

## LA ÚLTIMA CARTA. EL DERECHO DE RESISTENCIA EN SITUACIONES DE ALIENACIÓN LEGAL

RUBERTO GARGARRILLA<sup>1</sup>

### I. INTRODUCCIÓN

Es posible que en situaciones de crisis e inestabilidad jurídica tengamos razones adicionales para ser implacables en la aplicación del derecho; queremos que el derecho gane la fuerza que no tiene; queremos que arraigue en las costumbres de todos; queremos, de una vez por todas, dotar de previsibilidad a nuestra vida jurídica. Ello es así, sin embargo, dependiendo del tipo de crisis al que nos enfrentemos. En efecto, según me parece, nuestra reacción merece ser fundamentalmente otra si la situación a la que nos enfrentamos es una de *alienación legal*, es decir, una situación en donde el derecho no representa una expresión más o menos fiel de nuestra voluntad como comunidad sino que se presenta como un conjunto de normas ajeno a nuestros designios y control, que afecta a los intereses más básicos de una mayoría de la población, pero frente al cual la misma aparece sometida<sup>2</sup>. Si

<sup>1</sup> Agradecida especialmente a Mariela Alegre y a Félix Guzmán por sus comentarios a una versión anterior de este texto.

<sup>2</sup> 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, lo enfrenta como algo ajeno a él, como un poder independiente del productor... esta manifestación del trabajo en su producto implica que mediante su trabajo se convierte en objeto con una existencia distinta, sino también como algo que existe fuera de él independiente y ajeno, y de este se un poder (automáticamente ajeno) a él, que le niega que él ha entregado al objeto lo cuantitativo, bondad y apuro... el trabajador se convierte en un esclavo de su objeto" (Marx, 2002: 88-9). Tal como he planteado el concepto, concibe la idea de alienación legal como contractual de hecho, en los términos del contrato dialéctico, se concibe como la idea del antropónimo. Según lo que señalaban ideólogos republicanos como E. J. Bourgeois —en una aproximación realizada luego tanto por las revoluciones francesa y norteamericana, como por las revoluciones latinoamericanas— una comunidad autogobernada era aquella que podía reconocerse a sí misma reflejada en las normas que la regían. Dicho mismo pasaba a ser la expresión y contenido del antropónimo

nuestra crisis jurídica tiene que ver más con esta última situación, luego, parece injusto tratar todas las violaciones al derecho como propias de sujetos que quieren tomar ventaja de los esfuerzos de otros. Más bien, es dable esperar que muchas de tales violaciones representen situaciones comprensibles y atendibles producidas por ciertos grupos frente a un derecho que los ignora o margina indebidamente. En tales casos, aquel énfasis en la aplicación inflexible del derecho no resulta sino un acto de extraordinario dogmatismo —una pura injusticia— que termina de poner al derecho cabeza abajo. En lugar de rescatar, entonces, a aquellos que son víctimas del derecho, se pretende asegurar que se les impongan normas destinadas a maltratarlos —normas en cuya creación y modificación tales sujetos no han tenido parte, como debieron haberla tenido en tanto miembros de una comunidad que pretende situar a todos en un pie de igualdad—.

Por supuesto, cuando se reconoce la pobreza del derecho —cuando se admite la existencia de una situación de alienación legal como la que estamos padeciendo— se abren riesgos enormes. Habrá, sin duda, aprovechadores que quieran tomar aquella declaración como una “carta blanca” para cometer desmanes, invocando la existencia de un derecho fundamentalmente injusto. Habrá quienes piensen que, de este modo, no se hace sino alentar la anarquía y la violencia —una situación de “todo vale” carente de toda regulación legal—. Habrá quienes denieguen la plausibilidad de una afirmación tal, ante la ausencia de una “tercera instancia” (entre los funcionarios públicos y la ciudadanía) capaz de determinar con autoridad y certeza la gravedad de la crisis jurídica que se enfrenta, y sus subsiguientes consecuencias. Se nos puede preguntar, entonces: ¿quién puede argüirse el derecho de decirnos que estamos en una situación de alienación legal?

Lo cierto es, sin embargo, que similares interrogantes y temores fueron planteados hace siglos atrás, y que ellos recibieron, desde entonces, respuestas lúcidas y muy meditadas. De allí que, si algo es notable en la actualidad del constitucionalismo, ello es el modo en que esta disciplina se ha desen-

---

compartido. Una situación de alienación legal aparecería, entonces, cuando las normas destinadas a prohibir la subdeterminación efectiva o nula a su carta, o hacerla imposible (la alienación), también podría ser parca, cuando un grupo de la sociedad se encuentra sistemáticamente afectado por dichas normas, que imposibilitan su capacidad para participar de aquella tarea colectiva del autogobierno. Las normas de autogobierno y alienación legal quedan así planteadas en sus dos extremos límites, no fácilmente viables en la realidad política aunque la práctica de las decisiones puede redondearse, en una mayoría de casos, como modificando una situación de alienación legal. Corresponde que nos preguntemos, entonces, qué leyes o cartas se encuentran nuestro sistema de gobierno de aquellos dos extremos. En la medida en que uno o aquellos términos nos interesa, el mismo nos ayudará a posicionar al gobierno de tanto como sea o menos justificado, y a sus normas como más o menos recordadas de golpe.

tendido de reflexiones que le eran cruciales, lo que provoca que hoy tengamos dificultades para pensar sobre un fenómeno central para nuestra vida jurídica. Por tales descuidos, hoy quedemos enfrentados al serio riesgo de penalizar a quienes son, en buena medida al menos, meras víctimas del derecho —sujetos necesitados de amparo y reparación, en lugar de castigo—.

En lo que sigue, y para comprender mejor el tipo de fenómenos al que la actual crisis jurídica nos enfrenta, me detendré muy especialmente en el análisis de la idea de *resistencia* al poder, una idea nacida en la Edad Media, central al constitucionalismo desde entonces y hasta avanzado el siglo XVIII, y olvidada básicamente a partir de allí. Dicho concepto, según entiendo, puede ayudarnos a echar luz sobre el tipo de problemas que son propios de situaciones de alienación legal como la que hoy podríamos estar atravesando.

## II. RESISTENCIA CONSTITUCIONAL Y OTROS CONCEPTOS AFINES

Según entiendo, no contamos en la actualidad con buenas herramientas teóricas para pensar en torno a situaciones como las aquí descritas, de alienación legal. Aquí, me interesa reflexionar sobre episodios de protesta que, según asumo, son distintivos de estas situaciones de alienación legal y a los que llamaré episodios de *resistencia constitucional*. Estos episodios, en mi opinión, se distinguen por la presencia de violaciones del derecho positivo, que pueden asumir un carácter violento, destinadas a frustrar leyes, políticas, o decisiones del gobierno de turno<sup>3</sup>. Para determinar si tales acciones son legítimas, y eventualmente acciones justificadas, deben consultarse muchas variables; pero una, en especial, destaca por su relevancia, y ella tiene que ver con la existencia o no de un contexto de alienación legal. Este hecho genera enormes problemas, dadas las obvias dificultades que tenemos y siempre tendremos para determinar cuándo nos encontramos en una situación tal, o qué respuesta resulta aceptable dar —qué tipo de resistencia constitucional resulta justificable— en dicho contexto. Para encontrar algún tipo de apoyo desde donde comenzar a pensar, frente a dudas semejantes, recurriré al auxilio de reflexiones teóricas ya avanzadas frente a situaciones en parte análogas a la descripta. Todas ellas, claramente, van a forzarnos a indagar en los límites mismos del constitucionalismo.

Contemporáneamente, las ideas más cercanas con las que contamos para explorar dicho fenómeno son algunas como la de desobediencia civil, o la de objeción de conciencia. Por ello, antes de cualquier otro paso, quisiera

<sup>3</sup> Esta definición está realizada a partir de la definición que da Hugo Bedin sobre la desobediencia civil, y a la que me refiero más abajo.

detenerme a distinguir el fenómeno del que aquí me ocupo de situaciones de violación del derecho como las *lex citadas*.

Para empezar, una de las notas distintivas que la literatura ha asociado con conceptos como los de desobediencia civil y objeción de conciencia es la de la no-violencia, mientras que en los fenómenos aquí bajo examen el dato de la violencia parece ser uno central en la descripción de los mismos. Tomemos, por caso, una definición más o menos estándar de la desobediencia civil, como es la que ha dado en su momento Hugo Bedau (BEDAU, 1961: 661). En opinión del profesor de Harvard, "Cualquiera comete un acto de desobediencia civil si y sólo si actúa ilegal, pública y pacíficamente y con el propósito de frustrar (una de las) normas, políticas o decisiones de su gobierno".

A resultas de una definición como aquella, las semejanzas y diferencias entre las acciones que llamo de resistencia constitucional y la desobediencia civil, parecen obvias. Por un lado, ambos tipos de acciones registran un carácter público; incluyen en su núcleo comportamientos que son considerados contrarios al derecho positivo; y confrontan directamente con algunas normas, políticas o decisiones del gobierno. Sin embargo, por otro lado, y como mínimo, las acciones aquí bajo examen pueden involucrar un grado de reflexión y autoconsciencia mucho menor que el que suele asociarse con la desobediencia civil; y además ellas suelen acompañarse de actos de violencia que resultan ajenos a la desobediencia civil.

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 "sólo surge dentro de un Estado democrático más o menos justo en aquellos ciudadanos que reconocen y aceptan la legitimidad de la Constitución (Rawls, 1971: 363, énfasis añadido). 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, 1971). 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<sup>4</sup>. Lo mismo ocurre si tomamos como punto de referencia los

<sup>4</sup> En su análisis de la desobediencia civil, Rawls explícitamente se trata de este tipo de casos a los que alude con términos de "acción militante". La acción militante, dice Rawls, "exceda dentro de los límites de la fidelidad a la ley, sino que represente una oposición más profunda al orden legal. Se considera que la estructura básica es... injusta o defectuosa... esencialmente de sus ideales profundos" (Rawls, 1971: 367-8).

estudios realizados por Ronald Dworkin al respecto. Para él, quienes se involucran en actos de desobediencia civil "*acceptan la legitimidad fundamental tanto del gobierno como de la comunidad, actúan para renunciar, más que para desafiar su deber como ciudadanos*" (DWORKIN, 1985: 105, énfasis añadido). 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*)<sup>3</sup>. Según John Rawls, la objeción de conciencia implica "desobedecer un mandato legislativo más o menos directo o una orden administrativa" (RAWLS, 1971: 368). Éste 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 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).

Nos encontramos así, nuevamente, frente a acciones fundamentalmente pacíficas e individuales, y producto de una meditada reflexión, que contrastan con el carácter normalmente no-pacífico, colectivo, y más o menos espontáneo de las acciones antiinstitucionales. Esta situación es la que nos debe llevar más allá de conceptos como los señalados, a los fines de entender mejor el tipo de fenómenos a los que nos enfrentamos, y no leer situaciones nuevas a través de lentes teóricas preparadas para abarcar situaciones de tipo fundamentalmente distinto. Es a estos fines que, a continuación, prestaré atención al concepto de resistencia a la autoridad, que parece encontrar una afinidad mucho mayor con los fenómenos que son objeto de estudio en este escrito.

### III. LA RESISTENCIA A LA AUTORIDAD EN EL NÚCLEO DEL CONSTITUCIONALISMO

A diferencia de lo que parecía ocurrir con conceptos tales como los de desobediencia civil y objeción de conciencia —que, a pesar de haber sido pensados para tratar sobre situaciones de crisis legal vinculadas a las que aquí nos interesan, resultaban estrechos a la hora de entender fenómenos

<sup>3</sup> Aquí asimilo las ideas de objeción de conciencia con lo que John Rawls describe como *conscientious refusal*.

como el de la resistencia constitucional— el concepto medieval de “resistencia a la autoridad” si se muestra fértil para nuestros propósitos. En efecto, a pesar de las varias aproximaciones que podemos encontrar sobre el tema, todas ellas tienden a hablarnos de acciones normalmente de tipo violento, contrarias al derecho vigente, y llevadas a cabo por sujetos que sienten que el orden legal trabaja en su contra. En un sentido estricto, tales resistencias originales tendieron a aparecer frente a situaciones que aquí describimos como de alienación legal, esto es, situaciones en donde el derecho aparecía completamente alejado del control de ésta, y actuando en contra de sus intereses más básicos. Todo esto nos habla de un fuerte parentesco entre estas acciones originales de resistencia y las que aquí queremos examinar. Lo que separa a unas de otras, en todo caso, es que en el concepto original de resistencia la misma aparecía frente a autoridades políticas pero, no democráticas; frente a un derecho que, por lo mismo, no se esperaba que fuera expresión de la voluntad comunitaria aunque sí respetoso de los intereses básicos de la comunidad y vinculado con actos más específicos: habitualmente, la remoción (y aun la muerte, según propusieran en su momento los teólogos católicos) del mandataria de turno; o el cambio radical de régimen de gobierno (tal como pasaría, por ejemplo, con la llegada de la revolución norteamericana). Puede ser útil, entonces, repasar algunas de las discusiones que se generaron en alrededor de la idea tradicional de la resistencia: la riqueza de las mismas puede echar luz sobre situaciones como las que hoy enfrentamos, ante las cuales no sabemos, habitualmente, cómo reaccionar.

Ante todo puede ser importante decir que, al apoyarnos en la noción de resistencia a la autoridad, recuperamos un concepto que, desde la Edad Media, fue objeto principal de estudio de todos aquellos interesados en los problemas de la filosofía política y jurídica. Tales reflexiones en torno a la resistencia cobraron especial significado a partir de la ruptura de la unidad religiosa europea, los sucesivos enfrentamientos entre católicos romanos y protestantes reformistas, y sobre todo, la consiguiente posibilidad de que los deberes religiosos entraran en tensión profunda con los deberes de obediencia hacia el poder político (Lewy, 1966: 125-6). Notablemente, y a fuerza de ser consecuentes con su razonamiento, autores provenientes muchas

\* Por el momento, trata el concepto de democracia en su acepción más fina, vinculada con la elección periódica de autoridades, en el marco de la vigencia de ciertos derechos básicos (Dion, 1991). Cabe señalar, además, que —aunque la idea de la resistencia fue variando con el tiempo— en sus primeras presentaciones se dejó a la misma, en una mayoría de casos, en manos de una élite, única legitimada para llevar a cabo acciones tan extremas y riesgosas.

veces de un rígido conservadurismo, comenzaron a abrir grietas dentro de sus propios dogmas. Es que —se preguntaban— ¿a quién debemos obedecer si la autoridad política, eventualmente, deja de coincidir con la autoridad religiosa? Por otra parte, estas reflexiones eran urgidas por la necesidad de hacer frente a las extraordinariamente influyentes enseñanzas de San Pablo acerca de los incondicionales deberes de obediencia del pueblo<sup>7</sup>; los reclamos de San Agustín en cuanto a que los gobernantes debían seguir siendo respetados como representantes de Dios, aun cuando no cumplieran adecuadamente con sus deberes políticos; y muy particularmente, y con el paso del tiempo, a sectores importantes de la propia doctrina literana, que vino a respaldar el poder de las monarquías absolutas, fundándolo en la incapacidad de la gente para reconocer los mandatos de Dios, en contraste con los poderes de las autoridades para descifrar aquella voluntad divina<sup>8</sup>. De este modo, y hasta fines del siglo XVIII, la idea de resistencia a la autoridad creció hasta llegar a ocupar un lugar central dentro del constitucionalismo.

En efecto, hacia fines del siglo XVIII, y de la mano de John Locke, la resistencia a la autoridad apareció como una de las cuatro ideas que, según entiendo, distinguieron al constitucionalismo en sus orígenes. 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— el

<sup>7</sup> Según enseñara San Pablo en el famoso cap. 13 de la Epístola de los romanos —y que se constituyera durante buena parte de la Edad Media en la ley política más influyente de todas— los poderes emanaban directamente de Dios, por lo cual cualquiera que osara resistirlos rezaba a Dios, y se encontraba condenado a sufrir eternamente. En sus palabras, "Todos deben someterse a las autoridades constituidas, porque no hay autoridad que no provenga de Dios y la que existe ha sido establecida por él. En consecuencia, el que resiste a la autoridad se opone al orden establecido por Dios, atacando sobre sí la condenación".

<sup>8</sup> De todas maneras, es importante señalar que dentro mismo del feudalismo se fueron dando interesantes desarrollos teóricos, que lentamente venían a compatibilizar las viejas parcelas de la doctrina que venían a apuntalar. Estos desarrollos se vincularon muy especialmente con los estudios llevados adelante por Filipo de Heuse a comienzos del siglo XVI. Hasta reflexiones, similares, acerca de la relación íntima existente a la cual todos los poderes provienen de Dios, la eventualidad de que el emperador se aliase con la mayoría católica y la necesidad de resistir su autoridad por los reyes. Otros juristas literanos, como Martín Sureda, se preocuparon por enfatizar los deberes de los magistrados para defender la religión católica, por lo que superan la capacidad del emperador para gobernar conforme a su voluntad discrecional y en contra de las necesidades del pueblo de Dios. En estos tan graves, sentados, no podía esperarse que las autoridades reaccionaran personalmente obedeciendo a los reclamos intelectuales del soberano.

pueblo podía legítimamente resistir y finalmente derrocar al gobierno de turno en caso de que el último no fuera consecuente en el respeto de aquellos derechos básicos.<sup>9</sup>

Notablemente, estos cuatro principios constitucionales, fundados todos ellos en la básica idea de la igualdad esencial de todos los individuos, resultaron trasladados luego a las dos grandes revoluciones del siglo XVIII, la norteamericana y la francesa. Primeramente, ellos resultaron recogidos por Thomas Jefferson, e incorporados casi inalteradamente en la "Declaración de la Independencia" norteamericana, escrita en 1776. Siguiendo estrictamente a Locke, la misma declaró entonces su 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 devenga 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<sup>o</sup>); 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) <sup>10</sup>.

<sup>9</sup> Locke, en particular, desarrolló este tipo de ideas muy explícitamente en su ensayo sobre los límites de Robert Filmer —sobre todo Filmer— en donde él mismo defendió una concepción "paternalista" del poder. Continúa 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 consultarlos. El poder del rey, afirmó Filmer, proviene directamente de Dios y no de algún tipo de consenso popular, por lo cual su poder no necesita ningún consentimiento. En su opinión, el rey —como el padre— debe tener la capacidad de disponer aun sobre la vida de quienes existen o se crean tal como se despropone de la palabra escipiana sobre Curios, que había amado a su hijo desde su nacimiento. Tales poderes extremos se justificaban ante la facilidad con que las personas se dejaban arrastrar hacia comportamientos erráticos y antinormales.

<sup>10</sup> Los representantes del pueblo francés, constituidos en Asamblea Nacional, considerando que la ignorancia, el olvido o el desprecio de los derechos del hombre son las únicas causas de las desgra-



Finalmente, y sólo para enfatizar aún más la importancia e influencia de estos originales acercamientos 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 sólo 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 en 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 el derecho natural<sup>11</sup>. Del mismo modo, podría citar a la Constitución de Apatzingán, aprobado en México en 1814 por un grupo de revolucionarios encabezados por el cura José María Morelos, que hizo referencia al "inegable derecho" popular de "establecer... alterar, modificar, o abolir totalmente al gobierno, cuando quiera que ello sea necesario para su felicidad" (art. 4).

#### IV. LAS PRIMERAS FUNDAMENTACIONES DEL DERECHO DE RESISTENCIA: ¿CUÁNDO SE JUSTIFICA RESISTIR?

Lo examinado hasta aquí nos ayuda a dejar en claro que la idea de la resistencia a la autoridad resultó, desde sus orígenes, una noción primordial al constitucionalismo —una que no se veía como enemiga del mismo, sino como parte integral de él y del derecho de cada comunidad a autogober-

---

cta pública y de la corrupción de los gobiernos, sus exceder o preser, en una declaración silenciosa, los derechos naturales, inalienables y sagrados del hombre, para que esta declaración que preserente constitucionalmente en todos los miembros del cuerpo social y los reserde sus derechos y sus deberes; para que los actos del Poder Legislativo y Ejecutivo, al poder ser comparados en cualquier momento con la fidelidad de toda institución política, sean más respetados; para que las instituciones de los ciudadanos, fundadas en adelante en principios simples e inalienables, contribuyan siempre al mantenimiento de la Constitución y al bienestar de todos.

En consecuencia, la Asamblea Nacional reconoce y declara en preserente y bajo los auspicios del Ser Supremo los siguientes Derechos del Hombre y del Ciudadano:

Art. 1.º Los hombres nacen y permanecen libres e iguales en derechos. Las diferencias sociales no pueden tener otro fundamento que la utilidad común.

Art. 2.º El fin de toda asociación política es el mantenimiento de los derechos naturales e imprescriptibles del hombre. Estos derechos son la libertad, la propiedad, la seguridad y la resistencia a la opresión.

<sup>11</sup> Dice la Constitución: "Porque los hombres nacen libres e iguales y poseen derechos como los naturales, inalienables e imprescriptibles —entre ellos, el derecho de pensar 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 puede 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".

narse—. Teniendo esto en cuenta, en lo que sigue me preocuparé por examinar hasta qué punto aquellas reflexiones originarias pueden iluminar algunos de los problemas con los que nos enfrentamos actualmente, cuando nos ocupamos de (lo que aquí llamé) resistencias constitucionales. A tales fines, prestaré atención a tres viejas discusiones (aparecidas en torno a la idea originaria de resistencia a la autoridad. En primer lugar, ¿qué razones pueden justificar dichas acciones? En segundo lugar, ¿quién es la autoridad que debe encargarse de evaluar la legitimidad o "pertinencia" de tales acciones? Y, finalmente, ¿cuál es el modo en que las autoridades jurídicas deben reaccionar frente a la presencia de conductas tan graves? Comenzaré, entonces, por el primer punto, referido a las fundamentaciones del derecho de resistencia.

Una de las líneas de reflexión más importantes sobre las razones que pueden justificar la resistencia a la autoridad proviene de lo que podríamos llamar la *corriente jurídica naturalista*. Esta corriente reconoce un antecedente clave en los escritos de Santo Tomás, y en la escuela que se fundó a la luz de los mismos y que reunió a religiosos de la orden de los "Dominicos", como Domingo de Soto o Francisco Vitoria; o la de los "Jesuitas", como Francisco Suárez o Luis de Molina. A pesar de las diferencias que podían separar a unos de otros, todos estos teólogos aparecían reunidos por un núcleo de ideas especialmente importantes y polémicas en la época. A estos teólogos tomistas les preocupaba, especialmente, contradecir algunos de los presupuestos intelectuales del humanismo entonces en auge. En particular, ellos reaccionaban contra la idea de que las personas eran fundamentalmente incapaces de reconocer la voluntad de Dios, por lo que debían ser disciplinadas y conducidas por quienes sí lo fueran. Dicho pensamiento, esencialmente perfeccionista, resultó contradicho por los tomistas de la contrarreforma, quienes sostenían que el mismo era profundamente erróneo, al no reconocer que *todos los individuos eran igualmente capaces de reconocer y entender la ley divina*. Siguiendo a Santo Tomás, ellos sostenían que *todos los deberes eran naturales*, resultados de la ley de Dios y no de la gracia de Dios<sup>12</sup>. En opinión de los teólogos católicos, el hecho de que la comunidad, una vez constituida, delegara su soberanía en una autoridad suprema, no implicaba que ella perdiera sus derechos naturales más básicos.

<sup>12</sup> La diferencia era sustancial ya que, conforme a los humanistas, quienes sostenían la última posición, el derecho sólo podía ser ordenado por un soberano creado por Dios, y no por los naturales miembros de la comunidad.

Fue explorando las implicaciones de aquellos presupuestos de raíz igualitaria que los tomistas hispanos llegaron a justificar, pioneramente, formas de resistencia a la opresión que incluían el tiranicidio. Aunque dichas reacciones debían reservarse para circunstancias muy extremas, y aunque hacían marcados esfuerzos para afirmar los deberes de obediencia del pueblo, también era cierto que no encontraban forma de negar el hecho de que "aun si la comunidad ha relegado su autoridad, mantiene sin embargo su derecho natural a defenderse a sí misma" (Vitoria, 1991: 200). Es que, en definitiva, como señalaba Vitoria, el que cometa un pecado, aun si era una autoridad debidamente constituida, era culpable como cualquiera de sus mandados.

Preocupados por mostrar los límites estrictos de este derecho de resistencia, el grupo de los iusnaturalistas se internó en una detallada reflexión en torno a las circunstancias que podían justificar una resistencia. Así, Francisco Suárez —como muchos de ellos— distinguió entre tiranos de origen legítimo, y usurpadores, y formas distintas de reaccionar frente a ellos. Por ejemplo, Suárez entendió justificado el tiranicidio aun en casos de cualquier individuo, actuando a título personal, frente al tirano usurpador pero no frente al tirano de origen legítimo. En este último caso, la reacción quedaba a cargo de los "magistrados inferiores", y pendiente de un proceso justificatorio previo en el que debía demostrarse, entre otros hechos, el carácter "público y manifiesto" de la tiranía; la inexistencia de alternativas al tiranicidio; la ausencia de algún pacto celebrado entre la comunidad y el tirano (el cual, en tal caso, debería ser respetado); el consenso tácito de la comunidad; o la certeza de que no se sucederían males mayores, una vez producida la muerte del tirano (Suárez, 1944: 712-3). El principio de derecho natural conforme al cual *force may be met with force*, y la necesidad de preservar el Estado, eran las razones últimas que justificaban este tipo de acciones (Hamilton 1963, Copleston 1963). Y en el fondo de ambos reclamos se encontraba el presupuesto, también notable para la época, según el cual "El Estado, como un todo, es superior al rey, ya que el Estado, cuando le otorga a él su poder, lo hace sobre la base de las siguientes condiciones: que gobierne de acuerdo con el bienestar público, y no tiránicamente; y que, si no gobernara de la manera debida, podrá ser depuesto de esa posición de poder" (Suárez, 1944: 855).

Los teólogos españoles abrieron, así, una veta de estudio que llegó a ejercer su influencia aun entre algunos de sus enemigos teóricos, provenientes de la teoría jurídica calvinista. Notablemente, algunos de estos teóricos calvinistas —en particular, miembros de la minoría de los hugonotes— encontraron en el trabajo de los tomistas un excepcional apoyo para las reflexio-

nes que venían haciendo en torno a los límites del poder político (Skinner, 1978) <sup>11</sup>. Desde entonces, también, la cuidadosa y temerosa reflexión de los tomistas en torno al tema comenzó a abrirse a otros argumentos más radicales. El suizo Pierre Viret, por ejemplo, amigo personal de Calvino y de considerable influencia en Francia, sostuvo que la resistencia al poder se justificaba por razones religiosas, tanto como a partir de injusticias económicas y sociales cometidas contra el pueblo por su gobernante (Lisboa, 1966). Pero las posturas más radicales en torno al tema fueron, sin dudas, las que surgieron desde el calvinismo escocés.

El grupo de los calvinistas escoceses encontró fundamento para su defensa de la resistencia al poder, a partir de una tradición potencialmente más poderosa que la iusnaturalista, que tenía sus orígenes en los escritos de Jean Gerson y en los desarrollos posteriores de los también "sorbonistas" John Mair y Jacques Almain. Esta tradición justificaba aquellas acciones extremas no a partir del derecho natural, sino en razón de un deber religioso: la resistencia, en efecto, no era un derecho sino un deber, que involucraba a todos los miembros de la comunidad religiosa y que debía llevarse adelante por ser reflejo de la voluntad de Dios (Skinner, 1978; Ruzic, 1964). Herederos de esta tradición, figuras como John Punct justificaron la alternativa de la resistencia cada vez que el soberano traicionase a su país, o cometiera cualquier tipo de abuso de su cargo (abusos que incluían, por ejemplo, el acostarse con la mujer de otro hombre). Para Christopher Goodman, la resistencia se justificaba en todos los casos que implicaran la transgresión de las leyes de Dios, y que incluían aquellas situaciones en que los gobernantes se convertían en opresores de su pueblo. Los gobernantes —sostenía Goodman— no habían sido puestos en sus cargos para actuar a su criterio, sino para actuar en beneficio de sus gobernados. Por ello, concluía, cuando

<sup>11</sup> El mismo Hagoens Beca, en su momento, también acepta una distinción similar a la expuesta, entre tiranos con legitimidad de origen y tiranos usurpadores. Como aquellos, Beca sostiene que la justicia es del tiranido en manos de cualquier individuo, actuando personalmente, sólo se digna frente a los tiranos que por su propia culpa no se pueden reclamar ningún derecho a apelar el poder que de hecho pretenden ejercer. Frente a los tiranos con legitimidad de origen (tiranos en el ejercicio del poder), el derecho de resistencia quedaba reducido a circunstancias excepcionales, que los individuos privados no se encontraban en condiciones de ejercer como justificación de sus prerrogativas autoritarias. Los magistrados principales, en cambio, tenían la obligación de llevar adelante tal resistencia, en honor del pueblo para cuyo bien el tirano era débil, y en el caso de que el rey rompiera la promesa que había hecho a su pueblo y procura a gobernar tiránicamente. De modo similar, para Philippe Merus, el tiranido también era aceptable sólo en circunstancias muy estrictas, luego de una decisión de los "magistrados inferiores" —es decir, no del pueblo en su conjunto—. Aquellos magistrados podían ejercer tal derecho, cuando comprobaban que los gobernantes habían violado el contrato celebrado con su pueblo (un contrato orientado a asegurar la protección y defensa de los súbditos) y así en su promesa de sustituir la ley de Dios (Skinner, 1978: 335).

aquéllos violaban sus deberes, pasaban a ser iguales que cualquier otro ciudadano, y podían ser resistidos por cualquiera de sus pares. En un sentido similar, Georges Buchanan sostuvo que el poder que el pueblo concedió en un momento podía retirarlo en cualquier otro: hacerlo no era ir contra la institución del rey, sino contra la persona que circunstancialmente ocupaba ese cargo <sup>14</sup>.

Éstos 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. Locke habló entonces de una "larga cadena de abusos" ("*a long train of abuses*"), una idea luego directamente incorporada en la "Declaración de la Independencia" norteamericana) vinculados con el uso tiránico y caprichoso del poder. De modo más específico, Locke hizo referencia a la situación en la cual resultase evidente que el gobierno prometía una cosa y hacía la contraria; el hecho de que utilizase artimañas para eludir la ley; el hecho de que usase sus poderes especiales en contra del bienestar del pueblo; el hecho de que los funcionarios inferiores cooperasen en dichas acciones; y el hecho de que las acciones arbitrarias se sucedieran unas a otras (Locke, 1988: 403, sect. 210) <sup>15</sup>. En tales casos, asumía —y éstas son las líneas finales de su Segundo Tratado sobre el Gobierno— "el pueblo tiene derecho a actuar como autoridad suprema, y el de asumir la legislatura; o, si lo estima beneficioso, puede erigir una nueva forma de gobierno, o depositar la vieja en otras manos" (Locke, 1988: 428).

Siguiendo muy de cerca los razonamientos de Locke, Thomas Jefferson también se preocupó por agregar una detallada lista de agravios que, a su

<sup>14</sup> Al argumentar de ese modo, Buchanan parece, entonces, establecer, una argumentación avanzada mucho antes por Gerson, quien había procurado defender lo actuado por el Movimiento Conciliar, al depurar al Papa Juan XXIII, hasta entonces, entonces, la distinción entre la institución papal y la persona que coyunturalmente ocupaba el lugar del Papa, para afirmar la defensa permitida de la primera, aun a costa del sacrificio de la segunda (Bucanan, 1940).

<sup>15</sup> De estos abusos, para Locke, el recurso a la resistencia se justificaba, ante todo, por el hecho de que el gobierno abandonaba el uso de la fuerza y el respeto a la ley, para reemplazarlos por el uso de la violencia, que era su contrario (Locke, 1988: 174). Y dado que la violencia era el medio utilizado por las bestias para detentar sus conflictos, al adoptarse como el gobierno se auto-revela el uso de la fuerza, y hence la el mismo estado que aquellas, de allí que todo individuo que en su derecho de actuar frente a tal enemigo como se actúa frente a las bestias. En una situación tal, los gobernantes son responsables del sistema a una situación que Locke denomina "estado de guerra", y que debe o ser opuesta al estado de naturaleza o al de una sociedad legítimamente constituida. El estado de guerra no calma, entonces, del individuo uso de la fuerza. Y no hay peor situación imaginable que la de un gobernante que se convierte en responsable de actuar en la sociedad a este estado, dado que la sociedad ha depositado en él su confianza (Locke), y ha delegado en él la tarea de asegurar la preservación de la paz. El uso continuado de la fuerza queda entonces, finalmente, el hecho principal que justifica que cada individuo, por sí mismo, decida cómo es que debe reaccionar.

juicio —y luego, a juicio de quienes firmaren la "Declaración"— transformaban lo actuado por el gobierno británico en un irreparable agravio que justificaba la resistencia a la autoridad. El documento hizo referencia, entonces, a afrontas como las siguientes: la de no haber aprobado lo haber impedido la aprobación de las leyes necesarias para el bienestar general; la de haber agredido a los cuerpos representativos; la de haber obstinado el funcionamiento de la administración de justicia; la de haber convertido a los jueces en jueces dependientes de su voluntad; 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 establecer impuestos sin el consentimiento del pueblo; la de haber privado al mismo de los beneficios del jurado.

#### V. EL PUEBLO COMO "ÚLTIMA CORTÉ DE APELACIÓN"

Ahora bien, en el caso en que llegáramos a un acuerdo en torno a cuáles son las razones que pueden justificar la resistencia, aparece la pregunta acerca de qué instituciones o qué individuos valen a quedar a cargo de su interpretación última. Resulta claro, por más que se haya consensuado una estricta lista de razones que pueden dar lugar a una resistencia justificable, es esperable que aparezcan diferencias importantes a la hora de determinar si nos encontramos o no en presencia de tales razones (i.e., ¿el gobierno ha agredido o no al bienestar general, con estas medidas que acabo de tomar? ¿Es necesario que el poder público viole la lista completa de razones que nos hemos imaginado; o sólo una parte de ellas; o las más importantes?) Más aún, es necesario determinar la gravedad o intensidad de la/s violación/es en juego (i.e., puede que efectivamente el gobierno haya agredido al bienestar general con sus decisiones, pero que no haya razones para pensar que tales falencias sean lo suficientemente graves como para justificar un levantamiento contra el mismo). Las consideraciones anteriores, en última instancia, hacen un llamado a la definición de un órgano interpretativo, capaz de aclararnos cuál es la situación en la que nos encontramos.

Durante mucho tiempo, dicho problema se resolvió concentrando la autoridad de interpretación final en un cuerpo de "magistrados inferiores". Por ejemplo, para Suárez, como para una mayoría de los teólogos tomistas, la posibilidad de resistir a un mandatario de origen legítimo pero de comportamiento tiránico quedaba sujeta a la decisión de actuar en "*conformity with the public and general councils of its communities and magistrates*" (HARRIS, 1963: 61-3; COLEMAN, 1963: 220-22). Domingo de Soto establecía cláusulas consultivas aún más estrictas. Por su parte, calvinistas como

Philippe Moray también consideraban necesario evitar la posibilidad de que alguien enfrentara a la autoridad por propia iniciativa. Dicha actitud —asumida— resultaba ofensiva hacia la propia religión, ya que nadie podía proclamar para sí la claridad de juicio y las capacidades de discernimiento que solo eran atribuibles a Dios. Por lo dicho, condicionaba la posibilidad de la resistencia legítima a un proceso previo de serena reflexión por parte de los “magistrados inferiores”. De modo similar, John Mair también vinculó el sometimiento del soberano con un deber de prudencia que dejaba en manos de las esferas más altas de la sociedad: sin una cuidadosa deliberación por parte de las mismas, se abría el riesgo de que una decisión tan gravosa fuera el mero resultado del apasionamiento de algunos. Aunque notables en el contexto en donde aparecieron, distinciones como las citadas registraban tensiones significativas en el hecho de que no encajaban bien con los presupuestos sobre la igualdad básica entre las personas, de los que algunos de ellos —típicamente, los tomistas españoles— partían.

En parte a raíz de ello, aquella posición comenzó a variar hacia fines del siglo XVI, con trabajos como los de George Buchanan. En la radicalidad de su reclamo, Buchanan sostenía que si una persona “entre la clase más baja y malvada de hombres” decide “vengarse del orgullo y de la insolencia de un tirano”, simplemente a través de arrogarse el derecho de matarlo, esas acciones suelen ser “jugadas como correctas” y esos hombres, comúnmente, no son molestados, y ningún cuestionamiento se hará en contra de los asesinos” (Scossone, 1978: 344). En un tono similar, el teólogo jesuita Juan de Mariana sostuvo la posibilidad de oponerse a un tirano, de manera violenta. Mantuvo entonces que “cualquiera que se inclina a hacer caso a las plegarias de la gente podría intentar destruir un tirano, y ‘difícilmente podría decirse que actuó incorrectamente’ en hacer ese intento de servir como un instrumento de justicia”. El tiranicidio era un derecho que “puede ser ejercitado por cualquier persona privada (*inimicusque privato*) que deseara venir en auxilio de la comunidad” (*ibid.*: 346).

Esa paulatina “popularización” del derecho a la resistencia llegaría a su punto culminante con los trabajos de Locke o de Jefferson. Finalmente, ninguna otra conclusión parecía razonable, una vez que se asumía que las personas nacían libres e iguales —esto es, que no existían familias, delegados religiosos o funcionarios públicos inherentemente capacitados para reconocer aquello que el común de los mortales no puede ver—. Así, para el filósofo inglés, las decisiones sobre la resistencia al gobierno no podían estar sino en manos de la propia ciudadanía: nadie más que ella merecía decidir acerca de la gravedad de los conflictos en juego. La propia mayoría debía decidir acerca de su suerte colectiva, del mismo modo en que cada indivi-

dad particular tenía el derecho de decidir acerca de su suerte en casos particulares. Como sostiene Seliger, interpretando la postura de Locke:

A través de su conciencia o su sentimiento, la gente es llamada a decidir si existe una amenaza seria hacia sus vidas, sus libertades y sus fortunas. Ser capaz de decidir acerca de ello, evidentemente, no presupone ni conocimiento ni un juicio directo acerca de la manera correcta y razonable de asegurar la vida, la libertad y la fortuna. Significa saber y juzgar si la propia seguridad y dignidad son puestas en peligro, excesivamente, por los gobernantes y cuándo sucede ello. Uno no necesita ser capaz de saber específicamente qué es lo correcto a fin de ser capaz de juzgar, de acuerdo con estándares aceptados generalmente acerca de lo correcto y lo incorrecto [Como se preguntó Locke] "¿Puede culparse a la gente si tiene el sentido de criaturas racionales y pueden pensar en cosas de ninguna otra manera de cómo las sienten?" (SELIGER, 1991: 601).

La conclusión era, entonces, que frente a estos casos extremos no existía otra corte de apelación que la de los propios pares, la del propio pueblo, que a su vez no tenía frente a sí otra corte de apelación más que la del juicio de Dios (Dunn 1969: 180) <sup>16</sup>.

Para Jefferson, la idea acerca del derecho de resistencia era básicamente similar a la recién examinada <sup>17</sup>. Como escribiría a Edward Carrington, en carta del 16 de enero de 1787, el pueblo era el "único censor de su gobier-

<sup>16</sup> Deprimo señalar, además, que para Locke, los poderes de la ciudadanía eran amplios e incluían la posibilidad de elegir el nuevo régimen de gobierno como una variedad de regímenes posibles.

<sup>17</sup> Este reconocimiento del derecho del pueblo a constituirse en último tribunal de la legitimidad de los representantes, no implícito —si para Locke, sí para Jefferson— era actual, simple y irreprochable frente a todo tipo de situaciones. Prepárese de los dos ejemplos alentar la producción de hechos de esa naturaleza, a los que correspondían obviamente preocupaciones. Según muestran, por lo común, la práctica política de sus respectivos países, tanto como la experiencia compartida, demostraban que el pueblo sólo se decide a "pensar de pie" en contadas ocasiones, y confrontado a situaciones muy extremas. Según Locke, el pueblo iba a tender a someterse a situaciones tan extremas como la de derrocar al gobierno sólo en situaciones muy límite, probablemente excepcionales. Por lo demás, quería, si el gobierno se encontraba alguna vez comprometido con el bien del pueblo y la preservación de las leyes, resultaba inconcebible que el mismo fuera incapaz de hacer que los gobernantes reconocieran tales extremos (Levin, 1988: 48, ver: 209). Algo similar es lo que surge de la "Declaración de la Independencia" norteamericana. Allí se expresa que, por razones de prudencia, puede convenir no cambiar aquellos gobiernos establecidos desde hace mucho tiempo, y en razón de ciertas mercedosas circunstancias. Y además, la "Declaración" se ocupa de prevenir de qué modo la historia de la humanidad demuestra que la ciudadanía está dispuesta a tolerar y sufrir lo que sea necesario, antes de levantarse y abolir el gobierno existente. Queda, sin embargo —y así concluye la "Declaración"— que hay ocasiones en donde la ciudadanía resulta sin derecho y sin deber, en razón del nivel de abusos sufridos.



no<sup>71</sup>: nadie más que él podía determinar si existían o no las condiciones para activar una resistencia legítima.<sup>72</sup>

## VI. EL DERECHO FRENTE A LA RESISTENCIA

La idea de resistencia frente a la autoridad nos coloca, sin dudas, en los límites mismos del constitucionalismo. La gravedad de esta situación se reconoce, por caso, cuando admitimos que la propia comunidad aparece como el último juez en lo relativo a la necesidad y validez de la resistencia al poder. Uno debe preguntarse, entonces, cuál es la actitud que le corresponde asumir al gobierno —o, de modo más interesante, a sus funcionarios más honestos— frente a una situación tal. Adviértase, por ejemplo, que cada organización institucional reconoce sus propias "autoridades últimas" a la hora de resolver conflictos de relieve, siendo el Poder Judicial, típicamente, quien queda a cargo de dicha tarea. ¿Cómo es que deben reaccionar estos funcio-

<sup>71</sup> Sin embargo, es necesario contrastar la actitud de Kant con las ideas que la defendió por el filósofo alemán Immanuel Kant frente al derecho de rebelión. En algunos casos, posiblemente, el propio Kant escriba sobre el tema. H. Reier trata la cuestión sobre la deficiencia de carácter el núcleo de la filosofía kantiana —la que Kant denominara la "tormenta silenciosa de la revolución francesa"— con las explicitas reservas de Kant contra el derecho de resistencia (Reier, 1998). A diferencia de Locke o Jefferson, Kant veía un problema serio en el hecho de que el pueblo fuera juez en su propio caso, cuando de lo que se trataba era de su derecho a rebelarse frente al poder. Para Kant, el juez en tales situaciones debía ser una instancia institucional autorizada. Por lo tanto, y por consiguiente el deber de obediencia al gobierno, Kant se opone al principio del derecho de rebelión. En su *Principles of Politics* sostiene al respecto: "Toda resistencia contra el supremo Poder Legislativo, toda clase de insurrección que haga pasar a la acción el descontento de los súbditos, toda levantamiento que oscile en rebelión, es el delito supremo y más punible en una comunidad, porque destruye sus fundamentos". La esencia de estos términos debe comprenderse, de todos modos, con las objeciones que hace —por ejemplo, en su *Doctrine of Law*— en favor de formas de "resistencia negativa" a la autoridad opacadora (como la que podrá darse en el Parlamento (Sreenan, 1964); con algunas excepciones referencias a la legitimidad de tal derecho (i.e., "El príncipe no puede rebelarse excepto en los casos que de ninguna manera pueden ser considerados un delito civil como, e.g., la imposición de una religión, expulsión de un súbdito, etc., etc., etc., etc." citado en Bier, 1973: 402); o su admisión de que, si la rebelión se produce y tiene éxito, se le justificarán también los sucesos que resultaría (ver Lovett, 1988: 397). Como señala Nicholas Paterasinos, 1978: 226: "El argumento de Kant es que la revolución es más apriorísticamente porque constituye el derecho, no porque produce anemia, lo cual, por supuesto, puede ser nocivo". En este sentido también, cabe señalar, la concepción kantiana terminó impactando en revoluciones exitosas como las de 1888, 1978 o 1989 a la vez que condicionaba posibles resoluciones futuras destinadas a restablecer el viejo orden (Bier, 1973) exitosa y crítica esta visión, señalando que la posición de Kant, en verdad, debe entenderse a la luz de su concepción teleológica, evolutiva, de la historia. Otro pasara sobre el tema es Hirsman, 1977). De ahí que cuando no reconocen en Kant los fundamentos para formas significativas de resistencia (tan activas, Bier, 1994), o pese a sus obvias críticas a tal derecho. Tercero sentido, también, contrastar las objeciones de Kant en contra de que el pueblo pueda ser el último juez en lo concerniente al derecho de resistencia, con los efectos por John Rawls (especialmente tributario de la tradición kantiana, en su análisis de la desobediencia civil) con más adelante.

natos, entonces, teniendo en cuenta al mismo tiempo el hecho de que son parte de una estructura de poder que está siendo desafiada? ¿Deben procurar la preservación de dicha estructura frente a los desafíos que se le plantean? ¿Deben, en cambio, mostrarse abiertos a aquellos planteos cuestionadores, que amenazan con privarles de la propia autoridad?

Dentro de las tradiciones que hemos revisado, el análisis de la resistencia civil tendía a adoptar formas extremas: o se evaluaba al mismo como un levantamiento ilegítimo, frente al cual era necesario aplicar las medidas más extremas, o como un levantamiento legítimo, que por lo tanto requería apoyo fervoroso. Sin dudas, para muchos, el mero hecho de que "el pueblo" triunfara en su acción de resistencia era un indicativo de la validez de la misma, que como tal —como acción triunfante— quedaba convertida en una acción legítima. De allí que el criterio extremo señalado más arriba pudiera retraducirse en otro como el siguiente: el levantamiento exitoso debe ser aplaudido, el levantamiento fracasado debía ser castigado. Aun para el caso de Kant, según dijéramos, el triunfo de la resistencia convertía a la misma en una acción que debía ser respetada.

Conforme al avanzado análisis de Locke, era concebible que algún "espíritu turbulento", ansioso por cambiar el orden de las cosas, se embarcara en alguna acción violenta contra el gobierno. Pero, según preveía, tales casos tendían a resultar en la propia "ruina y perdición" del aventurero del caso. Ocurría que si el malestar no llegaba a ser general y la mayoría no advertía la mala actuación del gobierno, el pueblo "que siempre está más dispuesto a sufrir que a luchar por sus derechos" (Locke, 1988: 417-8, sect. 230) no iba a acompañarlo en la sublevación. Para el oportunista que había pretendido derrocar al gobierno legítimo proponía entonces, y como muchos de sus sucesores, la adopción de las penas más severas.

Frente a posturas como las citadas, la de Jefferson se distinguió por un mayor detalle en el tratamiento de las acciones de resistencia frente al gobierno. En particular, a él le preocupó examinar el caso de los levantamientos total o parcialmente legítimos pero fracasados —en este sentido, separando claramente la legitimidad de los levantamientos del resultado (exitoso o no) de los mismos—. De modo similar, y en contra de muchos de quienes lo precedieron, Jefferson se interesó en mostrar el valor que podían tener, aun, los levantamientos no legítimos. En efecto, el virginiano partía del supuesto de que los levantamientos contra el gobierno resultaban por una parte desgraciados, por los costos que habitualmente traían consigo, pero que al mismo tiempo podían ser necesarios, con el objeto de mantener al gobierno dentro de sus límites, y a la ciudadanía implicada en la decisión de los asuntos que le eran propios. En tal sentido, des-

cribía a los mismos como "una medicina necesaria para la buena salud de la república"<sup>18</sup>.

Jefferson afirmaba que estos levantamientos podían ocasionalmente estar fundados en razones poco aceptables. Pero aun así, agregaba, la reacción del gobierno debía ser benigna frente a ellos: el castigo severo a los mismos constituía una verdadera equivocación, ya que ello implicaba "suprimir la única salvaguarda de la libertad pública" (Jarrinson, 1999: 153). La base del buen gobierno era, a su criterio, la opinión de la gente, por lo que "el primer objeto del mismo debería ser el de mantener tal derecho". Una reacción severa por parte del Estado podía traer consigo el paulatino encapsamiento de la comunidad en sus asuntos privados, al advertirse la decisión del gobierno de no aceptar ningún cuestionamiento radical a sus políticas. Contra dicha postura, Jefferson entendía que, finalmente, debía darse la bienvenida a este tipo de involucramientos —aun erróneos— de la ciudadanía en la vida pública. Esas aparentes amenazas, en verdad, ayudaban a consolidar las bases del republicanism, contribuyendo a la empresa común de contar con buenas instituciones.<sup>19</sup>

<sup>18</sup> Como dijo Jefferson en carta a James Madison del 30 de enero de 1787, en torno al levantamiento en áreas de Daniel Shays, que tanto terrorizó a Madison: este tipo de levantamientos ocasionales debían ser tolerados, aún que ocasiona serios deterioramientos insuperables. En su opinión: "Las sociedades crecen en tres formas: de personas, lo suficientemente disparejas. 1. Sin gobierno, como entre naciones indias. 2. Bajo gobiernos de fuerza, como sucede en todas las otras monarquías y en la mayoría de las otras repúblicas. En primera consecuencia, para hacerse una idea de la estabilidad en que consisten la primera. En un gobierno de libros, sobre el agua. No tengo por claro que la primera intención no sea la mejor. Pero no me parece compatible con cualquier nivel alto de población. El segundo tipo de Estado tiene muchos otros defectos. La mala fortuna a el mundo ilustra de un grado preciso de libertad y felicidad. También tiene sus defectos, de los cuales el principal es la infidelidad a la cual se ve expuesta. Pero esto consiste en nada comparable en comparación con las operaciones de la monarquía. Más precisamente libertades que en cualquier sistema de esclavos y de de los países libres, pero con la depauperación del gobierno y al menos una atención potencial hacia los asuntos públicos. Séntase que un país de esclavos, aquí y allí, es cosa buena, y tan necesaria en el mundo público como las tormentas en el mar. De hecho, las rebeliones populares suelen estabilizar monarquías en los detalles del pueblo que las gozaba. Una observación de esta verdad debería hacer que los gobiernos republicanos temieran fuertes rebeliones en su apoyo de las rebeliones, a fin de no desmoronarse en dominio. Sin una medida necesaria para la buena salud del gobierno" (Jarrinson, 1999: 108; traducción al español, prof. Jarrinson, Thomas, *Investigación y otros escritos, estudio preliminar y edición de Adriana Koch y Willyam Packer*, traducción de Antonio Escobarado y Manuel Sáenz Heredia, Tecnos, Madrid, 1987, p. 436).

<sup>19</sup> Estoy convencido de que la historia del pueblo continuará siempre el mejor ejército. Podrá decaer una o algunas veces, pero pronto se corrigirá. El pueblo es el mejor consejero de sus gobernantes, a menos que sea completamente o hace que estos se adhieran a las verdaderas ganancias de su institución. Cambiar tales errores de modo demasiado nuevo sería suprimir la única garantía de la libertad pública. El modo de evitar tales intervenciones ilegales del pueblo es proporcionar una información completa de sus asuntos a través de periódicos públicos, procurando que gozaran en todo la más

El argumento de Jefferson en favor de la restricción del uso del aparato coercitivo estatal en contra de quienes resistían a la autoridad se basaba entonces en la significación pública de aquellos actos. Esto, dado el valor de contar con una ciudadanía activa (y por tanto, la importancia de no desalentar dicho activismo, a través de las penas), la necesidad de mantener al gobierno bajo crítica permanente, y el sentido de asegurar en los funcionarios públicos la más completa responsabilidad frente a la ciudadanía <sup>21</sup>.

#### VII. LA VIDA PRESENTE DE UN PARIENTE CERCANO: EL DERECHO A LA DESOBEDIENCIA CIVIL

Sin dudas, reflexiones como las examinadas hasta aquí han servido de base para pensar, más contemporáneamente, en parientes cercanos al derecho de resistencia, como es el caso de la desobediencia civil. En efecto, parte de la filosofía política y jurídica actuales han recurrido a aquellos antecedentes a la hora de reflexionar sobre acciones de desobediencia surgidas en los últimos tiempos (i.e., a raíz de la guerra de Vietnam o en contra de la persistente aplicación de políticas de discriminación racial). Así, autores centrales dentro de la filosofía política, como John Rawls, o centrales dentro de la filosofía jurídica, como Ronald Dworkin, analizaron la desobediencia civil a partir de líneas de argumentación casi idénticas a las aparecidas siglos atrás, en relación con el derecho de resistencia. Quisiera explorar algunos paralelismos entre aquellas reflexiones originales sobre el derecho de resistencia y estas reflexiones contemporáneas sobre la desobediencia civil, para entender mejor el modo en que distintos autores han estudiado un tema que nos lleva a los márgenes del constitucionalismo.

Un primer paralelismo importante entre el tratamiento que se le dio originalmente al derecho de resistencia y el que se le ha dado, más actual-

popular. Como la base de nuestros gobiernos es la opinión del pueblo, su primera finalidad debe ser mantener sus derechos, y si una institución decide entre un gobierno sin periódicos o periódicos sin un gobierno no vacilará en imponer la segunda. Pero todo hombre debería recibir sus publicaciones y ser capaz de leerlas" (Humeo, 1999: 153-4; traducción al español, conf. Humeo, Thomas. *Autobiografía a través de otros, ensayos preliminares y colación de Adrianna Koch y Wilfrid Pöhl*, traducción de Antonio Escudé y Manuel Sainz Novales, Tecnos, Madrid, 1987, p. 434, carta al Conde Edward Carrington, París, 16 de enero de 1765).

<sup>21</sup> En el análisis de Rawls en torno a la desobediencia civil, encontramos aproximaciones similares. Así, cuando sostiene que la desobediencia "es uno de los recursos equilibradores del sistema constitucional" cuando reafirma que junto con "elecciones libres y equitativas y un poder judicial independiente, [añadido para interpretar la Constitución...] la desobediencia civil, utilizada con debida modestia y sólo juicios, ayuda a mantener y reformar instituciones justas" y cuando afirma que la desobediencia civil resulta una parte integral de una "teoría del libre gobierno" (Rawls, 1971: 383, 385).

mente, al derecho de desobediencia, tiene que ver con las reflexiones acerca de cuál es la "última instancia" encargada de evaluar la validez de la acción popular del caso. Típicamente, en sus discusiones al respecto, Rawls parece apoyarse directamente en las sugerencias avanzadas por Locke y Jefferson, en su momento, para referirse al pueblo como "última corte de apelación". También para Rawls resulta obvio que no existe una instancia alternativa al pueblo mismo, a la hora de determinar la legitimidad de la desobediencia del caso —un criterio que seguramente hubiera homerizado al propio Kant—. Del mismo modo, y en contra de lo que pudieran pensar muchos de sus contemporáneos y antecesores, Rawls considera que no hay razones para temer de las consecuencias de este reconocimiento al pueblo. En su opinión,

"El último tribunal de apelación no es un tribunal ni el poder ejecutivo, ni la asamblea legislativa, sino el electorado en su totalidad. Los desobedientes civiles recurrirán a este cuerpo de una manera especial. No hay peligro de anarquía en tanto existan suficientes acuerdos activos entre las esferas de justicia de los ciudadanos y se respeten las condiciones necesarias para recurrir a la desobediencia civil. El que los hombres puedan llegar a un acuerdo y respetar estos límites cuando se mantienen las libertades políticas fundamentales es algo implícito en un régimen democrático" (Rawls, 1971: 390).

La posición de Rawls, claramente, deriva de algunos presupuestos compartidos por muchos de sus antecesores: el principio de la igualdad básica entre las personas; la preocupación de que algunos de los miembros de la comunidad no resulten tratados como iguales<sup>21</sup>; la confianza que —a partir de aquellos supuestos igualitarios— merecen siempre los ciudadanos<sup>22</sup>; y

<sup>21</sup> Defendiendo los rasgos por los cuales la desobediencia civil resultaría reconocida en la posición original, Rawls sostiene que "El modelo de esta justicia contractual, los principios de justicia son los principios de cooperación voluntaria entre iguales. El respeto a quien la justicia es también respetar a reconocerle como igual... o manifestar una voluntad de explorar las contingencias de la fortuna natural y de la casualidad en nuestro propio beneficio. En una suerte casi la equitativa diferencia hecha a la comunidad o a la resistencia" (ibidem, 1971: 384).

<sup>22</sup> "Los asuntos de esta igualdad básica que divide y la de una interpretación oficial que todos deben aceptar, no originan confusión, sino que es una condición necesaria para el acierto político. Los iguales al aceptar y aplicar principios razonables se necesitan en su propio ya establecido. A la propuesta de quien los divide, la respuesta es: han de decidir todos, participando a sí mismos, y a sí mismos, sentido de comunidad y buena fe, a menudo también lo entendimiento bien" (ibidem, 1971: 384). Rawls insiste, por lo demás, la idea de que este análisis representa un acercamiento apenas finito a problemas como el de la desobediencia civil. Algunos pueden sentirse —así dice Rawls— que dicho estudio es limitado, dado que supone que la mayoría tiene un sentido de justicia, cuando en realidad lo que sucede a los tratados son "unos procesos, el alto de poder, prestigio, riqueza y similares" y cues-

la certeza de que, no habiendo respuestas obvias acerca de la justificación o no de actos como los propios de la desobediencia civil, no nos queda más que inclinarnos por razonar, individual o colectivamente, aun a riesgo de equivocarnos.<sup>24</sup>

Otro paralelismo entre los acontecimientos actuales al derecho de desobediencia y las visiones originales sobre la resistencia puede encontrarse en la discusión que han dado Rawls o Dworkin acerca del modo en que debe reaccionar el derecho frente a tales acciones extremas. Para Dworkin, por ejemplo, uno no puede simplificar la complejidad de situaciones como las examinadas diciendo: si el derecho es válido y se cometió un crimen, éste debe ser penado, pero si el derecho no es válido, entonces no hubo crimen y no debe penarse a nadie. Este razonamiento, nos dice Dworkin, esconde el hecho crucial de que la validez del derecho puede ser dudosa: que los oficiales públicos pueden concluir, razonablemente, que el derecho es válido, mientras que los disidentes pueden sostener lo contrario apelando también a buenos argumentos (Dworkin, 1977: 207-8, 215; 1985: 105-6) <sup>25</sup>. Cuando ello ocurre, esto es, cuando "a plausible case can be made on both sides", luego, no puede decirse que el ciudadano que sigue su propio juicio se comporta de modo impropio (Dworkin, 1977: 215).

¿Quiénes decir Dworkin, entonces, que quien ha cometido una violación del derecho no debería ser sancionado? ¿Es que las autoridades no tienen el deber de aplicar el derecho cada vez que se produce una ofensa al mismo? Según Dworkin, pensar en esos términos implica emburcarse en un acto de "neguera moral" (*moral blindness*), en donde no se quieren marcar diferencias entre la situación de quien actúa conforme a su propio juicio frente a una ley dudosa, y quien comete un crimen, por su propio interés y a sabiendas

de las autoridades en un caso que "puede razonablemente calificarse para promover cuatro tipos de intereses". Rawls reconoce la fuerza de estas críticas, pero agrega que "la cuestión fundamental es la fuerza relativa de los fundamentos que se oponen al sentido de justicia y sobre el cual sentido de justicia es tan fuerte como para ser llamado de modo eficaz" (Dworkin, 1977: 206).

<sup>24</sup> "Se después de la debida consideración tanto llega a la conclusión de que la desobediencia civil está justificada y uno comienza a ella, como actuando por motivos de conciencia, y aunque pueda incurrir en un error, no infra el hecho se simple voluntad. La teoría del deber y de la obligación política nos permite establecer estas distinciones. Aquí hay cuatro paralelos con las certificaciones y las interpretaciones paralelas de los científicos. También allí roles no autónomos y, aun así, responsables. Hemos de evaluar las teorías y las hipótesis a la luz de la evidencia, mediante principios públicamente reconocidos" (Dworkin, 1977: 209).

<sup>25</sup> En otro sentido, sostiene Dworkin: "La desobediencia civil es una característica de nuestra experiencia política no porque algunas personas sean virtuosas y otras malvadas, porque algunas legítimamente ignoran de la ley y otras de la ignorancia, uno pocas razones en desobediencia, a veces por fundamentos de la manera en que personas independientes, con un sentido sentido de justicia va a estar en desacuerdo sobre seros asuntos de moralidad política y estrategia" (Dworkin, 1985: 109d).

de la violación que comete (Dworkin, 1977: 216). Pero además, ello es así porque no es cierto que, aun en nuestra visión más estricta sobre el derecho, estemos siempre dispuestos a ser inflexibles en la aplicación del mismo. Sabemos de la discrecionalidad penal, que puede activarse ante crímenes de muy diverso tipo y frente a razones muy diferentes (Dworkin, 1985: 114). Y sabemos de la existencia de violaciones a la ley que nuestro derecho no castiga, por resultar las mismas balanceadas por razones justificatorias (i.e., el hurto familiar, la legítima defensa).

Finalmente, conviene señalar de qué modo el argumento sobre la incerteza del derecho, planteado por autores como Dworkin, simplemente refuerza consideraciones como las presentadas por Jefferson siglos atrás. Y es que, dado el respeto que nos debemos unos a otros, en nuestras diferencias, no podemos asumir simplemente que el derecho vigente, como tal, es derecho válido. Ello, no sólo por un principio general de rechazo al dogmatismo (y con él, al positivismo ideológico), sino también por la convicción de que, dadas nuestras habituales falencias, necesitamos siempre poner a prueba el derecho, y por lo tanto mostrar una especial apertura a los críticos (aun radicales) frente al mismo. Por este tipo de razones, en definitiva, es que —como sostenía Jefferson— merece darse la bienvenida a las acciones de los más críticos, que nos obligan a repensar el sentido y valor de nuestro derecho. Como diría Dworkin,

(Si) nuestra práctica consistiera en que cada vez que una ley es dudosa... uno debe actuar como si fuera válida, entonces se perdería el principal vehículo con el que contamos para desafiar el derecho por razones morales, y, con el tiempo, el derecho que obedecemos vendría, ciertamente, menos equitativo y justo, y la libertad de nuestros ciudadanos sería eliminada (Dworkin 1977: 212).

#### VIII. LA RESISTENCIA CONSTITUCIONAL COMO ÚLTIMA CARTA

Puede destacada dentro del núcleo fundacional del constitucionalismo, el derecho (o deber) de la resistencia comenzó a opacarse con el paso del tiempo, hasta perder por completo el lugar de privilegio que había llegado a ocupar. La razón que parece explicar dicho opacamiento es la gradual consolidación de las democracias constitucionales que dieron forma definida y firmeza a prolifera reglas destinadas a permitir el castigo y premio de los funcionarios públicos (Baumgold, 1993); además de usar, al menos, la posibilidad legal de un cambio drástico de régimen a través de una reforma constitucional.

Por supuesto, el hecho de que la estabilización de las democracias constitucionales explique la caída en desgracia del derecho de resistencia no nos aporta nada en la tarea diferente de ver si el desplazamiento de dicho derecho se justifica o no. Puestos a reflexionar al respecto, lo que puede decirse es que aun las expectativas más optimistas acerca del funcionamiento de las democracias constitucionales no alcanzan a cubrir todo el territorio que el derecho de resistencia pretendió cubrir. Es cierto, de todos modos, que hoy contamos con medios alternativos y menos costosos para llevar adelante algunas de las tareas que ejercía aquel desaparecido derecho. Permítame hacer referencia, por tanto, y en primer lugar, a tales tareas.

Por un lado, es claro que el derecho de resistencia funcionó en su momento como el único mecanismo importante para hacer responsables a las autoridades en el poder, reprocharles sus abusos, y avertir futuros excesos. Conforme a autores como John Locke, por ejemplo, el derecho de resistencia era el único instrumento con el que contaba el pueblo para asegurar la responsabilidad de sus gobernantes: la resistencia era vista, entonces, como la cara opuesta de la situación habitual del pueblo frente al gobierno, que consistía en una mezcla de pasividad y *consensus tacito* (Seligson, 1991: 603). Desde esta perspectiva, es claro que la aparición de las elecciones periódicas explica y justifica socavar una parte importante de las funciones que el derecho de resistencia venía a ejercer. En tales casos, ¿cuál es el sentido de usar la fuerza física para derrocar o incluso eliminar al gobernante que abusa, si es posible desplazarlo por la fuerza de los votos?

Algo similar puede decirse de los mecanismos de reforma constitucional. A través de los mismos, cada comunidad se guarda el derecho de revisar radicalmente los méritos del régimen de gobierno dentro del cual se organiza. Esta función, en su momento, también parecía vinculada exclusivamente con derechos tan extremos como el derecho de resistencia. Nuevamente, tiene sentido preguntarse cuál es el sentido de recurrir a una movilización violenta de la población para lograr un fin que puede lograrse de modo mucho menos dramático a través de una civilizada asamblea constituyente.

A pesar de lo dicho, también parece claro que ni las elecciones transparentes ni las reformas constitucionales pueden ocupar todo el espacio que la idea de resistencia vino a ocupar en su momento. En contextos de *afirmación feyná*, el recurso al derecho para renovar a los gobernantes de turno o para modificar las bases constitucionales del gobierno puede resultar simplemente insensato: aquí, el derecho forma parte central de los obstáculos que obstruyen la posibilidad del autogobierno, y no parte de las condiciones



que lo toman posible. En situaciones como la descrita, en efecto, es esperable que las elecciones periódicas no resulten un vehículo adecuado para avanzar cambios de alguna importancia: la alternativa (no siempre clara) de una renovación parcial del personal político, como producto de las elecciones, no encuentra una vinculación clara con la posibilidad de impulsar un cambio en las políticas aplicadas, violatorias de los intereses básicos de una mayoría de los miembros de la comunidad. Lo mismo ocurre con la reforma constitucional: si la misma queda en manos de aquellos órganos e individuos que, justamente, motivan la necesidad de la reforma, luego, poco cabe esperar de la misma. ¿Por qué habría de producirse un acto de auto sacrificio por parte de aquellos que tienen más interés en resistir cualquier cambio serio, al ser ellos, previsiblemente, sus primeras víctimas? En estos casos, toda remisión al derecho vigente como instrumento de cambio resulta entre demasiado optimista y demasiado ingenua.<sup>26</sup>

Nadie descarta, por supuesto, la posibilidad de que buenos abogados encuentren buenas formas de "tomar ventaja" de ciertos "resquicios" que deja el derecho; que buenos políticos avancen iniciativas decentes, capaces de abrir un lento proceso de reformas; que jueces probos hagan justicia en medio de un mar de corrupción judicial; que un presidente decente marque, ocasionalmente, un cambio de rumbo; que, frente a las incertezas propias de situaciones como las examinadas, se intenten las más diversas vías para lograr

<sup>26</sup> En tales casos, resultaría cínico no ponerse a reflexionar sobre los límites del derecho, para exigirle a los legisladores, en cambio, que con el fin de ejercer sus prerrogativas recurran una y otra vez los mismos medios institucionales que encuentran una y otra vez cerrados. También lo sería, por lo demás, dirigirse a aquellos que recurren a las formas consuetud y tradicionales de protesta, que son por naturaleza las que el poder público ignora. Por lo demás, en situaciones de alteraciones en las cuales resulta explicable que los críticos padecan de dificultades expresivas, y que aun de recursos que les faciliten la tarea de tener visibles sus quejas, para afluencia para sus reclamos, o coordinar sus acciones con otros individuos y grupos que padecen similares problemas. Lo que es peor, en tales casos, previsiblemente, el poder público se a agredir a utilizar los medios legales a su alcance —tanto su capacidad económica como, muy especialmente, su capacidad coercitiva— en contra de aquellos que cuestionan su autoridad. Hechos tales como la criminalización de la protesta social resultan, en tal sentido, demeritos de situaciones de alienación legal. Trájanlos a situaciones aquí, entonces, con que los legisladores no solo operan con pocas posibilidades de poner demandas institucionales eficaces sino que, por lo demás, resulta explicable que las instituciones terminen siendo empleadas únicamente en su contra. De ahí la seriedad de crímenes como los sancionados por el juez Brennan —uno de los pocos más notables de los que pasan por la Corte Suprema norteamericana— cuando afirmó que un buen juez debía tomar como talente en cuenta que "las medidas convencionales de jurisdicción pueden ser, como suelen serlo, insuficientes para grupos muy amplios de ciudadanía. Aquellos que no cuentan con la televisión o la radio, aquellos que no tienen la capacidad económica para expresar sus ideas a través de los periódicos o hacer circular elaborados panfletos, pueden llegar a tener un acceso muy limitado a las funcionarios públicos". En "Addlerly v. Minale", 385 U.S. 39 (1966), voto disidente. En otro sentido, también, conviene citar como "Shelton v. Pea-Chicka Natwark", 117 S. Cl. 853 (1991), "Majors v. Woman's Health Cir. Inc.", 512 U.S. 351 (1994), y el comentario de los mismos en Fiss (1997).

cambios en la propia situación (algunos, más hostiles frente a las autoridades de turno, y otros que impliquen un recurso a las mismas, o una negociación con ellas). Es esperable que, en la práctica, se sucedan hechos como los citados, y es dudoso que haya buenos argumentos orientados a “bloquear” o condenar moralmente tales acciones. El punto es otro, y tiene que ver con el desconocimiento de que el derecho, un instrumento idealmente creado por la comunidad para su propio provecho, puede comenzar a negar antes que a dar vida a tal posibilidad. En tales situaciones, cuando el Estado comienza a utilizar su fuerza en favor del mantenimiento de una situación institucional fundamentalmente injusta, es que pueden aparecer o resultar justificadas ciertas acciones de resistencia: el grado en que ello sea así dependerá, por supuesto, del mayor o menor nivel de “alienación legal” existente. Como sostendrá Rawls, en una de las pocas referencias directas que hace a la idea de resistencia a la autoridad, frente a situaciones tan críticas se torna posible la justificación del derecho de resistencia: porque emplear el aparato coercitivo del Estado con el objetivo de mantener instituciones manifiestamente injustas es, en sí mismo, una forma y fuerza ilegítima que los hombres tienen el derecho de resistir. El derecho de resistencia aparece entonces como la última carta posible, a jugar por la ciudadanía, en situaciones de alienación legal.<sup>27</sup>

Por supuesto, surgen entonces las cruciales y difíciles preguntas ya referidas, acerca de si nos encontramos o no en una situación de alienación legal, acerca de la gravedad de la misma, acerca de cómo reconocer o “medir” este tipo de dificultades, acerca de qué tipo de reacciones se justifican frente a ellas. Es en este sentido que el examen de las consideraciones avanza-

<sup>27</sup> Por supuesto, en nuestra aproximación a dicho derecho no podemos olvidar simplemente los criterios y argumentos que eran apropiados siglos atrás, cuando la sociedad política se encontraba concentrada en una persona o pequeña núcleo de personas y la sociedad tenía a su vez como característica y, por ello mismo, la tendencia a adoptar formas precorruptas. En este, dramático caso —aún, desde, el presente, el futuro, etc.— pudo dar cuenta y a la vez recibir de algún modo la voz del problema en cuestión. Dicho acto pudo ser más difícil de cometer, pero era otro, absolutamente viable, y, por ello mismo, las consecuencias que se separan podían ser también más transparentes. En cambio, en la actualidad el poder se encuentra, ya que no desconcentrado, descentralizado al menos en múltiples niveles e instancias, por lo que no es concebible la situación de un único actor legislativo, resolutor. Del mismo modo, y por la ya apuntada dispersión del poder, es esperable que existan múltiples instancias descentralizadas de resistencia a la autoridad, ninguna de las cuales, por sí misma, podría tener nunca un resultado tan contundente y viable como el que pudo haber tenido un tiranocida. En este sentido, también resulta esperable que sea mucho más tentativas las instancias no estatales de resistencia a la autoridad —y así, muchas son las oportunidades en que ésta evoluciona, la legitimidad o ilegitimidad de las mismas—. Más todavía, estas sucesivas complejidades hacen menos accesible el grado de consenso o disenso social respecto de las múltiples y dispersas instancias antipolíticas y antiautoritarias.

zadas por el constitucionalismo frente a situaciones anti-típicas puede brindar-nos alguna orientación. Dicha investigación puede resultar importante para comenzar a razonar individual y colectivamente sobre el tema, asumiendo que problemas tan serios como los referidos pueden aparecer, y que —como sostuvieran muchos de los autores examinados— no existe autoridad última más allá de nosotros mismos a la hora de enfrentarlos.

Por supuesto, una respuesta como la avanzada en el párrafo anterior resulta especialmente incómoda. 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, dada la forma en que el dinero y el poder político pueden interferir con una comunicación pública transparente—. Por otro lado, la cuestión acerca de “cómo responder”, especialmente cuando se dirige al Estado, resulta muy problemática: es que puede “proponerse” cómo debería actuar el mismo Estado que se asume fundamentalmente viciado. 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 que contemporáneamente han reflexionado sobre la desobediencia civil, reconocieron la posibilidad de estas dificultades radicales y dieron respuestas meditadas, aunque siempre tentativas, acerca de cómo reaccionar frente a tales casos. Por supuesto, por ser radicales, tales problemas se acompañan de radicales paradojas, y radicales dificultades de resolución, pero éste es el hecho, no tenemos otra alternativa que enfrentarlas, ni más ayuda técnica para hacerlo que la reflexión acumulada en todos estos siglos.

## IX. BIBLIOGRAFÍA

- ARONSON, B. (1991). *We the People: Foundations*. Harvard University Press, Cambridge.
- BAUMGARDT, D. (1995). “Pacifying Politics, Resistance, Violence, and Accountability in Seventeenth Century Contract Theory”, *Political Theory*, vol. 21, no. 1, pp. 6-27.
- BEIL, L. (1971). “Kant and the Right of Revolution”, *Journal of the History of Ideas*, vol. 32, no. 3, pp. 311-422.
- BRADY, H. (1961). “On Civil Disobedience”, *Journal of Philosophy*, vol. 58, pp. 653-665.
- COHEN, M. (1972). “Liberalism and Disobedience”, *Philosophy and Public Affairs*, vol. 1, no. 3, pp. 283-314.
- COLEMAN, F. (1962). *A History of Philosophy: The Revival of Platonism to Spinoza*. Image Books, New York.
- DIXON, J. (1969). *The Political Thought of John Locke*. Cambridge University Press, Cambridge.
- DWORKIN, R. (1977). *Taking Rights Seriously*. Duckworth, London.
- (1985). *A Matter of Principle*, Harvard University Press, Cambridge.

- FLORA, R. (1981), *Patricians and other Writings*, Cambridge University Press, Cambridge.
- FREY, D. (1997), 'The Unsettling Character of Politics', in *McGeorge Lee Review*, pp. 1-16.
- GARDINER, R. (2003), *The Specter of Kantianism*, Dordrecht, Kluwer.
- GLAZIER, G. (1971), 'The Democratic Legal Order and Politics', *Ethics*, vol. 81, no. 4, pp. 314-325.
- HARRISON, B. (1963), *Political Thought in Seventeenth-Century Spain*, Clarendon Press, Oxford.
- HUTCHESON, T. (1984), *Writings*, Literary Classics, New York.
- (1994), *Political Writings*, Cambridge University Press, Cambridge.
- KANT, I. (1994), *On Rebellion*, Cambridge University Press, Cambridge.
- LARSEN, J. (1986), 'The Subjective Kant', *Political Theory*, vol. 14, no. 4, noviembre, pp. 586-603.
- LEACH, R. (1966), 'Pierre Viret and the Sixteenth-Century French Protestant Revolutionary Tradition', *The Journal of Modern History*, vol. XXXVIII, no. 2, pp. 125-37.
- LOPEZ, J. (1988), *Two Treatises of Government*, Cambridge University Press, Cambridge.
- MAAS, K. (2000), *Selected Writings*, selected by D. McLellan, Oxford University Press, Oxford.
- MARINSON, P. (1971), 'Kant on the Duty Never to Resist the Sovereign', *Ethics* 81, no. 2, pp. 214-230.
- MAZ, C. (1987), *Introducción al análisis del derecho*, Astrea, Buenos Aires.
- (1991), *The Ethics of Human Rights*, Oxford University Press, Oxford.
- (1992), *Fundamentos de derecho constitucional*, Astrea, Buenos Aires.
- *Representations*, Cambridge, Cambridge University Press.
- RAWLS, J. (1971), *A Theory of Justice*, Harvard University Press, Cambridge.
- (2001), *Collected Papers*, Harvard University Press, Cambridge.
- REGAN, H. (1956), 'Kant and the Right of Rebellion', *Journal of the History of Ideas*, vol. 17, no. 2, pp. 179-92.
- ROBERTS, Z. (1964), 'Gerson, the Conciliar Movement and the Right of Resistance', *Journal of the History of Ideas*, vol. 25, no. 4, pp. 467-486.
- STANLEY, W. (1962), 'The Right of Resistance', *Ethics*, vol. 71, no. 2, pp. 124-34.
- STANLEY, M. (1991), 'Locke's Theory of Revolutionary Action', in *American R.* (ed.), *John Locke: Critical Assessments*, vol. 3, Routledge, New York, pp. 298-321.
- STANHOPE, C. (1976), 'Locke and the Justifiability of Resistance to Legitimate Authority', *Journal of the History of Ideas*, vol. 40, no. 1, enero-marzo, pp. 3-20.
- STANLEY, Q. (1978), *The Foundations of Modern Political Thought*, vol. 2, Cambridge University Press, Cambridge.
- STANLEY, Q. - VAN GELDEREN, M. (eds.) (2002), *Republicanism: Volume 1, Republicanism and Constitutionalism in Early Modern Europe: A Shared European Heritage*, Cambridge University Press, Cambridge.
- STANLEY, P. (1944), *Selections from Three Masters*, Clarendon Press, Oxford.
- YONGE, F. (1991), *Political Writings*, Cambridge University Press, Cambridge.
- WALZER, M. (1966), *The Revolution and the Welfare*, London.
- (1967), 'The Obligation to Disobey', *Ethics*, vol. 77, no. 3, pp. 163-133.
- WATSON, K. (1989), 'Incensing Revolution: 1680 and Eighteenth-Century Popular Politics', *Journal of British Studies* 20, octubre, pp. 349-366.
- WATSON, D. (1990), 'From Rebellion to Revolution: the crisis of the winter of 1643/3 and the origins of civil war radicalism', *English Historical Review*, vol. 105, no. 416, pp. 654-669.