

El derecho de resistencia en situaciones de carencia extrema

~ ROBERTO GARGARELLA ~

Desde fines de los 90, y siguiendo una década de severos planes de ajuste estructural, América Latina fue zarcada por numerosas experiencias de revueltas populares. Estas revueltas trajeron consigo masivas manifestaciones colectivas, y altos niveles de agresión física y verbal contra políticos, jueces y funcionarios públicos. Las protestas incluyeron, por ejemplo, la organización de "piquetes" destinados a bloquear el tráfico en las rutas principales, con el objeto de exigir empleo, comida, o el otorgamiento de subsidios, tanto como ruidosas manifestaciones (i.e., "cacerolazos"). Estas agresiones a las autoridades públicas alcanzaron el domicilio y las propiedades de aquellos, y así también como los edificios públicos en los que trabajaban (la sede del gobierno, las legislaturas, los tribunales). Entre otros resultados, dichas protestas forzaron la renuncia del presidente Raúl Cubas, en Paraguay en 1999, la del presidente Alberto Fujimori, en Perú en el 2000, la del presidente Jaii Mahuad, en Ecuador en el 2000 (tanto como la remoción del presidente Abdala Bucaram en 1996), la del presidente Sánchez de Lozada en Bolivia en el 2002 y la del presidente Bertrand Aristide, en Haití en el 2004. En la Argentina, estas protestas culminaron con una profunda crisis que incluyó la presencia de cinco presidentes distintos en menos de dos semanas. Por supuesto, estas manifestaciones fueron promovidas, en cada caso, a partir de circunstancias parcialmente diversas. Algunas fueron

mismo, cada vez que los gobernantes violaban sus deberes se convertían en ciudadanos iguales a cualquier otro, y podían ser resistidos por cualquiera de sus pares. En un sentido similar, Georges Buchanan sostuvo que el poder que el pueblo concedía en un momento podía ser retirado en cualquier otro: hacerlo no era ir contra la institución del rey, sino contra la persona que circunstancialmente ocupaba ese cargo⁶. Así, vemos que aunque muchos de los religiosos calvinistas asumieron también que la certificación de las ofensas en juego debía ser determinada por las principales autoridades religiosas, hacia fines del siglo xvi algunos otros comenzaron a sostener una posición diferente conforme a la cual cualquier persona tenía la autoridad suficiente para determinar la presencia de ofensas gravísimas⁷.

Estos fueron, finalmente, los antecedentes que conoció Locke, en los inicios de la modernidad, cuando especificó las condiciones que, en su opinión, podían tornar inevitable (y finalmente legítima) la resistencia frente a la autoridad. Sin embargo, desde su punto de vista, la alienación legal aparecería más claramente vinculada con una traición a la voluntad popular. El consenso popular —el consenso tácito— implicaba la aprobación de la ciudadanía a la obra del gobierno, del mismo modo en que su rebelión manifestaba su

6. Al argumentar de ese modo, Buchanan parecía retomar, notablemente, una argumentación avanzada mucho antes por Gerson, quien había procurado defender lo actuado por el Movimiento Conciliar, al deponer al Papa: había sostenido, entonces, la distinción entre la institución papal y la persona que coyunturalmente ocupaba el lugar del Papa, para afirmar la defensa permanente de la primera, aun a costa del sacrificio de la segunda (Rueger, 1940).
7. La visión epistémicamente elitista defendida por una mayoría de religiosos, entonces, comenzaba a abrir lugar a otra diferente, más cercana a lo que podríamos llamar el anarquismo filosófico (ver, por ejemplo, Knox, 1994).

desacuerdo con el gobierno, y debía ser interpretada como un signo de que el mismo comenzaba a actuar abusivamente. Locke habló así de una “larga cadena de abusos” (una idea incorporada luego directamente en la “Declaración de la Independencia” norteamericana), vinculados con el uso tiránico y caprichoso del poder. De modo más específico, Locke hizo referencia a situaciones en las cuales el gobierno prometía una cosa y hacía la contraria, en las que aquél utilizaba artimañas para eludir la ley, en las que el gobernante usaba sus poderes especiales en contra del bienestar del pueblo, en las que los funcionarios inferiores cooperaban con dichas acciones abusivas, y aquellas en donde las acciones arbitrarias se sucedían unas a otras (Locke, 1988:405, sec. 210)⁸. En tales casos, asumía que —y éstas son las líneas finales de su Segundo Tratado sobre el Gobierno—:

8. De todos modos, para Locke, el recurso a la resistencia se justificaba, ante todo, por el hecho de que el gobernante abandonaba el uso de la razón y el recurso a la ley, para reemplazar éstas por el uso de la violencia, que era su contracara (Dunn, 1969:179). Y dado que la violencia era el medio utilizado por las bestias para dirimir sus conflictos, al adoptar este camino el gobernante se auto-reducía el status de las bestias, y merecía el mismo trato que aquellas: de allí que todo individuo quede en su derecho de actuar frente a tal enemigo como se actúa frente a las bestias. En una situación semejante, los gobernantes eran responsables del retorno a una situación que Locke denomina “estado de guerra”, y que viene a ser opuesta al estado de naturaleza o al de una sociedad legítimamente constituida. El estado de guerra resulta, entonces, del indebido uso de la fuerza. Y no hay peor situación imaginable que la de un gobernante que se convierte en responsable de retrotraer a la sociedad a este estado, dado que la sociedad ha depositado en él su confianza (*trust*), y ha legado en él la tarea de asegurar la preservación de la paz. El uso continuado de la fuerza resulta, entonces, finalmente, el hecho principal que justifica que cada individuo, por sí mismo, decida cómo es que debe reaccionarse.

"...the People have a Right to act as Supreme, and continue the Legislative in themselves, or erect a new Form, or under the old form place in the new hands, as they think good" (Locke, 1988:428).

Ahora, la gente (y no algunas autoridades superiores) actuando colectiva y espontáneamente por fuera de las instituciones políticas, aparecía teniendo la última palabra respecto de la violación de sus intereses fundamentales.

En los tiempos de la Revolución norteamericana, la justificación del derecho de resistencia adquirió su forma más robusta, combinando razones procedimentales y sustantivas. Siguiendo muy de cerca los razonamientos de Locke, Thomas Jefferson se preocupó por definir una detallada lista de agravios que, a su juicio –y luego a juicio de quienes firmaron la “Declaración”– transformaban lo actuado por el gobierno británico en un irreparable agravio que justificaba la resistencia a la autoridad. Para Jefferson, como para muchos de sus contemporáneos, era posible y necesario comenzar a discutir colectivamente sobre la violación de derechos fundamentales: ése era, finalmente, uno de los propósitos básicos de la Declaración de la Independencia. El documento hizo referencia, entonces, a afrentas como las siguientes: la de no haber aprobado (o haber impedido la aprobación de) leyes necesarias para el bienestar general, la de haber agredido a los cuerpos representativos, la de haber obstruido el funcionamiento de la administración de justicia, la de haber convertido a los jueces en jueces políticamente dependientes, la de haber creado multitud de cargos innecesarios (con el consiguiente impacto económico de los mismos sobre el bienestar de todos), la de haber privilegiado al poder militar sobre el civil, la de haber establecido impuestos sin el consentimiento del pueblo, la de haber

privado al pueblo de los beneficios de la institución del jurado. Todas éstas habían sido demandas presentadas y defendidas por la ciudadanía durante años —demandas que el gobierno británico se había encargado de ignorar sistemáticamente—. Las autoridades inglesas fueron acusadas, entonces, por el fuerte deterioro de las condiciones de vida de los americanos: la presencia de ofensas sustantivas contra los americanos resultaba indudable. Dentro de tales ofensas, sin embargo, destacaba una en particular, referida al derecho de los americanos a su autogobierno —en otros términos, al establecimiento de procedimientos institucionales que obstaculizaban la posibilidad de que los americanos se gobernaran a sí mismos—. Finalmente, al impedir que tomaran control sobre sus propios asuntos, los británicos habían transformado al derecho en un instrumento de opresión, más que en un instrumento de libertad⁹. Los americanos habían pasado a convertirse, entonces, en víctimas de las mismas normas que debían encargarse de mejorar sus vidas, una situación que se entendió como capaz de justificar su levantamiento frente al orden legal vigente.

Durante fines del siglo xviii y principios del xix, Jefferson desarrolló una de las visiones más interesantes sobre el tema —una visión que se hizo explícita no sólo en la Declaración de Independencia, sino también en muchos de sus más importantes escritos y cartas—. En todos estos trabajos, Jefferson clarificó la visión sobre el auto-gobierno que residía detrás de sus principales afirmaciones. Su idea de una *república autogobernada* apareció entonces como contraria a su defensa del derecho de resistencia. Una república autogobernada era, para él:

9. Explorando la idea de alienación como contracara del concepto de autogobierno, ver Elster, 1985.

“...pura y simplemente... el gobierno de los ciudadanos en masa, actuando directa y personalmente, conforme a reglas creadas por la mayoría”.

Para él, los gobiernos eran

“...más o menos republicanos de acuerdo con el mayor o menor grado en que contaran con el elemento de elección y control popular en su composición” (Jefferson, 1999).

Estas ideas se conjugaban, además, con su defensa de un sistema basado en el predominio de los controles “exógenos” o populares sobre el gobierno, con su idea de convocar a una convención popular cada vez que fuera necesario resolver un tema constitucional grave, o con sus recurrentes críticas hacia el poder judicial. En definitiva, la idea —que aquí tomaré como presupuesta— era que el orden legal no era merecedor de respeto cuando sus normas infligían ofensas severas sobre la población (condición sustantiva) ni eran el resultado de un proceso en el que dicha comunidad estuviera involucrada de modo significativo (condición procedimental)¹⁰. Cuando estas dos condiciones estaban presentes, la resistencia a la autoridad se encontraba en principio justificada¹¹.

10. Si las normas eran creadas en un proceso del que los propios afectados tomaban parte activa, luego no era esperable que tales normas fueran injustas.

11. Podría mantenerse, con razón, que la exclusiva presencia de una de estas dos condiciones representa una condición suficiente para que hablemos de un sistema legal que no resulta merecedor de nuestro respeto. Sin embargo, como diré más adelante, ambas condiciones tienden a ir de la mano. Típicamente, el hecho de que ciertos derechos resulten sistemáticamente violados (i.e., cuando se le niega a ciertos grupos, sistemáticamente, su derecho a contar con cobijo y alimento), viene a hablarnos de la presencia de fallas procedimentales serias dentro del sistema institucional bajo análisis.

La alienación legal hoy. Del derecho de resistencia a la desobediencia civil

Luego de haber figurado durante siglos como uno de los conceptos centrales del derecho, la idea de resistencia comenzó a desaparecer de nuestros discursos políticos y legales¹². Son muchos los factores que pudieron contribuir a esta desaparición, y aquí me referiré sólo a algunos de ellos.

En la actualidad, y ante todo, la idea de resistencia parece ser menos factible y menos interesante o valiosa que hace siglos. Esto es así, entre otras razones, como consecuencia de los drásticos cambios políticos ocurridos en los últimos dos siglos. Fundamentalmente, el poder político en la actualidad aparece mucho más atomizado que hace cientos de años. Por supuesto, la descentralización del poder no impide necesariamente la emergencia de situaciones de opresión. Sin embargo, aun si dicha opresión existiera, las fuentes de la dominación resultarían múltiples y dispersas, lo cual dificultaría la resistencia en términos prácticos. ¿A quién culpar, entonces, de tales miserias y opresiones? ¿A los empleadores que se niegan a ofrecer más puestos de trabajo o a aumentar los salarios de los trabajadores? ¿A la policía, que con salvajismo ejecuta las órdenes del poder político? ¿A los parlamentarios, que no aprueban las leyes que debieran aprobar para mejorar el bienestar colectivo? ¿A los jueces, que se muestran dóciles frente al poder? ¿Al presidente?

Siglos atrás, la situación era muy distinta porque el poder político se encontraba completamente concen-

12. De todos modos, muchas Constituciones mantienen al mismo como un derecho válido frente a situaciones de las que aquí no me ocuparé, como las relacionadas con golpes de Estado.

traído en una persona —el rey, el tirano—, lo cual permitía que la gente reconociera con facilidad quién era el causante de sus padecimientos. La actual dispersión del poder, en cambio, dificulta la visibilidad de la opresión al tomar más difícil distinguir quién es responsable de qué. Del mismo modo, esta situación contribuye a diluir la idea de que la resistencia es concebible. En la antigüedad, los oprimidos podían tener la ilusión de que, al menos a partir de algún acto heroico, su situación —y la de la sociedad en general— podía llegar a cambiar drásticamente, dando nacimiento a un nuevo orden. Para bien o para mal, este tipo de ilusiones desaparecieron de nuestro horizonte político.

Otro factor importante que distingue el presente del pasado tiene que ver con la fragmentación social que hoy puede reconocerse, y que reproduce la mencionada fragmentación del poder político. La mayoría de las sociedades contemporáneas, en efecto, aparecen divididas en grupos, algunos de los cuales se encuentran en mejores condiciones que los demás. Esta fragmentación social también contribuye a tornar la resistencia menos concebible, no sólo porque hoy algunos grupos no sufren opresiones graves, sino porque además, y por ello mismo, van a hacer todo lo posible para impedir la desestabilización de una situación que en principio los favorece o no los perjudica. Siglos atrás, podemos presumir, las situaciones de opresión tendían a extenderse sobre toda la sociedad, lo que hacía que la rebelión frente al poder resultara —en un sentido importante, al menos— más fácilmente imaginable: era concebible que, ante la profundidad y extensión de las situaciones opresivas reinantes, una mayoría de la sociedad, a través de sus acciones u omisiones, estuviera dispuesta a acompañar a los movimientos rebeldes¹³.

13. Este argumento, de todos modos, reconoce obvias contra-

Los factores anteriores —que se refieren fundamentalmente a las condiciones de posibilidad del derecho de resistencia— pueden ayudarnos a entender por qué la resistencia es menos imaginable o posible hoy que ayer. Sin embargo, tales factores dicen poco o nada acerca de la razonabilidad o no de seguir llevando a cabo actos de resistencia. En otras palabras, todavía no hemos explorado si aquello que pareció justificar a la resistencia siglos atrás, es decir la presencia de situaciones de alienación legal, continúa siendo un factor distintivo de las sociedades actuales. Pareciera, sin embargo, que algunas de las cruciales innovaciones introducidas por los sistemas democráticos modernos debieran llevarnos a descartar para siempre cualquier propuesta de resistencia a la autoridad.

Ante todo, la propia organización institucional actual, que incluye entre otras novedades la división del poder en distintas ramas, así como sistemas de “frenos y contrapesos”, reduce el riesgo de que el derecho se convierta en un instrumento opresivo. Además, y de modo igualmente significativo, este sistema incluye numerosas herramientas destinadas a facilitar o promover, de modo pacífico y ordenado, cambios políticos —aun cambios de tonalidad radical—. Las elecciones periódicas, en particular, resultan decisivas en esta discusión, al marcar una crucial diferencia entre nuestro tiempo y el pasado. Resulta claro que durante mucho tiempo el derecho de resistencia apareció como el único mecanismo adecuado para garantizar la responsabilidad de los gobernantes y prevenir abusos políticos. Como dijera John Locke, el derecho de resistencia era el único instrumento en poder de la gente

caras: el mayor temor frente a la reacción estatal, mayores niveles de represión ideológica, auto-convencimiento acerca del carácter justificado del orden existente, etc.

para evitar los excesos de parte de sus gobernantes. La resistencia era entonces lo contrario a la situación habitual, que mezclaba pasividad y consenso tácito por parte del público (Seliger, 1991:603). Desde esta perspectiva, la llegada de las elecciones periódicas resulta decisiva, marcando un antes y un después en las reflexiones sobre la justificación de la resistencia. De hecho, podría preguntársenos, ¿qué es lo que puede justificar el uso de la fuerza física para derrocar a un gobierno o eliminar a su líder, si es posible provocar cambios igualmente profundos a través de la fuerza de los votos?

Podemos avanzar consideraciones similares a la hora de examinar los mecanismos de reforma constitucional incluidos en todas las constituciones modernas. A través de los mismos, en efecto, cada comunidad encuentra la oportunidad de revisar, aun radicalmente, los méritos de su sistema de gobierno, en general, y de cada una de las secciones del mismo, en particular. Teniendo en cuenta esta posibilidad extrema, es razonable que nos volvamos a preguntar acerca de cuál es el sentido de recurrir a la movilización violenta de la población cuando es posible provocar cambios políticos sustantivos a través de medios mucho menos graves y mucho más civilizados.

La aparición de estas nuevas oportunidades políticas torna entendible, de algún modo, la desaparición del derecho de resistencia. Ahora, podríamos decir, prevalecen largamente las situaciones de integración, ya que no de alienación, legal. Estos cambios institucionales, por lo demás, nos ayudan a entender por qué en la actualidad tendemos a pensar en la objeción de conciencia y la desobediencia civil como los medios más extremos a nuestro alcance para desafiar el derecho —medios que, notablemente, presumen la validez

general del derecho vigente¹⁴. En efecto (y conforme

14. Tomemos, por caso, una definición más o menos estándar de la desobediencia civil, como es la que ha dado en su momento Hugo Bedau. En opinión del profesor de Harvard, se comete un acto de desobediencia civil "si y solo si una persona realiza una acción ilegal, pública, no violenta, y con la intención consciente de frustrar [una de] las leyes, políticas, o decisiones del gobierno" (Bedau, 1961:661). Autores como John Rawls —que en su definición de la desobediencia civil se apoyan en el clásico análisis de H. Bedau— refuerzan aquellas diferencias al sostener que la desobediencia civil es aquella que se produce a partir de ciudadanos "que reconocen y aceptan la legitimidad de la constitución" (Rawls, 1971:363). Es por este reconocimiento que los que se involucran en acciones de desobediencia civil (u objeción de conciencia) aceptan padecer las penas que el derecho dispone en contra de ellos: existe, finalmente, una aceptación de la validez general del derecho, que se cuestiona en algún aspecto específico (Cohen, 1972:283-314). Aquí, sin embargo, y conforme hemos dicho, nos encontramos con una situación que se distingue particularmente por una disputa en torno a la validez de las bases mismas de la organización constitucional. Lo mismo ocurre si tomamos como punto de referencia los estudios realizados por Ronald Dworkin al respecto. Para él, quienes se involucran en actos de desobediencia civil "aceptan la legitimidad fundamental tanto del gobierno como de la comunidad; y actúan para cumplimentar más que para desafiar su deber como ciudadanos" (Dworkin, 1985:105). Las diferencias entre estos casos de desobediencia civil y los que se encuentran aquí bajo examen resultan, por lo tanto, significativas. Las distancias conceptuales todavía son mayores si lo que comparamos son estos casos de resistencia constitucional, y los llamados actos de objeción de conciencia (*conscientious refusal*). Según John Rawls, la objeción de conciencia implica "no cumplimiento más o menos directo de una orden administrativa o judicial" (Rawls, 1971:368). Este sería el caso, por ejemplo, del individuo que se resiste a involucrarse en el servicio militar por rechazar la violencia que es propia del mismo. A diferencia del caso de la desobediencia civil, aquí no se apela a las convicciones de justicia de la comunidad, sino a las propias. No se pretende (al menos primariamente) en este caso hacer un

seguramente más legítimas que otras; algunas fueron más "espontáneas" o "genuinas" que otras; algunas resultaron más poderosas y duraderas que otras. De todos modos, la presencia de todas estas variaciones no deberían impedir que reconozcamos las similitudes que vincularon a estos acontecimientos, que aluden al tipo de crisis que se encuentra afectando a muchos órdenes legales contemporáneos.

Introducción

En este escrito quiero explorar algunas de las poderosas implicaciones que se derivan de una premisa que acepto, según la cual la pobreza constituye una violación de derechos humanos. En particular, me interesará examinar algunas de tales implicaciones, vinculadas con la idea de derecho. Fundamentalmente, me preguntaré si aquellos que viven sistemáticamente en condiciones de pobreza extrema tienen un deber de obedecer el derecho. Para ellos, el derecho no ha sido un medio de ganar libertad o de alcanzar el autogobierno, sino más bien un instrumento que ha contribuido decisivamente a forjar la opresión en la que viven. Por lo tanto, deberíamos preguntarnos si para ellos no se justifica desafiar y aun resistir semejante orden legal¹.

1. Tengo en claro que muchas de las observaciones que avance sobre principios, límites y posibilidades aparecerán como enunciados más o menos prolijos que, indudablemente, estarán condenados a que una historia siempre turbulenta los devore e ignore. El objetivo de estas observaciones, de todos modos, es el de ayudarnos a pensar y discutir sobre el tema de la resistencia al derecho, sobre todo teniendo en cuenta las decisiones que —desde cualquier lugar— nos puede tocar asumir, y frente a las cuales conviene que reflexionemos con el mayor cuidado posible.

a lo que nos suele decir la literatura existente sobre la materia), aun aquellos que incurren en tales desafíos al poder legal lo hacen aceptando los méritos del orden legal, tanto como su localizada reprochabilidad. Tanto es así que, en estos casos, quienes violan el derecho aceptan, en principio, la validez de la misma pena que se les impone a resultas de los desafíos en los que incurren. Lo que está en juego, entonces, es un cuestionamiento limitado específico, al derecho —derecho al que se ve como un todo fundamentalmente justo—. Nuevamente, lo que parece prevalecer es una situación de integración legal.

Alienación legal en situaciones de carencia extrema

A pesar de lo sugerido en la sección anterior, todavía podría decirse que existe un espacio importante entre las situaciones de completa alienación legal y las situaciones de completa integración legal. En este sentido, ni la objeción de conciencia ni la desobediencia civil parecen ser herramientas útiles para capturar otras situaciones extremas que también distinguen a muchas democracias modernas. Los límites de tales instrumentos aparecen de un modo más claro cuando reflexionamos acerca de la situación que atraviesan *grupos específicos* dentro de nuestra comunidad (aunque no, posiblemente, la enorme mayoría de sus integrantes, como podía ser común siglos atrás), caracterizada por sistemáticas dificultades frente al derecho como un

llamado al “sentido de justicia de la mayoría”, ni tampoco se actúa, necesariamente, a partir de principios políticos —siendo habitual que se lo haga, por ejemplo, en razón de principios religiosos o de otro tipo— (Rawls, 1971:369).

todo (y no en relación con aspectos localizados del mismo, como ocurría en los casos de la desobediencia civil y la objeción de conciencia). En la actualidad, no deben haber dudas acerca de la existencia de importantes segmentos de la sociedad que tienen serias dificultades para satisfacer sus necesidades más básicas, para hacer conocer sus puntos de vista, para demandar de modo exitoso por la introducción de cambios en el derecho, o para reprochar las acciones y omisiones de sus representantes. La situación que enfrentan estos individuos suele ser mucho más grave –en su amplitud y profundidad– que la que enfrentan los objetores de conciencia o quienes se enrolan en acciones de desobediencia civil. El filósofo John Rawls, por ejemplo, admitió esta posibilidad en su análisis de la desobediencia civil. Para él, existen grupos que, con motivo de las graves circunstancias que enfrentan, tienen razones para creer que el orden legal es severamente “injusto”, hasta el punto de alejarse “ampliamente de los ideales que él mismo profesa” (Rawls, 1971: 367-8). Para estos individuos resulta razonable, entonces, desarrollar “una oposición más profunda hacia el orden legal”¹⁵. Esto es así, según Rawls, porque

“...emplear el aparato coercitivo del Estado con el objeto de mantener instituciones manifiestamente injustas constituye, de por sí, un uso ilegítimo de la fuerza que las personas en su debido curso tienen el derecho de resistir” (1971:391).

Ahora bien, aunque podemos coincidir en un nivel muy general acerca de la existencia de situaciones de

15. Rawls avanza estas consideraciones cuando se refiere a las “acci[ones] militantes” a las que describe como acciones que van más allá de la desobediencia civil, al implicar “una oposición más profunda al orden legal”, motivada en el carácter palmariamente injusto del derecho (Rawls, 1971).

extrema exclusión social, económica, y legal, es dable esperar que disintamos a la hora de definir con precisión qué es lo que distingue a tales situaciones, o a la hora de delimitar cuáles son, concretamente los grupos afectados. Esta falta de acuerdos es, sin dudas, muy problemática, porque amenaza con socavar la posibilidad de una reflexión fructífera sobre estos problemas que involucran al derecho y la exclusión social. De todos modos, entiendo que podemos realizar algunos avances provisionales si es que aceptamos (como voy a proponer que aceptemos) alguno de entre los múltiples estándares "objetivos" que se han propuesto para caracterizar estas situaciones de extrema exclusión social. Uno de estos estándares tiene que ver con la definición, a nivel internacional, de una línea por debajo de la cual podemos hablar de situaciones de extrema pobreza. Esta línea, propuesta por el PNUD en 1996, se refiere al ingreso

"...debajo del cual no puede satisfacerse un mínimo nutricional adecuado junto con requerimientos básicos más allá de los alimenticios" (Pogge, 2001:7).

Dicha métrica resulta significativa para nuestros propósitos dado que la presencia de situaciones de pobreza o marginación extremas vendría a señalar la existencia de *"una masiva insatisfacción de derechos humanos sociales y económicos"*, junto con la *"insatisfacción de derechos humanos civiles y políticos asociados con el gobierno democrático y el imperio del derecho"* (Pogge, 2001:8; Pogge, 2003)¹⁶.

16. Alternativamente, podríamos utilizar una métrica como la propuesta por Martha Nussbaum y Amartya Sen, referida a las capacidades básicas de las personas, y examinar la situación de grupos que caen por debajo de lo que ellos llaman el umbral de las capacidades humanas básicas (y que incluye

Si tomamos en cuenta una métrica como la señalada, según entiendo, quedamos en condiciones de afirmar que aquellos que se encuentran privados de ciertos bienes humanos básicos enfrentan, en la actualidad, situaciones de alienación legal. Las razones que nos permitirían justificar dicha presunción tendrían que ver con la presencia de condiciones sustantivas y procedimentales como las que los primeros constitucionalistas reconocieron como indicativas de una situación de alienación legal. Obviamente, aquellos que se ven sistemáticamente privados de abrigo u hogar; aquellos que padecen diariamente el hambre; aquellos que son víctimas sistemáticas de la violencia, etc., confrontan algunos de los peores agravios que una persona puede enfrentar (condición sustantiva). Al mismo tiempo, tales ofensas, y particularmente su carácter sistemático, nos refieren a la existencia de graves deficiencias procedimentales —deficiencias que se vinculan con el sistema institucional, y que muestran que el mismo es incapaz de reparar los males existentes—. En estas situaciones, resulta muy difícil no culpar al sistema institucional por los males que padecen los miembros de estos grupos marginados. Recordemos que tales individuos resultan privados de bienes que, según filósofos de la talla de Martha Nussbaum, Amartya Sen o John Rawls, son básicos para cualquier plan de vida, por lo que parece irracional rechazarlos. De allí que el hecho de que estos individuos se vean sistemáticamente privados del disfrute de tales bienes aparezca como una indicación de fallas persistentes y muy graves del

la capacidad de vivir de acuerdo con los fines de una vida humana de duración normal, la de recibir nutrición y abrigo adecuados, etc.). Nussbaum se ha preocupado por mostrar los vínculos existentes entre estas capacidades y nociones como la de los “bienes primarios” utilizadas por el filósofo John Rawls (ver: Nussbaum, 2000).

sistema institucional (condición procedimental). De hecho, estas ofensas sistemáticas vienen a decirnos que tales grupos se encuentran experimentando serios problemas políticos, ya sea para transmitir sus demandas a sus representantes, o para responsabilizarlos de sus faltas. Dichas ofensas aluden, además, a los defectos propios del sistema judicial, que parece incapaz de albergar o dar satisfacción a las demandas de los grupos más desaventajados, asegurando la protección de sus derechos fundamentales. En esta situación, podríamos concluir, el orden legal se muestra ciego ante las privaciones de los marginados, sordo frente a sus reclamos, o carente de voluntad para remediar las humillaciones que padecen. De tal modo, puede ser considerado responsable de las privaciones sufridas por tales grupos —responsable en razón de sus acciones y/u omisiones—. Como dijera Amartya Sen y John Dreze en su trabajo sobre el hambre:

“Cuando millones de personas mueren en hambrunas, es difícil evitar el pensamiento de que está ocurriendo un hecho terriblemente criminal. El orden legal, que define y protege nuestros derechos como ciudadanos, debe ser comprometido de algún modo por la ocurrencia de estos trágicos eventos. Desafortunadamente, la brecha existente entre el derecho y la ética puede ser muy grande. El sistema económico que produce el hambre puede ser malo, y el sistema político que la tolera puede ser perfectamente repulsivo, pero sin embargo es posible que, en esta situación en la cual amplios sectores de nuestra población carecen de la posibilidad de adquirir comida suficiente para sobrevivir, no se esté produciendo ninguna violación de derechos legalmente reconocida. La cuestión no es tanto que no existan normas jurí-

dicar contra el morir de hambre. Ello es tan verdadero como obvio. La cuestión es, más bien, que los derechos de apropiación, intercambio y transacción, legalmente garantizados, delinean sistemas económicos que pueden ir de la mano de situaciones en las cuales la gente carezca de la posibilidad de adquirir comida suficiente para sobrevivir” (Drèze y Sen, 1989:20).

Repensando el derecho de resistencia

En las páginas anteriores mantuve que aquellos que sufren situaciones de marginación severa y sistemática pueden ser razonablemente agregados a la lista de individuos viviendo en situaciones de alienación legal. Si reconocemos este punto, y aceptamos a la vez las enseñanzas de los constitucionalistas que nos precedieron siglos atrás, deberíamos concluir diciendo que los grupos que han sufrido aquella grave marginación no tienen un deber general de obedecer el derecho, dado que el orden legal no les ha asegurado la protección que necesitaban contra los daños más severos que sufrirán, a la vez que ha sido en parte responsable de la imposición de algunos de esos severos daños. En la medida en que el derecho se encuentra causal y moralmente implicado en su sufrimiento, ciertas formas de resistencia al derecho deberían ser vistas, en principio, como moralmente permisibles.

Ahora bien, y en ese caso, ¿qué formas de resistencia deberíamos considerar aceptables? Para comenzar a precisar la cuestión, permítaseme distinguir, ante todo, dos tipos de resistencia a las que llamaré resistencia pasiva o no-cooperación, y resistencia activa o confrontación. La primera forma de resistencia, según

presupondré, se refiere a las omisiones de actuar en los modos prescritos por el Estado (una negativa a cumplir con sus órdenes), mientras que la segunda se refiere a acciones destinadas a desafiar ciertas prohibiciones legales. Según entiendo, ambas formas de resistencia (que se encuentran indudablemente asociadas) deben ser consideradas *prima facie* como formas de resistencia admisibles. Ante todo, los oprimidos deben considerarse moralmente libres de desobedecer aquellas órdenes que causan o fortalecen su situación de opresión. Por supuesto, en muchos casos podemos estar en desacuerdo respecto de “qué es lo que causa qué”: algunos considerarán que ciertas leyes no afectan los derechos fundamentales de los desaventajados, mientras que otros mantendrán que no hay leyes que, de modo directo o indirecto, no contribuyan al sufrimiento de los que están peor. Aun así, creo que podemos ponernos de acuerdo sobre la existencia de ciertos casos claros a partir de los cuales comenzar nuestro análisis. Piénsese, por ejemplo, en la actitud de los primeros colonos en los Estados Unidos (emulados luego en América Latina) que se negaron a pagar impuestos a los que consideraban injustos, y a los que veían como completamente ajenos a su creación (un caso claro de aquello que llamamos alienación legal). En un sentido parecido, diría que los oprimidos de nuestro tiempo podrían negarse a apoyar un sistema impositivo en cuya creación no han estado involucrados y que tiende a desfavorecerlos sistemáticamente. De modo similar, y sólo para agregar otro ejemplo, los más desaventajados podrían optar por no tomar parte de los proyectos militares y expansionistas promovidos por el Estado (i.e., negándose a servir como soldados en tales iniciativas). En definitiva, ¿por qué es que ellos —víctimas, por ejemplo, de discriminación

y actitudes racistas por parte de las autoridades públicas— deberían ofrecer sus vidas al Estado, cuando éste ha ignorado recurrentemente sus intereses y reclamos más básicos?

En segundo lugar, los oprimidos tendrían el derecho de desafiar ciertas prohibiciones legales cuando estos desafíos pudieran servir, razonablemente, para poner fin a su situación de sufrimiento extremo. Por ejemplo, los marginados podrían arrogarse el derecho de ocupar tierras vacías (¿como lo hace el MST en Brasil, por ejemplo?), o el de usar propiedades en desuso con el objeto de asegurarse y asegurarle a sus familias ciertos derechos básicos (en este caso, la comida, el abrigo) que el Estado no les garantiza. De modo similar, ellos tendrían el derecho de explorar vías no tradicionales para canalizar sus protestas (¿por ejemplo, a través de cortes de ruta, como suele ocurrir en América Latina?), de modo tal de forzar al Estado a atender sus intereses fundamentales —intereses, otra vez, que el Estado ignora y viola de modo sistemático—.

Dicho esto, habría algunos puntos sobre los que quisiera insistir en apoyo de lo recién expresado, y como modo de empezar a delimitar los alcances y límites de tales reclamos. Permítaseme hacer referencia a estos puntos.

En primer lugar, quisiera hacer referencia a lo que llamaré la cuestión de la causalidad. La presunción conforme a la cual las situaciones de sistemática marginación son producto del orden legal prevaleciente debería estar abierta a revisión. En muchas ocasiones, en efecto, debería ser irrazonable acusar al Estado por la miseria de los más desaventajados. Ante todo, puede bien ocurrir que el Estado no cuente con alternativas mejores a su disposición para asegurar que no haya grupos sistemáticamente privados de ciertos bienes

básicos. Si éste fuera el caso, entonces el Estado no debería ser calificado como injusto, ni sus decisiones resistidas¹⁷. Teniendo en cuenta este tipo de posibilidades, resulta razonable definir la presunción arriba referida como una *presunción refutable*, es decir, sujeta a prueba en contrario por parte del Estado.

En segundo lugar, mencionaría una cuestión referida a la idea de *mutuo respeto*. La idea es que, aun en el caso de que contemos con un Estado responsable de crear situaciones de marginación y miseria, los más afectados no deberían considerar que tienen una *carta blanca* para actuar como les place contra las autoridades públicas y contra los demás particulares. La afirmación según la cual los más desaventajados, dadas ciertas circunstancias, no tienen un deber general de obediencia al derecho, no significa que ellos no deban sentirse constreñidos por ningún principio moral —que no tengan ciertos deberes básicos que cumplimentar frente a los demás—. Aun en situaciones tales, permanecen vigentes lo que podríamos llamar deberes de humanidad (relacionados con lo que John Rawls ha llamado “deberes naturales” (Rawls, 1971:sec. 19, 51), es decir, deberes morales, no-legales, asociados con las ideas de respeto y reciprocidad¹⁸.

17. Podría ocurrir, por lo demás, que ciertos grupos cayeran bajo el escalón del bienestar mínimo como resultado de su propia falta (i.e., como resultado de su afición al juego), mientras contaban con razonables oportunidades para actuar de un modo diferente. Aquí no me ocupo, sin embargo, del modo en que correspondería frente a todo este tipo de situaciones (i.e., si se deberían hacer todos los esfuerzos posibles para asegurar, a pesar de todo, las necesidades básicas de los individuos en cuestión).

18. De todos modos, convendría aclarar que en la perpetuación de las situaciones de extrema injusticia el gobierno nunca está solo. Debe reconocerse siempre la presencia de grupos que se benefician, directa o indirectamente, de tales situa-

En tercer lugar, quisiera referirme a lo que llamaré la cuestión de *vínculo* o *nexo*. El tema es, en este caso, que aquellos que carecen de ciertos bienes básicos tienen menos razones para cooperar con el derecho en aquellas áreas directamente vinculadas con las desventajas que sufren. Para decirlo con un ejemplo, puede ser razonable para ellos no pagar los impuestos que son usados para mantener un orden legal que trabaja en su contra, pero irrazonable cruzar un semáforo en rojo cuando no se encuentran forzados a hacerlo.

En cuarto lugar, quisiera aludir a una cuestión de *proporcionalidad*. Tal como sabemos, una mayoría de sistemas legales se niegan a castigar a aquellos que hurtan comida para su propio consumo, cuando éstos se encuentran en una situación de extrema necesidad. La discusión arriba presentada podría justificar otras quiebras del derecho (i.e., la ocupación de tierras o casas sin uso) en casos también extremos. Sin embargo, esta re-conceptualización del derecho no debería impedirnos tomar en cuenta cuestiones de proporcionalidad. Típicamente, la decisión de dañar severamente a aquel que se niega a reconocerles el derecho de ocupar la tierra que ocupan, o la de destruir el local de donde se han apropiado de alimentos deberían ser consideradas, en principio, como decisiones injustificadas. La desgracia que envuelve a los más desaventajados no debe llevarles a imponer sacrificios innecesarios sobre el resto de la comunidad. Sus desafíos al derecho deben ser, en tal sentido, tan poco costosos como sea posible.

ciones de injusticia, y que en consecuencia no hacen nada (pudiendo hacerlo) para remediarlas (u obran directamente para mantener el *statu quo*). Pogge (2001) analiza nuestras responsabilidades colectivas en el mantenimiento de severas injusticias a nivel internacional.

Reclamos como el anterior pueden sonar demasiado radicales en la actualidad, pero lo cierto es que ellos representaban el sentido común entre quienes pensaban sobre el derecho, siglos atrás. Tomando en cuenta este hecho, comenzaré mi escrito con un examen de la extensa tradición teórica que conectaba las violaciones de intereses humanos básicos con el derecho de resistencia. Luego, me preguntaré si puede ser razonable o no mantener, en la actualidad, un supuesto como el citado. Mi interés principal, entonces, tiene que ver con la justificación (o no) del derecho de resistencia, antes que con preguntas acerca de la deseabilidad (o no) de las acciones de resistencia, o con una exploración acerca de las condiciones de posibilidad de la misma.

Mi preocupación por examinar preguntas como las señaladas parte de la convicción de que todos nosotros, y en particular todos aquellos interesados en la protección de los derechos humanos, debemos volver a pensar muchas de nuestras ideas más asentadas en relación con el derecho. Especialmente, entiendo que debemos pensar acerca de cuál es el sentido de mantener un orden legal, y cuáles nuestros deberes morales inmediatos hacia los que están peor dentro de ese orden jurídico.

Un derecho perdido

Una de las notas más salientes del constitucionalismo contemporáneo tiene que ver con la falta de discusión en torno al derecho de resistencia, que durante más de cuatro siglos fue considerado uno de los derechos centrales dentro del derecho. En efecto, la idea de resistir a la autoridad del gobierno ha sido un objeto central de estudio para todos aquellos interesados en los aspectos teóricos relacionados con la Constitución,

Últimas consideraciones

En esta última sección, quisiera ocuparme de algunas cuestiones de las que todavía no me he ocupado y que considero relevantes para este estudio. En primer lugar, quisiera enfrentar la pregunta acerca de si estos comentarios sobre el derecho de resistencia dicen algo en torno a casos como los mencionados en la apertura de este trabajo. Mi respuesta es, en principio, que no dicen demasiado, sobre todo en razón de la necesidad de refinar nuestro conocimiento acerca de la historia y la política de los países citados, antes de adelantar respuestas específicas respecto de los problemas sociales que allí suceden. De todos modos, aun en esta etapa tan preliminar, considero que es posible presentar algunas sugerencias de interés. Ante todo, entiendo que el análisis previo nos alienta a mirar los casos en cuestión de un modo diferente. Así, podría decirse, miraríamos a los mismos de modo equivocado si sólo nos fijáramos en los reclamos particulares de quienes protestan (i.e., sus reclamos en contra de un proceso de privatizaciones, como en Bolivia; sus reclamos en contra de los banqueros, como en la Argentina), sin tomar en cuenta lo que tales protestas nos dicen acerca del sistema institucional dentro del cual ellas ocurren (i.e., la dificultad de la gente para promover ciertos cambios políticos a través del uso de herramientas legales). También perderíamos algo importante si insistiéramos en mirar al derecho desde la perspectiva de ciudadanos bien integrados, y no desde el punto de vista de los más desaventajados (alternativa esta última sugerida por John Rawls). A su vez, creo que actuaríamos de un modo impropio si propusiéramos dejar de lado el valor de tales protestas como consecuencia de las motivaciones “egoístas” o “interesadas”

de muchos de sus líderes, ignorando el hecho de que existen legítimos intereses en juego, que resultan sistemáticamente afectados por el Estado.

En segundo lugar, y luego de haber reconocido algunas de las consecuencias que se siguen luego de considerar la pobreza como la violación de derechos humanos –consecuencias que pueden incluir la activación de un derecho a resistir el derecho–, deberíamos preguntarnos si tiene sentido seguir insistiendo en dicha calificación. Mi respuesta es que sí. Y respondo de este modo porque comparto la actitud de fuerte *confianza* que autores como John Locke o Thomas Jefferson mostraron hacia sus conciudadanos –una actitud que resultaba asociada, en ambos casos, con presupuestos igualitarios sobre las capacidades y la dignidad de la gente. Como ellos, quisiera resistir una actitud muy común en muchos enfoques contemporáneos sobre la materia, a partir de la cual se examinan los casos de desobediencia al derecho como si fueran realizados por sujetos que, simplemente, quieren tomar ventaja de los esfuerzos de los demás. Rechazo, en tal sentido, las posturas que describen a quienes violan la ley (en circunstancias como las referidas) como meros “parásitos” o aprovechadores. Contra dicha actitud, por ejemplo, John Locke sostenía que cuando el gobierno se comprometía sinceramente a respetar los derechos individuales, entonces el pueblo tendía a reconocer y a honrar tales esfuerzos (Locke, 1988:405)¹⁹. Para él, el pueblo estaba “más dispuesto a sufrir” que a comprometerse en acciones de rebeldía contra el gobierno (Locke, 1988:417-8). Encontramos una actitud similar

19. Siempre podía existir algún “espíritu turbulento” destinado a cambiar el orden de las cosas indebidamente, pero en esos casos –asumía– el aventurero estaba sujeto a su “ruina y perdición” (Locke, 1988).

reflejada en la Declaración de la Independencia norteamericana, en donde Jefferson mantuvo que:

“...la experiencia ha demostrado que la humanidad está más dispuesta a sufrir (cuando es posible hacerlo) que a corregir dicha situación por sí misma, aboliendo las formas a las que está acostumbrada”²⁰.

Estos reclamos —obviamente, reclamos empíricos y vinculados a tiempos y culturas particulares— pueden resultar, todavía hoy, valiosos como presupuestos y puntos de partida en nuestras discusiones al respecto²¹. Tiene sentido que comencemos nuestras reflexiones en la materia reconociendo que quienes viven en situaciones de miseria extrema quieren, sobre todo, vivir de forma más digna (antes que vivir aprovechándose de los esfuerzos de los demás, u obteniendo ventajas de su situación de miseria).

Debido a esa actitud de confianza, autores como Locke o Jefferson miraron a estas situaciones de disrupción legal con amplitud. Para ambos, tales situaciones venían a señalar las profundas deficiencias que caracterizaban a la vida política de sus comunidades. A resultas de ello, trataron de no limitarse a condenar tales quiebras del orden legal. Jefferson, en particular, presentó su postura al respecto en momentos en donde ya existían herramientas institucionales capaces de promover cambios de un modo “legal”. Para él, las disrupciones sobre el orden legal resultaban

20. En un sentido similar, contemporáneamente, sostuvo que la desobediencia civil debía ser vista como “uno de los elementos estabilizadores de un sistema constitucional” (Rawls, 1971:383; 385).

21. Aunque seguramente es más importante, como diría Rawls, esforzarse por construir una cultura en donde esas actitudes resulten siempre verdaderas.

situaciones desafortunadas, en razón de los graves costos que traían consigo, pero al mismo tiempo eran situaciones valiosas, porque ayudaban a mantener al gobierno dentro de sus límites, y a los ciudadanos involucrados en cuestiones que les concernían. En este sentido es que se refirió a tales disrupciones como “*medicinas necesarias para la salud de la república*” (Jefferson, 1999:108)²². Consecuentemente, Jefferson sugería restringir el uso del aparato coercitivo del Estado contra los “violadores” del derecho a partir de razones vinculadas, finalmente, con el valor público de las acciones en cuestión. Para él, era importante mantener a los ciudadanos activadamente involucrados en la vida pública (en lugar de desalentarlos a través de la imposición de penas); era necesario mantener al gobierno bajo críticas permanentes; y era crucial, también, que los representantes sintieran el peso de la responsabilidad que estaba a su cargo.

Por supuesto, no es fácil seguir a autores como los citados en sus discusiones sobre los límites del derecho. Por un lado, es esperable que en las situaciones más graves, aquellas en donde prima la alienación legal, las condiciones sean las menos apropiadas para la deliberación individual y colectiva —dada la carencia de foros colectivos apropiados, y la forma en que el dinero y el poder político pueden interferir con una comunicación pública transparente—. Por otro lado, la reflexión acerca de “cómo debe responder” el poder público frente a las disrupciones del orden legal resulta muy problemática: ¿es que, acaso, puede “proponerse” que el Estado actúe de tal o cual modo, cuando se

22. Para él, por tanto, debía actuarse muy cuidadosamente frente a tales hechos, dado que la penalización severa de los mismos podía implicar “*la supresión de la única salvaguarda de la libertad pública*” (Jefferson 1999, 153-4).

al menos desde la Edad Media. Tales reflexiones sobre la resistencia tomaron especial relevancia durante el período de la Reforma, las sucesivas confrontaciones entre los Católicos Romanos y los protestantes reformistas y, sobre todo, la preocupante posibilidad de que los deberes religiosos aparecieran en tensión con los deberes de obediencia al poder político (Linder, 1966:125-6). Notablemente, y procurando ser consistentes en sus razonamientos, muchos de estos autores, formados en el más rígido conservatismo, se sintieron obligados a cuestionar premisas que formaban parte de sus propias convicciones personales. Fundamentalmente, ¿a quién se le debía obediencia si la autoridad política dejaba de coincidir con la autoridad religiosa? Estas reflexiones, por otra parte, resultaban más urgentes dada la necesidad de confrontar las enseñanzas extraordinariamente influyentes de San Pablo sobre el deber incondicional de obediencia a la autoridad², la idea de San Agustín conforme a la cual los gobernantes debían ser respetados como representantes de Dios (aun en el caso en que estos no cumplieran con sus propios deberes políticos) y, particularmente, las afirmaciones de sectores importantes del Luteranismo para quienes la autoridad absoluta de los monarcas se justificaba en razón de la incapacidad de las personas para reconocer adecuadamente los mandatos provenientes de Dios. Así, la idea de resistencia a la autoridad creció hasta llegar a jugar un papel fundamental dentro del constitucionalismo.

Hacia fines del siglo xviii, y de la mano de John Locke, la resistencia a la autoridad apareció como una

2. Según escribiera San Pablo, el poder político debía ser siempre obedecido, dado que provenía de Dios, por lo que "cualquier resistencia al poder resulta una resistencia a las ordenes de Dios, por lo que aquellos que resisten deben recibir un castigo eterno".

asume al mismo como un Estado fundamentalmente viciado? Las reflexiones al respecto resultan entonces obviamente complicadas. Sin embargo, éste y no otro es el marco en el que debemos movernos. Sabemos, al menos, que autores como Locke o Jefferson, reflexionando acerca de la resistencia a la autoridad, al igual que muchos de los que contemporáneamente han reflexionado sobre la desobediencia civil o la objeción de conciencia, reconocieron la posibilidad de estas dificultades radicales y dieron respuestas meditadas, aunque siempre tentativas, acerca de cómo reaccionar frente a tales casos. Hoy, frente a dificultades de gravedad semejante, no podemos sino hacer lo propio: estamos obligados a enfrentar tales dificultades, y a proponer las mejores soluciones imaginables frente a las mismas. Obligados a pensar frente a las urgencias sociales existentes, contamos al menos con una ventaja sobre nuestros antecesores. Dicha ventaja reside en la vasta reflexión teórica acumulada en todos estos siglos, en donde podemos apoyarnos para construir respuestas que hoy vuelven a ser imperiosas.

Referencias bibliográficas

- BEDAU, H. (1961) "On Civil Disobedience", *Journal of Philosophy*, vol. 58, 661.
- COHEN, M. (1972) "Liberalism and Disobedience", *Philosophy and Public Affairs*, vol. 1, n. 3, 283-314.
- COPLESTON, F. (1963) *A History of Philosophy. The Revival of Platonism to Suárez*, New York: Image Books.
- DRÈZE, J. y Sen, A. (1989) *Hunger and Public Action*, Oxford: Clarendon Press, 20.
- DUNN, J. (1969) *The Political Thought of John Locke*, Cambridge: Cambridge University Press, 179.

- DWORKIN, R. (1985) *A Matter of Principle*, Cambridge: Harvard University Press, 105.
- ELSTER, J. (1985) *Making Sense of Marx*, Cambridge: Cambridge University Press.
- FILMER, R. (1991) *Patriarcha and Other Writings*, Cambridge: Cambridge University Press.
- HAMILTON, B. (1963) *Political Thought in Sixteenth-Century Spain*, Oxford: Clarendon Press.
- JEFFERSON, T. (1999) *Political Writings*, Cambridge: Cambridge University Press.
- KNOX, J. (1994) *On Rebellion*, Cambridge: Cambridge University Press.
- LINDER, R. (1966) "Pierre Viret and the Sixteenth-Century French Protestant Revolutionary Tradition", *The Journal of Modern History*, vol. xxxviii, n. 2, 125-6.
- LOCKE, J. (1988) *Two Treatises of Government*, Cambridge: Cambridge University Press, 405, sec. 210.
- MARX, K. (1968) *Manuscritos: economía y filosofía*, Madrid: Alianza Editorial [trad. de Francisco Rubio Llorente], pp. 105-6.
- MARX, K. (2000) *Selected Writings*, Oxford: Oxford University Press [seleccionado por D. McLellan].
- NUSSBAUM, M. (2000) *Women and Human Development*, Cambridge: Cambridge University Press.
- POGGE, T. (2001) "Priorities of Global Justice", en: T. Pogge, ed., *Global Injustice*, Oxford: Blackwell, 7.
- POGGE, T. (2003) *World Poverty and Human Rights*, Cambridge: Polity Press.
- RAWLS, J. (1971) *A Theory of Justice*, Cambridge: Harvard University Press, 363.
- RUEGER, Z. (1964) "Gerson, the Conciliar Movement and the Right of Resistance", *Journal of the History of Ideas*, vol. 25, n. 4, 467-486;
- SELIGER, M. (1991) "Locke's Theory of Revolutionary Ac-

tion", en: R. Aschcraft ed., *John Locke. Critical Assessments*, vol. 3, New York: Routledge, 603.

SKINNER, Q. (1978) *The Foundations of Modern Political Thought*, vol. 2, Cambridge: Cambridge University Press.

SUÁREZ, F. (1944) *Selections from Three Works*, Oxford: Clarendon Press.

de las cuatro ideas que, me atrevería a decir, distinguieron en sus orígenes al constitucionalismo. Así, la idea de resistencia tendió a aparecer junto con la referida al carácter inalienable de ciertos derechos básicos; la idea de que la autoridad era legítima en la medida en que descansaba sobre el consenso de los gobernados; y aquella que decía que el primer deber de todo gobierno era el de proteger los derechos inalienables de las personas. En dicho contexto se afirmaba que el pueblo podía legítimamente resistir y finalmente derrocar al gobierno de turno en caso de que el último no fuera consecuente con el respeto de aquellos derechos básicos³.

Notablemente, estos cuatro principios constitucionales, fundados todos ellos en una idea igualitaria acerca del valor y las capacidades de los individuos, resultaron trasladados luego a las dos grandes revoluciones del siglo xviii: la norteamericana y la francesa. Primeramente, ellos fueron retomados por Thomas Jefferson, e incorporados casi inalteradamente en la “Declaración de la Independencia” norteamericana,

3. Locke, en particular, desarrolló este tipo de ideas muy especialmente en reacción contra los escritos de Robert Filmer —sobre todo, *Patriarcha*— en donde el último defendía una concepción “patriarcalista” del poder. Conforme a la misma, el rey estaba justificado de ejercer su poder sin atención a la voluntad de sus súbditos, del mismo modo en que un padre ejerce el poder sobre sus hijos sin consultarles. El poder del rey, afirmaba Filmer, provenía directamente de Dios y no de algún tipo de consenso popular, por lo cual no podía ser resistido en ningún caso (Filmer, 1991). En su opinión, el rey —como el padre— debía tener la capacidad de disponer aun sobre la vida de quienes estaban a su cargo (tal como se desprendía de la parábola religiosa sobre Cassius, que había arrojado a su hijo desde un acantilado). Tales poderes extremos se justificaban ante la facilidad con que las personas se dejaban arrastrar hacia comportamientos erráticos y anárquicos.

escrita en 1776. Siguiendo estrictamente a Locke, sostuvo entonces la adhesión a las siguientes “verdades auto-evidentes”:

Que todos los hombres son creados iguales; que ellos son dotados por el Creador de ciertos derechos inalienables; que entre ellos se encuentran el derecho a la vida, la libertad, y la persecución de la felicidad; que los gobiernos son establecidos entre los hombres con el objeto de asegurar tales derechos, y que derivan sus justos poderes del consentimiento de los gobernados; que cuando sea que una forma de gobierno deviene en destructiva de aquellos fines, el pueblo tiene el derecho de alterarlo o abolirlo, para instituir uno nuevo, fundando sus principios y organizando sus poderes en tal forma que sea la más conducente para su seguridad y felicidad.

La “Declaración de los Derechos del Hombre”, aprobada por la Asamblea Nacional de Francia el 26 de agosto de 1789, siguió en buena medida el ejemplo anterior. Así, por ejemplo, proclamó la existencia de “derechos naturales, imprescriptibles, e inalienables”; afirmó la libertad e igualdad básicas de cada persona (art. 1); y sostuvo que el objeto principal de toda asociación política era el de preservar los derechos naturales e imprescriptibles del hombre, que son los derechos a la “libertad, propiedad, seguridad, y resistencia a la opresión” (art. 2).

Finalmente, y sólo para enfatizar aun más la importancia e influencia de estos acercamientos originales a la resistencia a la autoridad, puede mencionarse que muchas de las nuevas Constituciones nacidas al calor de aquellas dos revoluciones reafirmaron desde sus primeras líneas compromisos como los citados. Así, y

para mencionar algún caso especialmente influyente en Latinoamérica, señalaría el ejemplo de la Constitución de 1813 en la Banda Oriental, que hizo referencia a la legitimidad del derecho de resistencia en caso de que el gobierno fuera incapaz de asegurar el bienestar general y los derechos fundamentales, y fundamentó al mismo en el principio de la igualdad y libertad de sus miembros y en el derecho natural⁴. Del mismo modo, podría citar a la Constitución de Apatzingán, aprobada en México en 1814 por un grupo de revolucionarios encabezados por el cura José María Morelos, que hizo referencia al “innegable derecho” popular de “establecer... alterar, modificar, o abolir totalmente al gobierno, cuandoquiera que ello sea necesario para su felicidad” (art. 4).

La alienación legal y la justificación del derecho de resistencia

Durante los siglos en que pervivió, el derecho de resistencia fue defendido por teóricos con formación e ideales diferentes. Todos ellos, sin embargo, parecían compartir un presupuesto común conforme al cual la resistencia resultaba defendible en situaciones a las que llamaré de *alienación legal*. En tales situaciones,

4. Decía la Constitución: “Porque los hombres nacen libres e iguales y gozan de ciertos derechos naturales, esenciales e inalienables –entre ellos, el derecho de gozar y defender su vida y su libertad, el derecho de adquirir, poseer y proteger su propiedad y, finalmente, el derecho de demandar y obtener seguridad y felicidad– es deber [del gobierno] el de asegurar estos derechos... y si no pudiese alcanzar estos grandes objetivos, el pueblo tiene el derecho de alterar el Gobierno, adoptando todas las medidas necesarias para asegurar su seguridad, prosperidad y felicidad”.

según entiendo, el derecho comenzó a servir propósitos contrarios a aquellos que, finalmente, justificaban su existencia⁵. Esto es, al menos, lo que una mayoría de los defensores del derecho de resistencia parecían defender al objetar, de modos diferentes, la posibilidad de que las mismas normas que debían garantizar la libertad y el bienestar de la gente pasaran a trabajar en contra de los intereses fundamentales de las personas.

Por supuesto, existen muchas lecturas o concepciones diferentes de esta implícita noción de alienación legal. Originalmente, algunos autores enfocaron su análisis en las ofensas cometidas por el derecho contra los intereses objetivos de las personas (razones sustantivas), mientras que en épocas más modernas, las razones procedimentales comenzaron a tornarse más significativas. Entre los primeros defensores del derecho de resistencia, algunos teóricos del derecho natural como Francisco Suárez justificaron el tiranicidio a partir del principio según el cual “la fuerza solo puede repararse con la fuerza”, y la convicción de que el Estado necesitaba ser preservado (Hamilton, 1963; Copleston, 1963). Presupuesta, bajo ambos reclamos, se encontraba la idea que decía que “el Estado, como un todo, es superior al rey, porque el Estado, cuando

-
5. Se podría sostener para el derecho, entonces, lo que Karl Marx sostuvo para el trabajo; en cuanto a que “...el objeto que el trabajo produce, su producto, se enfrenta a él como un ser extraño, como un poder independiente del productor. (...) La enajenación del trabajador en su producto significa no solamente que su trabajo se convierte en un objeto, en una existencia exterior, sino que existe fuera de él, independiente, extraño, que se convierte en un poder independiente frente a él, que la vida que ha prestado al objeto se le enfrenta como cosa extraña y hostil”. En ambos casos, hablamos de una noción objetiva, y no subjetiva, de alienación (ver: Marx, 1968:105-6; y Marx, 2000).

se le asigna el poder, lo recibe bajo la condición de gobernar [de modo no tiránico, y que si lo hace], entonces puede ser depuesto” (Suárez, 1944). En otros términos, para teólogos como Suárez, la alienación legal se daba cuando los gobernantes usaban sus poderes en contra de los intereses del pueblo al que debía servir. Debe notarse, de todos modos, que para Suárez, tanto como para una mayoría de los teólogos tomistas, la posibilidad de resistir la conducta tiránica de los gobernantes dependía de una previa autorización dada por las autoridades religiosas superiores (Hamilton, 1963:61-3; Copleston, 1963:220-2). Sólo ellos podían certificar que las acciones de los gobernantes implicaban ofensas inaceptables.

En la Edad Media, una mayoría de autores pareció adherir a esta visión. Para el suizo Pierre Viret, un amigo personal de Calvino y una figura ampliamente influyente en Francia, la resistencia al poder se justificaba por razones religiosas tanto como por otras vinculadas con las injusticias sociales y económicas cometidas por los gobernantes contra el pueblo (Linder, 1966). El poderoso grupo de los calvinistas escoceses justificó la resistencia a partir de reclamos todavía más radicales (Rueger, 1964:467-486; Skinner, 1978). John Ponet, por ejemplo, consideró que existía un deber de resistencia (ya que no simplemente un derecho) que se ponía en marcha cada vez que el soberano traicionaba a su país, o cometía algún abuso de autoridad. Para Christopher Goodman, el derecho a la resistencia estaba justificado en todas aquellas situaciones en que los gobernantes se convertían en los opresores de su propio pueblo. Los gobernantes, según él, no habían sido colocados en su posición privilegiada para actuar de acuerdo con sus propios juicios, sino para hacerlo en exclusivo beneficio de sus subordinados. Por ello