia (democracia "formal" versus democracia "substantiva") (Norberto Bobbio y Nicola Matteucci, 1981).

Desde la óptica de una democracia pluralista y participativa hay una necesaria complementariedad entre los derechos civiles, políticos y sociales. En efecto, ¿cómo concebir el respeto de las libertades civiles sin el ejercicio por parte de los ciudadanos de los derechos políticos strictu sensu, que son los que posibilitan la participación y el control del poder estatal? A la vez, ¿cómo tornar efectiva la participación política de las mayorías populares sin afectar las estructuras de desigualdad y de sometimiento económico-social? Históricamente hemos comprobado que el carácter sistémico de estos derechos no es respetado, ya sea porque los principios de organización de las sociedades dan preeminencia a los derechos civiles y políticos (el valor "libertad"), ya sea porque privilegian los económico-sociales (valor "igualdad"). No obstante ello, teóricamente, es tan indemostrable la "naturaleza de clase en sí" de la libertad de opinión, del derecho de voto o a la seguridad personal, como el "antagonismo intrínseco" entre los derechos llamados individuales y los sociales (a tener un empleo estable, a la educación, a la salud, por ejemplo). En todo caso, consideraciones unilaterales y dicotómicas de ese tipo terminan ignorando la dimensión simbólica de los derechos del hombre, la dialéctica de reivindicaciones múltiples que genera el reconocimiento de nuevos derechos en una sociedad heterogénea y conflictiva, y los cambios que tal diseminación de reivindicaciones de derechos particulares produce en los diversos niveles de la realidad social. Vale decir, ignoran que el conjunto de los derechos del hombre posee un carácter político en sentido amplio, cuyos efectos histórico-prácticos se proyectan sobre la sociedad civil (por consiguiente, también sobre las relaciones económicas entre las clases sociales), la sociedad política y el Estado. Ignoran, en definitiva, que la lucha por los mismos torna posible una relación nueva con la política de profundas implicaciones democráticas (Claude Lefort, 1981).

La desconcertante explosión de reivindicaciones de derechos específicos (la sexualidad, el trabajo, el medio ambiente, la justicia, el peligro nuclear, las minorías culturales, étnicas, regionales, etc.) que sacudió en la última década a las sociedades capitalistas avanzadas (Revista Esprit, 1981), puso al descubierto la impotencia compartida por los esquemas de interpretación prevalecientes en el pensamiento académico y político pro-

fesional, al tiempo que abrió un campo de reflexión y práctica hasta entonces inexplorado. Pero más decisivo e interpelador fue, sin duda, la aparición en oriente y occidente de la figura del militante de los derechos humanos contra la represión del Estado. Y digo más decisivo e interpelador porque esta figura asume abiertamente la problemática política intrínseca de los derechos del hombre, convirtiéndose su praxis en el más eficaz criterio de desciframiento de la naturaleza de regímenes políticos y formas de sociedad. En ese sentido, ella revela que el ejercicio integral de estos derechos es inconciliable con los totalitarismos y autoritarismos de diversos signos, y que la reivindicación por la vigencia plena de los mismos, no sólo ataca el fundamento de tales sistemas de dominación, sino que también se constituye en un principio generador de democracia "no domesticable" (Claude Lefort, 1979 y 1981).

Los derechos humanos como reivindicación jurídica, señala al derecho un fundamento (lo "humano", el "hombre", como cualidad inherente a las personas por el hecho de ser tales) que se sustrae a todo poder, sea éste monárquico religioso o popular, con intención de controlarlo por completo. Las consecuencias que se desprenden de ello son numerosas. Pero aquí me interesa subrayar una que considero decisiva: el Estado de Derecho como condición de existencia de los derechos humanos, en razón de ser un principio de organización del poder político que enuncia y garantiza por ley, derechos exteriores al mismo. Esta fórmula institucional, resultado de un largo y accidentado proceso de construcción en Europa Occidental, marca un punto de ruptura en la historia política al desincorporar el Poder, el Saber y la Ley de la persona del Príncipe, e inaugurar un principio de legitimidad que pasa —obviamente sin agotarse en ello— por la juridización de lo político y por la moral de la ley (exaltación de la justicia colectiva) (Blandine Barret-Kriegel, 1979 y 1980).

Pero la imprescindibilidad del Estado de Derecho no es suficiente para asegurarles eficacia a los derechos humanos. Para alcanzarla, se requiere la conciencia de los mismos, materializada en prácticas de lucha, vale decir, la formación de una voluntad política por detrás de su creación y de su vigencia. Al menos así parece indicarlo la dinámica histórica de las sociedades modernas: los derechos adquiridos han ido impulsando a los sujetos sociales a la reivindicación de derechos nuevos (asociación, huelga, sufragio, etc.) como consecuencia de la confluencia tensa y contradictoria entre institucionalización y formas emergentes de participación. El desbórde democrático del Estado de Derecho sólo puede comprenderse a partir de esa dialéctica. Pues, en definitiva, es dicha dialéctica la que lo obliga permanentemente a ponerse a prueba frente a derechos aún no reconocidos (o de efectividad nula), que surgen de polos de poder social y se expresan en el espacio público de la política, y a los

cuales debe dar una respuesta para no afectar la legitimación de su propio derecho y poder. En caso contrario, el consenso mínimo que asegura la obediencia política se erosiona, y la ley que las minorías o la mayoría consideran injusta y puramente represiva, en última instancia torna legítima la desobediencia civil y el derecho a la resistencia (Alessandro Paserin d'Entrèves, 1970, John Rawls, 1981).

Resulta claro, entonces, que entre los derechos humanos y un poder estatal que hace uso de la forma—ley y que practica la ilegalidad para atender a su propia seguridad, la incompatibilidad es absoluta. O si se prefiere, es de la esencia de los regímenes autoritarios y totalitarios el violar sistemáticamente tales derechos. Así la política, el saber y el derecho se vuelven propiedad del Estado, instrumentos que le pertenecen con exclusividad. Y dada la vocación que los anima de convertir todo espacio público de comunicación en su espacio privado, esa imposibilidad estructural de aceptar prerrogativas frente y contra el Estado, se traduce, necesariamente, en la clausura de la política como reflexión y práctica mediante la cual los ciudadanos pueden invocar significados diferentes acerca de los principios de organización de la vida en común.

Se desprende de lo anterior que la lógica de democratización que vehiculizan los derechos humanos no se detiene apenas en el plano del régimen político, esto es, en el Estado de Derecho Democrático, con su conocido elenco de reglas de procedimiento (sufragio universal, igual y secreto; principio de la mayoría numérica; derechos de la minoría, etc.) que permite la participación directa o indirecta de los ciudadanos en las decisiones que interesan a la colectividad. En realidad, su dinámica atraviesa todo el espesor de lo social, generando la posibilidad de hacer valer derechos nuevos y particulares (trabajo, tierra, prisión, etc.), aún no reconocidos o no garantizados como exigencias colectivas por el derecho de Estado (ley) y sus instituciones. De hecho, ellos constituyen una fuente de producción jurídica y de saber no estatal. También promueven la formación incesante de sujetos políticos (movimientos de clase, feminismo, pacifismo, regionalismo, etc.) que, mediante variadas formas de acción, representación y legitimidad, politizan la sociedad civil, socializan la sociedad política, y neutralizan las pulsiones autoritarias del Estado de decidir soberanamente "desde arriba". En último análisis, implican que lo social en general se asuma como teatro permanente de conflictos y de debates, y acepte en su seno la existencia diferenciada de actividades y espacios que se recubran y contesten recíprocamente (política, economía, ciencia, estética, etc.). De ese modo, sobre la base de la disociación entre el poder, el saber y el derecho, la sociedad queda expuesta a una perpetua indeterminación (se vuelve eminentemente histórica), a la vez que somete sus figuras de cohesión e identidad (Estado, Nación, Pueblo) a la expresión de derechos rebeldes a la Razón

de Estado, o a los intereses sacralizados de la Nación o del Pueblo (Clau-
de Lefort, 1981).

3 Conforme se señaló al comienzo de estas notas, en los países del Cono Sur de América Latina los derechos humanos se tornaron históricamente un problema político crucial con el advenimiento de regímenes militares de nuevo cuño. Descifrar su significado y alcances requiere, por consiguiente, referirse a ese sistema de dominación y a la situación contextual por él abierta. Existe al respecto una abundante literatura en la cual me apoyaré sin tomar mayores precauciones teóricas ni entrar en los debates de interpretación de cada caso nacional. Y ello porque lo que importa aquí es mostrar la relevancia teórica y práctica fundamental de los derechos humanos con relación a la construcción de una democracia pluralista y participativa en dichos países, sin negarle por supuesto pertinencia continental a la problemática (Esprit, 1983).

Una serie de rasgos comunes distingue a los regímenes autoritarios que surgen en las décadas del 60 y del 70 en el Cono Sur, más allá de las diferencias específicas y los contrastes según los países y las épocas: a) son los fiadores y organizadores de la dominación de fracciones altamente oligopolizadas y transnacionalizadas de la burguesía; b) las Fuerzas Armadas como institución, secundadas por una tecnocracia civil, desempeñan el papel decisivo; c) en la dirección de los aparatos del Estado, el proceso de toma de decisiones, al ser abandonado el principio de la soberanía popular y al imponerse fuertes restricciones a la deliberación y respuestas públicas, se desenvuelve en el más puro estilo tecnocrático; d) el bloque en el poder se propone reestructurar el conjunto de la sociedad a través de la implantación de nuevos patrones de acumulación de capital y de ordenamiento político; e) son un sistema de exclusión política de los sectores populares, activamente movilizados en el período antecedente a través de proyectos populistas o revolucionarios, y que mediante la represión y controles verticales cierra los canales de expresión y de difusión de reivindicaciones de justicia sustantiva; f) son también un sistema de exclusión económica de los sectores populares, en virtud de la implantación de un modelo de desarrollo basado en la redistribución negativa del ingreso, el aumento del desempleo estructural y en donde la intensificación de la explotación de la fuerza de trabajo va acompañada de una mayor transnacionalización de la economía y de la estructura de clases (David Collier, 1982; Guillermo O'Donnell, 1982).

En lo esencial estos regímenes, especialmente los que emergen durante los años 70, se caracterizan por ser una respuesta coyuntural a una situación sociopolítica crítica y con un intento de reorganización global de la sociedad desde el Estado. Esto es, combinan dos tareas

primordiales que, a los fines del análisis, pueden considerarse separadamente como dos dimensiones constitutivas: una de tipo defensiva y otra de tipo fundacional (Manuel Antonio Garretón, 1983).

La primera enfatiza el momento de contención-desarticulación de una crisis política sin precedentes, que había cristalizado en una polarizada relación de fuerzas entre, por un lado, un movimiento popular heterogéneo impulsando un proceso parcial de democratización y, por otro lado, el bloque de las clases dominantes —con sus aliados internos y externos— percibiendo la movilización popular como amenaza inminente al orden capitalista de la sociedad. Dichos regímenes, movidos por una lógica reactiva, proceden entonces a la eliminación de los principales “factores de crisis” mediante el uso masivo y sistemático de los mecanismos de coerción estatal, incluso adoptando formas brutales de violencia sobre las personas: asesinato, desaparición, tortura. Eso solo ya es revelador de la naturaleza eminentemente represiva del nuevo autoritarismo y del papel central que desempeñan las Fuerzas Armadas, orientadas ideológicamente por la llamada Doctrina de la Seguridad Nacional.

La dimensión fundacional se refiere al proyecto del autoritarismo militar de reestructurar, a fondo y “desde arriba”, el conjunto de la sociedad y de sus relaciones con el sistema internacional. El objetivo estratégico que se persigue es el de implantar un nuevo orden, capaz de disolver identidades sociales y políticas “peligrosas” y de cerrar de manera definitiva una crisis de hegemonía que se arrastra desde el colapso de la dominación oligárquica. Para tal fin, se postula la necesidad de una profunda transformación de la sociedad civil (en particular de la base civil y de la “mentalidad” de los principales actores de clase), la constitución de un sistema político cerrado y restringido de articulación de intereses, y la reducción drástica de las funciones económicas y sociales del Estado. El neoliberalismo es el que provee las claves interpretativas e instrumentales del proceso de reorganización de estas formaciones sociales del capitalismo dependiente —es un contexto de reacomodamientos y de cambios en la economía mundial—. Su régimen de verdad, por cierto que combinándose no sin contradicciones con la Doctrina de la Seguridad Nacional, define el proyecto fundacional y se convierte en la matriz ideológica predominante del autoritarismo militar en su fase de institucionalización.

Este proyecto de reordenamiento global, que reduce el Estado al papel de simple garante coactivo del automatismo del mercado, al mismo tiempo que da un impulso radical a la transnacionalización y a la privatización de las actividades económicas y sociales, se apoya en el binomio acumulación-represión: cláusulas políticas represivas (quiebra de las instituciones democráticas, retroceso en materia de derechos económico-sociales, etc.) son inherentes a un modelo de desarrollo que excluye eco-

nómicamente a los sectores populares, e incluso a sectores significativos de la burguesía que no logran realizar una conversión adecuada. Sin embargo, su eficacia reposa menos en los aspectos más visibles del binomio acumulación-represión, o en la difusión de una ideología consistente, que en dispositivos disciplinarios tendientes a despolitizar la sociedad y desocializar la política. Esto es, en dispositivos que realizan un trabajo de hegemonía fáctica sobre la vida cotidiana y que se desprenden de la actualización de una doble violencia ilimitada y convergente: la del mercado y la del Estado (Juan Corradi, 1983).

En efecto, despojados los ciudadanos de sus derechos y el Estado de sus responsabilidades sociales, el libre juego del mercado tiende a legitimar de hecho un orden que clasifica los individuos en función del consumo, del trabajo y de la movilidad social. El postulado de la “igualdad de oportunidades”, es en realidad un sistema de castigos y recompensas que se exalta y se naturaliza, justificándose-disimulándose en los diversos dominios (ocupación, educación, habitación, etc.) y los mecanismos sociales de diferenciación se hacen en términos de riqueza, prestigio y poder. Así se desenvuelve un tipo de conformidad básica de sociedad, asentada en el desempeño individual y en el universo comunicacional no verbal del consumo. Para aquellos que ascienden a patrones valorizados de consumo, se les asegura su incorporación a un sistema de estratificación social simbólicamente más igualitario y flexible. Para la gran mayoría que sufre los efectos de la exclusión económica (desempleo, pérdida de la capacidad adquisitiva del salario, etc.), esta simbología estigmatiza la pobreza, acentúa la competencia por un empleo escaso, impone el silencio del fracaso, en fin, quiebra la identidad de las personas. En todo caso, tanto para unos como para otros, implica un ajuste de valores y conductas a un juego disciplinador alojado en el tejido capital de la sociedad.

No es diferente el resultado que se persigue mediante la violencia física y simbólica del Estado. Como se sabe, éste es un tipo de régimen militar que instituye el terror y la mentira política en principios de gobierno. Un terror que no se contenta en eliminar el espacio público, sino que también avanza sobre lo más íntimo de las personas: bienes, domicilio, vida y hasta la misma muerte (recuérdese el entierro de las víctimas en cementerios clandestinos), y por encima de las barreras jurídicas, morales y sociales. Cualquiera sabe que no existen inmunidades y que, por ende, bastan señales de desadaptación activa o pasiva (o simplemente un error) para convertirse en una eventual víctima de la máquina represiva. Así, imprevisible e incierta, omnipotente e impune, la violencia física termina permeando el imaginario individual y social: la detención arbitraria, la tortura, la desaparición, forman parte del campo de lo posible, mientras que un sentimiento de inseguridad y miedo atraviesa la coti-

diano y genera una feroz autocensura en la palabra y en el cuerpo. A lo cual se suman los efectos de la mentira sistemática del poder, que desinforma, niega, y falsifica la realidad. Mentira que, asociada al crimen, pervierte o anula la capacidad de reflexión y juicio del hombre común (Hannah Arendt, 1979), al instalarlo en un clima de ficción (en el que no se distingue lo real de lo irreal, lo verdadero de lo falso), que no hace más que favorecer las empresas más siniestras de esa forma de dominación.

En síntesis, la violencia de la "mano invisible" del mercado y la del Estado han sido los vectores de una estrategia de resocialización fáctica tendiente a recolocar a los agentes individuales y sociales en los debidos lugares que el orden autoritario les fijaba. De ese modo se pretendía alcanzar el ideal de una sociedad disciplinaria que, a través del conformismo pasivo, la adaptación atomizada y la sumisión sin fallas, quebrase las identidades político-ideológicas de los actores "peligrosos" del ciclo histórico anterior, desarticulando la memoria colectiva (Ximena Barraza, 1980; José Joaquín Brunner, 1980 y 1983; Oscar Landi, 1982).

A esa altura de los acontecimientos, resulta innecesario subrayar el fracaso de la utopía fundacional autoritaria en los países del Cono Sur, en términos de realización del modelo de desarrollo (desarticulación caótica del capitalismo dependiente) y del modelo hegemónico (resurrección en gran parte de los "viejos demonios" político-ideológicos, atropellando el ideal de "profilaxis social" que perseguía la estrategia de resocialización fáctica). Lo que sí interesa en cambio, a los fines de este trabajo, es destacar con mayor detenimiento el papel clave que desempeña la cuestión de los derechos humanos, tanto en la gestación del fracaso del proyecto fundacional, como en la neutralización-desplazamiento de sus secuelas más perversas en los actuales procesos de transición democrática.

No cabe duda de que los regímenes militares, como resultado de sus tareas defensiva y fundacional, encarnan la negación misma de la política en tanto práctica y espacio público de expresión de los conflictos y elaboración intersubjetiva de un sentido de orden en la sociedad. Se ha observado, sin embargo, que en el límite de estas situaciones de dictadura (y una vez superado el momento de su instalación), la política prepara su retorno y reaparece. Clausuradas las estructuras de mediación, despojados los ciudadanos de sus derechos, y despreocupado el Estado por obtener una legitimación normativa, ella termina refugiándose, paradójicamente, allí donde la hegemonía autoritaria pretendía hacer su obra: la vida cotidiana, lo "privado" (Francisco Delich, 1982; Norbert Lechner, 1981). Actores no convencionales (o tradicionales que asumen un nuevo rol), temas y luchas específicas, comienzan así a surgir en este terreno (que por las circunstancias se torna cada vez más "público"), contestando a la penuria de sentido y a las medidas represivas, económicas, culturales,

etc., del nuevo orden autoritario. Entre ellos, resalta por su significado político profundo la figura del militante de los derechos humanos contra la represión estatal.

La irrupción de los Derechos Humanos en la escena política responde, inicialmente, a razones coyunturales: a través de ellos, lo que se procura es limitar el accionar del terrorismo de Estado en la fase de mayor vigor. En los estrechos y precarios márgenes que deja una feroz represión, entidades "privadas" levantan la defensa de los derechos elementales de las personas, apelando a valores universales y a normas jurídicas nacionales, regionales e internacionales de protección, que el propio Estado se ha comprometido a respetar. Estos frentes internos, compuestos por instituciones, formaciones políticas y movimientos de las más variadas posiciones ideológicas, desarrollan una labor de denuncia, de producción de verdad y, en particular, de asistencia técnico-jurídica a las víctimas de la represión. Ellos, a su vez, encuentran en frentes externos (organizaciones intergubernamentales —ONU, OEA—, entidades no-gubernamentales —Amnesty, Iglesia—, y hasta en la política exterior de ciertos gobiernos), el reconocimiento de su existencia y un respaldo decisivo; apoyo material, difusión de informaciones e implementación de presiones directas e indirectas sobre los Estados responsables por las violaciones. En síntesis, la lucha por los derechos humanos se presenta como una práctica defensiva frente a la coerción exorbitante desplegada por el régimen militar, se funda en argumentos puramente morales y jurídicos, y recorta el ámbito de sus reivindicaciones a los derechos civiles individuales (a la vida, a la integridad física, a la libertad, a la seguridad jurídica).

Pero esta lucha de politización circunstancial, y de eficacia relativamente baja en términos de resultados empíricos, poco a poco revela su politicidad insospechada. Podría decirse que ella se convierte en el motor de la toma lenta de conciencia y del cuestionamiento, no ya de los efectos más inmediatos del autoritarismo, sino de la lógica de dominación que lo constituye, así como de la naturaleza y magnitud de las lesiones que genera en el tejido social, y ésto más allá del contenido restringido de las reivindicaciones iniciales o de la conciencia de sus articuladores (que, como todo actor primero, carece del privilegio de captar el sentido pleno de su propia acción) (Hanna Arendt, 1979). Ello se desprende de las consecuencias histórico-prácticas de una forma de resistencia que, más que cualquier otra, le fija límites a la utopía fundacional al mismo tiempo que encarna la posibilidad menos deseada: la emergencia de un polo de poder social —que el Estado no logra controlar ni eliminar—, hacia el cual se desplaza y condensa el saber (producción de verdad a la mentira y el silencio oficiales), la ética (sistema de valores fundamentales para la convivencia social: la vida, la dignidad, la justicia, la ver-

dad, la solidaridad), el derecho ("ese" que el derecho positivo se niega a reconocer) y, en definitiva, la política entendida como espacio y práctica de comunicación normativa y no sólo como el juego de intereses y fuerzas contradictorias.

La interpelación de la práctica de defensa de los derechos humanos es de tal naturaleza, que deja al desnudo la fragilidad simbólica de un proyecto de ordenamiento político de la sociedad basado en dispositivos fácticos (el "fascismo de mercado" y la administración capilar de la represión, promoviendo el disciplinamiento). De ahí que su impacto sea fuertemente sentido por un régimen que se debate ante problemas insuperables de legitimación (por ejemplo, el de justificar, interna y externamente, el terrorismo de Estado); y que, desde un comienzo, el bloque autoritario, no obstante disponer de un holgado control de la situación global, se lance contra las entidades de defensa, y se vea compelido a "explicar" el carácter político de los derechos humanos con el objeto de denigrarlos y mutilarlos.

Así, por un lado, éste desarrolla una campaña sistemática de persecución y desprestigio de las entidades y de la temática (como lo ilustró la propaganda para-oficial del régimen argentino: las "locas" de Plaza de Mayo, "los argentinos somos derechos y humanos"), combinada con gestos calculados de tolerancia mínima (defensa legal, visita de comisiones internacionales de investigación, etc.). Por otro lado, aborda la cuestión de los derechos humanos desde sus dos vertientes ideológicas (aunque es preciso reconocer el predominio de la Seguridad Nacional por efecto de la responsabilidad directa de las Fuerzas Armadas en la llamada "guerra sucia"). Ambas afirman, teóricamente, la "validez universal" del conjunto de estos derechos, entre otros motivos, por los compromisos jurídicos —declaraciones, pactos, cartas— y por la propia imagen del Estado en el plano internacional. Pero, seguidamente, no pueden dejar de sostener que, en virtud de la situación de emergencia provocada por la "agresión subversiva", una serie de restricciones y jerarquías se imponen: primacía del derecho de propiedad, devolución al mercado de los derechos económicos-sociales, suspensión "sine die" de las libertades civiles y de los derechos políticos, etc. (Manuel Antonio Garretón, 1982). Con lo cual, obviamente, se quiebra el carácter sistémico de este conjunto de valores y de normas. Resumiendo, el bloque autoritario sabe, desde su instalación, que su mantenimiento en el poder depende de la negación de la existencia simultánea y plena de los derechos civiles, políticos y sociales. Y que, en consecuencia, toda lucha que los reivindique, no sólo ataca a los fundamentos de su dominación, sino que además desencadena una incontenible dinámica de democratización.

Dicha dinámica apunta en primer lugar al Estado, y se traduce en el planteamiento de una pregunta ineludible: ¿qué hacer *con* y *en* el

Estado?, tanto para neutralizar-revertir sus exacerbadas conductas hobbesianas, como para redireccionarlo en beneficio de las mayorías populares excluidas (Fernando Henrique Cardoso, 1980). Ciertamente se percibe que la respuesta no pasa por utopías de extinción o de desestatización total en lo económico-social, sino por la determinación democrática del poder político institucionalizado, en términos de ajuste de su accionar a valores y reglas de procedimiento que garanticen los derechos de participación y control de los ciudadanos.

Asimismo, esta dinámica tiende a recomponer la sociedad política y el espacio público como expresión-mediación de representaciones, formas de participación y principios de legitimidad. Conforme fue señalando en puntos anteriores, la potencialidad de los derechos humanos es aquí enorme: ellos abren la posibilidad de un nuevo tipo de relación con la política —con la consiguiente formación de sujetos, lenguajes, concepciones y estilos de acción—, a través de las reivindicaciones de derechos particulares (sobre la represión, el trabajo, el medio ambiente, la sexualidad, etc.) aún no reconocidos como exigencias colectivas por la ley y las instituciones estatales. Por otro lado, no debe olvidarse que es con motivo de la clausura o por la reconstrucción de este espacio de interacción comunicativa y normativa que se produce el enfrentamiento mayor entre la estrategia fáctica autoritaria y la lucha por la defensa de los derechos elementales de las personas. Como se recordará, esta última, al invocar la necesidad del respeto y de la vigencia de valores fundamentales para la convivencia social, marca los límites del proyecto fundacional y deja al desnudo las necesidades totalitarias de un poder que pretende escindir el orden político del orden moral, la sociedad de su propia historia. Siendo la más consistente barrera de contención al miedo, al silencio, al olvido y a la indiferencia, ella no puede menos que erigirse en poderoso germen de sociabilidad, de recuperación y/o de construcción de identidades sociales y políticas. De ahí que sus efectos se proyecten, refractadamente y con conciencia difusa de ello, también en el plano capilar de lo social (sentido común, "anti-violencia", revalorización de la vida por encima de las consignas de muerte, demanda de legalidad, redescubrimiento de las virtudes de la democracia).

Simbólicamente, la práctica de la defensa de los derechos humanos abre la más importante brecha en el manto de disciplinamiento y despolitización con que el autoritarismo pretendía cubrir a la sociedad civil. Por esa razón puede erigirse en la base de su fortalecimiento progresivo; fortalecimiento éste que ha de manifestarse en la reemergencia de la capacidad de asociación voluntaria, en la reconstitución de lazos de solidaridad social y en formas de organización de base de las clases subalternas, en fin, en una multiplicidad de actividades autónomas en el campo de la cultura.

Pero la significación política profunda de que es portadora la lucha por los derechos humanos no interpela sólo al régimen militar. Igualmente genera tensiones con las fuerzas de oposición —que en adelante llamaré de tradiciones—, al cuestionarles su modo habitual de pensar y hacer política.

Durante la fase inaugural del régimen, esto no alcanza todavía a vislumbrarse. La razón es simple: frente a la magnitud de la represión, la reivindicación de los derechos individuales elementales mediante argumentos puramente morales y apolíticos, se torna un punto mínimo y forzoso de entendimiento. Pero, a medida que avanza el intento de institucionalización, y sobre todo cuando se precipita su crisis y se abre un incierto proceso de transición, inevitablemente afloran las diferentes posiciones ideológicas sobre la temática, que subyacían intactas en las fases anteriores. En ese momento, la instrumentación inicial pierde su capacidad de aglutinamiento y se vuelve fuente de tensiones y conflictos en las relaciones entre las entidades de defensa y las formaciones políticas tradicionales. Así, los nuevos actores continúan con una práctica irreducible, que es a la vez una reivindicación ética, jurídica, política y cultural, mientras que las formaciones tradicionales se lanzan de lleno al juego estratégico de recuperación del poder del Estado, desde perspectivas ideológicas que además tienden a privilegiar separadamente los derechos civiles, políticos y sociales. En parte esto último se debe a la penetración en el continente del trabajo "devorador" de las matrices ideológicas del siglo XIX (el liberalismo y el marxismo) y de su cristalizada oposición de derechos (civiles y políticos versus económico-sociales), recubriendo el debate sobre la democracia (democracia política versus democracia sustantiva). Pero fundamentalmente responde a las condiciones históricas de América Latina (herencia colonial de metrópolis que estaban al margen de la modernidad, relaciones sociales y económicas desarticuladas, ausencia de su revolución "burguesa", autoritarismo político y reforzamiento del Estado, dependencia de los centros capitalistas, etc.) y a difundidas actitudes culturales que disociaron en el tiempo y en el espacio las transformaciones sociales de la ciudadanía política, priorizaron la nación a la sociedad y redujeron la noción de progreso a la de crecimiento económico, haciendo del Estado el demiurgo del cambio. La ausencia o fragilidad de las instituciones democráticas y la desvalorización intelectual de la idea de democracia —aunque la intención y las declaraciones manifiesten lo contrario—, resultan de esa compleja imbricación (Luciano Martins, 1985; Octavio Paz, 1983).

En suma, la política de los derechos humanos y la política tradicional expresan dos lógicas sociales en acto que, no obstante sus puntos de encuentro, no se concilian ni fácil ni durablemente. En ese sentido, conviene subrayar algunas de las interpelaciones mayores que la cuestión y la

lucha por los derechos humanos genera en los actores tradicionales. En primer lugar, les recuerda que la forma novedosa que tienen de hacer política sin delegación no está determinada por la situación de dictadura, sino que se proyecta hacia la transición y post-transición autoritaria en el sentido de negarles a los partidos y al Estado la pretensión de tornarse oligopolios absolutos de la representación, de la participación y de la legitimidad políticas. A la vez, les cuestiona la concepción de realismo con la cual se orientan durante la experiencia autoritaria (independientemente de que ellos formen o no parte de los frentes de defensa), así como el alcance del proyecto de redemocratización. Es decir, cuestiona el imaginario de guerra, estatista e instrumentalista, que permea los discursos y prácticas políticas de diversos signos ideológicos. O si se prefiere, el tipo de cultura política en la que son socializados los actores tradicionales (con la consiguiente formación de hábitos, de creencias, del sentido común, de representaciones), algunos de cuyos rasgos persistentes se conocen: la estadolatría y el aparatismo; el uso instrumental del derecho y de la democracia representativa; el papel purificador de la violencia en la conservación o en el cambio del orden social; la política entendida como pura relación de fuerzas y/o de propiedad, desde la óptica del "amigo-enemigo", etc. En definitiva, se trata de una misma matriz de pensamiento estratégico que, refractaria a consideraciones de índole ética, es incapaz de pensar la sociedad en otro registro que no sea el de la guerra (acumulación de fuerzas y de recursos organizacionales, arte de la maniobra y de la conspiración, etc.).

Ciertamente esto último existe y opera en grados diferentes según los países, las épocas y las subculturas. Con todo, no se puede negar la presencia de esta "gramática" común que contiene altos componentes autoritarios, ni el papel preformativo que desempeña en la acción política de la región.

De lo anterior se desprenden por lo menos dos consecuencias: a) el nuevo autoritarismo militar está lejos de ser un fenómeno completamente novedoso: mas allá de rupturas y regresiones efectivas, él radicaliza a niveles inusitados de realización, tendencias y elementos ya inscriptos en la historia política de esas sociedades (Norbert Lechner, 1977); b) al llevar al paroxismo la práctica y el discurso de la guerra (social, cultural, económica, ideológica), el autoritarismo militar genera en un mismo movimiento la negación radical de sí mismo y del código interpretativo de la política que en parte le prepara el terreno y amplifica sus secuelas. En efecto, el surgimiento de la temática y de la figura del militante de los derechos humanos significa la incorporación de fundamentos éticos en el campo de la política y el rechazo absoluto del imaginario y de la realidad de la guerra encarnados en el régimen, pero también presentes en dosis menores en los actores tradicionales.

Es evidente que las entidades de defensa, al no ser capturadas por la concepción de la política como pura relación de fuerzas e intereses, no solo quiebran la pasividad que busca la amenaza o la materialización de lo militar (la represión), sino que además señalan la importancia del contenido ético, jurídico, cultural y hasta religioso de lo político. Por cierto que esto no significa que lo estratégico sea desestimable como modo de desciframiento de una situación de conflicto. Simplemente se enfatiza que ello no es la realidad suprema en la cual todas las otras dimensiones se resumen, y que en algunas circunstancias ni siquiera es la más determinante. Aquí la interpelación al "realismo" de los actores tradicionales, que se identifica con el cálculo estratégico de la correlación de fuerzas, no podría ser más contundente. "En posición tan desfavorable, si se reivindica, el peso de la represión aplastará" —dice el dictado de la *realpolitik*— (dictado que en ciertos casos, como se mostró patéticamente en la Argentina con la cuestión de los "desaparecidos", no hace más que encubrir conductas oportunistas o cínicas). Los nuevos actores replican con su acción, que la fuerza del adversario también depende de la representación que de ella se tenga y de la voluntad de resistencia que suscita. Resulta claro, entonces, que una política de defensa de los derechos humanos se torna pensable y viable porque no funciona la creencia en la invencibilidad del poder armado. Por otro lado, no es ésta una política meramente circunstancial y sin efectos prácticos, puesto que crea situaciones que obligan a todos los actores a definirse, a tomar posiciones (por ejemplo, frente al problema de los desaparecidos). Además, ella juega el rol primordial de revelador histórico, tanto de la lógica y de las secuelas de la dominación autoritaria militar, cuanto de los principios alternativos de un proceso de reconstrucción democrática compatible con el ejercicio integral de los derechos humanos. Vale decir, de un proceso fundado en el respeto, no sólo en las reglas formales que regulan el poder político institucionalizado, sino también en el sistema de valores subyacentes que lo justifican; de una dinámica de democratización que no se detiene apenas en el régimen político, sino que también alcanza a las relaciones e instituciones básicas de la sociedad.

4 Después de esta interrogación exploratoria sobre el significado y alcance de la irrupción de los derechos humanos en la vida política reciente en los países del Cono Sur, conviene cerrar las presentes notas con unos breves enunciados a modo de conclusión: a) En el marco de las dictaduras militares, se ha demostrado que es posible e imprescindible articular una política fundada en los derechos humanos, como medio de resistencia y de lucha contra las formas de dominación autoritarias. b) Las normas jurídicas internacionales de protección y de fomento, así como el accionar de diferentes actores internacionales (organizacio-

nes intergubernamentales, gobiernos y, especialmente, entidades no gubernamentales, de solidaridad), son condiciones de existencia y de reforzamiento de tal práctica.

c) Al incorporar exigencias éticas, jurídicas y culturales al campo de la política, lo que conlleva a un mayor control sobre el Estado por parte de una sociedad civil y de una sociedad política interpenetradas y fortalecidas esta práctica se constituye en principio generador de un proyecto democrático inédito, que busca conciliar los derechos civiles, políticos y sociales.

d) Aunque resulte imposible prever la eficacia futura de esta cultura democrática emergente (Angel Flisfisch, 1983), parece claro que en los actuales procesos de transición, por lo menos dos condiciones generales negativas pueden impedir su desarrollo y consolidación: en primer lugar, si la salida del autoritarismo asume la forma de un enfrentamiento civil armado (o sea, si se refuerza aún más el discurso y la práctica de la guerra); en segundo lugar, si se produce un conflicto abierto o una excesiva distancia entre las organizaciones autónomas de defensa y las formaciones políticas, lanzadas a la normalización democrática con sus ideologías intactas (estatistas, instrumentalistas y sin armonizar los componentes distintos de los derechos humanos).

Por el contrario, dos condiciones generales positivas pueden favorecerla: primero, si la salida da preeminencia a la dimensión normativa y comunicativa de la política, permeando el funcionamiento de las instituciones, la resolución de los conflictos sociales y la formación de las identidades y proyectos políticos. Seguidamente, si se consigue un mayor acercamiento entre las entidades autónomas y las formaciones partidarias, de modo tal que, en la interrelación, las primeras puedan jugar un rol activo en los controles institucionales y las segundas comiencen a modificar sus códigos interpretativos, esto es, pasen a reconocer que el conjunto de los derechos civiles, políticos y sociales es consubstancial a la democracia.

Bibliografía citada

- Arendt, H., *Entre o passado e o futuro*, Perspectiva, San Pablo, 1979.
- Arendt, H., *Totalitarismo, o peroxismo do poder*, Documentario, San Pablo, 1979.
- Barret-Kriegel, B., *L'Etat et les esclaves*, Calmann-Lévy, París, 1979.
- Barret-Kriegel, B., "L'idée de l'Etat de droit et l'idéologie de l'Etat", en *Analyse de l'idéologie* (Collectif), Galilée, París, 1980.
- Barraza, X., "Notas sobre a vida cotidiana numa orden autoritária", en *América Latina, novas estratégias de dominação*, Vozes, San Pablo, 1980.
- Bobbio N., y Matteuci, N., *Diccionario de política*, tomo 1, Siglo XXI, México, 1981.
- Brunner, J. J., "La concepción autoritaria del mundo", en *Revista Mexicana de Sociología*, núm. 3, julio-septiembre, 1980.
- Brunner, J. J., "Ideología, legitimación y disciplinamiento: nueve argumentos", en *Autoritarismo y alternativas populares en América Latina*, FLACSO, San José, 1982.
- Cardoso, F. H., "Regime político e mudança social", en *Revista de Cultura e Política*, núm. 3, San Pablo, 1981.
- Collier, D. (comp.), *O novo autoritarismo na América Latina*, Paz e Terra, Río de Janeiro, 1982.
- Corradi, J., "Une forma de destruction: La terreur en Argentine", en *Revue Améri-que Latine*, núm. 15, 1983.
- Revista Esprit*, "Droit et Politique", núm. 3, 1980, París.
- Revista Esprit*, "Amériques Latines à l'une", núm. 10, 1983, París.
- Flisfisch, A., "Notas acerca de la idea de reforzamiento de la sociedad civil", en *Revista Crítica y Utopía*, núm. 6, Buenos Aires, 1982.
- Flisfisch, A., "El surgimiento de una nueva ideología democrática en América La-tina", en *Revista Crítica y Utopía*, núm. 9, Buenos Aires, 1983.
- Garreton, M. A., *El proceso político chileno*, FLACSO, Santiago, 1983.
- Garreton, M. A., "Tensiones entre derechos humanos en los nuevos regímenes au-toritarios de América Latina", *Comunicación presentada al XII Congreso Mundial de IPSA*, Río de Janeiro, 1982.
- Habermas, J., *Théorie et pratique*, Payot, París, 1975.
- Habermas, J., *Para a reconstrução do materialismo histórico*, Brasiliense, San Pa-blo, 1983.
- Landi, O., *Crisis y lenguajes políticos*, Estudios CEDES, vol. 4, núm. 4, Buenos Aires, 1982.
- Lechner, N. (comp.), *Estado y política en América Latina*, Siglo XXI, México, 1981.
- Lechner, N., *La crisis del Estado en América Latina*, El Cid Editor, Caracas, 1977.
- Lechner, N., "Especificando la política", en *Revista Crítica y Utopía*, núm. 8, Bue-nos Aires, 1982.

- Lechner, N. (comp.), *¿Qué significa hacer política?*, DESCO, Lima, 1982.
- Lefort, C., *L'invention démocratique*, Fayard, París, 1981.
- Lefort, C., "La communication démocratique", en *Revista Esprit*, núm. 9-10, Pa-rís, 1979.
- Martins, L., "De la non-démocratie en Amérique Latine", en *Revista Esprit*, núm. 10, París, 1983.
- O'Donnell, G., 1966-1973. *El Estado burocrático autoritario. Triunfos, derrotas y crisis*, Editorial Belgrano, Buenos Aires, 1982.
- Passerin D'Entreves, A., *Obedienza e resistenza in una società democratica*, Edi-zioni di Comunita, Milán, 1970.
- Paz, O., "L'Amérique Latine et la démocratie", en *Revista Esprit*, núm. 3, París, 1983.
- Rawls, J., *Uma teoria da justiça*, Universidade Nacional de Brasília, Brasília, 1981.
- Soulier, G., *Nos droits face à l'Etat*, Seuil, París, 1981.
- Strauss, L., *Droit naturel et histoire*, Plon, París, 1969.

Las ciencias sociales y la afirmación de los derechos humanos*

Mariclaire Acosta U. **

Los últimos diez años han atestado, como ninguna otra década de la postguerra, el abuso continuo y permanente de los derechos humanos en el mundo entero y, especialmente, en América Latina. A esta situación grave habría que agregar un fenómeno correlativo: el uso indiscriminado e irresponsable del término "derechos humanos". Muchos gobiernos cometen peores atropellos a su población y a la de otros países en nombre de los derechos humanos; otros los invocan para apoyar a dictaduras sangrientas, y así sucesivamente.

La razón de ser de esta aparente contradicción entre lo que se proclama y lo que se hace no es novedosa y reside, obviamente, en las explicaciones sobre la naturaleza del poder y su manejo en el mundo contemporáneo. No compete a esta discusión la tarea de desentrañar los orígenes de esta conducta. Sin embargo, el empleo constante y casi vulgar del término "derechos humanos", tiene que ver también con el hecho de que el problema de su vigencia actual nos preocupa a todos. En otras palabras, forma parte importante de la conciencia colectiva, lo cual constituye para algunos, la última gran revolución universal del género humano, equivalente a otras como fueron, por ejemplo, la Revolución Industrial o el gran proceso de secularización que siguió a la Revolución Francesa.¹ Por supuesto que, de ser así, esto tendría diversas implicaciones. La más importante es que, por primera vez en la historia, se tendría una clara conciencia compartida de que los individuos tienen derechos que son *inherentes* a su condición humana, que no les han sido con-

* El contenido de esta ponencia fue parcialmente presentado en el Instituto Interamericano de Derechos Humanos, San José, Costa Rica, junio 1983.

** Coordinadora del Área de Derechos Humanos de la Universidad Nacional Autónoma de México.

feridos en virtud de su poder o posición social, lo cual significa, en consecuencia, que si la sociedad no otorga estos derechos como se suponía anteriormente, tiene en cambio la obligación ineludible de reconocerlos y protegerlos.

Otra implicación importante de esta "revolución en las expectativas" de los últimos siglos, es que se parte del supuesto de que los derechos humanos son universales pues apelan a la defensa de la propia condición humana. Si bien la noción de derecho humano tiene su origen en Occidente —en la tradición filosófica que nace con el iluminismo— no es por ello un producto cultural relativo, sólo aplicable en las sociedades con gobiernos democrático-liberales. Así, la idea tan extendida de que hay derechos humanos "particulares" para los pueblos del Primer, Segundo y Tercer Mundo, revelaría una concepción pobre y oportunista de los valores humanos, que esconde generalmente una postura reaccionaria que apoya la utilización de la violencia en la conducción de los asuntos sociales. A este respecto, nos dice José Diokno, quien fuera senador y después preso político en Filipinas:

"Actualmente están de moda dos justificaciones del autoritarismo en los países asiáticos en desarrollo... Una de ellas es la que sostiene que las sociedades asiáticas son autoritarias y paternalistas y que, por consiguiente, requieren gobiernos que lo sean también; que las masas hambrientas de Asia están demasiado preocupadas por llenarse el estómago como para ocuparse de las libertades civiles y políticas; que el concepto asiático de la libertad difiere del occidental; que, en suma, los asiáticos no están hechos para los derechos humanos.

"Otra es que los países en desarrollo deben sacrificar la libertad temporalmente para lograr así, el rápido desarrollo económico que sus poblaciones en explosión y con crecientes expectativas demandan; en pocas palabras, que los gobiernos deben ser autoritarios para promover el desarrollo.

Pues bien, la primera justificación es una tontería racista. La segunda es una mentira: el autoritarismo no es una condición del desarrollo, es una condición para el mantenimiento del statu quo..."²

Podríamos agregar a la argumentación del Dr. Diokno que la prueba irrefutable de la universalidad del anhelo humano de tener libertad y justicia lo constituye el dato mismo de su atropello constante y generalizado. La noción de que tenemos derecho a ser tomados en cuenta es tan natural, tan básica y, una vez revelada, tan evidente, que fácilmente puede llegar a convertirse, para volver a Harlan Cleveland, a quien aludimos al principio, en "la primera revolución de alcance global, la primera 'super-estrella mundial', en la historia de la filosofía política".³ Hasta ahora han sido necesarios tres siglos plenos de atropellos y varios intentos de genocidio para que esta visión permee la conciencia contemporánea. La

virulencia de la represión en tantas partes, la misma confusión nacida del empleo irresponsable del término "derechos humanos", son prueba de la profundidad del anhelo universal de respeto a la integridad física y moral de la persona.

Pero, ¿en qué se fundamenta esta noción tan antigua y, a la vez, tan "subversiva" de que las personas tenemos derechos inalienables? ¿Qué son los derechos humanos? ¿Cuál es su contenido? Las respuestas a preguntas como éstas parecen obvias. No lo son, sin embargo, pues sus implicaciones son tan vastas que resulta imposible abarcarlas todas. Tienen, además, tantos matices como situaciones sociales y culturales existen. Este es realmente el meollo del asunto, de la controversia actual entre las diversas concepciones —todas ellas parciales y encontradas— de los derechos humanos, y que explica, de paso, por qué todos los proclaman para violarlos.

Podríamos dar una definición sencilla y operativa de los derechos humanos y decir que son aquellas normas contenidas en la Declaración Universal de Derechos Humanos promulgada por los países signatarios de la Carta de las Naciones Unidas así como los pactos internacionales que de ella emanan. Desgraciadamente, la cuestión no es tan sencilla, a juzgar simplemente por la cantidad de violaciones que estos mismos cometen, de manera que el problema de los derechos humanos parece requerir de una fundamentación más amplia.

El problema de la fundamentación de los derechos humanos

El término "derechos humanos" se empleó por primera vez por los enciclopedistas franceses. Posteriormente fue retomado por la filosofía alemana, especialmente por Kant y Fichte. Antes de que se hablara de derechos humanos, sin embargo, John Locke se había ocupado extensamente del tema de los "derechos naturales", que sirvió de sustento a su filosofía política.

Locke partió de la premisa inicial de que los derechos naturales son inherentes a la naturaleza humana y arrancan de un estado pre-social o "estado de naturaleza" en el que prevalece la igualdad entre los individuos de modo que ninguno tiene sobre otros poder ni jurisdicción alguna. De esta manera, el estado natural del hombre sería un estado de igualdad social en el que nadie puede ni debe dictarle a otros un reglamento para su conducta.⁴ Los derechos naturales arrancan, pues, de esta condición de igualdad fundamental y son, tanto para Locke como para sus sucesores, el derecho a la vida, a la salud y a la libertad. Posteriormente, el mismo Locke agregó a la lista el derecho a la propiedad el cual, en la opinión de algunos autores, está contenido en el derecho a la vida.⁵

De estos derechos fundamentales se derivan los demás, que son secundarios, de manera que, la dicotomía aparente entre los "derechos individuales" y los "sociales" resultaría espúrea, pues los últimos están incluidos, en los derechos fundamentales a la vida, la salud y la libertad.⁶ Los dos primeros se refieren al derecho de adquirir los medios materiales para obtener y sostener la vida y la salud, abarcando así el derecho a una alimentación suficiente y saludable; a una vivienda en condiciones higiénicas; a una educación profesional y vocacional; al empleo suficientemente remunerado para garantizar lo anterior; a un medio ambiente que no dañe la salud física y mental, y por último, a recibir protección y seguridad contra todo posible agresor que atente contra nuestra vida o salud.⁷

De acuerdo con esta interpretación, el derecho a la libertad significa también muchas cosas. En los términos que empleara el propio Locke es "...no estar sujeto a la voluntad arbitraria, inconstante, incierta y desconocida de otro ser humano...".⁸ En términos contemporáneos, y a la luz de la psicología y la sociología modernas, podríamos decir que se trata del derecho como *persona* y no como *objeto*, del cual se desprenderían otros como el derecho a hablar la propia lengua, practicar la propia cultura, a no estar sometido a otra nación, o no estar sojuzgado por otro en virtud de su poder socio-económico superior, etc. En suma, en esta concepción de la libertad estaría comprendido el supuesto de que la facultad de ejercer nuestra voluntad nos está dada con la vida a pesar de que, posteriormente, nos lo pudieran impedir ciertos condicionamientos sociales y económicos.

Ahora bien, siguiendo la lógica de Locke, tendríamos que preguntarnos por qué, si estos derechos son "naturales", todo el mundo los viola tan a menudo. Para él, el fundamento natural de los derechos humanos es la razón, y suponía que la naturaleza nos había dotado a todos por igual, por la cual seríamos capaces de conocer la propia ley de la naturaleza "que... nos enseña, a toda la humanidad que la consulte, que siendo todos iguales e independientes, nadie deberá dañar a otro en su vida, salud, libertad o posesiones...".⁹ O sea que en la ley de la naturaleza, se encuentra una ley moral con su correspondiente concepto de obligatoriedad. Ahora bien, si esta ley moral fuese realmente "natural", los hombres y mujeres la seguiríamos indefectiblemente, sin necesidad de conocerla siquiera. Ese no es, desgraciadamente, el caso. Cualquier contrastación empírica nos muestra lo contrario: la ley natural fáctica parece ser la del más fuerte en la que, el saqueo, la manipulación, la opresión, la tortura y el asesinato son frecuentes a pesar de que constituyen actos que contradicen la ley de la razón.

El avance del conocimiento social nos indica que los supuestos "derechos naturales" de Locke son mas bien "derechos humanos", creados por los hombres, y que nacen de otra razón que no es la de la "ley

de la naturaleza". Serían, más bien, una consecuencia lógica del reconocimiento de que "...lo que aparentemente es solamente el *factum brutum* de la vida biológica es, en la conciencia de cada uno de los sujetos, para sí mismo, un bien, el bien primero y fundamental en que se basan todos los otros..."¹⁰ O sea que "...quien vive también anhela vivir, desea tener los medios necesarios para hacerlo, anhela no estar sujeto a la voluntad, al capricho y la arbitrariedad de otros, desea poder expresarse y ser oído, desea perseguir sus intereses, satisfacer sus inclinaciones, desarrollar sus talentos, desea determinar por sí mismo su modo de vida, desea participar en la formación del orden económico, social y político en que vive —en suma—, desea ser feliz y generar las condiciones objetivas para lograrlo..."¹¹

Entonces, los derechos humanos tendrían una razón de ser diferente: serían el producto de una *exigencia social*, aquella que nos dicta que, para satisfacer mis deseos, debo respetar los de los otros. Puesto que todos y cada uno de los seres humanos, por el mero hecho de ser tales, también tiene esos deseos, es lógico suponer que exigirán que sean respetados por los demás; de manera que los derechos humanos no son una construcción filosófica abstracta. Son un concepto social fundado en una exigencia de reciprocidad, la que sabemos, constituye el hecho social primario¹² sobre el que se asientan el resto de las relaciones humanas. Así, yo no puedo exigir respeto a mis derechos humanos si no respeto los derechos de los demás, de manera que a mis derechos corresponde también la obligación de velar por los de todos. Esta es la única garantía para la satisfacción de mis propios deseos y necesidades. Por consiguiente, de la reciprocidad como constante universal de las relaciones humanas se deriva también la universalidad de los derechos humanos.

Para concluir, los derechos humanos son, entonces, producto de la *razón práctica*,¹³ o sea, de aquella que sostiene que "...para que todos los individuos puedan satisfacer en igual medida sus intereses y deseos, es necesario que todos por igual renuncien en cierta medida a esa satisfacción". Estos derechos son el derivado de una idea reguladora que es la base misma de la sociedad y que hace posible la vida en común. Si no fuera así, se estaría posibilitando su propia destrucción, pues si yo te mato y violo tu derecho a la vida dejo la puerta abierta para que, mañana, otro haga lo propio conmigo. Debo, por lo tanto, refrenar mis apetitos en aras del bien común porque de éste depende el mío.

Visto así el problema, la violación constante de los derechos humanos es, esencialmente, una negación del fundamento mismo de la sociedad. Negar que todos tenemos el mismo derecho a la vida, a la salud y a la libertad es, a la larga, destruir la vida social misma, lo que equivale a destruirnos a nosotros mismos.

Pero para que esta ley de la *razón práctica*, tan elemental, tenga algún sentido, debe llevarse a la práctica misma. Esto sólo se logra bajo ciertas condiciones, a saber: que los derechos humanos sean *conocidos* y *reconocidos* por todos, y que todos rijan sus acciones y su voluntad por ellos, reconociendo su obligatoriedad, de modo que la humanidad pase a organizarse en *estados de derecho*.

Mientras estas condiciones no se cumplan, todo parece indicar que los derechos humanos se seguirán negando, y las personas y los diversos regímenes seguirán torturando, asesinando, explotando y pervirtiendo a sus poblaciones. Y es justamente aquí, en este punto, en donde las ciencias sociales juegan un papel fundamental. Tienen el poder de hacer que los hombres y mujeres conozcamos y reconozcamos nuestros derechos inalienables así como la forma de salvaguardarlos. Hacerlo significa, de paso, una contribución al fortalecimiento de la sociedad humana como forma de vida de la especie. También significa, por cierto, la supervivencia de esta rama del conocimiento humano.

¿Cómo hacerlo?, sería la pregunta lógica. Volveremos sobre este punto más adelante. Por ahora quisiera detenerme un poco en la descripción de la situación de los derechos humanos en América Latina para mostrar cómo y en qué medida su violación ha contribuido a la destrucción de ciertas formas de vida societaria en la región.

La intimidación de la población civil como una forma de gobierno en América Latina

La violación de los derechos humanos no es un fenómeno reciente en América Latina. Tenemos una cuantiosa herencia de abusos contra la vida y la dignidad humana gracias a nuestro peculiar desarrollo histórico. No se trata de hacer un recuento de éstos. Abarcan varios siglos de historia. Por el momento, queremos simplemente llamar la atención sobre la situación que ha prevalecido en el sub-continente en los últimos tiempos, sobre todo en la década pasada durante la cual buena parte de nuestros países iniciaron una nueva etapa de militarización.

Por lo demás, cualquier intento por describir pormenorizadamente la situación de los derechos humanos en la región, aún en la última década, es también pretenciosa y rebasaría con mucho los límites de esta ponencia. Bastaría solamente con afirmar que han sufrido un gravísimo deterioro, afectando a todos los sectores de la población.¹⁴ La pobreza, el desempleo, el analfabetismo, la desnutrición, los bajos niveles de salud, la mortalidad infantil y el hambre han sido endémicos y tradicionales. A esta situación inicial, que afectaba prioritariamente a la población rural y de escasos recursos en general, debe agregarse el hecho de

que, en los últimos años, los gobiernos constitucionales hayan sido substituidos por gobiernos de facto en numerosos países —casi en la mitad de Latinoamérica—. Muchos de estos gobiernos han sido de origen militar, aunque la influencia castrense haya variado de país a país; en algunos casos se esconde, incluso, tras una fachada aparentemente civil. Sin embargo, a pesar de los matices y diferencias, el hecho es que apenas un poco menos de la mitad de los países de la región han contado realmente, durante este período, con gobiernos civiles y constitucionales. La característica común de todos estos gobiernos, sin excepción, es que se consideran a sí mismos como los únicos actores políticos capaces de contener las crecientes tensiones sociales y la violencia doméstica causadas por la extrema concentración de la riqueza y el poder en manos de unos pocos.

A pesar de su discurso y de sus intenciones manifiestas, los gobiernos tanto militares como aquellos que se hallan bajo tutela militar, no han logrado disminuir la violencia en sus países. Todo lo contrario, la llevaron a niveles sin precedencia, toda vez que han acudido a medidas muy represivas para implantar sus políticas. La respuesta común a los problemas por los cuales supuestamente tomaron el poder, como podrían ser la inquietud laboral, la inflación, la polarización de la sociedad y el crecimiento vertiginoso de una oposición política radicalizada, ha plantado la utilización de medidas cada vez más brutales de represión. Podemos resumirlas brevemente: un estricto control sobre prácticamente cualquier forma de participación política organizada, la suspensión de las garantías constitucionales bajo legislaciones de emergencia, la movilización efectiva y permanente de las fuerzas encargadas de la coerción física, como la policía, militares y fuerzas de seguridad, y finalmente, la apelación a los símbolos de una ideología neo-conservadora que enfatiza el anti-comunismo, el respeto a la propiedad privada en la libre empresa, la lucha contra la "subversión" en cualquier forma en que ésta aparezca, y la defensa de la "seguridad nacional".¹⁵

Todo esto significa, en realidad, que detrás de la retórica nacionalista, los militares en el poder han servido a las necesidades e intereses de los grupos económicos privados ligados a poderosos intereses internacionales. Al ofrecer generosos incentivos a los grandes inversionistas nacionales y extranjeros, han favorecido también la especulación financiera dentro de sus propios países. El modelo económico que los regímenes de facto latinoamericanos de los últimos diez a quince años han tratado de implantar "...una nueva forma de integración de estas economías capitalistas periféricas al mercado internacional (...) basada en la disminución (forzada) de los salarios y del gasto público..."¹⁶

La justificación ideológica de este tipo de régimen lleva directamente a la justificación de la represión. El respeto por los derechos hu-

manos "tradicionales" es visto como un serio impedimento para esta nueva forma de desarrollo capitalista pregonada por los gobiernos toda vez que impide la liberación de las fuerzas del mercado.¹⁷ La libertad individual, en su acepción liberal clásica, es vista por estos regímenes "neo-conservadores" como la libertad de toda restricción estatal sobre la economía. Sólo hay una demanda válida para el Estado y ésta consiste en la de demandar la liberación de precios y salarios.¹⁸ Cualquier intento, por parte de una fuerza social organizada, de restringir la riqueza de unos pocos o de ampliar la participación política de los muchos, es vista, *ipso facto*, como subversiva.

Este tipo de régimen político, para combatir la "subversión", es decir cualquier forma de oposición organizada, debe instrumentar en consecuencia, un sistema de violación permanente y persistente de los derechos humanos. Esto se traduce, para la población, en el uso amplio y masivo de detenciones arbitrarias de opositores reales o imaginarios de todos los sectores sociales sin que tengan derecho a juicio o, en muchas ocasiones, a saber qué cargos se les imputan; largas condenas en prisión a "presos de conciencia", y un empleo masivo de la tortura, la cual, en opinión de organizaciones de defensa de los derechos humanos como Amnistía Internacional se ha convertido en una "epidemia" latinoamericana. Últimamente, nuevas y más refinadas formas de represión han sido introducidas por los gobiernos en cuestión, tales como el uso amplio de las "detenciones-desapariciones" y de los asesinatos políticos. Estas prácticas se han convertido en una parte integrante de la política gubernamental en varios países, especialmente, Guatemala y El Salvador.¹⁹

El trabajo y la acción de múltiples organismos de defensa de los derechos humanos tanto nacionales como internacionales, gubernamentales y no-gubernamentales, han demostrado que los abusos y formas represivas que hemos descrito no constituyen, en forma alguna, incidentes aislados. Forman un patrón consistente y nítido, no tratándose de patologías individuales que deben remediarse, sino de problemas estructurales que nacen de la misma falta de consenso en la que estos regímenes operan. Esta falta de consenso y de legitimidad conducen a la formación de políticas deliberadas de intimidación de la población que permiten gobernar por vía del terror como un sustituto de la legalidad.²⁰

Parecería, entonces, que el terror es la única alternativa válida para los regímenes que hemos descrito, y esto significa la aplicación sistemática de todas las formas de represión capaces de debilitar los lazos sociales primarios de estas sociedades. Hasta ahora, las más eficaces parecen ser el uso indiscriminado y masivo de la tortura, las "detenciones-desapariciones" y los homicidios políticos o ejecuciones extrajudiciales. Su aplicación sistemática no puede justificarse solamente como medios idóneos

para acabar con la "subversión": se emplean también con fines preventivos, para intimidar al conjunto de la población. A juzgar por la magnitud y brutalidad con que se ejerce, pareciera que estos gobiernos no pueden prescindir de la represión sin sufrir un menoscabo serio a su poder, lo cual no significa, por cierto, que la represión se ejerza masivamente *todo el tiempo*. Una vez que los diversos regímenes han logrado eliminar a sus enemigos reales o figurados en un prolongado baño de sangre, es suficiente el empleo de la política de intimidación en forma restringida y selectiva.²¹

Los efectos profundos de este tipo de política de gobierno sobre la sociedad en su conjunto aún no han podido ser aquilatados en toda su extensión por varias razones, entre las cuales destacan por obvias, la represión misma de toda forma de indagación social sistemática así como el impacto todavía muy reciente de la misma. Además, el terror estatal es de suyo difícil de analizar debido a su naturaleza ambigua y semi-secreta.

Sin embargo, contamos con algunos estudios, gracias al esfuerzo paciente y arriesgado de muchos grupos y organismos de defensa de los derechos humanos, tanto nacionales como internacionales, que nos permiten atisbar los efectos del terror estatal sobre los individuos y sus familias.

De fundamental importancia y valor ha sido la experiencia de organismos como la Vicaría de la Solidaridad en Chile, el CELS en la Argentina o de los grupos eclesíásticos en Brasil y Centroamérica, para no hablar de los numerosos grupos de exiliados que trabajaban en Canadá, México y Europa, así como la labor de organizaciones no gubernamentales abocadas a la defensa de los derechos humanos. Todos ellos han realizado una investigación rigurosa y profesional acerca de los efectos socio-psicológicos de la represión.²² Sus conclusiones son más o menos unánimes. Además de describir las diferentes secuelas del terror y la tortura sobre las propias víctimas y sus familias, los estudios mencionados afirman que las diferentes técnicas de intimidación que los regímenes militares latinoamericanos emplean en forma indiscriminada contra su población, dejan un daño psicológico permanente tanto en sus víctimas directas como indirectas, y que puede caracterizarse como una "profunda internalización del terror",²³ que conduce a la percepción exagerada de que todo cuanto les rodea constituye una amenaza potencial. Esta sensación dominante de terror suele reforzarse por otras instituciones sociales como la escuela y los medios de comunicación social que incitan a la población a obedecer ciegamente a las autoridades, a delatar a parientes y amigos y a no mostrar ninguna solidaridad con los menos afortunados. Presiones como éstas afectan profundamente todos los tipos de relación social, aún las más íntimas y directas, creando así, una sensación generalizada

de desconfianza en donde la amenaza a la propia seguridad viene desde dentro del individuo, especialmente de su comportamiento anterior.

Esta internalización del terror crea una profunda sensación de inseguridad, la cual, aunada a la destrucción de la legalidad, aumenta el sentimiento generalizado de abandono y desesperación. Algunos trabajos psicoanalíticos, llevados a cabo por víctimas de la "detención-desaparición", indican que esta práctica constituye una forma de tortura tanto a la víctima como a sus familiares y amigos, quienes entran en un período prolongado de angustia y "shock" en el cual el dolor por la pérdida del ser querido se prolonga indefinidamente, sin solución alguna, puesto que a la realidad aplastante de la desaparición se suma la incapacidad de asimilar el hecho de su posible muerte y la sensación de incapacidad y confusión respecto de qué hacer para recuperarlo.²⁴ Si pensamos que muchas de las víctimas directas de las "detenciones-desapariciones" han sido niños pequeños, podemos empezar a comprender la magnitud del problema.

Si a lo anterior agregamos la pérdida más o menos súbita del nivel de vida, producto del efecto combinado de la nueva política económica y la represión, así como la involución general de los contactos y relaciones sociales, el efecto es de aislamiento de los individuos quienes se ven obligados a recurrir con mayor frecuencia a la familia para satisfacer sus necesidades sociales, económicas y afectivas más urgentes.

Los resultados de la investigación que hemos reseñado brevemente se ocupan de grupos más o menos reducidos. Falta hacer los estudios a nivel macro-social. Pero si tenemos presente la escala de represión que ha sufrido América Latina en su conjunto, afectando a miles de personas, es fácil imaginar la extensión del problema. En países como Uruguay en donde uno de cada cincuenta habitantes ha sufrido prisión por motivos políticos, o en Guatemala donde la violencia es añeja y ha cobrado miles de víctimas, el daño es incalculable.

Parecería que el objetivo último de la política de intimidación y terror es la deshumanización de todos: víctimas y responsables. Nadie se salva de este designio. Los primeros son vistos como una amenaza de la sociedad, como cáncer a extirpar, los segundos son meros instrumentos que siguen órdenes superiores. Los responsables últimos de esta política tampoco asumen su responsabilidad: están al "servicio" de una causa superior a ellos mismos.

Para ser exitosa, esta política debe destruir la mayor cantidad de lazos sociales significativos posible. Para ello, es menester la creación de un clima socio-psicológico de desintegración. Todos se convierten en enemigos potenciales que nos pueden destruir. Este es el clima perfecto para estimular la delación, que pierde la connotación de traición para convertirse en forma válida de ponerse a salvo. Debido a la ausencia de solida-

ridad social, y porque, en última instancia, la racionalidad suprema de este orden social nuevo es la obediencia, nadie se hace responsable de sus actos. Si delaté a mis amigos está justificado; fue para salvar a mi familia. Si torturo y mato no soy responsable, seguí instrucciones superiores. Además, al hacerlo no estaba atentando contra una *persona humana* como yo misma, sino a un representante de las fuerzas del mal que amenaza con destruirnos a todos. La "subversión y el cáncer marxista" son los enemigos. En su fabricación y difusión colaboran activamente los medios masivos de comunicación, sobre todo cuando se prestan a una comunicación fragmentada y dispersa. Estos enemigos son tan vagos que pueden significar casi cualquier cosa. Lo importante es que sean amenazantes, que representen al mal absoluto y que despierten nuestra más oscura emotividad. El contenido específico del mal a combatir carece de importancia: no importa que no sepamos con exactitud qué es el comunismo, hay que aplastarlo antes de que nos infecte como un virus incontrolable.

El resultado neto de esta acción es la formación de actitudes maniqueas en la población. Destruídas las redes de comunicación naturales que inducen el intercambio y la reflexión, sólo quedan los símbolos: blanco contra negro; represión contra seguridad; castigo contra recompensa, etc. Un esquema así impide la elaboración de apreciaciones críticas y reflexivas de la situación política y social. Engendra y estimula más miedo, más odio, más violencia, menoscabando las posibilidades futuras de ejercicio democrático.

El papel de las ciencias sociales en la defensa de los derechos humanos: el caso de México

Hasta ahora hemos abordado la problemática actual de los derechos humanos en América Latina y las consecuencias más obvias que su violación sistemática ha tenido sobre la vida social. Hemos hecho también algunas referencias explícitas, aunque pasajeras, al papel que podrían jugar las ciencias sociales en la defensa y protección de estos derechos. Dejamos sentadas, básicamente, tres premisas: primera, que la única forma de evitar la violación de los derechos humanos es haciendo que éstos sean conocidos y reconocidos por todos; segunda, que en América Latina ha prevalecido en los últimos quince años, una política explícita y sistemática de represión que parecería tener como finalidad la imposición de un "Estado burocrático-autoritario"²⁵ que podríamos caracterizar brevemente como un arreglo político impuesto por una élite de especialistas en violencia y coerción cuyo objetivo es aplastar toda forma de oposición organizada. Tercera, que el ejercicio de una política de terror como la que describimos someramente atenta contra las bases mismas de la vida social.

Estos tres puntos constituyen un punto de partida para la reflexión sociológica. Estamos frente a fenómenos que tienen una sistematicidad y racionalidad propias que es imperativo desentrañar si queremos, como científicos sociales, ayudar a mantener las formas civilizadas de convivencia social. Las disciplinas sociales latinoamericanas tienen, en consecuencia, frente a sí un nuevo objeto de estudio, el que no lo hayan abordado, más que marginalmente, responde, entre otras razones, a la naturaleza misma del fenómeno en cuestión: las propias ciencias sociales han sido las primeras víctimas del proceso de represión.

No me compete a mí, hacer aquí el diagnóstico de las ciencias sociales de Latinoamérica en la última década. Ustedes conocen los pormenores con mucha mayor amplitud y solvencia que yo. Si quiero, en cambio, reseñar, aunque sea someramente, cuál ha sido la respuesta de las ciencias sociales en mi país, México, frente al problema de la violación masiva de derechos humanos que ha sufrido la región en su conjunto. Seré breve y, necesariamente, superficial. El tema es demasiado novedoso y complejo como para resolverse en un trabajo de esta índole.

Es necesario, como punto de partida, elaborar brevemente el tema del papel jugado por el gobierno mexicano a nivel continental en los últimos veinte años. Los hechos de la política exterior mexicana están a la vista: México fue el país de exilio para los latinoamericanos. Lo fue también en la década del treinta para los europeos, víctimas de la ola de totalitarismo que recorrió a ese continente por esos años. Explicar por qué esto ha sido así, significa explicar muchas cosas: la posición geopolítica particular de mi país; su proceso de profunda transformación social surgido con la Revolución Mexicana; las características de su sistema político; y finalmente, las vicisitudes de nuestra historia: perdimos la mitad de nuestro territorio y sufrimos repetidas intervenciones imperialistas. Este cuadro, descrito tan someramente, ha tenido un profundo impacto en las ciencias sociales, tanto por el lado de su expansión y desarrollo en los últimos 40 años, como por el brillante y definitivo papel que las sucesivas inmigraciones de exiliados que mi país ha recibido, han jugado en el proceso de consolidación de éstas. La Casa de España en México, fundada bajo los auspicios del gobierno cardenista después de la guerra civil española, es ahora El Colegio de México, institución de investigación en ciencias sociales conocida ampliamente. Podría también hablar de los institutos de investigación social y humanística de la Universidad Nacional que se alimentaron del talento y esfuerzo de muchos exiliados. Finalmente, es absolutamente necesario dejar establecido, sin lugar a duda, que el formidable proceso de expansión de la educación superior que ha tenido lugar en México durante la última década, y sobre todo en las ciencias sociales, no hubiera podido consolidarse sin el concurso de tantos especialistas latinoamericanos.

Durante los últimos diez años hemos sido el centro de reflexión y discusión en ciencias sociales más dinámico de América Latina. Hubiéramos deseado que las razones que dieron lugar a esta situación fueran otras y no la salida forzosa de tantos intelectuales de sus países. Sin embargo, pese a las amarguras del exilio, el saldo ha sido positivo: se logró establecer, a pesar de los vaivenes de la política mexicana, una relación productiva y provechosa para ambas partes. Hubo un lugar para que los intelectuales exiliados pudieran seguir creciendo y ayudar a crecer a los demás. Esto fue el producto de una política tanto gubernamental como de las instituciones privadas.

Sin embargo, México es un país en donde también se violan los derechos humanos. Esta situación no responde, como en otros países, a una política deliberada y sistemática como la que hemos descrito. El Estado mexicano ha fincado sus bases de legitimidad en su capacidad sostenida de promover el desarrollo económico y social del país. Los resultados de este desarrollo pueden ser motivo de discusión, como también lo es el modelo de desarrollo seguido. Pero lo cierto es que difiere en mucho de lo sucedido en otros países del área. A pesar de ello, la desnutrición, el analfabetismo, la pobreza extrema, el desempleo y la injusticia social son fenómenos estructurales en México. Sesenta años de una "revolución mexicana" institucionalizada no los han modificado. Pero se han preservado y abierto espacios de libertad y las ciencias sociales se han beneficiado con ello. También se han ocupado extensamente —casi podría decir obsesivamente— de estos problemas, el Estado y sus bases sociales; el modelo de desarrollo y sus efectos sociales desde 1940 a la fecha, son sus temas predilectos. Estos tienen que ver, naturalmente, con los derechos humanos, pero en forma indirecta. La problemática específica de los derechos humanos, a la que nos referimos en la primera parte de esta ponencia, aún no ha sido tocada —hasta donde yo sé— más que en forma marginal como producto secundario de otros problemas. Se le ha considerado más bien como un residuo natural del proceso de desarrollo capitalista dependiente sufrido por el país. No ha sido, hasta muy recientemente, y por el impacto del exilio latinoamericano y los procesos de cambio convulsivos surgidos recientemente en Centroamérica, motivo de una preocupación específica. Por desgracia, el tema específico de los derechos humanos y su violación aún no son motivo de preocupación generalizada en las ciencias sociales mexicanas. Lo poco que se ha producido en este terreno ha sido el resultado de esfuerzos aislados, promovidos por agrupaciones ocupadas prioritariamente de la protección y defensa de los mismos, pero no por las instituciones de investigación social.

Sin embargo, el panorama comienza a cambiar. El peso de los acontecimientos políticos en la región ha marcado profundamente la conciencia

de los intelectuales mexicanos. Primero fue el Cono Sur, ahora es Centroamérica y el Caribe. La "intelligentzia" mexicana ha vuelto a vincularse, como en otros tiempos, con el resto del sub-continente. Es cada vez más claro y evidente que el futuro de México como país está ligado al de la región en su conjunto. Este hecho ha generado una nueva percepción de los problemas que nos afectan con lo cual aparecen nuevos enfoques y nuevos puntos de vista. La problemática de los derechos humanos como objeto específico de preocupación se empieza a atisbar en el horizonte. Esperamos, por el bien de todos, que se establezca definitivamente y ocupe el lugar que le corresponde. No sólo en las ciencias sociales mexicanas, sino en las de toda Latinoamérica.

Notas

¹ Cleveland, Harlan, *apud* Powell, Jonathan, *Against oblivion, Amnesty International's fight for human rights*, Fontana, Londres, 1981, págs. 216-217.

² Diokno, José, *Sen Mac Bride Lecture*, Amnesty International, ICM, Cambridge, UK, 1978, *apud* Powell, J., *ob. cit.*, pág. 222.

³ Cleveland, H., *apud* Powell, J., *ob. cit.*, pág. 217.

⁴ Mues de Schrenk, Laura, "El problema de la fundamentación de los derechos humanos", ponencia presentada al Congreso Mexicano de Filosofía, Guanajuato, México, 1981, pág. 3.

⁵ *Idem*, pág. 9.

⁶ *Idem*, pág. 9.

⁷ *Idem*, pág. 9.

⁸ 2. *Treatise IV*, *apud* Mues de Schrenk, L., *ob. cit.*, pág. 6.

- ⁹ 2. Treatise II, 6, *idem.*, pag. 3.
- ¹⁰ *Idem.*, pag. 12.
- ¹¹ *Idem.*, pag. 12.
- ¹² Lévi-Strauss, Claude, *The elementary structures of kinship*, Beacon Press, Boston, 1969.
- ¹³ Mues de Schrenk, L., *ob. cit.*, pag. 13.
- ¹⁴ Véanse, Amnesty International, *Annual report, 1982*, Lernoux, P., *Cry of the people*, Penguin, 1982; Smith, Brian, "Churches and human rights in Latin America", en *Journal of international studies and world affairs*, vol. 21, núm. 1, febrero 1979.
- ¹⁵ Smith, B., *ob. cit.*
- ¹⁶ Fruhling, H., "Derechos humanos: naturaleza, vigencia y futuro", ponencia presentada al seminario sobre Ciencia Política y Derechos Humanos organizado por el IIDH, San José, Costa Rica, febrero de 1983.
- ¹⁷ Poitevin, René, "La legitimidad del poder y los derechos humanos en Centroamérica", ponencia presentada al seminario sobre Ciencia Política y Derechos Humanos celebrado por el IIDH en San José de Costa Rica, febrero de 1983.
- ¹⁸ Fruhling, H., *ob. cit.*
- ¹⁹ Amnesty International, *Annual Report, 1982*.
- ²⁰ Poitevin, R., *ob. cit.*, Smith, B., *ob. cit.*
- ²¹ Amnesty International, *Political killings by governments*, AI NR/04/83; ACT 10/13/83, ACT 03/08/83.
- ²² "Torturas, muertes y desapariciones de detenidos políticos en América Latina", Encuentro organizado por Amnistía Internacional, San José de Costa Rica, enero de 1980.
- También, "Labor de la profesión médica contra la tortura, desaparición y muerte de presos políticos", AI, ORG 44/16/81/5: *Psiquiatría y dictadura en el Uruguay*, autores anónimos, Montevideo, 1977.
- ²³ *Consideraciones sobre los efectos de la tortura en el individuo y en el grupo*, Santiago de Chile, 1979, autores anónimos, trabajo mimeografiado.
- ²⁴ Bonaparte, L., *Desaparecidos según la terminología militar*, México, SMAIAC, 1979, trabajo mimeografiado.
- ²⁵ Fruhling, H., *ob. cit.*; O'Donnell, G., "La cosecha del miedo", *Nexos*, Año VI, Vol. 8, enero de 1983, págs. 51-60. Amnesty International, *Informes de las misiones de Amnesty International a la República de Nicaragua, agosto de 1979, enero y agosto de 1980* (incluye los memorandos e intercambios entre el gobierno y Amnesty International), pag. 70.

Comunicación y derechos humanos

Juan Somavía *

1 Los derechos humanos son derechos solidarios entre sí. Así lo atestigua la experiencia latinoamericana reciente en el contexto de las dictaduras militares de "seguridad nacional". Las amenazas verbales y las violaciones reales al derecho a la vida, a la integridad física y psicológica, a la libertad de movimientos, etc. constituyen factores que atentan contra el derecho humano de la comunicación. Un hombre o una mujer amenazados no son libres para denunciar su propia situación, menos para expresar libremente sus opiniones y darlas a conocer socialmente.

De la misma manera, las amenazas y las violaciones al derecho a la comunicación facilitan la tarea de la violación de todos los demás derechos humanos, individuales o sociales. Cuando un individuo o una comunidad no tienen la posibilidad de dar a conocer su situación real, se hace difícil promover una reacción social capaz de frenar las conductas indeseables, sean de la autoridad estatal o de cualquier grupo de poder que actúe impunemente. La información es un componente esencial del pleno ejercicio de los derechos humanos y una sociedad que internamente no respeta los derechos humanos difícilmente podrá argumentar con credibilidad en contra de la actual estructura internacional de la información.

En esta medida, la información no es una simple mercancía y la función de informar no es un negocio cualquiera; por el contrario, se trata de un derecho social y de una función social eminente que debe estar dirigida hacia la concientización de los ciudadanos para asegurar la completa comprensión de los procesos económicos y políticos, sus conflictos inherentes en los niveles nacional e internacional y su capacitación para participar en los procesos de toma de decisión. La infor-

* Director Ejecutivo del Instituto Latinoamericano de Estudios Transnacionales (ILET), Santiago, Chile.

mación es a la vez una necesidad social y un elemento esencial del pleno ejercicio de los derechos humanos.

Así lo señala el informe de la Comisión MacBride: "es un derecho social y una necesidad colectiva de cada sociedad; un instrumento de educación; un pre-requisito para la participación política; es el principal instrumento a través del cual se expresan, vinculan o se penetran las culturas."

Como toda función social que se ejerce en nombre y al servicio de la comunidad, este ejercicio no debe quedar librado al arbitrio de quien la opere. Además, la transmisión de información otorga poder y toda sociedad debe organizarse para que aquellos que detentan poder sean socialmente responsables de su ejercicio. Una sociedad habitable, digna, democrática, requiere la vigencia simultánea de todos los derechos fundamentales. El derecho a la comunicación es uno de ellos: no puede haber convivencia civilizada, ni suficiente calidad de vida, ni posibilidades de progreso democrático y participativo sin derecho a la comunicación.

Pero ¿qué es el derecho a la comunicación? ¿Quiénes pueden ejercerlo realmente? ¿Cómo se regula socialmente dicho ejercicio? Las respuestas a estos interrogantes no son únicas; las diversas sociedades y sistemas de organización tienen sus respuestas específicas. ¿Es posible fijar criterios universales al respecto? ¿O las especificidades nacionales impiden la construcción de parámetros de valor general?

2 La versión más difundida del derecho a la comunicación en América Latina lleva el nombre de "libertad de expresión". Este concepto parte de otro más elemental: la libertad de opinión. Las sociedades modernas respetan el derecho de todo individuo a tener sus propias convicciones, ya no es sancionable —como era común en sociedades integristas de origen religioso— adherir a distintas concepciones del mundo o valorar de una u otra manera el entorno en que se vive. Pero, de la libertad de opinión a la de expresión está el tránsito de la intimidad de la conciencia al conocimiento social de ella. Esta libertad de expresión es un derecho del individuo; de todos los individuos, pero considerados aisladamente.

La libertad de expresión como derecho individual constituye una base esencial de la sociedad democrática moderna.

El 14 de diciembre de 1946 la Asamblea General de las Naciones Unidas adoptaba la resolución 59 (1) que declaraba que "la libertad de expresión y el derecho a la información es un derecho humano fundamental y piedra de toque de todas las libertades en cuya defensa las Naciones Unidas están interesadas", libertad que "implica el derecho de reunir, de transmitir y de publicar noticias en todas partes y donde sea

sin obstáculo alguno" (*Yearbook on human rights for 1947*, Naciones Unidas, Lake Success, Nueva York, 1949, pág. 439).

La libertad de expresión es el derecho a no ser prohibido, es la garantía que si alguien puede decir lo diga, es la defensa de la sociedad frente al Estado. Este último es el censor potencial moderno por excelencia, el que puede establecer censura previa antes de la reproducción o difusión de un discurso, texto o mensaje; el que puede censurar después de la publicación, pero antes de la distribución mediante la confiscación del material comunicativo; el que puede censurar después de la distribución mediante sanciones económicas o comunicativas; el que puede establecer índices de obras, autores, creadores, profesionales u organizaciones prohibidas de emitir mensajes por medios de comunicación, etc.

3 Pero la libertad de expresión en el marco de un sistema de medios de comunicación se traduce en el derecho a la libre circulación de información.

Las referencias a la potencial censura estatal indican la relación con esta libertad de circulación. No basta que el individuo diga algo o que lo grite a los cuatro vientos; lo que se expresa debe circular para ser socialmente relevante.

Y debe circular por "medios" de alcance masivo: por la prensa, la radiodifusión, el cine, la televisión. Lo que es válido para el individuo a nivel societal, se transforma en válido para los entes empresariales a nivel societal e internacional. La libre circulación traspasa las fronteras; la experiencia nazifascista de Alemania e Italia se convierte en poderoso argumento para evitar cualquier traba al control de la información. Las Naciones Unidas lo recogen así en la Declaración Universal de los Derechos Humanos.

Pero las libertades, impresionantes en la forma, pueden ser opresivas en su contenido, cuando refuerzan las desigualdades existentes aún pretendiendo dar las mismas oportunidades a todo el mundo. Cada vez más, individuos, grupos y naciones quieren limitar este tipo de libertad que favorece el mantenimiento de la desigualdad; es en esta perspectiva donde se pueden entender mejor las medidas que tratan de reglamentar la "libre circulación de la información".

4 Libertad de expresión y libertad de circulación se transforman en banderas de lucha para los entes empresariales privados nacionales y transnacionales. Ellos recogen el carácter industrial de la comunicación y afirman su legitimidad en los temas de la libertad de la industria y de no interferencia estatal al libre ejercicio de la actividad comunicativa.

Durante demasiado tiempo la libertad de información ha sido sinónimo de la libertad de la que deben gozar los propietarios de los me-

dios de comunicación para informar en el modo en que lo estimen más conveniente. En este sentido, el derecho a la información se ha considerado exclusivamente desde el ángulo del comunicador, nunca desde la perspectiva de los derechos del receptor. El concepto de "libre flujo de la información" ha resultado en la práctica un instrumento más de penetración cultural sobre todo en las sociedades subdesarrolladas sin que se cuestionen los valores implícitos y los intereses que representan y defienden los grandes canales de información internacional.

El "libre flujo" tal como lo aplican las empresas transnacionales de comunicación es la consagración formal del *laissez faire* en materia informativa. En su virtud una agencia de noticias puede abusar del ejercicio de su capacidad de información sin ser responsable ante nadie por los excesos, omisiones o distorsiones que haya cometido. El "libre flujo" otorga carta blanca para orientar la información de la manera que más convenga o interese a una agencia de noticias, con la sola y única limitación de responder a la demanda de "su" mercado. Se legitima así la visión unilateral de estas agencias como la única valedera, puesto que es la que se llega a conocer a través del mundo. Socialmente, el libre flujo asegura la impunidad de las tergiversaciones y el predominio del fuerte sobre el débil en el área de la información internacional.

Las empresas privadas nacionales y transnacionales defienden un mecanismo concreto de regulación de su actividad: *el mercado*. ¿Quiénes pueden ingresar a la industria? Aquellos que tengan el capital inicial necesario para fundar un periódico, una emisora radial o un canal de TV y decidan invertirlo en éste y no en otro sector económico. ¿Cómo se regula el ejercicio de la actividad? Por los resultados económicos que genere la actividad comunicativa: la venta de los productos o la venta de espacio o tiempo publicitario en los mercados correspondientes. ¿Qué regulaciones adicionales pueden establecerse? Ninguna, todo lo que afecte la libertad de empresa y mercados es concebido como un atentado a la libertad de expresión. Lo que originalmente surgió como un derecho del individuo, se transforma así en el derecho de un ente colectivo: la empresa de la comunicación.

Es necesario, por lo tanto cuestionar profundamente la aplicación práctica que ha tenido el "libre flujo de información" a la vez que defender su existencia como principio necesario en las relaciones internacionales, propugnando la vigencia de una verdadera libertad en el flujo de la información; lo que supone sustituir el oligopolio vigente por una pluralidad de fuentes de comunicación y el actual etnocentrismo unidireccional por la reciprocidad que el propio concepto del libre flujo implica.

5 Frente a las desigualdades existentes en el ejercicio del derecho a la comunicación bajo la conceptualización de "libertad de expresión igual li-

bertad de empresa", han surgido críticas tanto a los conceptos como a los resultados, y se ha planteado un modelo opcional.

Si bien este modelo no ha sido desarrollado integralmente, el concepto eje que lo define es el de "democratización de la comunicación" mayor o menor igualdad de oportunidades en el acceso a la emisión de mensajes.

Una variable clave, aunque no la única, es el acceso a la propiedad de medios de comunicación. La posesión jurídica garantizaría acceso a la emisión. Otras variables se refieren a regulaciones legales que exijan acceso a la emisión sin necesidad de tenencia legal de medios. En algunas variantes se trata de corregir las desigualdades creadas por el ejercicio de la libertad de empresa en el mercado de la comunicación. El modelo límite está representado por la aplicación integral del criterio de la representación social en la distribución de los activos industriales del sector de la comunicación.

En términos globales, la democratización de las comunicaciones puede definirse como:

- a) La democratización de los sistemas de comunicación entendida como la posibilidad real de acceso a la emisión de los mensajes, la liberación de los medios masivos respecto a las presiones del financiamiento publicitario y la participación popular asegurando que sea concebido como *servicio público* y no como mercancía; que sea *representativo* de los sectores sociales fundamentales de la vida nacional, y que sea responsable del cumplimiento de su función social.
- b) La democratización de los medios masivos concebida como la recuperación legítima de los periodistas y trabajadores de la comunicación a participar en todas las instancias de elaboración y selección de los contenidos que estos transmiten.
- c) La democratización supone también la emergencia de nuevas formas de comunicación principalmente aquellas gestadas por las organizaciones populares. La experiencia latinoamericana nos muestra una vastedad de expresiones que sin duda enriquecen el proceso comunicativo y contribuyen a democratizar el conjunto de la sociedad.
- d) La democratización supone modelos inminentemente nacionales que rescaten los valores propios de cada realidad y por lo tanto sea un anticuerpo a la penetración cultural que ejercen las grandes potencias a través de la infraestructura informativa.

En definitiva, lo que se plantea es formular modelos de comunicación que persigan como finalidad incorporar a las grandes mayorías a estos procesos informativos y que dichos modelos respeten cabalmente todos y cada uno de los derechos fundamentales de estas mismas mayorías.

El punto central de una política democratizadora es la sustracción del sistema de comunicaciones del dominio del mercado, específicamente de la determinación publicitaria de su estructura industrial.

Tal política requiere plantear la igualdad de oportunidades en el acceso a la emisión de mensajes sea en medios de propiedad estatal o de propiedad privada subsidiados por el Estado. Esta igualdad debería estar regulada por la representatividad de los sectores sociales emisores y por el control del público sobre el mercado primario en materia de ventas y audiencia, pero debe excluirse todo manejo publicitario de la estructura industrial.

De todas formas, sobre el qué hacer en una línea democrática de comunicaciones surgen algunos interrogantes cruciales:

¿Qué contexto político y económico hace viable la formulación de esta política de comunicaciones? ¿Cuál es el grado de compatibilidad entre el capitalismo monopolista y un sistema de comunicaciones que r.o. se basa en el financiamiento publicitario de los medios? ¿Cuáles son los requerimientos económicos que implica el desarrollo de una política nacional de comunicaciones que no dependa sustantivamente del factor transnacional, y qué fuentes de financiamiento corresponde utilizar?

Más allá de estos interrogantes, una conclusión es clara: la vigencia de la libertad de expresión exige eliminar el dominio del poder económico sobre la industria de la comunicación.

6 En cualquier caso, el mecanismo regulador de la actividad es el Estado. En la propuesta no se trata de cualquier Estado, ya que este debe cumplir requisitos democráticos básicos, garantizar la pluralidad política y social de los emisores y promover los derechos de las minorías, etc.

Las experiencias conocidas —principalmente en el ámbito europeo— han propiciado diversas formas de subsidio público a la actividad. El Estado entra en carácter de subsidiario y como regulador "a posteriori" del libre funcionamiento del mercado. Hay ejemplos de subsidios indiscriminados a la actividad (subsidio al precio del papel, a las tarifas postales, rebajas impositivas, etc), los cuales son criticados porque reforzarán las desigualdades previamente existentes. Hay otros casos de subsidios discriminados que debieran favorecer a los sectores más postergados, grupos o regiones que sin el apoyo no podrían mantenerse en la actividad comunicativa. El problema es determinar los criterios y, más

que eso, los organismos que los aplicarán. El grado posible de arbitrariedad es infinito y la capacidad de control por el público, puede ser modificado tanto como sea la magnitud de los recursos destinados a subsidiar la actividad comunicativa.

En América Latina hay un ejemplo que intenta aplicar el criterio límite de representación social en el acceso a la propiedad de medios: el caso de la reforma a la prensa peruana. Su origen está en un gobierno militar reformista, su aplicación se frustra por la incapacidad comunicativa de la mayoría de los sectores sociales organizados y su fracaso final depende de la reorientación política del régimen militar. El ejemplo es ilustrativo tanto por las exigencias que el modelo plantea al tipo de Estado, como al desarrollo específico de las organizaciones sociales en términos de su capacidad de comunicar. Pero también hay un problema conceptual más complejo. El problema de garantizar el derecho a comunicar por la vía de la igualdad de acceso a la propiedad/emisión no considera el control de calidad por el público.

Un mayor control del público puede destruir el criterio de representación social. La inclusión de este tipo de controles exige una importante cantidad de recursos públicos para mantener medios que no alcanzan a cubrir su financiamiento por ventas o publicidad. En fin, los problemas concretos pueden ser múltiples. El hecho es que el modelo (a diferencia del anterior) no ha sido suficientemente experimentado, como para extraer conclusiones definitivas.

A pesar de ello, existen ciertas premisas básicas que deben tenerse en cuenta:

- Los Estados tiene la responsabilidad principal de estimular y promover estructuras y estilos optativos de información en el marco de políticas nacionales de comunicación, sin que la información se transforme en un instrumento de dominio del gobierno sobre el resto de la sociedad.
- Una sociedad que no prohíbe el acceso de grupos y organizaciones sociales a la propiedad de los medios de comunicación y la expresión libre de las opiniones, tampoco garantiza la vigencia efectiva del derecho a la comunicación. No prohibir es una condición necesaria pero no suficiente. El problema involucrado se refiere a la relación entre el tipo de organización productiva de la comunicación de masas y las posibilidades de los distintos grupos y organizaciones sociales para emitir mensajes comunicativos en condiciones de igualdad.
- Una concepción alternativa debe basarse en la sustracción del sistema de comunicaciones al dominio irrestricto de las leyes del mercado y la regulación social que asegure la igual-

dad básica en el acceso a la emisión, sin perjuicio de las diferenciaciones que se produzcan en el ejercicio de la función informativa, en especial respecto de la influencia de cada medio de comunicación.

- Tal democratización de las comunicaciones es la vía que puede asegurar una efectiva libertad de expresión sin caer en el control oligopólico del mercado por empresas transnacionalizadas y sin necesidad de recurrir al expediente de la estatización total para intentar asegurar ese derecho.

7 El derecho a la comunicación es un derecho humano fundamental; representa la continuación lógica del derecho a la opinión y a la expresión en sociedades con sistemas industriales desarrollados para el ejercicio de la actividad comunicativa. Sin embargo, no hay fórmulas únicas para garantizar el ejercicio efectivo de este derecho. Las experiencias que privilegian la regulación por el *mercado*, generalmente llevan a estructuras de control oligopólico y a negar el ejercicio efectivo del derecho para la mayoría.

El mundo industrializado no ejerce realmente derecho a la información sólo por tener acceso a grandes volúmenes informativos entregados por vías sofisticadas. En la medida en que la realidad de los países dependientes no se da a conocer en sus auténticas dimensiones, las grandes mayorías del centro están al margen de ese concepto de libertad de información que han sostenido.

Las experiencias que privilegian la regulación por el *Estado*, dependen del carácter de éste y de la cantidad de recursos disponibles para asegurar un acceso igualitario al sistema. No hay fórmulas universales, es preciso analizar las situaciones históricas concretas para emitir juicios válidos. A pesar de ello, la cuestión de garantizar el derecho a la comunicación es y seguirá siendo uno de los temas cruciales en los que se juega la posibilidad de sociedades donde impere la dignidad humana y donde sea posible el progreso democrático sostenido.

Derechos humanos: filosofía y realidad

*Félix Gustavo Schuster **

"Obra siempre de tal manera que puedas querer que la máxima de tus actos (que lo que tú haces) se convierta en principio de legislación universal", dice la fórmula del imperativo categórico kantiano.

Se ha solido señalar (lo que a su turno fue criticado) el carácter formal de esta enunciación. Distintas sociedades podrían pretender, y de hecho sucede, elevar a ley universal conductas opuestas, lo que a su vez relativiza la pretensión universal de la fórmula.

De ahí que muchos filósofos, posteriormente a Kant (Max Scheler, por ejemplo), hayan pretendido llenar de contenido la formulación kantiana, a través de una ética material de los valores, que los llevó a elaborar tablas de valores, jerarquizando unos por encima de otros.

Claro, ¿cuáles habrían de ser jerarquizados, y por qué? En algún sentido se introduce nuevamente un factor convencional en la elección.

Por otra parte, por supuesto, que sea convencional no significa que resulte arbitrario, ya que puede haber razones que lleven a privilegiar unos valores sobre otros.

Un valor relevante, indudablemente, es el derecho a la vida, aplicable a todo ser vivo en general y a los seres humanos en particular.

Es decir, no hay razones valederas para que el derecho a la vida del ser humano sea mayor que el de otras especies y, en sentido profundo, el respeto por todo lo existente debe constituirse en una norma moral básica. De todos modos, nosotros nos referiremos centralmente al caso humano.

El derecho a la vida puede verse como un derecho natural, fundamental del ser humano, que tiene la posibilidad de ser racionalmente demostrado y de constituirse con pretensión universal. Esto implica un

* Investigador de la Sociedad Argentina de Análisis Filosófico (SADAF), Buenos Aires.

criterio de aceptación crítica y de aplicación imparcial, como es característico a su vez de las reglas morales.

El Preámbulo de la Carta de las Naciones Unidas reafirma su fe en los derechos humanos fundamentales (sin hacer una lista de ellos), en la dignidad de la persona humana y en la igualdad de derechos para hombres y mujeres.

En 1948, la Asamblea General de las Naciones Unidas adopta una Declaración Universal de los Derechos Humanos que tiende a promover el respeto por estos derechos y a asegurar su reconocimiento efectivo y universal.

Se señala que todos los hombres nacen libres e iguales en dignidad y derechos, que todos están dotados de razón y que deben actuar unos con respecto a otros con un espíritu de hermandad.

Se incluyen derechos muy precisos, tales como el derecho a la seguridad en el caso de desempleo, enfermedad, discapacidad, viudez, vejez u otras circunstancias que escapen al control del agente. Estos enunciados son prescriptivos y expresan objetivos generales a ser logrados. Su generalidad, se ha sostenido, es la razón por la cual pueden lograr el asentimiento de individuos y gobiernos muy diferentes.

Lo peculiar acerca de las declaraciones de derechos humanos o naturales es que sus reglas tienen como meta aplicarse a todos los hombres y esto a su vez implica, por un lado, que esa generalidad permite equilibrar su aplicación bajo condiciones diversas y más allá de las circunstancias particulares en que se apliquen y, por el otro lado, que pueden surgir muchas circunstancias en las que estos derechos no se apliquen (y por eso tiene sentido luchar por ellos).

Es importante señalar además que cuando se habla de derechos humanos hay que referirse a cuestiones muy específicas, tales como el derecho a disponer de adecuada alimentación, vivienda, educación, es decir, el derecho a satisfacer un conjunto de necesidades básicas de los seres humanos. Este es un punto relevante, pues hay que tomar conciencia que puede haber una violación cotidiana de los derechos humanos, al margen de circunstancias o situaciones excepcionales. La lucha por los derechos humanos es en ese sentido una lucha diaria, un compromiso constantemente renovado del hombre con la sociedad y consigo mismo. Claro que la situación excepcional y los casos límite que en ella se producen (torturas, humillaciones, desprecio total por la vida humana, omnipotencia de quien dispone del poder), muestran crudamente los extremos de desprecios por la dignidad humana contra los que hay que enfrentarse reivindicando el respeto por la persona humana y el sentido de la justicia.

Esto vale tanto para los grandes acontecimientos como para los pequeños, para los hombres públicamente reconocidos como para los su-

jetos cotidianos que suelen vivir, en esas situaciones límites, una mayor indefensión. La violación de los derechos humanos, la tortura, la humillación, puede ser (y de hecho lo es) tan negativamente decisiva a través de padecimientos corporales graves y continuados como a través de sucesos aparentemente mínimos que van afectando gradualmente el equilibrio psicológico y que llevan a una humillación y degradación profunda. Este puede estar dado por el sistema establecido para la violación de los derechos humanos. Por ejemplo, mediante el sistema celular en las cárceles, propiciado, según parece, por filántropos que, en su época, pensaban así mejorar la condición de los presos (Anatole France dice al respecto, en *Los dioses tienen sed*, que el verdugo persa mataba de hambre a sus prisioneros; solamente a un filántropo podía ocurrírsele matarlos de soledad).

Las cuestiones específicas, en la medida en que ingresan, con pleno derecho, al ámbito de los derechos humanos, adquieren (o pueden hacerlo) generalidad; es lícita, por lo tanto, su pretensión de aplicación universal.

Pero la especificidad debe mantenerse vigente. Por otro lado, el logro de universalidad es sumamente relevante, pero en la medida en que no se torne en mero academicismo o verbalismo que pueda discriminar muy bien acerca de los derechos humanos y sus sutiles manifestaciones, pero que no pase por los seres humanos concretos (se ha sostenido que amar a la humanidad es fácil, lo difícil es amar a esos seres humanos concretos).

Es decir, y este es otro punto conveniente de reflexión, no se trata de referirse a algo tan concreto y crucial como el tema de los derechos humanos a través de un mero ejercicio teórico, dejando el resto de la propia vida intacta. La "moralidad provisional", de un modo u otro, nunca se reemplaza, ni siquiera se justifica críticamente.

Así, según nos refiere Kierkegaard, Fausto manifiesta la diferencia entre la duda como una desesperación calificada del pensamiento y la duda como una completa desesperación "sustancial" de toda persona. La duda académica es sólo una fórmula y no es la clase de duda que él, Fausto, representa.

El ideal ético es poner en conformidad todos los aspectos de un ser individual con la ley universal, de manera que cada individuo exprese lo que es esencialmente humano. Pero la persona humana individual debe ser respetada y no debemos servir a normas universales en tal forma que quedemos vacíos. El problema es conservar la integridad del individuo sin caer en una posición antinómica y procurar una participación en la vida buena y sus reglas y leyes sin caer en un universalismo artificial. Por más universalmente obligatoria que una ley pueda ser, el individuo sólo puede tratar de que los otros obren en la misma forma, *siem-*

pre y cuando estén colocados en circunstancias semejantes y elijan obrar moralmente. En realidad, nadie puede colocar a otro en estas circunstancias o determinar la libertad de otro desde dentro.

Los derechos humanos, es decir, el derecho a la vida, a la dignidad de la persona, a la libertad, a la alimentación, a la salud, a la vivienda, a la educación, son derechos concretos, que pasan por los individuos, que deben ser reivindicados por éstos, no como un simple ejercicio teórico, sino como una profunda preocupación práctica, que ha de pasar tanto por quien ha sufrido en su persona un ataque a tales derechos como por quienes los afirman y defienden en un plano mayor de generalidad.

Es decir, los derechos humanos deben pasar por la realidad, y la realidad compromete. Además, compromete como visión total del mundo y esto implica a su vez, una reflexión práctica que lleve a impedir el uso que pueda hacerse de la defensa de los derechos humanos desde sectores de poder, nacionales e internacionales, que, sin creer en tales derechos, los enuncian vacuamente para acompañar sus intentos de dominación.

La defensa de los derechos humanos debe ser una defensa atenta, ante la variedad de peligros que acechan, firmemente arraigada en posiciones propias, dispuesta a enfrentarse con fuerzas poderosas, pero segura de estar ligada a la justicia y al respeto incondicional por los demás.

Algunas notas sobre la mujer y los derechos humanos

María del Carmen Feijóo *

"La estrategia de defensa de los derechos de la persona y los derechos de los pueblos pasa, en primer lugar, por la toma de conciencia del pueblo de sus propias fuerzas, de su propia capacidad de lucha, de la derrota que debemos imprimir a la dominación dentro de nosotros mismos".

Adolfo Pérez Esquivel ¹

1 La discusión del tema de las mujeres y los derechos humanos evoca rápidamente el primer acto formal de exclusión del que las mujeres fuimos objeto: la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano, en 1789, de cuya enunciación nos encontramos formalmente excluidas. Olympia de Gouges, la revolucionaria francesa que intentó corregir esta exclusión, fue condenada a morir en la guillotina por esta osadía. Este hecho, en sí mismo, fue un anticipo de lo que habría de pasar en los dos siglos siguientes en relación con los combates por los derechos políticos, la ampliación de la ciudadanía política y social, las luchas por los derechos humanos. Siempre, por nuestra condición de mujeres, llegamos después para disfrutar los beneficios que los hombres se habían asignado antes y siempre, durante esa espera, la sociedad delegó la custodia de nuestra *capitis diminutio* en manos de ellos.

Por supuesto, no estamos planteando que la exclusión del goce de ciertos derechos provenga solamente de nuestra ausencia en una enunciación jurídica. Como científicos sociales sabemos que, pese a las leyes, la discriminación sexual pervive y se reproduce en las prácticas sociales. El intento de neutralizar las barreras creadas por la inercia de los prejuicios requirió y aún requiere años de confrontaciones después de las leyes.

* Investigadora del Centro de Estudios de Estado y Sociedad (CEDES), Buenos Aires.

Esto ha sido analizado frecuentemente en lo que se refiere por ejemplo a las discriminaciones específicas de las mujeres, como en las diferencias salariales y de carrera ocupacional en el mercado de trabajo, en el tratamiento al que se somete a nuestra imagen en los medios de comunicación de masas y, sobre todo, en las formas de dominación que subsisten en muchas prácticas no legisladas de la vida cotidiana, sea a nivel de la organización de la familia —en lo que generalmente se considera el mundo “privado” del hogar— como en los ámbitos considerados más “públicos”, la producción, la oficina, la fábrica, la calle.

En la Argentina de los últimos años, en la Argentina de la noche de la dictadura militar, esta secuencia de “llegar después” se ha invertido y de la mano de las Madres y las Abuelas de la Plaza de Mayo, las mujeres llegamos primero encabezando las luchas por los derechos humanos y la más radical contestación a la dictadura. Estas mujeres, hijas de Antígona —como las ha llamado Jean Elshtain al referirse a las mujeres en las luchas por la vida, en las que se antepone la fuerza de los afectos al poder del Estado —en nuestro país constituyen indudablemente, un punto de referencia obligado en el tema de la mujer y los derechos humanos.² Pero no me ocuparé de este tema. Mi pregunta es otra: para nosotras, mujeres, más allá de la vida que generamos y defendemos, ¿existe un punto de entrada diferente al tema? Esto es, nosotras como mujeres, separadas de la vida de nuestros hijos, ¿tenemos reivindicaciones específicas de nuestra condición, para levantar en el campo de los derechos humanos?, ¿podemos levantar demandas específicas de la condición femenina en los derechos humanos?

2 La propuesta de estas notas se dirige a discutir —desde la mujer y desde las ciencias sociales— la necesidad de incluir el derecho al cuerpo como un derecho humano. Como las minorías oprimidas a lo largo de la historia, la gran mayoría de las mujeres no podemos disponer libremente de nuestro cuerpo. Como para los esclavos, son otros los que toman decisiones por nosotras, por nuestros cuerpos, por nuestros deseos, por nuestras necesidades y por nuestras fantasías. Estas decisiones se expresan, generalmente, en el tema del “control” de nuestra potencia reproductiva. El “control” aparece en decisiones en el área de la seguridad social, en las que se toman decisiones de política que focalizan más los procesos de reproducción social o de reproducción de la fuerza de trabajo y de incremento o disminución del potencial demográfico de los países y de la región, que a las personas que se están relacionando en esos procesos, sus necesidades, sus sufrimientos, sus alegrías, sus frustraciones, en síntesis, la condición humana.

La percepción intuitiva de la problemática del control generó resistencia, contestación práctica no siempre bien formulada a nivel teó-

rico o suficientemente conscientizada. Algunas veces, esas impugnaciones fueron articuladas por el incipiente movimiento feminista de la región o, en la mayoría de los casos, fueron fruto de una sorda resistencia desde abajo. De ahí el fracaso de tantos programas de incentivo o de control del crecimiento de la población.

Intencionadamente, se ha sugerido que, en los países de América Latina, las luchas por el derecho al cuerpo constituyen temáticas elitistas de mujeres con alto nivel social cuyas demandas se inspiran en la imitación de las luchas de las mujeres de los países centrales. En fin, luchas de mujeres pertenecientes a grupos privilegiados de la población. Pero, por el contrario, el alcance y la legitimidad de estas reivindicaciones surge del hecho de que esta privación de nuestros cuerpos afecta transversalmente a todas las mujeres. En sociedades de clases, que incluyen en su interior grandes desigualdades, esta privación lastima, especialmente, a las mujeres pobres, discriminadas de la educación, de la salud, de la información; que a veces hasta pagan con sus vidas esta marginación, como en el caso de los abortos clandestinos, fenómenos sobre cuya magnitud sabemos muy poco. La contracara de esta privación de nuestros cuerpos se traduce, también, en la compulsión con que otras mujeres son obligadas a usar su cuerpo, en el sentido más instrumental del término, generando nuevas fuentes de discriminación social, que afectan a grupos específicos como las prostitutas. En nuestras vidas, las de unas y otras, obviamente registramos una gran ausencia: la de la libertad.

Las formas en que nuestros cuerpos nos son negados son múltiples. No hablemos de las mutilaciones más evidentes, como las clíterectomías en el caso de los países africanos. Pensemos en formas más sofisticadas, como la fobia al placer femenino en los países occidentales, en cosas más sencillas como los programas escolares que hacen que los chicos dejen las aulas conociendo los sistemas de reproducción de las plantas sin la menor idea de nuestra anatomía. Prefiero pensar situaciones de opresión más encubiertas como la violación de los derechos humanos que resulta de las pruebas inconsultas de embarazo en los exámenes de salud para el ingreso al empleo. O en otras, más abiertas, como la violación, el abuso físico y todas las formas de violencia que se ejercen contra la mujer, castigando en nuestros cuerpos a nuestras personas. Cuerpos castigados, paradójicamente, hasta cuando tontamente se lo embellece hasta el infinito. Contra todas esas formas de violencia, larvada o manifiesta, hemos reaccionado constituyendo el día 25 de noviembre como el Día internacional contra la violencia social, sexual y política que se ejerce sobre las mujeres.

3 La posibilidad de plantearnos acciones colectivas respecto de los derechos humanos de la mujer —como en el mencionado caso de la ins-

titución del día de la violencia— nos lleva a preguntarnos ¿quién puede realizar acciones en este campo?

Si por un necesario criterio de corte iniciamos nuestro análisis a partir de la Revolución Industrial podemos acordar que el problema del control del cuerpo de la mujer —y, como contracara, el de la libertad en el derecho a cuerpo— fue afectado básicamente por dos perspectivas ligadas a políticas poblacionales, la versión malthusiana y neomalthusiana y la poblacionista. Y por otra parte y entrecruzándose con éstas, aunque desde el discurso religioso y de la derecha aparece la corriente que hace eje en las necesidades de fortalecimiento de la familia como célula básica de la sociedad. El discurso sobre este tema, aunque monopolizado inicialmente por la iglesia, fue expandiéndose como una mancha hacia otras vertientes de pensamiento— aún con diferentes matices ideológicos o políticos, como lo pudimos comprobar en la última campaña electoral en nuestro país—. Culmina en la referencia a una familia, cuya esencia congelada e inmóvil, inmune a los cambios sociales, se constituye en piedra angular del proceso de integración social. Y, como bien sabemos, esa piedra angular descansa en los hombros, cerebros y úteros de las mujeres.

En la Argentina, desde comienzos de siglo, los movimientos que difusamente podemos denominar de mujeres —ligados ideológicamente, en algunos casos, a las vertientes progresistas del movimiento obrero y a los sectores populares o, últimamente, al movimiento feminista—, fueron dando respuestas coyunturales y contradictorias a estas políticas, tanto inicialmente cuando aún no se encontraban formuladas como tales y constituían, más bien, un “clima de ideas” como hasta el momento en que fueron formalizadas, sea en la legislación, en la pastoral o en las políticas de población.

Desde comienzos del siglo XX fue común el interés del movimiento obrero, socialista y anarquista, dirigido a estimular lo que se denominaba la “paternidad” responsable (ciudad de inmigrantes, con importantes contingentes de hombres solos en edades reproductivas). Atiéndose al eje de esclarecimiento, la “paternidad” responsable, situación en la cual el sujeto de las decisiones era el hombre. Posición asimétrica de las mujeres a las que, en el mejor de los casos, se nos hacía “beneficiarias”, nunca partícipes, en la elección de los criterios y menos aún del conocimiento contraceptivo. En una comunicación personal, la doctora Alicia Moreau de Justo, ginecóloga, ya en la primera década del siglo comprometida desde el feminismo socialista con la causa de las mujeres pobres, comentaba la desesperación de las jóvenes que ella atendía, atrapadas entre la pobreza y la ignorancia de su cuerpo, frente a los embarazos no deseados.

Aunque en el fondo esta representación de la voluntad de la mujer autoasumida por los hombres implicaba el desconocimiento de nuestra dimensión de sujetos, el movimiento de mujeres tuvo coincidencias tácticas

con esta línea de control de los nacimientos cuya mejor expresión propagandística, sin duda, en la Argentina fue la serie de educación sexual de la Editorial Claridad.

En esta convergencia, seguramente, algunas mujeres populares pudieron lograr el acceso a una sexualidad desligada de la reproducción aunque sobre la base de decisiones determinadas por otros, sus compañeros, que eran el público “natural” de los materiales que difundían las técnicas de contracepción, cuyos éxitos o fracasos tenían como escenario los cuerpos de las mujeres. Este ejercicio masculino, finalmente, permitía ayudar a controlar esa rebelde anatomía femenina cuya expresión salvaje y peligrosa era la de una fecundidad incontrolable.

Pero el movimiento de mujeres no pudo o no supo o no quiso sacar el tema del contexto del control de la natalidad hacia una nueva zona: la del derecho al placer femenino. El no cuestionamiento de la noción de control implicaba cargar con una pesada hipoteca que incluye una trampa mucho más que semántica. Cuando pedimos el derecho al “control” del cuerpo, nosotras mujeres, estamos pidiendo por la negativa, por la vigilancia, por el disciplinamiento de nuestros comportamientos no sólo los reproductivos, sino también los sexuales.

Especialmente a partir de los años 60, son las políticas imperialistas de control del crecimiento poblacional de los países del Tercer Mundo las que imprimen un profundo cambio de dirección al tema. Implementadas como proyectos de dominación de los países centrales, estas políticas se tradujeron en la violación más flagrante de los derechos humanos o de los pueblos. Inconsultas ligaduras de trompas, implantación compulsiva de dispositivos intrauterinos, desarticulación de los estilos seculares de vida de las comunidades campesinas. Seguramente la película boliviana *Sangre de cóndor* simboliza el nivel de deshumanización implícito en estas políticas tanto como el dramático *crescendo* de violencia que originan.

El diagnóstico neomalthusiano del problema de América Latina enfocaba centralmente sus problemas poblacionales, derivando de estos la pobreza, el subdesarrollo y las malas condiciones de vida. Estipulaba, canónicamente, que éramos pobres por ser muchos y que, en consecuencia, podríamos ser menos pobres si pudiéramos reducir el número de habitantes —aunque no se mencionase la necesidad de modificar los mecanismos de acumulación de riquezas, fuese la tierra o el capital, y de control del poder político, o de los medios de comunicación de masas.

El movimiento feminista local y, dentro de éste ciertos grupos de mujeres, aceptaron la imposición de algunas políticas —las menos brutales— sin plantearse la discusión de sus motivaciones. Teniendo como foco a la mujer individual fuera del contexto de sus determinaciones culturales y de clase, las mujeres que podían alcanzar por este camino un

mayor placer sexual lo lograban al costo de verse privadas de su capacidad de decisión personal, que estas políticas, obviamente, no tomaban en cuenta.

Este acuerdo coyuntural con los resultados de algunas políticas de control de la población no les permitió percibir que estaban siendo conducidas a una encrucijada que las alejaba de la línea que habían defendido, aunque de manera zigzagueante, desde comienzos del siglo: ahora, en la encrucijada se encontraban entre el camino que venía del control de los nacimientos y el que se dirigía al control de la población.

Las diferencias entre uno y otro eran y son cruciales. Analizando este tema para los Estados Unidos dice Linda Gordon "aunque generalmente las feministas no han apoyado el control coercitivo de la población no han luchado contra él lo suficiente o no se disociaron lo suficiente del mismo de una manera nítida".³

Paradójicamente, olvidaron algunas de las premisas básicas levantadas por el feminismo moderno: el estrecho entrecruzamiento entre lo sexual y lo político que el movimiento había planteado como un tema esencial para la comprensión de las relaciones de poder en la escena política general y dentro de la vida familiar.

5 La perspectiva poblacionista toma como objetivo el opuesto al descrito en la sección anterior: el incremento de la tasa de crecimiento demográfico, sobre la base de caracterizar a la población como un insumo necesario en las políticas de desarrollo económico. En el caso de nuestro país, por ejemplo, en el plano concreto de la vida cotidiana, esta decisión se tradujo en la promulgación de disposiciones oficiales que prohibían la venta libre de anticonceptivos. Si bien esta prohibición en la práctica, a nivel del sistema de comercialización resultó fácil de neutralizar —entre otros medios, por la venta "por debajo del mostrador"—, otras disposiciones aún vigentes tienen consecuencias mucho más graves sobre los derechos de las mujeres. Me refiero a la prohibición de difundir información sobre técnicas anticonceptivas en centros públicos de salud —como en los hospitales— o en las consultas de las obras sociales. Esto implica también el *boycott* y la hostilidad hacia la inclusión de programas de educación sexual en las escuelas o la prohibición de que ingresen a establecimientos escolares personas ligadas con instituciones que realizan divulgación en el área de la educación sexual.

El objetivo del incremento de la población tanto como el del control de su crecimiento, una vez más, se realiza sobre la privación de nuestros derechos como mujeres, sean cuales sean las formas que adopten.

Nos resta, finalmente, discutir las políticas de fortalecimiento y protección de la familia, entendida como célula básica de la sociedad. Estas incluyen también un fuerte énfasis en la consolidación de este gru-

po humano alrededor de la centralidad de la temática reproductiva. La familia como tal ha sido, en nuestras sociedades, un tema privilegiado por la derecha y también por diversos grupos religiosos. Entre ellos es necesario mencionar especialmente a la iglesia católica, dado el peso que tiene en la región y los diferentes papeles que desarrolla. También, porque entre las posiciones levantadas por la iglesia y otros grupos confesionales hay importantes diferencias que no se deben simplificar.

Coincidimos con Puebla en "la condena de una sociedad edificada sobre criterios neomalthusianos", en el repudio de "la planeación familiar entendida como imposición antinatalista y en las experimentaciones que no tienen en cuenta la dignidad de la persona ni el auténtico desarrollo de los pueblos".⁴ Coincidimos, en fin, con la posición expresada en Puebla de que es necesario multiplicar los panes —y el acceso a los mismos— más que a disminuir las bocas. Pero como mujeres no podemos sino discrepar fuertemente cuando el mismo texto antepone "la moral familiar" a nuestra propia libertad y a nuestros derechos como personas.

En los tres casos mencionados en el texto, el cuerpo de la mujer se visualiza sólo como un aparato reproductor. Las tres niegan la autonomía entre sexo y reproducción, y a la mujer como sujeto deseante.

6 Me gustaría ahora retomar el tema de discusión que estas notas intentaron introducir. ¿Qué significa el pedir la inclusión del derecho al cuerpo entre los derechos humanos inherentes a la condición femenina? Si la aproximación que he planteado es correcta, parecería que nuestros cuerpos fueran considerados generalmente como máquinas desligadas de las personas que los llevan, cuya actividad era necesario frenar o estimular, desde un punto de partida cuya raíz era la denegación de la condición de sujetos.

¿Cómo demandar el derecho a nuestros cuerpos, dónde y cuándo hacerlo?

En primer lugar, creo que como mujeres latinoamericanas debemos repensar nuestras necesidades y deseos individuales teniendo presente las desigualdades que nos diferencian sobre la trama compartida de la condición genérica. Creo que no existe una fórmula única que sintetice todas las demandas de las mujeres de la región. Que estas brutales desigualdades entre las mujeres, en diferentes países y dentro de cada país, por clase social, nos debe hacer recordar que en algunos lugares el derecho al cuerpo puede traducirse en el derecho a la contracepción pero en otros, todavía, pasa por poder acceder a una maternidad que pueda desarrollarse en condiciones dignas. Pero sea cual fuere la situación, los programas y las declaraciones de principios deben basarse en la escucha atenta de los deseos, las metas y las aspiraciones de las mujeres consideradas en nuestra condición humana.

En segundo lugar, esto implica repudiar a las políticas que nos incorporan a sus planes solamente desde el rol que desempeñamos en los procesos productivos-reproductivos. Implica también que tratemos de realizar un esfuerzo teórico por desterrar toda la temática del "control" y que podamos sustituirla por la temática de la libertad. Esto nos permitiría salir del atolladero que nos obliga a optar permanentemente por el no o por el sí: sí o no al aborto, sí o no al control de la población, sí o no a la homosexualidad. Sólo la libertad nos permitiría superar todos estos dilemas.

¿Cómo impulsar estas luchas? Como otras conquistas sociales, no podemos esperar que nos sean otorgadas desde el poder sino que serán el resultado de las luchas de las mujeres por el reconocimiento social de este derecho.

Creo que esta propuesta sólo encontrará su espacio dentro del movimiento feminista y, por lo tanto, lleva implícita la necesidad de fortalecerlo, en tanto movimiento social, movimiento de la sociedad civil, contradictorio, vacilante a veces, arrogante otras, pero que, pese a sus limitaciones, es el único potencialmente capaz de articular las demandas de todas. Porque además, desde el punto de vista de la sociedad, los nuevos movimientos sociales amplios y democráticos —como el feminismo— nos conducen a nuestras metas más rápidamente y fortalecen la sociedad reforzando sus "nidos de democracia".

Por último, ¿cuándo impulsar estas luchas? Siempre se ha planteado que los derechos de las minorías deben obligadamente esperar un "después": a la consolidación del socialismo, a la siguiente vuelta electoral, al mejoramiento de los indicadores económicos o a su resolución mediante un acto mecánico y casi mágico. Ahora sabemos ya, que estas son luchas que las mujeres debemos fortalecer e impulsar desde las primeras etapas de la transición a la democracia. Sabemos que no hay democracia en el país si a la vez no hay una democratización de las formas de vida cotidiana, que no hay justicia social si hay sectores de la población excluidos. Y sabemos también que no hay etapas para el cambio social, que es falso que primero vengan los cambios "macro" y luego los cambios "micro", es decir, nuestras demandas *qua* mujeres. Ahora sabemos —y tal vez aquí resida la utopía del tiempo que se avecina en una sociedad más justa, más humana y más democrática— que el combate se debe dar en todas las áreas simultáneamente. Y que nuestros problemas específicos no tienen por qué seguir esperando futuros tiempos dorados.

Notas

¹ Pérez Esquivel, Adolfo, *Organización y métodos de la no violencia en la defensa de los derechos humanos*, trabajo mimeografiado.

² Elshtain, Jean, "Antigone's Daughters", en *Democracy*, 1982.

³ Gordon, Linda, *Woman's body, woman's rights*, Nueva York, 1975.

⁴ *La evangelización en el presente y en el futuro de América Latina*, Conferencia Episcopal Argentina, 1979.

Derechos humanos y ciencias sociales: una visión desde la República Dominicana

Luis Gómez *

Difícil resulta hablar con propiedad sobre derechos humanos desde el Caribe, después de que el pueblo granadino ha visto destrozado por la invasión norteamericana el campo completo de su ejercicio: lo político, lo nacional, lo popular y el derecho internacional mismo. Toda su jurisprudencia y doctrina han sido pisoteadas en la región, como históricamente lo fueron, si bien a un costo político sin precedentes.

Enorme sentido debe atribuirse a este evento que sólo su tratamiento científico y de otros que discurren en el área, puede facilitar el esclarecimiento de su naturaleza y alcances, lo que además permitirá viabilizar respuestas coyunturales y de perspectivas de desarrollo.

Primero. La reiteración en el desconocimiento de los derechos humanos en la República Dominicana, le ha dado a la dimensión de denuncia un acento particular.

Segundo. No obstante la singularidad descrita en el primer punto, puede contarse un número importante de trabajos cuyos autores se preocupan por una explicación tanto de estos derechos, como de sus violaciones a partir de las ciencias sociales.

Tercero. El punto de partida de esta temática sería el de profundizar, ampliar y sistematizar la información con la que se cuenta y de canalizar esa sistematización hacia su naturaleza y alcance. A este fin, será de enorme provecho evaluar los avances observados por otros centros y países del área.

Cuarto. La evaluación sugerida permitirá un balance sobre los criterios básicos de la multiplicidad conceptual que afecta a los derechos humanos en el país.

* Director del Centro de Estudios de la Realidad Social Dominicana (CERESD), República Dominicana.

De manera muy breve y esquemática pasamos al desarrollo de los aspectos enunciados:

I En relación al primero, la República Dominicana comparte con algunos países del hemisferio la experiencia del desconocimiento de los derechos humanos como tradición. La lucha contra ese desconocimiento arrancó desde el umbral mismo de la etapa colonial con la protesta abierta de frailes ilustres, entre los que se destacan fray Antón de Montesinos y el padre Las Casas. Cada siglo destaca sus respectivas celebridades en este campo. Esa tradición no se ha establecido como capricho de los gobernantes, sino como "secuelas" de las conformaciones estructurales de cada momento, a partir de la heterogeneidad en nuestra formación social. El modo de producción capitalista, en su modalidad dependiente y apenas como elemento dominante, debió respetar por mucho tiempo el predominio de formas precapitalistas, aunque articuladas. El mesianismo primero y el bonapartismo después, subordinados al capital internacional y su correlato de crisis, sistematizaron formas despóticas que adherían formalmente a los postulados jurídicos de las más diversas declaraciones democráticas y humanas a la vez que simultáneamente reproducían cotidianamente, más que el temor, el terror de la población.

Esta situación de abierto cinismo tal vez sustenta la costumbre dominicana de asignar al problema de los derechos humanos cierto sesgo de ironía que acaso explica, en parte, el retraso de su reivindicación por las ciencias sociales. Aún hoy, cuando la dualidad gubernamental frente a su tratamiento haya cambiado en más de un sentido, se mantiene.

Dentro de la tónica que se abre paso a partir de 1978, no obstante que se decreta el 10 de diciembre como día de los derechos humanos, los acuerdos suscritos se aplican tenuemente.

En 1977 se produjeron las dos últimas adhesiones formales dentro de la técnica descrita: la ratificación por el Congreso Nacional del Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos (8-11-77) y la Convención Interamericana sobre Derechos Humanos (20-12-77). No obstante todo lo concerniente a la protección acordada por los instrumentos citados a dominicanos como a refugiados, por ejemplo, es letra muerta salvo algunas excepciones, según las conveniencias de los sectores dominantes.

II Si bien en lo que respecta al segundo aspecto que presentamos, en la literatura referida están pendientes sistematizaciones y delimitaciones muy importantes, se cuenta un buen número de puntos de partida.

Los primeros en destacar podrían ser los intelectuales mártires:

Mauricio Báez a través de su periódico *Lucha obrera*; Jesús de Galíndez en su notable obra *La era de Trujillo*; José Cordero en su ensayo *Informe sobre la República Dominicana*. Y no se trata de resaltar la calidad del martirologio empeñado, sino de la preocupación de cada uno de los autores por la explicitación del contenido humano en los derechos defendidos y de la raíz social de sus violaciones. Sin que hayan pretendido ser obras específicas sobre la temática, los tópicos a ella dedicados respetan su objetividad social al sustentarlos.

Recientemente, esta sustentación ganó en claridad al explicar las luchas sociales Juan Bosch, Juan Isidro Jimenes y otros. Nuevos aportes se acercan más aun a la constitución de los derechos humanos al interior de la ciencia política: Roberto Cassá, Pedro Catrain, José Oviedo, Carlos J. Báez y otros.

A estas tareas no son ajenos algunos centros de investigación y acción social, por lo menos en los últimos tiempos: CIAC, CEDEE, CIPAF, CEPAE, CIDOS, CERESD, etc. En 1975 se constituyó la Unión para la Defensa de los Derechos Humanos, entidad que agrupa a un importante núcleo de luchadores por la vigencia y esclarecimiento de las libertades y derechos humanos: Ana Silvia Reynoso, Fernando Sánchez Martínez, Virgilio Bello Rosa, Julio Aníbal Suárez, Héctor Cabral Ortega, Negro Veras, Ramón Martínez y otros. Muchos de estos profesionales desarrollan una permanente labor de difusión sobre la historia y el contenido de los derechos humanos, especialmente sobre los denominados civiles y políticos.

III La evaluación que propone el aspecto tercero, podría orientarse en dos direcciones:

a) Discutir los avances en el análisis crítico sobre la naturaleza, alcance y especificidad de los derechos humanos logrados por instituciones científicas e intelectuales independientes, en eventos o publicaciones. Estamos pensando en CLACSO, FLACSO, CSUCA, etc., y sus centros e institutos afiliados. Consideraremos una parte de los posibles temas a tratar: derechos humanos y formación social, derechos humanos y derechos de los pueblos; derechos humanos, Estado y sociedad civil; derechos humanos, coerción y hegemonía; derechos humanos, imperialismo y enajenación nacional; derechos humanos, fetichismo mercantil y jurídico, y derechos humanos y socialismo.

b) Realizar un inventario para su ulterior difusión de aquellos textos "jus-humanistas" de Naciones Unidas, UNESCO, OEA, etc., que si bien acentúan el aspecto formal de la cuestión, en la situación actual dominicana ayudan a disminuir la distancia respecto de otros países del área. Pensamos por ejemplo en la *Recomendación sobre la condición de los investigadores científicos* de UNESCO (1974)¹ y en el Convenio

Internacional sobre Derechos Económico-Sociales y Culturales (1976)² entre otros.

IV La multiplicidad conceptual que nos recuerda el cuarto aspecto, a la vez que enriquece enormemente la temática, la vuelve al propio tiempo esquiva. Ello dificulta su ambientación en tanto contenido de las ciencias sociales, especialmente de la política, tal vez por el arrastre ideológico inevitable que denota cada una de las cuatro concepciones mayormente observables en el país, sin que se presenten límpidamente delimitadas:

1. Concepción que retiene algunos elementos constitutivos de la doctrina absolutista. Característica en la burguesía más conservadora que enarboia su defensa de derechos del hombre basados en el imperio de la ley y el orden. Montesquieu sería el mayor exponente en su obra *El espíritu de las leyes*.

2. La concepción de la *Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano*, sustentada por la revolución francesa a partir de un paradigma ideológico "roussonian", superador del absolutismo anterior y basado en el individualismo "jusnaturalista", defensor de la "libertad, la propiedad, la seguridad y la resistencia a la opresión". Si nos guiamos por el propio texto, el mayor énfasis está puesto en la propiedad, único derecho que es calificado además de inviolable, como *sagrado*. La experiencia es pertinente pues tanto en la Francia del siglo XVIII como en la República Dominicana de hoy, entre los precursores de esta concepción debe colocarse en primer lugar a los defensores de la pequeña propiedad (sean o no conscientes de ello) y buena parte de los sectores medios, urbanos y rurales, pequeños y medianos capitalistas, por ejemplo.

3. La concepción mayoritaria y de más peso institucional en el país, es la *Declaración Universal de los Derechos Humanos* (diciembre 1948) encarnada principalmente en sectores liberales de la burguesía y su correspondiente segmento de la población que le está subordinada.

Si bien la cuestión de la propiedad privada no puede abordarse desde un punto de vista unilateral, para diferenciar concepciones jurídicas nos proporciona una ayuda apreciable.

En este sentido, si bien es cierto que la *Declaración* de 1948 no cataloga la propiedad como derecho inviolable ni sagrado, sigue presentándola como *derecho*, lo que permite suponer que lo restringe a sólo una parte de la humanidad y en términos numéricos a una minoría insignificante. Por ello a partir de una lectura crítica en esa *Declaración* la propiedad está valorada, no como un derecho, sino como un privilegio.

Ya la Organización de Estados Americanos (OEA) había presen-

tado su visión sobre la temática en la *Declaración Americana de los Derechos y Deberes del Hombre*, en abril de 1948.

En cuanto a la propiedad el legislador regional adopta una posición intermedia entre la de diciembre de 1948 y la de 1789. Puede destacarse a favor de la *declaración americana* que en lo concerniente a derecho a la participación de la vida cultural y a la protección de la producción científica, le corresponde la primacía y tal vez la delantera en el articulado dedicado a esta materia (puede verse en *Declaración* de la OEA, artículos IV y XIII y *Declaración* de la ONU, art. 27).

4. Una cuarta concepción sobre los derechos humanos se abre paso en la vida política y científica dominicana: la socialista. Todavía con residuos de las dos últimas, entronca en la matriz marxista de la *Crítica al programa de Gotha* y a las teorizaciones y legislaciones marxistas posteriores.

Son éstas, según nos parece, las concepciones más difundidas en el país. Un examen más detallado podrá determinar la cristalización efectiva de cada una, su reproducción teórico-práctica, desde las correlaciones de fuerzas entre los gobernantes y gobernados. Es decir, un análisis desde la ciencia.

Al resumir los elementos más salientes del trabajo, recordamos de nuevo su carácter introductorio al terreno específicamente dominicano:

a. La violación sistemática de los derechos humanos pudo haber operado como factor de retraso para su análisis científico, manteniéndose la denuncia como respuesta privilegiada.

b. Puede considerarse que los pioneros en ocuparse del tema lo hicieron tangencialmente. Sus continuadores por igual. Pero unos y otros dejaron un legado de gran importancia como puntos de partida a desarrollar.

c. La clave parece estar en dar sistematicidad alcanzando todo el contenido de la temática hasta situarlo como parte de las ciencias sociales.

d. En este propósito sistematizador e integrador para llenar lagunas y acortar espacios respecto del área, parece prioritario un balance sobre su nivel conceptual.

Consideramos la ocasión propicia por tres razones: primera, la persistencia de sectores regresivos en desconocer los derechos humanos en cualquier dimensión. Segunda, por la persistencia de signo contrario, comprometida con la defensa de *todos los derechos humanos*, pero a partir de los más avanzados para la humanidad. Tercera, por la decisión de un número cada vez mayor de instituciones e investigadores científicos de apuntalar con su actividad práctica y teórica la defensa aludida.

Notas

¹ El alcance cívico y ético de la investigación científica.

1. Los Estados Miembros deberían estimular las condiciones en las que los investigadores científicos, con el apoyo de las autoridades públicas, puedan tener el deber y el derecho: a) de trabajar con un espíritu de libertad intelectual para exponer y defender la verdad científica, según la entiendan; b) de contribuir a definir los fines y los objetivos de los programas en cuya ejecución trabajen y a determinar los métodos que se hayan de adoptar, que deberían ser aceptables desde los puntos de vista humano, social y ecológico; c) de expresarse libremente sobre el valor humano, social o ecológico de ciertos proyectos y, en última instancia, retirarse de ellos si su conciencia se lo dicta, y d) de contribuir de una manera positiva y constructiva a la estructura de la ciencia, la cultura y la educación en su propio país, así como a la consecución de los objetivos nacionales, el aumento del bienestar de sus conciudadanos y a la promoción de los ideales y objetivos internacionales de las Naciones Unidas, quedando entendido que los Estados Miembros, cuando actúen como empleadores de investigadores científicos deberían especificar de la manera más explícita y estricta posible los casos en los que consideren necesario apartarse de los principios enunciados en los párrafos a a d) anteriores.

Sobre el campo de aplicación de la *Recomendación*:

2. Esta Recomendación se aplica a todos los investigadores científicos independientemente de: a) la situación jurídica de su empleador o el tipo de organización o establecimiento en el que trabajen; b) sus sectores científicos o tecnológicos de especialización, c) la motivación en que se basa la investigación científica y el desarrollo experimental a que se dediquen, y d) el tipo de aplicación con el que se relacionan más inmediatamente la investigación científica y el desarrollo experimental (ordinal 14).

² 1. Los Estados Partes en el presente Pacto reconocen el derecho de toda persona a: a) participar en la vida cultural; b) gozar de los beneficios del progreso científico y de sus aplicaciones, y c) beneficiarse de la protección de los intereses morales y materiales que le correspondan por razón de las producciones científicas, literarias o artísticas de que sea autora.

2. Entre las medidas que los Estados Partes en el presente pacto deberán adoptar para asegurar el pleno ejercicio de este derecho, figurarán las necesarias para la conservación, el desarrollo y la difusión de la ciencia y de la cultura.

3. Los Estados Partes en el presente Pacto se comprometen a respetar la indispensable libertad para la investigación científica y la actividad creadora.

4. Los Estados Partes en el presente Pacto, reconocen los beneficios que derivan del fomento y desarrollo de la cooperación y de las relaciones internacionales en cuestiones científicas y culturales (artículo 15).

Anexos

1. Declaración de derechos de Virginia (1776)

Declaración de derechos hecha por los representantes del buen pueblo de Virginia, reunidos en asamblea plenaria y libre; derechos que pertenecen a ellos y a su posteridad, como la base y fundamento del gobierno.

Sección 1

Que todos los hombres son por naturaleza igualmente libres e independientes y tienen ciertos derechos innatos, de los cuales, cuando entran en estado de sociedad, no pueden, por ningún pacto, privar o desposeer a su posteridad; a saber, el goce de la vida y de la libertad, con los medios para adquirir y poseer la propiedad, y buscar y conseguir la felicidad y la seguridad.

Sección 2

Que todo poder está investido en el pueblo y consecuentemente deriva de él; que los magistrados son sus mandatarios y servidores y en todo momento responsables ante él.

Sección 3

Que el gobierno se instituye, o debería serlo, para el provecho, protección, y seguridad comunes del pueblo, nación, o comunidad; que de todos los varios modos o formas de gobierno, es el mejor aquel que es capaz de producir el mayor grado de felicidad y de seguridad y está más eficazmente asegurado contra el peligro de mala administración; y que, cuando un gobierno resulta inadecuado o contrario a estos principios, una mayoría de la comunidad tiene el derecho indiscutible, inalienable

e irrevocable de reformarlo, modificarlo o abolirlo, en la forma que se juzgue más conveniente al bienestar público.

Sección 4

Que ningún hombre, o grupo de hombres, tiene derecho a percibir de la comunidad emolumentos o privilegios exclusivos o especiales, a no ser en consideración al desempeño de servicios públicos; y no siendo éstos transmisibles (por herencia), tampoco deben ser hereditarios los oficios de magistrado, legislador, o juez.

Sección 5

Que los poderes legislativo y ejecutivo del Estado deben estar separados y ser distintos del judicial; y que los miembros de los dos primeros, (porque) deben ser alejados (de la tentación) de la opresión, sintiendo las cargas del pueblo y participando de ellas, deberán, en períodos prefijados, ser reducidos a la condición privada y retornar al cuerpo social del que procedían originariamente, y las vacantes deberán ser cubiertas por elecciones frecuentes, ciertas y regulares, en las que todos, o una parte, de los antiguos miembros podrán ser de nuevo elegibles, o inelegibles, según lo dispongan las leyes.

Sección 6

Que las elecciones de miembros para servir como representantes del pueblo, en asamblea, deben ser libres; y que todos los hombres que hayan probado suficientemente un interés común permanente con la comunidad, y su adhesión a ella, tengan el derecho de sufragio y no puedan ser gravados con impuestos ni privados de su propiedad para uso público sin su propio consentimiento, o el de sus representantes así elegidos, ni obligados por ley alguna a la que, del mismo modo, no hayan consentido para el bien público.

Sección 7

Que todo poder de suspender las leyes, o de ejecución de las leyes, por una autoridad, sin consentimientos de los representantes del pueblo, es perjudicial para sus derechos y no debe ejercerse.

Sección 8

Que en todos los procesos criminales o de pena capital un hombre tiene derecho a conocer la causa y naturaleza de su acusación, a ser confrontado con los acusadores y testigos, a aducir pruebas en su favor, y a un juicio rápido por un jurado imparcial de doce hombres de su vecindad, sin cuyo unánime consentimiento no podrá ser considerado culpable; y nadie podrá ser obligado a dar testimonio contra sí mismo; que ningún

hombre podrá ser privado de su libertad, salvo por la ley del territorio o el juicio de sus iguales.

Sección 9

Que no deberá ser exigida fianza excesiva, ni se impondrán multas excesivas, ni se infligirán castigos crueles o inusitados.

Sección 10

Que los mandamientos generales por los que se ordene a un oficial o delegado el registro de hogares sospechosos sin pruebas de haberse cometido un hecho, o prender a alguna persona o personas sin consignar los nombres, o cuyo delito no esté descrito particularmente y sostenido con pruebas, son gravosos y opresores y no deben ser concedidos.

Sección 11

Que en los litigios referentes a la propiedad, y en los pleitos entre particulares, el antiguo juicio por jurado es preferible a cualquier otro y debe considerarse sagrado.

Sección 12

Que la libertad de prensa es uno de los grandes baluartes de la libertad y nunca puede ser restringida a no ser por gobiernos despóticos.

Sección 13

Que una milicia bien reglamentada, reclutada entre el pueblo, adiestrada en las armas, en la defensa adecuada, natural y segura de un Estado libre; que los ejércitos permanentes, en tiempo de paz, deben ser evitados como peligrosos para la libertad; y que en todos los casos las fuerzas armadas estarán bajo la estricta subordinación y bajo el mando del poder civil.

Sección 14

Que el pueblo tiene derecho a un gobierno uniforme; y que, por consiguiente, ningún gobierno separado o independiente del gobierno de Virginia debe erigirse o establecerse dentro de los confines de éste.

Sección 15

Que ni el gobierno libre, ni las bendiciones de la libertad, pueden ser preservados para un pueblo, sin una firme adhesión a la justicia, la moderación, templanza, la frugalidad, y la virtud, y sin un frecuente retorno a los principios fundamentales.

Sección 16

Que la religión, o el deber que tenemos para con nuestro Creador, y la manera de cumplirlo, sólo puede regirse por la razón y la convicción, no por la fuerza o la violencia; y por consiguiente todos los hombres tienen igual derecho al libre ejercicio de la religión, de acuerdo con los dictados de su conciencia; y que es deber recíproco de todos practicar la benevolencia cristiana, el amor y la caridad hacia los otros.

Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano (1789)

"Los representantes del pueblo francés, constituidos en Asamblea nacional, comprendiendo que la ignorancia, el olvido o el desprecio de los derechos del hombre son la sola causa de la infelicidad pública y de la corrupción del Gobierno, han resuelto exponer en una declaración solemne los derechos naturales, inalienables y sagrados del hombre, a fin de que esta declaración, constantemente presente para todos los miembros del cuerpo social, les recuerde sus derechos y sus deberes; a fin de que los actos del poder legislativo y del poder ejecutivo, pudiendo en todo instante ser comparados con el objeto de toda institución política, sean mayormente respetados; y a fin de que las reclamaciones de los ciudadanos, fundadas desde ahora en principios simples é incontestables, tiendan siempre al mantenimiento de la Constitución y a la felicidad de todos. En consecuencia, la Asamblea nacional reconoce y declara, en presencia y bajo los auspicios del Ser Supremo, los siguientes derechos del hombre y del ciudadano:

"Artículo 1o. Los hombres nacen libres e iguales en derechos y las distinciones sociales no pueden fundarse más que en la utilidad común.

"Art. 2o. El objeto de toda sociedad política es la conservación de los derechos naturales e imprescriptibles del hombre. Estos derechos son la libertad, la propiedad, la seguridad y la resistencia a la opresión.

"Art. 3o. El principio de toda soberanía reside esencialmente en la nación. Ningún individuo ni corporación puede ejercitar autoridad que no emane expresamente de ella.

"Art. 4o. La libertad consiste en poder hacer todo aquello que no dañe a otro: por tanto el ejercicio de los derechos naturales del hom-

bre no tiene otros límites que aquellos que aseguran a los demás miembros de la sociedad el goce de los mismos derechos. Estos límites sólo pueden ser determinados por la ley.

"Art. 5o. La ley no tiene el derecho de prohibir sino las acciones nocivas a la sociedad. Todo lo que no está vedado por la ley no puede ser impedido y nadie puede ser constreñido a ejecutar lo que ella no ordena.

"Art. 6o. La ley es la expresión de la voluntad general. Todos los ciudadanos tienen el derecho de concurrir a su formación personalmente o por representantes. Debe ser la misma para todos, sea que proteja o sea que castigue. Todos los ciudadanos, siendo iguales a sus ojos, son igualmente admisibles a todas las dignidades, cargos y empleos públicos, según su capacidad, sin otra distinción que la de su virtud o su talento.

"Art. 7o. Ningún hombre puede ser acusado, arrestado ni detenido sino en los casos determinados en la ley y con las formalidades prescriptas por ella. Aquellos que soliciten, expidan o hagan ejecutar órdenes arbitrarias, deben ser castigados; pero todo ciudadano llamado o arrestado por la ley debe obedecer al instante, y si resiste se hace culpable.

"Art. 8o. La ley no debe establecer más penas que las estricta y evidentemente necesarias, y nadie puede ser castigado sino en virtud de una ley establecida anteriormente al delito y legalmente aplicada.

"Art. 9o. Debiendo todo hombre presumirse inocente mientras no sea declarado culpable, si se juzga indispensable arrestarlo todo rigor innecesario para apoderarse de su persona debe ser severamente reprimido por la ley.

"Art. 10. Nadie debe ser molestado por sus opiniones, aunque sean religiosas, con tal que su manifestación no turbe el orden público establecido por la ley.

"Art. 11. La libre comunicación de las opiniones y de los pareceres es un derecho de los más preciosos del hombre: todo ciudadano puede, por tanto, hablar, escribir y estampar libremente, salvo la responsabilidad por el abuso de esta libertad en los casos determinados en la ley.

"Art. 12. La garantía de los derechos del hombre y del ciudadano necesita una fuerza pública; esta fuerza es, por tanto, instituída en beneficio de todos y no para la utilidad particular de aquellos a quienes es confiada.

"Art. 13. Para el mantenimiento de la fuerza y para los gastos de la administración es indispensable una contribución común, que debe ser repartida entre todos los ciudadanos en razón de sus medios.

"Art. 14. Todos los ciudadanos tienen el derecho de comprobar, por sí mismos o mediante sus representantes, la necesidad de la con-

tribución pública, de consentirla libremente, seguir su empleo y determinar la cualidad, la cuota, el método de cobro y la duración.

"Art. 15. La sociedad tiene derecho para pedir cuenta de su administración a todos los empleados públicos.

"Art. 16. Toda sociedad en la cual la garantía de los derechos no está asegurada, ni determinada la separación de los poderes, carece de Constitución.

"Art. 17. Siendo la propiedad un derecho inviolable y sagrado, nadie puede ser privado a ella sino cuando la necesidad pública, legalmente justificada, lo exija evidentemente y a condición de una justa y previa indemnización".

3

Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano, votada por la Convención Nacional el 23 de junio de 1793, y que constituye la parte esencial de la Constitución del 24 de junio de 1793

El pueblo francés convencido de que el olvido y el desprecio de los derechos naturales del hombre son las únicas causas de los males del mundo ha resuelto exponer, en una Declaración solemne, estos derechos sagrados e inalienables, a fin de que todos los ciudadanos puedan comparar siempre los actos del gobierno con el fin de toda institución social, no se dejen jamás oprimir y degradar por la tiranía, a fin de que el pueblo tenga siempre delante de los ojos las bases de su libertad, y de su felicidad; el magistrado, la regla de sus deberes; el legislador, el objeto de su misión.

En consecuencia, se proclama, en presencia del Ser Supremo la siguiente Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano.

Art. 1. El fin de la sociedad es el bienestar común. El gobierno es instituido para garantizar al hombre el disfrute de sus derechos naturales e imprescriptibles.

Art. 2. Estos derechos son la igualdad, la libertad, la seguridad, la propiedad.

Art. 3. Todos los hombres son iguales por naturaleza ante la ley.

Art. 4. La ley es la expresión libre y solemne de la voluntad general; es la misma para todos, sea cuando protege, sea cuando castiga; sólo puede ordenar lo que es justo y útil para la sociedad; no puede defender lo que es perjudicial.

Art. 5. Todos los ciudadanos son igualmente admisibles en los empleos públicos. Los pueblos libres no conocen otros motivos de preferencia, en sus elecciones, que las virtudes y los talentos.

Art. 6. La libertad es el poder que le pertenece al hombre de hacer todo lo que no perjudique a los derechos de los otros; tiene por principio la naturaleza; por regla, la justicia; por salvaguardia, la ley; su límite moral es la máxima "No harás al otro lo que tú no quieres que te hagan".

Art. 7. El derecho de manifestar su pensamiento y sus opiniones, sea por-la vía de la prensa, sea de otra manera, el derecho de reunirse, el libre ejercicio de los cultos, no pueden ser prohibidos.

La necesidad de enunciar estos derechos supone la presencia o el recuerdo reciente del despotismo.

Art. 8. La seguridad consiste en la protección acordada por la sociedad a cada uno de sus miembros para la conservación de su persona, de sus derechos y de sus propiedades.

Art. 9. La ley debe proteger la libertad pública e individual contra la opresión de los que gobiernan.

Art. 10. Nadie debe ser acusado, arrestado, ni detenido, más que en los casos determinados por la ley y según las formas que ella prescribe. Todo ciudadano, llamado o aprehendido por la autoridad de la ley, debe obedecer al instante; él se reconoce culpable por la resistencia.

Art. 11. Todo acto ejercido contra un hombre fuera de los casos y sin las formas que la ley determina es arbitrario y tiránico; aquel que sea obligado a ejecutarlo tiene el derecho a responder con la fuerza.

Art. 12. Los que solicitaran, experimentaran, firmaran, ejecutaran o hicieran ejecutar actos arbitrarios, son culpables y deben ser castigados.

Art. 13. Todo hombre será considerado inocente hasta que no haya sido declarado culpable, si se juzga indispensable arrestarlo, todo rigor que no fuese necesario para retener su persona debe ser severamente reprimido por la ley.

Art. 14. Nadie debe ser juzgado y castigado antes de haber sido exigido o legalmente llamado, y en virtud de una ley promulgada con anterioridad al delito. La ley que castigara los delitos comunes antes que ella exista, sería una tiranía; el efecto retroactivo dado a la ley sería un crimen.

Art. 15. La ley no puede decretar más que las penas estricta y evidentemente necesarias; las penas deben ser correlativas al delito y útiles a la sociedad.

Art. 16. El derecho de propiedad es el que permite a todo ciudadano disfrutar y disponer a su voluntad de sus bienes, de sus rentas, del fruto de su trabajo y de su industria.

Art. 17. Ningún género de trabajo, de cultivo, de comercio puede ser prohibido a la industria de los ciudadanos.

Art. 18. Todo hombre puede contratar sus servicios, su tiempo; pero él no puede venderse, ni ser vendido; su persona no es una propiedad alienable. La ley no reconoce la servidumbre. Ella no existirá más que en un contrato y por el reconocimiento entre el hombre que trabaja y el que lo emplea.

Art. 19. Nadie puede ser privado de la mínima porción de su propiedad, sin su consentimiento, si no es cuando la necesidad pública legalmente constatada lo exige, y bajo la condición de una justa y previa indemnización.

Art. 20. Ninguna contribución puede ser establecida para la utilidad general. Todos los ciudadanos tienen el derecho de concurrir al establecimiento de las contribuciones, cuidar el empleo, y hacerse dar cuentas.

Art. 21. Los socorros públicos son una deuda sagrada. La sociedad debe proveer la subsistencia de los ciudadanos desvalidos, sea en procura del trabajo, sea asegurándoles medios de existencia a los que están en situación de trabajar.

Art. 22. La instrucción es necesidad común. La sociedad debe favorecer con todo su poder los progresos de la razón pública y poner la instrucción pública al alcance de todos los ciudadanos.

Art. 23. La garantía social consiste en la acción de todos por asegurar a cada uno el disfrute y la conservación de sus derechos; esta garantía reposa sobre la soberanía nacional.

Art. 24. Ella no puede existir si los límites de las funciones públicas no están claramente determinados por la ley, y si la responsabilidad de todos los funcionarios no está asegurada.

Art. 25. La soberanía reside en el pueblo; es una e indivisible, imprescriptible e inalienable.

Art. 26. Ninguna parte del pueblo puede ejercer el poder del pueblo entero; pero cada sector del pueblo soberano reunido debe disfrutar del derecho de expresar su voluntad con entera libertad.

Art. 27. Que todo individuo que usurpase la soberanía sea al instante condenado a muerte por los hombres libres.

Art. 28. Un pueblo tiene siempre el derecho de rever, reformar y cambiar su Constitución. Una generación no puede ajustar a sus leyes a las generaciones futuras.

Art. 29. Todo ciudadano tiene igual derecho de concurrir a la formación de la ley y a la designación de sus mandatarios o de sus agentes.

Art. 30. Las funciones públicas son esencialmente temporarias; ellas no pueden ser consideradas como distinciones ni como recompensas, sino como deberes.

Art. 31. Los delitos de los mandatarios del pueblo y de sus agentes no deben jamás ser impunes. Nadie tiene el derecho de pretenderse más inviolable que los otros ciudadanos.

Art. 32. El derecho de presentar peticiones a los depositarios de la autoridad pública no puede, en ningún caso, ser prohibido, suspendido, ni limitado.

Art. 33. La resistencia a la opresión es la consecuencia de los otros derechos del hombre.

Art. 34. Hay opresión contra el cuerpo social cuando uno solo de sus miembros es oprimido. Hay opresión contra todo miembro cuando el cuerpo social es oprimido.

Art. 35. Cuando el gobierno viola los derechos del pueblo, la insurrección es para el pueblo, y para cada porción del pueblo, el más sagrado de los derechos y el más indispensable de los deberes.

4

Declaración Universal de los Derechos Humanos de las Naciones Unidas

La Asamblea General

proclama

LA PRESENTE DECLARACION UNIVERSAL DE DERECHOS HUMANOS como ideal común por el que todos los pueblos y naciones deben esforzarse, a fin de que tanto los individuos como las instituciones, inspirándose constantemente en ella, promuevan, mediante la enseñanza y la educación, el respeto a estos derechos y libertades y aseguren, por medidas progresivas de carácter nacional e internacional, su reconocimiento y aplicación universales y efectivos, tanto entre los pueblos de los Estados Miembros como entre los de los territorios colocados bajo su jurisdicción.

ARTICULO 1. Todos los seres humanos nacen libres e iguales en dignidad y derechos y, dotados como están de razón y conciencia, deben comportarse fraternalmente los unos con los otros.

ARTICULO 2.

1. Toda persona tiene todos los derechos y libertades proclamados en esta Declaración, sin distinción alguna de raza, color, sexo, idioma, religión, opinión política o de cualquier otra índole, origen nacional o social, posición económica, nacimiento o cualquier otra condición.

2. Además, no se hará distinción alguna fundada en la condición política, jurídica o internacional del país o territorio de cuya jurisdicción dependa una persona, tanto si se trata de un país independiente, como de

un territorio bajo administración fiduciaria, no autónomo o sometido a cualquier otra limitación de soberanía.

ARTICULO 3. Todo individuo tiene derecho a la vida, a la libertad y a la seguridad de su persona.

ARTICULO 4. Nadie estará sometido a esclavitud ni a servidumbre; la esclavitud y la trata de esclavos están prohibidas en todas sus formas.

ARTICULO 5. Nadie será sometido a torturas ni a penas o tratos crueles, inhumanos o degradantes.

ARTICULO 6. Todo ser humano tiene derecho, en todas partes, al reconocimiento de su personalidad jurídica.

ARTICULO 7. Todos son iguales ante la ley y tienen, sin distinción, derecho a igual protección de la ley. Todos tienen derecho a igual protección contra toda discriminación que infrinja esta Declaración y contra toda provocación a tal discriminación.

ARTICULO 8. Toda persona tiene derecho a un recurso efectivo, ante los tribunales nacionales competentes, que la ampare contra actos que violen sus derechos fundamentales reconocidos por la constitución o por la ley.

ARTICULO 9. Nadie podrá ser arbitrariamente detenido, preso ni desterrado.

ARTICULO 10. Toda persona tiene derecho, en condiciones de plena igualdad, a ser oída públicamente y con justicia por un tribunal independiente e imparcial, para la determinación de sus derechos y obligaciones o para el examen de cualquier acusación contra ella en materia penal.

ARTICULO 11.

1. Toda persona acusada de delito tiene derecho a que se presuma su inocencia mientras no se pruebe su culpabilidad, conforme a la ley y en juicio público en el que se le hayan asegurado todas las garantías necesarias para su defensa.

2. Nadie será condenado por actos u omisiones que en el momento de cometerse no fueron delictivos según el Derecho nacional o internacional. Tampoco se impondrá pena más grave que la aplicable en el momento de la comisión del delito.

ARTICULO 12. Nadie será objeto de injerencias arbitrarias en su vida

privada, su familia, su domicilio o su correspondencia, ni de ataques a su honra o a su reputación. Toda persona tiene derecho a la protección de la ley contra tales ingerencias o ataques.

ARTICULO 13.

1. Toda persona tiene derecho a circular libremente y a elegir su residencia en el territorio de un Estado.

2. Toda persona tiene derecho a salir de cualquier país, incluso del propio, y a regresar a su país.

ARTICULO 14.

1. En caso de persecución, toda persona tiene derecho a buscar asilo, y a disfrutar de él, en cualquier país.

2. Este derecho no podrá ser invocado contra una acción judicial realmente originada por delitos comunes o por actos opuestos a los propósitos y principios de las Naciones Unidas.

ARTICULO 15.

1. Toda persona tiene derecho a una nacionalidad.

2. A nadie se privará arbitrariamente de su nacionalidad ni del derecho a cambiar de nacionalidad.

ARTICULO 16.

1. Los hombres y las mujeres, a partir de la edad núbil, tienen derecho, sin restricción alguna por motivos de raza, nacionalidad o religión, a casarse y fundar una familia; y disfrutarán de iguales derechos en cuanto al matrimonio, durante el matrimonio y en caso de disolución del matrimonio.

2. Sólo mediante libre y pleno consentimiento de los futuros esposos podrá contraerse el matrimonio.

3. La familia es el elemento natural y fundamental de la sociedad y tiene derecho a la protección de la sociedad y del Estado.

ARTICULO 17.

1. Toda persona tiene derecho a la propiedad, individual y colectivamente.

2. Nadie será privado arbitrariamente de su propiedad.

ARTICULO 18. Toda persona tiene derecho a la libertad de pensamiento, de conciencia y de religión; este derecho incluye la libertad de cambiar de religión o de creencia, así como la libertad de manifestar su religión o su creencia, individual y colectivamente, tanto en público como en privado, por la enseñanza, la práctica, el culto y la observancia.

ARTICULO 19. Todo individuo tiene derecho a la libertad de opinión y de expresión; este derecho incluye el de no ser molestado a causa de sus opiniones, el de investigar y recibir informaciones y opiniones, y el de difundirlas, sin limitación de fronteras, por cualquier medio de expresión.

ARTICULO 20.

1. Toda persona tiene derecho a la libertad de reunión y de asociación pacíficas.

2. Nadie podrá ser obligado a pertenecer a una asociación.

ARTICULO 21.

1. Toda persona tiene derecho a participar en el gobierno de su país, directamente o por medio de representantes libremente escogidos.

2. Toda persona tiene el derecho de acceso, en condiciones de igualdad, a las funciones públicas de su país.

3. La voluntad del pueblo es la base de la autoridad del poder público; esta voluntad se expresará mediante elecciones auténticas que habrán de celebrarse periódicamente por sufragio universal e igual y por secreto u otro procedimiento equivalente que garantice la libertad del voto.

ARTICULO 22. Toda persona, como miembro de la sociedad, tiene derecho a la seguridad social, y a obtener, mediante el esfuerzo nacional y la cooperación internacional, habida cuenta de la organización y los recursos de cada Estado, la satisfacción de los derechos económicos, sociales y culturales, indispensables a su dignidad y al libre desarrollo de su personalidad.

ARTICULO 23.

1. Toda persona tiene derecho al trabajo, a la libre elección de su trabajo, a condiciones equitativas y satisfactorias de trabajo y a la protección contra el desempleo.

2. Toda persona tiene derecho, sin discriminación alguna, a igual salario por trabajo igual.

3. Toda persona que trabaja tiene derecho a una remuneración equitativa y satisfactoria, que le asegure, así como a su familia, una existencia conforme a la dignidad humana y que será completada, en caso necesario, por cualesquiera otros medios de protección social.

4. Toda persona tiene derecho a fundar sindicatos y a sindicarse para la defensa de sus intereses.

ARTICULO 24. Toda persona tiene derecho al descanso, al disfrute del

tiempo libre, a una limitación razonable de la duración del trabajo y a vacaciones periódicas pagadas.

ARTICULO 25.

1. Toda persona tiene derecho a un nivel de vida adecuado que le asegure, así como a su familia, la salud y el bienestar, y en especial la alimentación, el vestido, la vivienda, la asistencia médica y los servicios sociales necesarios; tiene asimismo derecho a los seguros en caso de desempleo, enfermedad, invalidez, viudez, vejez u otros casos de pérdida de sus medios de subsistencia por circunstancias independientes de su voluntad.

2. La maternidad y la infancia tienen derecho a los cuidados y asistencia especiales. Todos los niños, nacidos de matrimonio o fuera de matrimonio, tienen derecho a igual protección social.

ARTICULO 26.

1. Toda persona tiene derecho a la educación. La educación debe ser gratuita, al menos en lo concerniente a la instrucción elemental y fundamental. La instrucción elemental será obligatoria. La instrucción técnica y profesional habrá de ser generalizada; el acceso a los estudios superiores será igual para todos, en función de los méritos respectivos.

2. La educación tendrá por objeto el pleno desarrollo de la personalidad humana y el fortalecimiento del respeto a los derechos humanos y a las libertades fundamentales; favorecerá la comprensión, la tolerancia y la amistad entre todas las naciones y todos los grupos étnicos o religiosos; y promoverá el desarrollo de las actividades de las Naciones Unidas para el mantenimiento de la paz.

3. Los padres tendrán derecho preferente a escoger el tipo de educación que habrá de darse a sus hijos.

ARTICULO 27.

1. Toda persona tiene derecho a tomar parte libremente en la vida cultural de la comunidad, a gozar de las artes y a participar en el progreso científico y en los beneficios que de él resulten.

2. Toda persona tiene derecho a la protección de los intereses morales y materiales que le correspondan por razón de las producciones científicas, literarias o artísticas de que sea autora.

ARTICULO 28. Toda persona tiene derecho a que se establezca un orden social e internacional en el que los derechos y libertades proclamados en esta Declaración se hagan plenamente efectivos.

ARTICULO 29.

1. Toda persona tiene deberes respecto a la comunidad puesto que sólo en ella puede desarrollar libre y plenamente su personalidad.

2. En el ejercicio de sus derechos y en el disfrute de sus libertades, toda persona estará solamente sujeta a las limitaciones establecidas por la ley con el único fin de asegurar el reconocimiento y el respeto de los derechos y libertades de los demás, y de satisfacer las justas exigencias de la moral, del orden público y del bienestar general en una sociedad democrática.

3. Estos derechos y libertades no podrán en ningún caso, ser ejercidos en oposición a los propósitos y principios de las Naciones Unidas.

ARTICULO 30. Nada en la presente Declaración podrá interpretarse en el sentido de que confiere derecho alguno al Estado, a un grupo o a una persona, para emprender y desarrollar actividades o realizar actos tendientes a la supresión de cualquiera de los derechos y libertades proclamados en esta Declaración.

5

Recomendación de la UNESCO sobre la Condición de los Investigadores Científicos

Recomendación relativa a la situación de los investigadores científicos

La Conferencia General de la Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura (Unesco), en su 18a. reunión, celebrada en París del 17 de octubre al 23 de noviembre de 1974.

Recordando que la Unesco, de acuerdo con el párrafo final del preámbulo de su Constitución, procura alcanzar, promoviendo entre otras cosas, las relaciones científicas de las naciones del mundo, los objetivos de paz internacional y de bienestar general de la humanidad para el logro de los cuales se han establecido las Naciones Unidas como lo proclama su Carta.

Considerando los términos de la Declaración Universal de Derechos Humanos aprobada por la Asamblea General de las Naciones Unidas el 10 de diciembre de 1948 y en particular el artículo 27.1 que dispone que toda persona tiene derecho a tomar parte libremente en la vida cultural de la comunidad y a participar en el progreso científico y en los beneficios que de él resulten.

Reconociendo:

- a) que los descubrimientos científicos y los adelantos y aplicaciones tecnológicas conexas abren vastas perspectivas al progreso que provienen en particular de utilizar con la máxima eficacia la ciencia y los métodos científicos de la humanidad y para contribuir a presentar la paz y reducir las tensiones internacionales, pero que, al mismo tiempo, entrañan ciertos peligros, que constituyen una amenaza, sobre todo en el caso de que los resultados de las

investigaciones científicas se utilicen contra los intereses vitales de la humanidad para la preparación de guerras de destrucción masiva o para la explotación de una nación por otra y que, en todo caso, plantean complejos problemas éticos y jurídicos.

- b) que, a fin de hacer frente a esa situación, los Estados Miembros deberían establecer o idear un mecanismo para formular y aplicar políticas adecuadas de ciencia y tecnología, es decir políticas encaminadas a evitar los posibles peligros y a realizar y explotar plenamente las perspectivas positivas inherentes a esos descubrimientos, adelantos y aplicaciones tecnológicas.

Reconociendo asimismo:

- a) que un personal inteligente y capacitado constituye la piedra angular de la capacidad de un país para la investigación y el desarrollo experimental y es indispensable para utilizar y explotar las investigaciones realizadas en otras partes;
- b) que la libre comunicación de los resultados, hipótesis y opiniones —como indica la frase “libertad académica”— constituye la verdadera esencia del proceso científico, y es la máxima garantía de exactitud y de objetividad de los resultados científicos;
- c) la necesidad de una ayuda adecuada y del equipo necesario para realizar la investigación y el desarrollo experimental;

Observando que, en todas partes del mundo, este aspecto del proceso político adquiere cada vez mayor importancia para los Estados Miembros; teniendo en cuenta las iniciativas intergubernamentales indicadas en el anexo a esta recomendación, que demuestran el reconocimiento por los Estados Miembros de la creciente utilidad de la ciencia y la tecnología para abordar diversos problemas mundiales sobre una amplia base internacional, reforzando así la cooperación entre las naciones y promoviendo el desarrollo de cada país; y confiando en que esas tendencias predisponen a los Estados Miembros a tomar medidas concretas para adoptar y aplicar políticas adecuadas de ciencia y tecnología,

Convencida de que la acción gubernamental puede favorecer de manera considerable la creación de condiciones que estimulen y presten ayuda a la capacidad nacional para realizar actividades de investigación y desarrollo experimental con una más clara conciencia de las obligaciones que entrañan respecto del hombre y de su medio,

Estimando que una de las principales de esas condiciones es ofrecer una situación justa a quienes efectivamente realizan actividades de investigación y desarrollo experimental en ciencia y tecnología, teniendo debidamente en cuenta las responsabilidades inherentes a esa labor y los derechos necesarios para su realización,

Considerando que la investigación científica está ligada a condiciones de trabajo concretas y a responsabilidades particulares de los investigadores hacia ese trabajo, hacia su país y hacia los ideales y objetivos de las Naciones Unidas y que, por consiguiente, los miembros de esta profesión necesitan un estatuto adecuado,

Convencida de que el estado actual de la opinión gubernamental, científica y pública ofrece la oportunidad de que la Conferencia General enuncie principios para ayudar a los Estados Miembros que deseen ofrecer una situación justa a los investigadores,

Recordando que ya se ha realizado una abundante y valiosa labor a ese efecto, tanto en lo que respecta a los trabajadores en general como la de los investigadores científicos en particular, especialmente mediante instrumentos internacionales y otros textos que se recuerdan en este preámbulo y en el anexo a esta Recomendación,

Consciente de que el fenómeno del éxodo internacional de investigadores científicos ha causado en el pasado general inquietud y que para ciertos Estados Miembros sigue siendo un motivo de considerable preocupación, teniendo presente a este respecto las necesidades primordiales de los países en vías de desarrollo y deseando dar a los investigadores científicos razones más convincentes para que trabajen en los países y regiones que más necesitan de sus servicios,

Convencida de que la situación de los investigadores científicos plantea en todos los países problemas que convendría abordar con el mismo espíritu y que exigen aplicar, en lo posible, normas y medidas comunes que la presente recomendación tiene por objeto definir,

Teniendo, sin embargo, plenamente en cuenta, al adoptar y aplicar esta recomendación, la gran diversidad de leyes, reglamentos y costumbres que, en los diferentes países, determinan las características y la organización del trabajo de investigación y desarrollo experimental en la ciencia y la tecnología,

Buscando por esas razones completar las normas y recomendaciones que figuran en las leyes, reglamentos, usos y costumbres de cada país, así como en los instrumentos internacionales y demás documentos mencionados en el preámbulo y en el anexo de la presente Recomendación, mediante disposiciones relativas a las principales cuestiones de interés para los investigadores científicos,

Habiendo examinado, en el punto 26 del Orden del Día de la reunión, propuestas concernientes a la situación de los investigadores científicos,

Habiendo decidido en su 17a. reunión, que esas propuestas deberían tomar la forma de una recomendación a los Estados Miembros,

Aprueba la presente Recomendación el día veinte de noviembre de 1974. La *Conferencia General* recomienda a los Estados Miembros que apliquen las siguientes disposiciones tomando, en virtud de una ley nacional o de otro modo, medidas encaminadas a aplicar en los territorios bajo su jurisdicción los principios y normas que se exponen en esta Recomendación.

La *Conferencia General* recomienda a los Estados Miembros que señalen esta Recomendación a la atención de las autoridades, las instituciones y las empresas encargadas de las actividades de investigación y desarrollo experimental, y de la aplicación de sus resultados, así como a las diversas organizaciones que representan o promueven los intereses de los investigadores científicos agrupados en asociaciones y a otras partes interesadas.

La *Conferencia General* recomienda a los Estados Miembros que le presenten informes, en las fechas y de la manera que ella determine, sobre la aplicación que den a esta Recomendación.

I. Campos de aplicación

1. A los fines de esta Recomendación:

- a) i) la palabra "ciencia" designa el proceso en virtud del cual la humanidad actuando individualmente o en pequeños o grandes grupos, hace un esfuerzo organizado, mediante el estudio objetivo de los fenómenos observados, para descubrir y dominar la cadena de causalidades; reúne de forma coordinada los resultantes subsistemas de conocimiento por medio de la reflexión sistemática y la conceptualización a menudo ampliamente expresada bajo forma de símbolos matemáticos, y con ello se da a sí misma la posibilidad de utilizar, para su propio progreso, la comprensión de los procesos y de los fenómenos que ocurren en la naturaleza y en la sociedad.
- ii) la expresión "las ciencias" designa un complejo de hechos e hipótesis, en el que el elemento teórico puede normalmente ser válido y, en esa medida, incluye las ciencias que se ocupan de hechos y fenómenos sociales.
- b) la palabra "tecnología" designa el conocimiento directamente relacionado con la producción o el mejoramiento de bienes o servicios.
- c) i) la expresión "investigación científica" significa el proceso de estudio, experimentación, conceptualización y comprobación de las teorías que intervienen en la creación del conocimiento científico, según se indica en los párrafos I. a i) y I. a ii) anteriores.

- ii) la expresión "desarrollo experimental" significa el proceso de adaptación, experimentación y logro que conducen al punto de aplicabilidad práctica.
- d) i) la expresión "investigadores científicos" designa las personas encargadas de investigar un dominio particular de la ciencia o de la tecnología.
- ii) a base de las disposiciones de esta Recomendación cada Estado Miembro puede determinar los criterios de inclusión en la categoría de personas reconocidas como investigadores científicos (tales como posesión de diplomas, grados, títulos o funciones académicas), así como las excepciones admitidas.
- e) la palabra "situación" utilizada en relación con los investigadores científicos significa la posición social y el prestigio que se les reconoce, reflejados primero en el grado de aprecio de los deberes y responsabilidades inherentes a su función y a su competencia para desempeñarla y, segundo, en los derechos, condiciones de trabajo y beneficios materiales y morales de que disfrutaban para el desempeño de su labor.

2. Esta Recomendación se aplica a todos los investigadores científicos independientemente de:

- a) la situación jurídica de su empleador o el tipo de organización o establecimiento en el que trabajen;
- b) sus sectores científicos o tecnológicos de especialización;
- c) la motivación en que se base la investigación científica y el desarrollo experimental a que se dediquen;
- d) el tipo de aplicación con el que se relacionan más inmediatamente la investigación científica y el desarrollo experimental.

3. En el caso de investigadores científicos que realicen la investigación científica y el desarrollo experimental a tiempo parcial, esta recomendación sólo se aplica a ellos en los períodos y en los contextos en que se dediquen a la investigación científica y el desarrollo experimental.

II. Los investigadores científicos y la formación de la política nacional

4. Cada Estado Miembro debería esforzarse por aplicar los conocimientos científicos y tecnológicos a aumentar el bienestar cultural y material de sus ciudadanos y a promover los ideales y objetivos de paz basada en la equidad, la comprensión mutua y la cooperación tanto nacional como internacional que propugnan las Naciones Unidas. Para alcanzar ese objetivo cada Estado Miembro debería dotarse del personal, las instituciones y los mecanismos necesarios para formular y poner en práctica políticas científicas y tecnológicas naciona-

les encaminadas a dirigir los esfuerzos de investigación científica y de desarrollo experimental a la consecución de los fines nacionales y a dar un lugar adecuado a la propia ciencia. Por las políticas que adopten con respecto a la ciencia y la tecnología, por la forma en que utilicen la ciencia y la tecnología en la formulación de la política en general y por el trato que ofrezcan a los investigadores científicos en particular, los Estados Miembros deberían demostrar que la ciencia y la tecnología no son actividades que deban practicarse aisladamente sino que forman parte del esfuerzo integrado de las naciones para constituir una sociedad internacional más humana y realmente justa.

5. En todas las etapas apropiadas de su planeamiento nacional, en general, y de su planeamiento de la ciencia y la tecnología, en particular, los Estados Miembros deberían:

a) considerar la financiación pública de la investigación científica y el desarrollo experimental como una forma de inversión pública cuyo rendimiento, en su mayor parte, es necesariamente a largo plazo; y

b) tomar todas las medidas adecuadas para que la opinión pública conozca constantemente que esos gastos están justificados y que son verdaderamente indispensables.

6. Los Estados Miembros deberían hacer cuanto estuviese a su alcance para traducir en políticas y prácticas internacionales su reconocimiento de la necesidad de aplicar la ciencia y la tecnología a una gran variedad de sectores específicos de interés más amplio que el nacional, esto es: a problemas tan vastos y complejos como el de preservar la paz internacional y eliminar la miseria, así como a otros problemas que sólo en el plano internacional pueden ser eficazmente resueltos, tales como el de la vigilancia y el control de la contaminación, la previsión meteorológica y la predicción sísmológica.

7. Los Estados Miembros deberían dar a los investigadores científicos la posibilidad de participar en la elaboración de las orientaciones de la política nacional de la investigación científica y el desarrollo experimental. En particular, cada Estado Miembro debería procurar que esas operaciones estuviesen apoyadas por mecanismos institucionales adecuados que contasen con el asesoramiento y la asistencia convenientes de los investigadores científicos y de sus organizadores profesionales.

8. Cada Estado Miembro debería establecer procedimientos adaptados a sus necesidades para conseguir que, en la ejecución de actividades de investigación científica de desarrollo experimental financiadas oficialmente, los investigadores científicos respeten el principio de la responsabilidad pública sin perjuicio de que disfruten del grado de autonomía apropiado para el ejercicio de sus funciones y para el ade-

lanto de la ciencia y la tecnología. Debería tenerse plenamente en cuenta que en la política científica nacional convendría fomentar las actividades creadoras de la investigación científica guardando el máximo respeto a la autonomía y a la libertad de investigación necesarias para el progreso científico.

9. A los efectos, y con todo el respeto debido a la libertad de circulación y al intercambio de experiencia científica, los Estados Miembros deberían procurar crear el ambiente general y adoptar las medidas concretas de apoyo y estímulo moral y material a los investigadores científicos que permitan:

a) ofrecer a los jóvenes calificados suficiente atracción por la profesión y suficiente confianza en la labor de investigación científica y desarrollo experimental como carrera que ofrece perspectivas razonables y un grado equitativo de seguridad, para mantener una renovación constante y adecuada del personal científico y tecnológico de la nación;

b) facilitar la aparición y el crecimiento apropiado entre sus propios ciudadanos, de un cuerpo de investigadores científicos que se consideren a sí mismos y sean considerados por sus colegas de todo el mundo miembros valiosos de la comunidad científica y tecnológica internacional;

c) incitar a un número suficiente de sus ciudadanos que son o aspiran a ser investigadores científicos, a permanecer al servicio de su país de origen y a volver a prestar sus servicios en éste si desean recibir una parte de su educación, formación o experiencia en el extranjero.

III. La educación y la formación iniciales de los investigadores científicos

10. Los Estados Miembros deberían tener en cuenta que un trabajo eficaz de investigación científica requiere investigadores científicos de integridad y madurez, que reúnan altas cualidades morales e intelectuales.

11. Entre las medidas que los Estados Miembros deberían tomar para favorecer la aparición de investigadores científicos de esa alta calidad figuran:

a) conseguir que, sin discriminación por razones de raza, color, sexo, idioma, religión, opiniones políticas o de cualquier otra índole, origen nacional o social, posición económica o nacimiento, todos los ciudadanos disfruten de las mismas oportunidades de educación y formación iniciales que califican para poder realizar el trabajo de investigación científica, así como conseguir que todos

los ciudadanos que alcancen esas calificaciones tengan igual acceso a los empleos disponibles en la investigación científica;

b) fomentar el espíritu de servicio a la comunidad, como elemento importante de esa educación de los investigadores científicos.

12. En todo lo compatible con la necesaria y conveniente independencia de los educadores, los Estados Miembros deberían apoyar todas las iniciativas educacionales destinadas a promover ese espíritu y, en particular:

a) incluir o ampliar en los programas de estudios y en los cursos de ciencias naturales y de tecnología los elementos de ciencias sociales y mesológicas;

b) establecer y utilizar técnicas educativas que despierten y estimulen cualidades personales y hábitos de pensamiento, tales como:

i) el desinterés y la integridad intelectual;

ii) la capacidad para analizar un problema o una situación en perspectiva y en proporción, con todas sus repercusiones humanas,

iii) el talento para aislar las consecuencias cívicas y éticas en problemas que requieren la búsqueda de nuevos conocimientos y que a primera vista podrían parecer de naturaleza exclusivamente técnica;

iv) la vigilancia de las probables y posibles consecuencias sociales y ecológicas de las actividades de investigación científica y desarrollo experimental;

v) la disposición a comunicar con otros no sólo en círculos científicos y tecnológicos sino también fuera de esos círculos, lo que implica la voluntad de trabajar en equipo y en un contexto multiprofesional.

IV. La vocación del investigador científico

13. Los Estados Miembros deberían tener en cuenta que el sentido de la vocación del investigador científico puede reforzarse considerablemente si se le incita a pensar en su trabajo como un servicio que presta tanto a sus compatriotas como a los seres humanos en general. Los Estados Miembros, en el régimen y la actitud que adopten con respecto a los investigadores científicos, deberían procurar expresar su estímulo a las tareas de investigación científica y desarrollo experimental realizadas en ese amplio espíritu de servicio de la comunidad.

El alcance cívico y ético de la investigación científica

14. Los Estados Miembros deberían estimular las condiciones en las que los investigadores científicos, con el apoyo de las autoridades públicas, puedan tener el deber y el derecho:

a) de trabajar con un espíritu de libertad intelectual para exponer y defender la verdad científica, según la entiendan;

b) de contribuir a definir los fines y los objetivos de los programas en cuya ejecución trabajen y a determinar los métodos que se hayan de adoptar, que deberían ser aceptables desde los puntos de vista humano, social y ecológico;

c) de expresarse libremente sobre el valor humano, social o ecológico de ciertos proyectos y, en última instancia, retirarse de ellos si su conciencia así se lo dicta;

d) de contribuir de una manera positiva y constructiva a la estructura de la ciencia, la cultura y la educación en su propio país, así como a la consecución de los objetivos nacionales, al aumento del bienestar de sus conciudadanos y a la promoción de los ideales y objetivos internacionales de las Naciones Unidas,

quedando entendido que los Estados Miembros, cuando actúen como empleadores de investigadores científicos deberían especificar de la manera más explícita y estricta posible los casos en los que considera necesario apartarse de los principios enunciados en los párrafos a a d anteriores.

15. Los Estados Miembros deberían tomar todas las disposiciones pertinentes para instar a todos los otros empleadores de investigadores científicos a que sigan las recomendaciones enunciadas en el párrafo 14.

El alcance internacional de la investigación científica

16. Los Estados Miembros deberían reconocer que el investigador científico encuentra cada vez con mayor frecuencia situaciones en las que la actividad de investigación científica y desarrollo experimental que realiza tienen una dimensión internacional; y procurar ayudar a los investigadores científicos a aprovechar esas situaciones para impulsar la cooperación, la comprensión y la paz internacionales y el bienestar común de la humanidad.

17. En particular, los Estados Miembros deberían prestar todo el apoyo posible a las iniciativas de los investigadores científicos encaminadas a mejorar la comprensión de los factores que intervienen en la supervivencia y en el bienestar de la humanidad en su conjunto.

18. Cada Estado Miembro debería aplicar el conocimiento, el ingenio y

el idealismo de sus ciudadanos que sean investigadores científicos, especialmente los de las generaciones más jóvenes, a la tarea de contribuir, de la manera más generosa que sus recursos lo permitan, al esfuerzo mundial de investigación científica y tecnológica. Los Estados Miembros deberían acoger con agrado todo el asesoramiento y la asistencia que pueden proporcionar los investigadores científicos a los esfuerzos de desarrollo socioeconómico que contribuyan al afianzamiento de una auténtica cultura así como de las soberanías nacionales.

19. A fin de que todas las posibilidades del conocimiento científico y tecnológico puedan aplicarse rápidamente en beneficio de todos los pueblos, los Estados Miembros deberían instar a los investigadores científicos a que tengan presentes los principios enunciados en los párrafos 16, 17 y 18.

V. Condiciones para un trabajo satisfactorio de los investigadores científicos

20. Los Estados Miembros deberían:

- a) tener en cuenta que tanto el interés público como el de los investigadores científicos, requiere un apoyo moral y una ayuda material que les permitan ejecutar satisfactoriamente las tareas de investigación científica y desarrollo experimental;
- b) reconocer que, en su calidad de empleadores de investigadores científicos, tienen a ese respecto una responsabilidad especial y deben procurar ser un ejemplo para otros empleadores de esos investigadores;
- c) instar a los demás empleadores de investigadores científicos a prestar especial atención a ofrecer condiciones satisfactorias de trabajo a los investigadores científicos, sobre todo en lo que se refiere al conjunto de las disposiciones de la presente sección;
- d) velar por que los investigadores científicos disfruten de condiciones de trabajo y de remuneración en consonancia con su condición y con su rendimiento, sin discriminación por razones de sexo, lengua, edad, religión u origen nacional.

Perspectivas y facilidades adecuadas de carrera

21. Los Estados Miembros deberían establecer, preferentemente en el ámbito de una política nacional general de recursos humanos, políticas relativas al empleo que satisfagan adecuadamente las necesidades de los investigadores científicos, en particular:
- a) proporcionando a los investigadores científicos, en su empleo

profesional, perspectivas y facilidades adecuadas de carrera, aunque no forzosa ni exclusivamente en el campo de la investigación científica y el desarrollo experimental y estimulando a los empleadores no gubernamentales para que hagan lo mismo;

- b) haciendo todo lo posible para planear las actividades de investigación científica y desarrollo experimental de manera que los investigadores científicos interesados no estén sometidos, por la mera índole de su trabajo, a dificultades evitables;
- c) considerando la posibilidad de asignar los fondos necesarios para facilitar la readaptación y la reclasificación profesionales de los investigadores científicos que ocupan un empleo permanente, como parte integrante del planeamiento de la investigación científica y el desarrollo experimental, en particular —pero es exclusivamente— cuando se trate de programas o proyectos concebidos como actividades de duración limitada; y cuando no sea posible dar esas facilidades, aplicando medidas de compensación adecuadas;
- d) dando oportunidades a jóvenes investigadores científicos para realizar trabajos de investigación científica y desarrollo experimental importantes de acuerdo con su capacidad.

Formación permanente

22. Los Estados Miembros deberían, mediante estímulos, procurar:

- a) que, al igual que otras categorías de trabajadores que se enfrentan con problemas análogos, los investigadores científicos tengan la posibilidad de mantenerse al día en sus propias especialidades y en las disciplinas afines, asistiendo a conferencias, teniendo libre acceso a las bibliotecas y a otras fuentes de información y siguiendo cursos para ampliar sus conocimientos o mejorar su formación profesional, así como, si fuese necesario, de readaptarse para poder entrar en otra rama de la actividad científica;
- b) que se establezcan con ese fin los servicios apropiados.

La movilidad, especialmente en la administración pública

23. Los Estados Miembros deberían tomar medidas para fomentar y facilitar, como parte de una amplia política nacional relativa al personal muy calificado, el intercambio o la movilidad de los investigadores científicos, entre los servicios de investigación científica y desarrollo experimental que dependen del gobierno y los que dependen de las empresas productoras o de la enseñanza superior.
24. Los Estados Miembros deberían tener también en cuenta que el apa-

rato gubernamental, en todos los niveles, puede beneficiarse del discernimiento y de los puntos de vista originales de los investigadores científicos. Por lo tanto, todos los Estados Miembros podrían sacar provecho de un cuidadoso examen comparativo de la experiencia adquirida en los países que han introducido escalas de sueldos y otras condiciones de empleo especialmente destinadas a los investigadores científicos, a fin de determinar en qué medida esas disposiciones podrían contribuir a satisfacer sus propias necesidades. Los aspectos que parecen exigir especial atención a este respecto son:

- a) la utilización óptima de los investigadores científicos en el marco de una amplia política nacional relativa al personal altamente calificado en su conjunto;
 - b) la utilidad de instituir un procedimiento que ofrezca todas las garantías deseables para examinar periódicamente la situación material de los investigadores científicos para comprobar que sigue siendo comparable a las de los demás trabajadores de experiencia y calificación equivalentes y que corresponda al nivel de vida existente en el país;
 - c) la posibilidad de ofrecer a esos investigadores perspectivas de carrera satisfactorias en los organismos públicos de investigación, y de dar a los investigadores que poseen las calificaciones científicas o técnicas requeridas la facultad de pasar de un cargo de investigación científica y desarrollo experimental a un cargo administrativo.
25. Además, los Estados Miembros deberían aprovechar el hecho de que la ciencia y la tecnología, pueden ser estimuladas por un estrecho contacto con otras esferas de la actividad nacional y viceversa. Por consiguiente, los Estados Miembros deberían procurar no desatender a los investigadores científicos cuya vocación y cuyo talento, cultivados inicialmente en el contexto propio de la labor de investigación científica y desarrollo experimental, impulsen a hacer carrera en actividades afines. Por el contrario, los Estados Miembros no deberían perder ocasión de alentar a los investigadores científicos cuya formación inicial de investigación científica y desarrollo experimental y la experiencia ulteriormente adquirida revelasen aptitudes en sectores tales como la gestión de las actividades de investigación científica y desarrollo experimental o el sector más amplio de las políticas científicas y tecnológicas en su conjunto, a desplegar plenamente su talento en esas direcciones.

Participación en las reuniones internacionales de carácter científico y tecnológico

26. Los Estados Miembros deberían favorecer activamente el intercambio de ideas y de información entre los investigadores científicos del mundo entero como condición indispensable para el buen desarrollo de la ciencia y la tecnología, y a ese fin deberían tomar todas las medidas necesarias para que los investigadores científicos, durante toda su carrera, pudieran participar en las reuniones internacionales de carácter científico y tecnológico y efectuar estancias en el extranjero.
27. Además, los Estados Miembros deberían procurar que todas las organizaciones gubernamentales o semigubernamentales que realizan o patrocinan actividades de investigación científica y desarrollo experimental dediquen regularmente una proporción de su presupuesto a financiar la participación de los investigadores científicos que emplean en tales reuniones internacionales científicas y tecnológicas.

Acceso de los investigadores científicos a funciones más elevadas y a las ventajas correspondientes

28. Los Estados Miembros deberían procurar que las decisiones sobre el acceso de los investigadores científicos que emplean a funciones de un nivel de responsabilidad mayor a los beneficios correspondientes se tomaran esencialmente sobre la base de una evaluación justa y realista de la capacidad del interesado, demostrada por la manera en que desempeña o ha desempeñado recientemente las tareas que se le han confiado, así como de los títulos oficiales o universitarios que certifican los conocimientos que ha adquirido o las competencias que ha demostrado.

Protección de la salud y seguros médicos

29. a) los Estados Miembros, en su calidad de empleadores de investigadores científicos, deberían admitir que les incumbe la obligación, en conformidad con los reglamentos nacionales y los instrumentos internacionales referentes a la protección de los trabajadores en general contra medios hostiles o peligrosos, de garantizar en la mayor medida posible la salud y la seguridad de los investigadores científicos a su servicio, así como de todas las demás personas que puedan ser afectadas por la actividad de investigación científica y desarrollo experimental de que se trate. En conse-

cuencia deberían velar por que la administración de las instituciones científicas aplique normas apropiadas de salubridad y seguridad, por que todo el personal conozca las instrucciones de seguridad necesarias y por que vigile y proteja la salud de todas las personas en peligro; tomar debida nota de los avisos de nuevos peligros (conocidos o posibles) que sean señalados a su atención, en particular por los mismos investigadores científicos, y actuar en consecuencia; y garantizar una duración razonable de la jornada de trabajo y del tiempo de descanso, incluido un período anual de vacaciones íntegramente retribuido.

b) los Estados Miembros deberían tomar todas las medidas adecuadas para incitar a los demás empleadores de investigadores científicos a tomar las mismas disposiciones.

30. Los Estados Miembros deberían tomar disposiciones para que los investigadores científicos disfruten (como todos los demás trabajadores) de servicios adecuados de seguros sociales ajustados a su edad, sexo, situación familiar, estado de salud y la naturaleza del trabajo que realicen.

Estímulo, evaluación, expresión y reconocimiento de la capacidad creadora

Estímulo

31. Los Estados Miembros deberían procurar estimular activamente la facultad creadora de todos los investigadores que se dedican a la ciencia y a la tecnología.

Evaluación

32. Los Estados Miembros deberían, en lo que respecta a los investigadores científicos que emplean:

a) tener debidamente en cuenta, en todos los procedimientos destinados a evaluar su capacidad creadora, las dificultades inherentes a medir una facultad personal que raramente se manifiesta de una forma regular e ininterrumpida;

b) permitir, y si es necesario procurar, que los investigadores científicos en los que parezca que esa capacidad puede estimularse provechosamente puedan:

- i) pasar a un nuevo sector de la ciencia o de la tecnología;
- ii) pasar de la investigación científica y el desarrollo experimental a otras ocupaciones en las cuales pueda utilizarse mejor y en un nuevo contexto la experiencia que hayan adquirido y otras calidades personales de que hayan dado pruebas.

33. Los Estados Miembros deberían instar a los demás empleadores de investigadores científicos a aplicar las mismas prácticas.

34. Como elementos adecuados para evaluar libremente la capacidad creadora, los Estados Miembros deberían procurar que los investigadores científicos pudiesen:

- a) recibir sin trabas las preguntas, las críticas y las sugerencias que les hagan sus colegas de todo el mundo, así como el estímulo intelectual que permiten esas comunicaciones y los intercambios a los que dan lugar,
- b) disfrutar sin inquietud de la consideración internacional que les valen sus méritos científicos.

Expresión mediante publicación

35. Los Estados Miembros deberían alentar y facilitar la publicación de los resultados obtenidos por los investigadores científicos, a fin de ayudarles a adquirir la reputación que merezcan así como de promover el adelanto de la ciencia y la tecnología, de la educación y de la cultura en general.

36. Con este fin los Estados Miembros deberían procurar que los escritos científicos y tecnológicos de los investigadores científicos gozarán de una justa protección jurídica, especialmente de la que se concede en concepto de derecho de autor.

37. Los Estados Miembros deberían, sistemáticamente y de acuerdo con las organizaciones de investigadores científicos, estimular a los empleadores de investigadores científicos y tender ellos mismos como empleadores:

- a) a considerar como norma que los investigadores científicos tengan la libertad y el estímulo de publicar los resultados de los trabajos que realicen;
- b) a reducir al mínimo las restricciones que se oponen al derecho de los investigadores científicos a publicar sus descubrimientos, sin perjuicio del interés público y de los derechos de sus empleadores y colegas;
- c) a expresar lo más claramente posible por escrito en las condiciones de empleo las circunstancias en las que podrían aplicarse tales restricciones;
- d) a expresar también claramente los procedimientos por los que los investigadores científicos pueden comprobar si las restricciones mencionadas en este párrafo son aplicables en un caso particular y por qué conducto pueden apelar.

Reconocimiento

38. Los Estados Miembros deberían mostrar que conceden gran im-

portancia a que el investigador científico reciba el reconocimiento moral y material apropiado por el esfuerzo creador que realiza en su labor.

39. Por consiguiente, los Estados Miembros deberían:

- a) tener en cuenta que:
 - i) el grado en que se acredite y reconozca a los investigadores científicos la capacidad creadora demostrada en su labor puede influir en la satisfacción profesional que perciben en su trabajo;
 - ii) la satisfacción profesional puede afectar en general al esfuerzo de investigación científica y en especial al elemento creador de ese esfuerzo;
- b) adoptar e instar a que se adopte respecto a los investigadores científicos una actitud adecuada al esfuerzo creador que hayan demostrado.

40. Asimismo, los Estados Miembros deberían adoptar e instar a que se adopten las siguientes normas prácticas:

- a) que en las condiciones de empleo de los investigadores científicos se incluyan disposiciones escritas exponiendo claramente qué derechos (de existir alguno) les pertenecen (y, cuando proceda, a otras partes interesadas) en relación con cualquier descubrimiento, invención o mejoramiento técnico que pueda surgir en el caso de la investigación científica y desarrollo experimental realizados por ellos;
- b) que el empleador señale siempre esas disposiciones escritas a la atención de los investigadores científicos antes de su entrada en funciones.

Necesidad de interpretar y aplicar de una manera flexible los textos que enuncian las condiciones de empleo de los investigadores científicos

41. Los Estados Miembros deberían procurar que la investigación científica y el desarrollo experimental no se reduzcan a una mera rutina y por consiguiente, deberían cuidarse de que todos los textos que enuncian las condiciones de empleo o que rigen las condiciones de trabajo de los investigadores científicos, se redacten e interpreten con toda la flexibilidad deseable para satisfacer las exigencias de la ciencia y la tecnología. Sin embargo, esta flexibilidad no debería servir para imponer a los investigadores científicos condiciones inferiores a las que disfruten otros trabajadores que tengan títulos y responsabilidades equivalentes.

Asociación de los investigadores científicos para defender sus diversos intereses

42. Los Estados Miembros deberían reconocer que es legítimo, e incluso conveniente, que los investigadores científicos se asocien para proteger y promover sus intereses individuales y colectivos, en órganos tales como asociaciones sindicales, profesionales y científicas, inspirándose en los principios enunciados en los instrumentos cuya lista figura en el apéndice a esta Recomendación. En todos los casos en los que sea necesario para proteger los derechos de los investigadores científicos, esas organizaciones tendrán derecho a apoyar las reclamaciones justificadas de tales trabajadores.

VI. Aplicación y utilización de la presente Recomendación

43. Los Estados Miembros deberían procurar extender y complementar su propia acción en lo que respecta a la situación de los investigadores científicos, cooperando con todos los organismos nacionales e internacionales cuyas actividades se relacionan con los objetivos de la presente Recomendación, en particular las comisiones nacionales de la UNESCO; las organizaciones internacionales; las organizaciones de educadores científicos y tecnológicos, los empleadores en general; las sociedades científicas, las asociaciones profesionales y las organizaciones sindicales de investigadores científicos; las asociaciones de escritores científicos y las organizaciones juveniles.
44. Los Estados Miembros deberían apoyar por los medios más adecuados la labor de los organismos antes citados.
45. Los Estados Miembros deberían obtener la cooperación vigilante y activa de todas las organizaciones que representan a los investigadores científicos para conseguir que éstos puedan, en un espíritu de servicio a la comunidad, desempeñar eficazmente sus funciones, ejercer los derechos descritos en la presente Recomendación y disfrutar de la situación que en ella se expone.

VII. Cláusula final

46. Cuando los investigadores científicos disfruten de una situación más favorable en ciertos aspectos que la resultante de las disposiciones de la presente Recomendación, esas disposiciones no deberían invocarse en ningún caso para tratar de disminuir las ventajas ya logradas.

Instrumentos internacionales y otros textos concernientes a los trabajadores en general o los investigadores científicos en particular

A. Convenios internacionales

aprobados por la Conferencia Internacional de la Organización Internacional del Trabajo

- sobre la libertad sindical y la protección del derecho de sindicación, 1948;
- sobre el derecho de sindicación y de negociación colectiva, 1949;
- sobre igualdad de remuneración, 1951;
- sobre la seguridad social (norma mínima), 1952;
- sobre la discriminación (empleo y ocupación), 1958;
- sobre la protección contra las radiaciones, 1960;
- sobre las prestaciones en caso de accidentes del trabajo y enfermedades profesionales, 1964;
- sobre las prestaciones de invalidez, vejez y sobrevivientes, 1967;
- sobre asistencia médica y prestaciones monetarias de enfermedad, 1969;
- sobre el benceno, 1971.

B. Recomendaciones

aprobadas por la Conferencia Internacional de la Organización Internacional del Trabajo

- sobre los contratos colectivos, 1951;
- sobre la conciliación y el arbitraje voluntarios, 1951;
- sobre la protección contra las radiaciones, 1960;
- sobre la consulta (ramas de actividad económica y ámbito nacional), 1960;
- sobre las prestaciones en caso de accidentes del trabajo y enfermedades profesionales, 1964;
- sobre las prestaciones de invalidez, vejez y sobrevivientes, 1967;
- sobre las comunicaciones dentro de la empresa, 1967;
- sobre el examen de reclamaciones, 1967;
- sobre asistencia médica y prestaciones monetarias de enfermedad, 1969;
- sobre la protección y facilidades que deben otorgarse a los representantes de los trabajadores, 1971;
- sobre el benceno, 1971.

C. Otras iniciativas intergubernamentales

La resolución N° 1826 aprobada por el Consejo Económico y Social de las Naciones Unidas, en su 55° período de sesiones, el 10 de agosto de 1973 sobre "El papel de la ciencia y de la tecnología modernas en el desarrollo de las naciones y la necesidad de fortalecer la cooperación económica, técnica y científica entre los Estados";

El Plan Mundial de Acción para la Aplicación de la Ciencia y la Tecnología al Desarrollo, establecido bajo los auspicios del mismo Consejo;

La "Declaración de la Conferencia de las Naciones Unidas sobre el Medio Humano", proclamada en Estocolmo en junio de 1972.

D. Instrumento preparado por la Organización Mundial de la Propiedad Intelectual (OMPI)

Ley-tipo sobre invenciones para los países en desarrollo, 1965.

E. Instrumentos preparados por el Consejo Internacional de Uniones Científicas (CIUC)

Textos titulados:

- I. Declaración sobre el carácter fundamental de la ciencia.
- II. Cartas de los científicos.
- III. Sobre los peligros derivados de la aplicación irreflexiva del poder de la ciencia.

preparados por el Comité sobre la Ciencia y sus Relaciones Sociales (CCRS) del CIUC y transmitidos a todos los miembros del CIUC a petición de la Asamblea General de éste (quinta reunión, 1949).

Resolución sobre:

Libre circulación de los científicos

aprobada por la 14a. reunión de la Asamblea del CIUC, Helsinki, 16-21 de septiembre de 1972.

F. Instrumentos preparados por la Federación Mundial de Trabajadores Científicos (FMTC)

Carta de los trabajadores científicos, aprobada por la Asamblea General de la FMTC en febrero de 1948.

Declaración sobre los derechos de los trabajadores científicos, aprobada por la Asamblea General de la FMTC en abril de 1969.

Recomendaciones del Seminario sobre la Cooperación Científica y los Derechos Humanos en las Américas

Se les pidió a los tres grupos de trabajo del Seminario sobre Cooperación Científica y Derechos Humanos en las Américas que estudiaran las posibles estrategias a ser utilizadas por científicos individualmente y por sociedades científicas en el área de los derechos humanos tanto a corto como largo plazo. Además, los participantes examinaron la cuestión de la cooperación científica internacional dentro del ámbito de los derechos humanos.

Las recomendaciones que fueron presentadas por los grupos de trabajo en las sesiones generales resaltaron los siguientes puntos:

- Se presentan las recomendaciones como una gama de opciones más bien que mandatos absolutos. Están dirigidas tanto a las sociedades científicas como a los científicos individualmente en el área de los derechos humanos.
- Para poder utilizar apropiadamente las estrategias y recomendaciones, es necesario entender las condiciones singulares y las instituciones de cada país de Latinoamérica.

Las recomendaciones recibidas de los grupos de trabajo se agruparon en siete áreas generales de interés:

- I La documentación y supervisión de las violaciones de los derechos humanos de científicos en Latinoamérica;
- II El papel de las sociedades científicas para responder a las violaciones de los derechos humanos inmediatamente, a corto plazo;
- III El papel de las sociedades científicas para responder a las violaciones de los derechos humanos a largo plazo, en forma cooperativa;

- IV El fomento de la comprensión de la comunidad científica de las maneras en que se puede proteger y avanzar los derechos humanos mediante la investigación;
- V Las contribuciones de las instituciones de investigación independientes al progreso en Latinoamérica;
- VI La relación entre las actividades de recaudación de fondos de las instituciones internacionales de financiamiento y el desarrollo y avance científico en Latinoamérica;
- VII La participación del personal científico en actividades que violan los derechos humanos de los individuos reconocidos universalmente.

I La documentación y supervisión de las violaciones de los derechos humanos de científicos en Latinoamérica

Los participantes del seminario expresaron la necesidad de consolidar la documentación disponible sobre las violaciones de los derechos humanos de los científicos. Uno de los grupos de trabajo sugirió la publicación de una bibliografía anotada que podría ser distribuida en el formato de una carta de información. (La bibliografía anotada sobre derechos humanos en Latinoamérica recientemente compilada por la Biblioteca del Congreso de EE.UU., sección de América Latina, Washington, D.C., brindaría la mayoría de la información deseada por los participantes del seminario. Esta bibliografía, financiada por la Fundación Ford y la Organización de Estados Americanos, será publicada en 1982.)

En un plano más amplio, los participantes del seminario piensan que la documentación y supervisión de las violaciones de los derechos humanos de los científicos en América Latina tenga lugar en forma regional en Latinoamérica. Para facilitar esta labor, uno de los grupos de trabajo recomendó el establecimiento de un centro afiliado con una organización internacional y localizada en Latinoamérica. (Los países de Costa Rica, Venezuela, o Ecuador fueron mencionados como posibles sitios.) Las funciones sugeridas para tal centro fueron:

- recibir información sobre las violaciones de los derechos humanos de los científicos;
- transmitir información a científicos colegas y a instituciones por medio de una variedad de medios;
- organizar y coordinar una red de científicos y sociedades científicas interesadas en la labor en pro de los derechos humanos a través de América Latina;
- cooperar con otras organizaciones de derechos humanos;

Se recomendó:

Colaborar con otras sociedades científicas y con organizaciones de derechos humanos en existencia para investigar la posibilidad de tal centro regional.

II El papel de las sociedades científicas para responder a las violaciones de los derechos humanos inmediatamente, a corto plazo

Las iniciativas en el orden de los derechos humanos emprendidas por las sociedades científicas han evolucionado de la esfera de los esfuerzos principalmente privados en las décadas anteriores a un perfil más público, debido en gran parte a los intereses expresos de los miembros de las sociedades. Por ejemplo, los funcionarios de la National Academy of Sciences (Washington, D.C.) han tomado acciones privadas en el pasado a través de academias y consejos de investigación gemelos en favor de científicos individuales. En 1976, en respuesta al aumento de interés por parte de los miembros de la Academia sobre la represión en la investigación académica, se formó la Comisión sobre Derechos Humanos de la NAS. Más de 500 miembros de la Academia endosaron la comisión y ofrecieron sus servicios como "corresponsales" y portavoces individuales sobre cuestiones de derechos humanos. Se han hecho declaraciones públicas en favor de 19 víctimas de la represión desde que se organizó dicha comisión. La American Association for the Advancement of Science, a través de la Comisión sobre Libertad y Responsabilidad Científica, auspicia el Clearinghouse sobre Ciencia y Derechos Humanos, el cual recibe y distribuye información sobre científicos extranjeros a 37 sociedades afiliadas a la AAAS que son miembros del Clearinghouse. La participación real de las diversas sociedades afiliadas en los casos relacionados con los derechos humanos depende no sólo de los intereses de sus miembros sino también de los recursos disponibles con que cuenta la sociedad. Las sociedades más pequeñas, tales como la American Society of Zoologists, han nombrado una persona para que sirva de contacto, a la cual se le hacen llegar los casos para iniciar correspondencia. Las sociedades afiliadas más importantes, tal como es la American Physical Society, han formado comisiones cuyas actividades incluyen: llevar a cabo seminarios; dar testimonios ante el congreso; visitar las embajadas en los casos urgentes; ayudar a encontrar puestos para los científicos que son refugiados o que están solicitando asilo en el exterior; y alentar a los miembros para que promuevan activamente la causa de los derechos humanos por medio de artículos para diarios, revistas y revistas científicas.

Estas sociedades reciben la información sobre los casos relacionados con los derechos humanos de varias formas. Algunas sociedades científicas la reciben directamente de colegas de los científicos encarcelados, mediante cartas de los familiares o amigos de las víctimas, a través de publicaciones y a través de grupos de derechos humanos nacionales e internacionales. Otros grupos, especialmente las sociedades más pequeñas asociadas con el Clearinghouse, reciben la mayor parte de su información a través del Clearinghouse. En casos especiales de naturaleza urgente, la información se ha recibido por teléfono. La necesidad de que las sociedades científicas reciban la información rápidamente a través de medios tales como las llamadas telefónicas y de que cuenten con un mecanismo listo para responder pronto fue subrayado por los participantes del seminario. En general durante los primeros días de su detención ilegal, secuestro o "desaparición" es cuando es más probable que sea brutalizado, torturado o muerto. Por lo tanto, en este período inicial de los casos urgentes puede ser crucial la respuesta inmediata de la comunidad científica. Por esta razón, los participantes creen que aquellas sociedades científicas que no cuentan con mecanismos tanto para recibir como responder a los casos de derechos humanos de naturaleza urgente deben establecer dichos mecanismos.

Se recomienda:

Aumentar el número de sociedades científicas que cuentan con comisiones activas u organismos similares que responderán a los casos y cuestiones relativas a los derechos humanos.

Se recomienda:

Dentro de cada sociedad, establecer un mecanismo para responder a los casos de derechos humanos que necesitan una acción urgente.

Se incluyen a continuación ejemplos de respuestas inmediatas usadas por sociedades científicas:

- a. Un telegrama para conocer y expresar la preocupación sentida ante las autoridades apropiadas del país en cuestión. (Esto implica que una persona que sirve de contacto en la sociedad tiene la autoridad y los fondos para enviar telegramas para casos especiales en nombre de un funcionario de la sociedad.)
- b. Una llamada telefónica o visita a la embajada del país en cuestión para protestar la detención o encarcelamiento. (La Comisión Canadiense de Científicos y Académicos visitó la Embajada Argentina en Canadá para demostrar su preocupación por el caso Westerkamp.)

- c. Una carta a la embajada del país en cuestión. (La Asociación Brasileira para el Progreso de la Ciencia mantuvo correspondencia con la Embajada Argentina en Brasilia en referencia con el caso Westerkamp.)
- d. Una carta a las autoridades apropiadas en el país en cuestión. (Se recomienda usar vía aérea registrada o certificada para asegurar el acuso de recibo del correo.)

III El papel de las sociedades científicas para responder a las violaciones de los derechos humanos a largo plazo, en forma cooperativa

La necesidad de realizar mayores esfuerzos en forma cooperativa a cargo de las sociedades científicas en América del Norte y en Latinoamérica fue subrayada por los participantes del seminario. Muchas recomendaciones se dirigieron a este punto. Uno de los grupos de trabajo recomendó la adopción de un esquema de catorce puntos de respuestas cada vez más severas que podrían utilizar las sociedades científicas ante las violaciones a los derechos humanos. Louis Cohen, Secretario de la Physical Society (Londres) presentó la lista durante una conferencia sobre libertad académica y los derechos humanos de la British Association for the Advancement of Science en septiembre de 1980. (Véanse las citas al final de este capítulo para una lista completa.) José Goldemberg, presidente de la Asociación Brasileira para el Progreso de la Ciencia, presentó dos estrategias para la protección de los científicos en regímenes represivos en Latinoamérica, específicamente la de esclarecer y avergonzar. Los científicos deben esclarecer al gobierno que la persecución de los científicos va en contra de los intereses nacionales e internacionales del gobierno. Si el esclarecimiento falla, se debe tratar de avergonzar al gobierno tanto en el país como en el extranjero pudiendo esto servir como factor disuasivo. El Dr. Goldemberg advirtió que estas estrategias se basaban en sus experiencias en Brasil y para que las mismas fueran puestas en práctica en otras partes, se necesitaría del asesoramiento de científicos latinoamericanos en los países particulares.

Los participantes del seminario también subrayaron que las respuestas a las violaciones de los derechos humanos pueden necesitar la colaboración de grupos que no sean científicos. Las organizaciones científicas así como otros grupos pueden encontrarse en situaciones donde se deba transformar en acción la preocupación demostrada. Tales acciones a menudo envuelven la colaboración y apoyo de grupos tales como iglesias, universidades, sindicatos gremiales, industrias y organizaciones

de derechos humanos. Ejemplos de esto incluyen esfuerzos de asistencia para científicos y otras personas durante y después de la Segunda Guerra Mundial, la ayuda dada a los científicos húngaros en la década del 50, y más recientemente, la asistencia dada a los científicos chilenos a principio de la década del 70. Después del derrocamiento de Salvador Allende en 1973, CLACSO, una agencia privada,* especializada, organizó un registro de refugiados y exiliados calificados. El proyecto que brindó becas, puestos de enseñanza y otros cargos a científicos chilenos, contó con muchas personas tanto dentro como fuera de la comunidad científica.

Se recomienda:

Extender invitaciones a los científicos de países represivos cuyas actividades académicas o profesionales han sido restringidas para permitirles asistir a reuniones científicas. (Se sugirió un fondo conjunto para gastos de viaje entre varias sociedades científicas para lograr esta participación.)

Se recomienda:

Alentar la presentación de investigaciones realizadas por científicos en exilio en las conferencias científicas, especialmente en los tópicos relativos a sus países de origen y ayudar a la publicación de sus investigaciones.

Se recomienda:

Alentar a los medios de publicación de las sociedades científicas, tales como revistas, boletines, a informar sobre las violaciones de los derechos humanos de los científicos. Se sugirieron artículos de interés periodístico, editoriales y cartas a los directores de las publicaciones como medios apropiados de publicidad. Las revistas científicas podrían también publicar los puestos disponibles a científicos en exilio.

Ejemplo: El personal de INTERCIENCIA, una revista trilingüe publicada por la Asociación Interciencia, en Caracas, Venezuela, ha expresado interés en dar a conocer puestos en la revista.

* En rigor, debería decir, un organismo internacional no gubernamental (N. del E.)

Se recomienda:

Continuar auspiciando misiones de investigación a los países latinoamericanos donde las condiciones de los derechos humanos así lo sugieren.

Ejemplo: La American Association for the Advancement of Science, la National Association of Social Workers, American Public Health Association, Physicians Forum y el Emergency Committee to Defend Chilean Health Workers co-auspiciaron una misión investigadora de cinco días a Chile en junio de 1981 a invitación de la Comisión Chilena para Derechos Humanos, con el apoyo de la Academia de Humanismo Cristiano (un centro de investigación académico privado en Santiago) y varios científicos chilenos prominentes.

Se recomienda:

Llevar a cabo programas especiales relacionados con los derechos humanos en conjunto con conferencias científicas, seminarios y talleres auspiciados por la comunidad científica.

Ejemplo: Rodrigo Fierro, un participante del seminario, habló acerca del desarrollo científico y los derechos humanos en América Latina después de un seminario sobre investigación tuberculosa en Quito, Ecuador. (*El Comercio*, 14 de enero de 1981.)

Ejemplo: En una escala más amplia, la Comisión de Derechos Humanos de la National Academy of Sciences (Washington, D.C.) en 1978 pidió al Clearinghouse de la AAAS que asistiera a los participantes americanos al Congreso Internacional del Cáncer en Buenos Aires que deseaban expresar su preocupación sobre las violaciones de los derechos humanos de sus colegas argentinos. Las actividades coordinadas por el Clearinghouse incluyeron brindar información de antecedentes sobre la ciencia y los derechos humanos en Argentina a los científicos interesados; identificar a los miembros de una delegación de derechos humanos; organizar reuniones con grupos de derechos humanos locales, funcionarios del gobierno argentino, personal de la embajada estadounidense y miembros de la prensa internacional. Estas actividades no eran parte oficial del Congreso pero fueron realizadas a iniciativa de

los científicos individuales. Además se inició y circuló una petición al Presidente de Argentina por un grupo de doctores argentinos. Esta petición fue firmada por 75 doctores de 8 países. Al terminar el Congreso, la delegación de derechos humanos emitió una declaración de sus inquietudes ante la prensa.

Se recomienda:

Las sociedades científicas que auspician los programas de intercambio, conferencias o seminarios en varios países latinoamericanos deben brindar información acerca de la condición de los derechos humanos y la libertad científica en estos países para información de los miembros que participan en tales actividades. Además, los científicos individualmente o los representantes de sociedades científicas pueden desear visitar las organizaciones de derechos humanos locales y los científicos/activistas en estos países para brindar sus respaldo moral a los esfuerzos de tales organizaciones.

Se recomienda:

Colaborar con grupos no científicos, tales como iglesias, universidades, sindicatos gremiales, industrias y organizaciones de derechos humanos para emitir respuestas selectivas a situaciones de emergencia de importancia.

IV El fomento de la comprensión de la comunidad científica de las maneras en que se puede proteger y avanzar los derechos humanos mediante la investigación

La conclusión de la ponencia del Dr. Irving L. Horowitz presentada en el seminario trató del papel de la investigación científica en el campo de los derechos humanos. El Dr. Horowitz identificó algunas normas de investigación fundamentales a nivel nacional e internacional que podrían ponerse a la práctica en un futuro ideal para examinar y supervisar las cuestiones y condiciones relativas a los derechos humanos. Uno de los grupos de trabajo llamó la atención sobre la conveniencia de contar con más becas en el campo de los derechos humanos.

Se recomienda:

Participar en reuniones con fundaciones privadas, organismos de financiamiento gubernamentales y corporaciones privadas para explorar más extensamente el financiamiento de la investigación de los derechos humanos.

V Las contribuciones de las instituciones de investigación independientes al progreso de Latinoamérica

El papel de los centros de investigación independientes se consideró crucial para continuar la actividad científica en muchos países de Latinoamérica, especialmente en aquellos que experimentan intervenciones y clausuras universitarias periódicamente. Estos centros pueden servir como un puente entre las condiciones caóticas del cambio político y la reanudación de la investigación científica más activa y legítima. Las ciencias sociales a menudo son las primeras disciplinas académicas en ser desmanteladas o severamente reducidas. Los participantes del seminario opinaron que si los institutos de investigación independientes pueden seguir funcionando durante los períodos difíciles, los científicos pueden sentirse alentados para permanecer en sus países en lugar de emigrar. La emigración masiva de los científicos de educación superior debido a razones políticas o económicas es extremadamente negativa para el desarrollo general y el progreso científico del país en cuestión. Además, se alentaron las actividades de financiamiento que apoyan los programas de becas para los investigadores jóvenes dentro de los institutos de investigación independientes.

Se recomienda:

Participar en reuniones entre científicos, sociedades científicas y organizaciones de financiamiento para enfatizar la importancia de la investigación independiente en países que experimentan disturbios políticos crónicos.

VI La relación entre las actividades de recaudación de fondos de las instituciones internacionales de financiamiento y el desarrollo y avance científico en Latinoamérica

Los participantes del seminario llamaron la atención a los préstamos realizados por las instituciones de financiamiento internacional

y a la forma en que las mismas pueden afectar el desarrollo del progreso científico en Latinoamérica. Se citaron dos préstamos realizados en el pasado por el Banco Interamericano de Desarrollo a Argentina y Uruguay. En el otoño de 1980, Uruguay recibió un préstamo de 32,5 millones de dólares dirigido a revitalizar la Universidad de Uruguay. El préstamo cubría la contratación de académicos extranjeros y asesores para reconstruir los programas de ciencia, particularmente en el área de la investigación agrícola. En 1979, Argentina recibió 66 millones de dólares para llevar a cabo un programa amplio para fortalecer la investigación científica y tecnológica en nueve centros regionales a través del país. Seis de los centros de investigación serán nuevos y hay pocas señales de que los planes llamen a la utilización de las estructuras universitarias existentes o para salvaguardar adecuadamente la libertad académica. Los participantes se mostraron preocupados de que, en efecto, estos préstamos compensarían a los actuales gobiernos de Argentina y Uruguay por la pérdida de los científicos que han sido encarcelados, han desaparecido, o han dejado el país como resultado de la represión por sus creencias profesionales y políticas.

Se recomienda:

Participar en reuniones con los directores del país de las instituciones de financiamiento correspondientes para familiarizar a las autoridades de las inquietudes de los científicos y de las sociedades científicas en cuanto a los préstamos.

Se recomienda:

Controlar las propuestas de préstamos de las instituciones de financiamiento pertinentes regularmente, quizás trimestralmente, para identificar aquellas propuestas que pueden ser negativas al desarrollo y progreso a largo plazo de la comunidad científica en Latinoamérica.

VII La participación del personal científico en actividades que violan los derechos humanos de los individuos reconocidos universalmente

Aunque el tema del seminario abarcaba los derechos de los científicos, la responsabilidad de los científicos ante la sociedad también fue analizada. En particular, los participantes del seminario encontraron alarmante la participación de médicos y demás personal médico en la práctica de la tortura.

Se recomienda:

Las sociedades científicas, en particular las sociedades médicas, deben tomar severas medidas disciplinarias, que podrían incluir la expulsión de la sociedad, en contra de cualquier miembro que asista, participe, o condene a sabiendas la práctica de la tortura u otras prácticas o castigos crueles, inhumanos o degradantes.*

* Entre el 1º y el 5 de enero de 1981 se reunieron en Toronto, Canadá, diecisiete científicos latinoamericanos y once de América del Norte, así como seis miembros de la Comisión de Libertad y Responsabilidad Científicas y dieciocho observadores de varias sociedades científicas, agencias de financiamiento internacional y grupos de derechos humanos para conversar sobre estos temas. El encuentro se realizó simultáneamente con la Reunión Anual de la American Association for the Advancement of Science (AAAS) de 1981 y se llamó Seminario sobre la Cooperación Científica y los Derechos Humanos. Los participantes trabajaron distribuidos en tres grupos de trabajo, cuyos temas fueron: 1) Respuestas o estrategias inmediatas por parte de los científicos, individualmente, y por las sociedades científicas frente a las violaciones de los derechos humanos de los científicos. 2) Respuestas o estrategias de largo plazo formuladas por los científicos, individualmente o a través de las sociedades científicas, frente a las violaciones de los derechos humanos de los científicos. 3) Relaciones entre la cooperación científica y los derechos humanos.

En la reunión plenaria de clausura se aprobaron las recomendaciones arriba reproducidas. El informe final del seminario fue publicado como libro por la Comisión sobre Libertad y Responsabilidad Científicas de la AAAS, bajo el título *Los derechos humanos y la cooperación científica. Problemas y oportunidades en las Américas*, Washington, 1982, preparado por Eric Stover y Kathie McCleskey, de donde tomamos las recomendaciones (págs. 135-145).

Índice

Índice

Prólogo - presentación	7
Los derechos humanos y las ciencias sociales Waldo Ansaldi y Mario R. dos Santos	13
Estamos saliendo de una larga noche... Hipólito Solari Yrigoyen	18
La ética de la democracia. Una reflexión sobre los derechos humanos desde las ciencias sociales Waldo Ansaldi	22
Los derechos humanos como categoría política Norbert Lechner	93
Derechos humanos, política y poder Angel Flisfisch	103
El uso alternativo del derecho y los derechos humanos Alicia E.C. Ruiz	124
Derechos humanos, política y autoritarismo en el Cono Sur José María Gómez	134
Las ciencias sociales y la afirmación de los derechos humanos Mariclaire Acosta U.	154
Comunicación y derechos humanos Juan Somavía	169
Derechos humanos: filosofía y realidad Félix Gustavo Schuster	177
Algunas notas sobre la mujer y los derechos humanos María del Carmen Feijóo	181
Derechos humanos y ciencias sociales: una visión desde República Dominicana. Luis Gómez	190
Anexos	196

Este libro se terminó de imprimir en Artes Gráficas Santo Domingo S.A.,
Santo Domingo 2739, Buenos Aires, en el mes de mayo de 1986.