



FILO:UBA
Facultad de Filosofía y Letras
Universidad de Buenos Aires

G

Derecho a la resistencia en la Filosofía práctica contemporánea

Autor:

Furfaro, María Alejandra

Tutor:

Bonilla, Alcira B.

2010

Tesis presentada con el fin de cumplimentar con los requisitos finales para la obtención del título Doctor de la Universidad de Buenos Aires en Filosofía

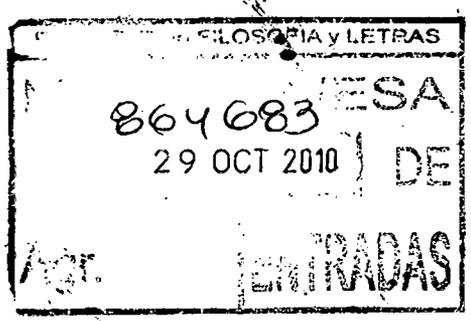
Grado



FILO:UBA
Facultad de Filosofía y Letras

FILODIGITAL
Repositorio Institucional de la Facultad
de Filosofía y Letras, UBA

Tesis
15.4.19



Universidad de Buenos Aires
Facultad de Filosofía y Letras
Departamento de Filosofía

Tesis de Licenciatura:

El derecho a la resistencia en la
Filosofía Práctica contemporánea.

Postulante: María Alejandra Furfaro

L. U. N° 22.262.009

Directora: Prof. Dra. Alcira Beatriz Bonilla

Co-director: Lic. Daniel Berisso

Buenos Aires, 29 de octubre de 2010

UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES
FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS
Dirección de Bibliotecas

“El derecho a la resistencia en la filosofía práctica contemporánea”

Índice	pág.
Introducción	3
Capítulo 1: Reseña histórica	22
Primera parte: Liberalismo y resistencia	29
Capítulo 2: Modernidad y Revolución	30
a- John Locke y Jean-Jacques Rousseau: La libertad de conciencia y voluntad general	31
b- Ideología y revolución	42
c- Los Estados nacionales: constitucionalización de la resistencia	48
Capítulo 3: Liberalismo y resistencia constitucional: la desobediencia civil	59
Capítulo 4: El derecho de resistencia como primer derecho	63
Segunda parte: Críticas al liberalismo y rebelión	69
Capítulo 5: Justificación del derecho a la resistencia	70
a- Teorías críticas: marxismo y revolución	71
a- Michel Foucault: biopolítica y neoliberalismo	81
b- Enrique Dussel: la resistencia como un deber ético	90
Conclusiones	95
Bibliografía	105

Introducción

Estado de la cuestión

Los estudios contemporáneos sobre la cuestión filosófica del derecho a la resistencia (*ius resistendi*, *Widerstandsrecht*), entendido éste básicamente como un modo de limitación legítima del poder de la autoridad pública y del Estado para custodiar la libertad de la comunidad y preservar el bien común o la justicia, y de su relación y diferencia con el derecho a la rebelión y la desobediencia civil, se pueden clasificar según las diversas perspectivas adoptadas por los autores que abordan la temática. En este sentido, cabe distinguir: a) trabajos de historiografía filosófica, b) trabajos de filosofía y teoría del derecho, algunos de los cuales analizan documentos legales y sus implicancias jurídicas y filosóficas, y c) el tratamiento del derecho a la resistencia en relación con el sistema estatal.

a) Trabajos de historiografía filosófica: en este párrafo se hace mención a las contribuciones de los investigadores que han rastreado desde diversas perspectivas filosófico-historiográficas los antecedentes inmediatos del tratamiento actual del derecho a la resistencia, haciendo hincapié especialmente en las definiciones empleadas y los argumentos con los que se ha pretendido sustentar este derecho.

En primer término hay que mencionar a Patricio Carvajal Aravena, de la Pontificia Universidad Católica de Valparaíso, estudioso de la teoría político-jurídica de la Reforma protestante y de la teoría del Estado en el pensamiento político europeo. En relación con este tema publicó "Derecho de resistencia. Derecho a la Revolución. Desobediencia Civil. Una perspectiva histórica de interpretación. La formación del derecho público y de la ciencia política en la Temprana Edad Moderna" en la *Revista de Estudios Políticos*. Se menciona este artículo porque en él desarrolla una historia del tratamiento del derecho de resistencia que divide en once etapas, cronológicamente ordenadas a partir de las querellas de fines de la Edad Media y comienzos de la Moderna, en ocasión del surgimiento de los Estados nacionales, hasta la actualidad. Como esta tesis no constituye un trabajo propiamente historiográfico, en gran medida se emplea como guía para

sistematizar históricamente estos antecedentes que el autor realiza con seriedad (Carvajal Aravena, 1992: 63-101).

François Châtelet en su *Historia de las Ideologías* presenta una recopilación de artículos que constituyen un hito sobre el tema. A los fines de este trabajo se hará referencia a los capítulos escritos por Gérard Mairet y André Glucksmann.

En *Liberalismo, presupuestos y significaciones* Mairet considera el derecho de resistencia como el eje central de la política moderna, en la medida en que lo identifica con la 'ideología del pueblo'. El derecho a la resistencia aparece como el aspecto revolucionario de la proclamación del derecho a la libertad, plasmado en la Revolución Francesa y en la Americana y consignado en la *Declaración Universal de los Derechos del hombre y del ciudadano*. La ideología moderna convierte a la resistencia en un derecho natural, fundado en el deber de preservar y conquistar la libertad (Mairet, 1978a: 69-70). El Estado moderno parece garantizar el ejercicio de los derechos sobre la base de la igualdad y la libertad. Sin embargo, al encontrarse aquél fundado en una ética mercantil que define a la persona como propietario, los derechos que protege el Estado, en realidad, son los derechos del propietario. Quienes no tienen este estatuto pasan a ser marginados, se los identifica con 'lo otro'; con el que roba, por contraposición al burgués, propietario que respeta la ley. Mairet señala que, a partir de Rousseau, la definición del pueblo como soberano sitúa la democracia en el interior del Estado. Las guerras civiles y revoluciones son consustanciales al liberalismo porque éste produce un antagonismo en el interior de la sociedad civil: la clase obrera, que no tiene nada que perder, se posiciona como 'enemiga', dando lugar a una especie de 'guerra civil fría' mantenida desde el Estado. El Estado democrático aparece entonces, en tanto categoría política del entendimiento burgués, como el 'territorio de su soberanía', es decir, como el ámbito por el que circulan las mercancías y opera como guardián del orden moral y político pero no se halla implicado en los conflictos sociales (Mairet, 1978c: 143-145).

En "Ideología y Rebelión", Glucksmann sostiene que las rebeliones modernas existen 'pese' a las ideologías hegemónicas, que tienden a superarlas de manera pacífica o violenta. Las rebeliones son siempre movimientos defensivos, no conquistadores, que persiguen la emancipación, rompiendo no sólo con el represor sino con todo el pasado con la pretensión de hacer surgir un orden definitivo de un caos supuestamente absoluto. Sin embargo, señala que las sucesivas rebeliones no implicaron la caída de la clase dominante

sino, por el contrario, constituyeron la 'fuerza productiva de la historia moderna' que aceleró el desarrollo tecnológico. El aparente fracaso de las mismas se debe al hecho de que plantearon la cuestión del poder pero sin resolverla y terminaron siendo reprimidas en nombre de los intereses generales de la misma rebelión. Glucksmann pone como ejemplo las rebeliones americanas de 1930, que implicaron una modificación en las relaciones entre los diferentes sectores de la producción: al aumentar con sus reclamos el precio del trabajo, incitaron a los propietarios de los medios de producción a adquirir más maquinarias para reemplazar la necesidad de mano de obra, engendrando una producción masiva de medios de consumo denominada 'sociedad de la abundancia'. De esta manera, insta a abandonar las "(...) anteojeras ideológicas de las revoluciones finales y las contrarrevoluciones apocalípticas" y comprenderlas como un resorte de la historia, 'la sal de la tierra' (Glucksmann, 1978: 303-311).

En este punto los trabajos y clases de Jorge Dotti interesan por su aporte al análisis del pensamiento lockeano a partir del tratamiento de la resistencia y del derecho de resistencia que el filósofo inglés realizó. Ante todo, según Locke, la resistencia es entendida como una característica de la conciencia y la define como la 'apelación al cielo' en los casos en que la razón considera que no existe un juez imparcial. El análisis que realiza Dotti del *Segundo Tratado sobre el gobierno civil* despliega la argumentación lockeana, señalando que el derecho a la resistencia es inalienable del individuo por ser constitutivo de la dignidad del hombre. Sobre esta base, Locke considera que el derecho de resistencia es la facultad que tiene el pueblo, en el momento en que lo considere necesario, de retirar la delegación de representación que había confiado en sus magistrados. La resistencia consiste en el ejercicio de la soberanía en primera persona y encuentra su fundamentación en la soberanía del pueblo. La razón obliga a resistir porque no hay posibilidad de relación política sino entre seres libres y la tiranía consiste en considerar al pueblo como esclavo (Dotti, 2003, T9: 2-13).

b) Trabajos de filosofía y teoría del derecho: otra perspectiva actual para el abordaje del tema del derecho de resistencia es la cuestión de su juridización, ya sea en los tratados e instrumentos jurídicos internacionales como en las Constituciones y legislaciones de los Estados nacionales, y el estudio de las implicancias de la misma. Respecto de las cuestiones relacionadas con la resistencia como derecho fundamental, es

decir, como un derecho que los Estados soberanos reconocen, incluyen en la Constitución y cuyo cumplimiento garantizan, se menciona a Juan Ignacio Ugartemendía Eceizabarrena quien, en "Derecho de resistencia y su constitucionalización", define la resistencia como una acción de desobediencia a la ley, que se opone a un poder ilegítimo o al ejercicio arbitrario y violento del poder y va acompañada de algún grado de violencia (Ugartemendía, 1999: 242-243). Como el ejercicio de la resistencia pretende ser una limitación del poder de la autoridad pública ante abusos o acciones ilegítimas, en consecuencia, implica un enfrentamiento con el poder no sólo fáctico sino también jurídico porque involucra un cuestionamiento de los alcances de su legitimidad. Sin embargo, la inclusión constitucional del derecho de resistencia es problemática porque se trata de un acto que sólo puede ejecutarse en un ámbito en el que haya leyes que resistir, vale decir, es un acto violatorio de la ley (Ugartemendía, 1999: 214-215). El artículo resulta ilustrativo porque sintetiza algunos de los argumentos que plantean las dificultades para la constitucionalización del derecho de resistencia y una breve reseña histórica de su inclusión en los acuerdos internacionales y en las constituciones de los Estados.

c) El tratamiento de la resistencia en relación con el sistema estatal:

c.1) La resistencia como desobediencia civil: si la resistencia se entiende como una acción cuya finalidad es mejorar el sistema, oponiéndose a un aspecto particular del mismo pero rescatando el orden como un todo justo, contemporáneamente se plantea la figura de la 'desobediencia civil'. En las democracias liberales la resistencia aparece contemplada sobre todo bajo esta forma. La desobediencia civil se limita a una acción de violación de una ley en reclamo de derechos igualmente reconocidos por la ley que están siendo avasallados por alguna normativa o por las formas de su implementación. De este modo se manifiesta como una acción reactiva y constructiva, cuyo fundamento reside en la confianza en la capacidad del sistema para superar sus propias contradicciones y conflictos.

Entre los teóricos que abordan la cuestión de la desobediencia civil se encuentra Beatriz Magaloni, especialista mexicana en Economía política y en Política de América Latina, quien se ha dedicado a analizar la temática de la desobediencia civil en las democracias constitucionales liberales. En "La desobediencia civil en la democracia constitucional" compara distintas definiciones del concepto de 'desobediencia civil' y

plantea sus límites según algunas de las principales teorías liberales, señalando el carácter consciente y violatorio de la ley que la caracteriza, los fundamentos éticos que en cada caso se esgrimen, sus limitaciones basadas en el respeto por los derechos de los demás actores sociales y el carácter perfeccionador del sistema que le es inherente (Magaloni, 1990).

José Zalaquett, miembro de la Comisión Interamericana de Derechos Humanos de 2001 a 2004, presentó en el encuentro "El pensamiento filosófico, político y jurídico de John Rawls" el trabajo "La desobediencia civil en John Rawls y la ética de medidas de excepción y de medidas extremas". En él desarrolla el carácter constructivo que el concepto de desobediencia civil tiene en la teoría rawlsiana y sus limitaciones con respecto a la afectación de los derechos de terceros y al carácter pacífico de su manifestación. Zalaquett señala que para Rawls la desobediencia civil es un modo de perfeccionamiento del sistema democrático, entendiendo que éste, si bien imperfecto, resulta el 'mejor sistema posible'. La desobediencia civil, así como el recurso a la fuerza, responden a criterios semejantes a los que se desarrollaron a propósito de las teorías de la guerra justa y la rebelión y constituyen medidas extremas basadas en la racionalidad contractualista. Sugiere que estos mismos criterios podrían servir para elaborar una teoría normativa sobre las formas actuales de protesta social (Zalaquett, 2005: 1-12).

Roberto Gargarella asimila el derecho de resistencia al derecho a la protesta, considerando éste como 'primer derecho'. Para Gargarella, la resistencia es la 'última carta' que tienen los ciudadanos para reclamar el ejercicio efectivo de todos sus derechos inalienables cuando el Estado no responde a los reclamos por las vías normales (Gargarella, 2007a: 235). Si bien se muestra a favor de formas de protesta 'correctivas' y pacíficas como la desobediencia civil, porque considera que las democracias constitucionales contemplan mecanismos a través de los cuales pueden renovarse las autoridades (elecciones periódicas) o modificarse el sistema de gobierno (reforma constitucional), reconoce que en los casos de alienación legal el derecho se vuelve el principal obstáculo para estas reformas y resulta absurdo acudir a él, en particular cuando los encargados de llevarlas a cabo son los mismos responsables de la situación de injusticia. Gargarella señala que el liberalismo, si bien en su versión igualitaria promueve la necesidad de que el Estado intervenga en las cuestiones de justicia distributiva que garantizan la igualdad social, adolece de ceguera respecto del rol que cumplen las corporaciones en la vida de las personas, que quedan sujetas a factores económicos y de

poder que son determinantes a la hora de tomar decisiones políticas. De esta manera, el liberalismo funciona limitando la participación ciudadana y reservando el poder de decisión a grupos de elite. Para compensar esta situación, plantea la necesidad de generar mecanismos de participación social, a través de procesos de discusión y reflexión de los ciudadanos sobre las políticas económicas y otros temas que afectan la vida social (Gargarella, 2007a: 225-237). Gargarella se opone a la criminalización de la protesta y sostiene que ésta es una reacción que surge como consecuencia de una violación previa de derechos inalienables por parte del Estado. Sin embargo, señala que la justicia argentina históricamente criminalizó estos actos, jerarquizando el derecho de propiedad por sobre el reclamo de otros derechos positivos. El autor considera que estos derechos positivos (como el derecho a la alimentación, al trabajo, a la vivienda digna o a la salud) son ignorados por el liberalismo, que avala sólo los derechos negativos de las personas a través de la no intervención estatal o, más bien, de un Estado que sólo interviene activamente para proteger la propiedad. Asimismo, considera que en situaciones de carencia extrema, en las que el Estado no protege los derechos inalienables, los ciudadanos afectados no se hallan obligados a respetar una ley que los ignora y que no resulta adecuada para los fines del Estado de derecho (Gargarella 2007b: 1-29).

c.2) La resistencia como rechazo del sistema en su totalidad: Cuando la resistencia no se dirige a un aspecto perfectible del sistema sino al sistema mismo porque lo considera injusto o corrupto se plantea la figura de la 'rebelión' que, de ser exitosa, puede derivar en 'revolución' generando un orden nuevo. El derecho a la rebelión es el derecho que tienen los gobernados a rebelarse contra la autoridad. Las rebeliones no necesariamente devienen en revoluciones. En algunos casos son sofocadas y reprimidas o no llegan a generar una nueva estructura que reemplace la anterior y se sostenga en el tiempo. Lo que caracteriza la revolución es la generación de un cambio institucional, no previsible en el antiguo orden, que modifica sustancialmente la estructura del sistema. Si bien las constituciones democráticas prevén mecanismos de modificación de sus leyes fundamentales, estas modificaciones suelen ser parciales y resultan ineficaces cuando el sistema se encuentra viciado de ilegitimidad. Aunque el derecho a la rebelión no es un derecho positivo, encuentra su fundamentación en la soberanía popular. Para abordar la cuestión de la resistencia como rebelión y para evaluar la vigencia de este concepto en las

sociedades democráticas occidentales, aquí se recurre a algunas teorías de la filosofía política que plantean críticas al sistema neoliberal o liberal.

Hannah Arendt en *Sobre la revolución* define 'revolución' como un hecho violento, característico de la Modernidad, que se desarrolla al margen del orden civil y se distingue por la 'necesidad histórica' de instaurar un nuevo comienzo (Arendt, 1992: 29-36). Señala la autora que existe un vínculo estrecho entre guerra y revolución porque ambas son mutuamente dependientes, en la medida en que las guerras suelen provocar revoluciones, o bien, las revoluciones suelen desencadenar guerras (Arendt, 1992: 11-13). Asimismo, las revoluciones se desarrollan fuera del ámbito de lo político que, por el contrario, se caracteriza por la persuasión y la no violencia. La idea de la 'revolución', entendida como un comienzo totalmente nuevo de la historia, aparece a partir de las revoluciones del siglo XVIII, con el establecimiento de la noción de 'libertad' como criterio último para valorar positivamente los cuerpos políticos. En el contexto de esta tesis, podría reconstruirse una concepción de la resistencia afín al pensamiento de Arendt a partir de sus consideraciones sobre la virtud revolucionaria, que consiste en la identificación de la voluntad de los revolucionarios con la voluntad del pueblo (Arendt, 1992: 76). Según la filósofa, el 'pueblo', en estas revoluciones, abarcaba no sólo a quienes estaban considerados ciudadanos, sino también a la plebe o pueblo bajo. La virtud revolucionaria se fundaba en la capacidad de los grupos de revolucionarios "(...) para padecer con la 'vasta clase de los pobres', acompañada de la voluntad de elevar la compasión al rango de pasión política suprema y al de virtud política superior" (Arendt, 1992: 76). De este modo, no resulta desacertado pensar que también esa virtud pudo ser el sostén de movimientos de resistencia.

Arendt diferencia igualmente entre las nociones rousseauianas de *volonté de tous*, que refiere al consentimiento de todos, y la *volonté générale*, caracterizada por su unanimidad proveniente del sujeto colectivo 'pueblo', que encuentra su 'enemigo' en los intereses particulares de cada ciudadano. Aquí aparece una distinción fundamental entre 'libertad' y 'liberación', sosteniendo la filósofa que esta última es la condición de posibilidad de la primera (Arendt, 1992: 29-36). La liberación se encuentra estrechamente ligada al fenómeno revolucionario porque éste supone la resolución de una situación de dominación social y económica. En cambio la libertad surge a partir del nuevo origen e implica la participación de las personas en el espacio político público y la protección de sus derechos fundamentales en el marco de un sistema político determinado. Aunque no se va

a tratar de manera particular esta posición, resulta importante mencionarla. En el marco de las críticas al liberalismo, Arendt sostiene que la democracia partidista no es capaz de dejar participar al pueblo en la vida política. Por el contrario, propone una república de consejos obreros o *soviets*, que aparecen en numerosas revoluciones y que son pacíficos y no partidistas (Arendt, 1992: 280-291).

Con la llamada "crisis de la modernidad", el derecho a la resistencia es trabajado por autores posestructuralistas como Foucault que plantean la resistencia a ciertos pilares de la modernidad misma. Se trata de resistir como sujetos ante el sujetamiento que deriva de un orden simbólico, al cual se responderá con una *differance*, usando la expresión derrideana, que parece instalar la resistencia en los márgenes. Horacio Tarcus en *Disparen sobre Foucault* (1993) reúne una serie de textos de pensadores provenientes del marxismo que polemizan con la concepción foucaultiana del poder. El libro permite abordar la cuestión de si la concepción de poder del marxismo queda refutada por la de Foucault; o bien, si la teoría foucaultiana es deudora del marxismo. Las similitudes y diferencias entre las teorías expuestas pueden resultar útiles para abordar la cuestión del poder y del derecho a la resistencia.

En el capítulo "Las luchas contra la disciplina: la teoría y la política de Michel Foucault", Bob Fine sostiene que la noción foucaultiana de poder no logra dar una respuesta adecuada al problema de la resistencia porque considera que ésta es el 'contraefecto' del poder disciplinario. Sin embargo, al ser éste un poder productivo que crea su propia resistencia, ésta nunca puede ser subversiva. De ahí que aflore como delincuencia en los márgenes de la sociedad que "escapa(n) a las relaciones de poder" (Fine, 1993: 139). Foucault considera que la disciplina de la clase obrera es sólo una réplica de la disciplina burguesa que dificulta las posibilidades de transformación histórica. Sin embargo, Fine señala que dicha noción adolece de un pesimismo conservador que considera que el socialismo reproduce las relaciones de poder existentes en el mundo capitalista. Según el autor, el trabajo disciplinado de las fábricas, la educación que se imparte en las escuelas y el trabajo colectivo de las Fuerzas Armadas "representan no solo la dominación del capital sino también el germen en el capital de las fuerzas equipadas con la voluntad y la capacidad para derrocarlo" (Fine, 1993: 141).

Sobre el tema de la resistencia, Peter Dews señala que el poder normalizador constituye a los individuos sobre los que opera; en consecuencia la resistencia, que es

negación de la 'norma', aparece bajo la forma de locura, como disolución de la conciencia racional. Sin embargo, esta 'locura' se muestra como el punto de ruptura entre la certeza racional del yo y la trivialidad de un aparato psicológico. La locura es el 'desencantamiento' de la Ilustración. Señala el autor:

"Para Foucault no es la libertad del sujeto racional la que es menoscabada por la irrupción de la locura, sino que es la locura la despojada de sus poderes y prestigios mediante la formación de conocimientos racionales" (Dews, 1993: 174).

Así la 'locura' queda encerrada dentro de un sistema positivo de recompensas y castigos que la incluye en el movimiento de la conciencia moral. Mientras en la época clásica la locura era reprimida corporalmente pero librada a sí misma, en la Modernidad las tecnologías disciplinarias la internalizan como responsabilidad, la vuelven objeto de sí, privándola de lo más esencial: de su libertad.

Desde el momento en que el sujeto es producto de la sujeción al poder, la finalidad de la acción política no puede ser el aumento de su autonomía. Sin embargo, la teoría crítica rechaza que la subjetividad sea causa de la dominación (Dews, 1993: 159). Dews señala que, por un lado, Foucault considera la lucha política como un conflicto entre clases con intereses irreconciliables pero, al asimilar la resistencia a la irracionalidad, imposibilita cualquier modo de formulación consciente de objetivos o de cálculo estratégico (Dews, 1993: 176). Si se considera la identidad como represora de un flujo de deseo, cualquier construcción de una nueva identidad colectiva aparece como represora. Mientras el poder constitutivo de la subjetividad aparezca como el principio de todo sistema social, no hay posibilidad de autonomía. Dews sostiene que es necesario reconocer en la modernidad capitalista una compleja interrelación de elementos progresivos y recesivos para evitar la oscilación entre la rebelión irracional y el conformismo del los '70 (Dews, 1993: 145-186).

En el capítulo "Microfísica del poder o metafísica" Dominique Lecourt sostiene que la teoría foucaultiana no se encuentra demasiado distanciada de la de Althusser, quien elimina el sustrato metafísico del sujeto racional y reemplaza la distinción entre estructura y superestructura por la de reproducción de las relaciones de producción. La teoría foucaultiana analiza el proceso a través del cual operan los mecanismos de poder, que se meten en la misma piel de los individuos, invadiendo sus gestos, sus discursos y su vida cotidiana. El poder aparece como una estrategia cuyos efectos de dominación se

deben a técnicas y mecanismos. El poder no constituye un privilegio adquirido de la clase dominante sino "(...) el efecto de conjunto de sus posiciones estratégicas" (Lecourt, 1993: 73). En el caso de Althusser, si bien esta relación se enmarca dentro del contexto de la lucha de clases, los efectos interrelativos de la ideología, que operan a través de lo que denomina 'aparatos ideológicos' y que aseguran la reproducción de la hegemonía, no resultan contradictorios con los efectos veridiccionales que producen las tecnologías de saber-poder que teoriza Foucault.

Foucault visibiliza las relaciones de poder, desmontando la representación mecanicista de la ideología dominante. Sin embargo, al negar la existencia del poder del Estado que constituye el núcleo de toda lucha política, su teoría no propone ningún proceso de organización de las masas para la lucha, sino solo una estrategia de pequeñas resistencias. En consecuencia, si bien Foucault plantea los efectos de la crisis ideológica del sistema imperialista, se aleja de una salida revolucionaria de la misma (Lecourt 1993: 69-82).

La Filosofía de la Liberación y aquella que pretende filosofar 'desde América' es poco afecta a la resistencia desde los márgenes, al menos en el sentido individualista que puede connotar dicha expresión. Se trata más bien de resistir desde un 'nosotros' cultural, cuyo aplastamiento se visualiza como resultado de un proceso imperialista que tiene su origen en la Conquista. Enrique Dussel, uno de los fundadores de la Filosofía de la Liberación, plantea la cuestión de la resistencia en el marco de una filosofía política y de una filosofía de la historia de gran amplitud. En efecto, sostiene que tanto las filosofías de la historia como los textos historiográficos que consideran una 'historia universal' se encuentran fuertemente influenciados por la ideología eurocéntrica y desconocen las historias múltiples y superpuestas de los demás pueblos. Esto provoca que las filosofías periféricas, colonizadas por la ideología hegemónica de los países centrales, se enuncien a sí mismas a través de una lectura metropolitana. La hegemonía aludida no es meramente teórica sino que oculta una relación de explotación que se enmascara bajo el discurso del 'libre juego de fuerzas del mercado'. Sin embargo, este 'libre juego' beneficia los intereses económicos de las empresas transnacionales, que operan en estado de naturaleza corrompiendo todo el sistema. Por primera vez en la historia actualmente el planeta se encuentra dominado por una sola potencia militar, que no respeta los organismos internacionales y toma decisiones en forma unilateral. Los EEUU establecen la lógica imperialista y totalitaria del mundo unipolar y el estado de guerra permanente. Para el

autor, esta actitud despótica tiene como correlato el deber ético en defensa de la vida, que se plantea como resistencia a partir de la participación política y del surgimiento de nuevos movimientos sociales (Dussel, 2007a: 275-292).

Franz Hinkelammert, economista y pensador, también perteneciente al grupo de filósofos de la Liberación, sostiene que el liberalismo reduce la vida al orden impuesto por el mercado. La alternancia entre de períodos de democracia y dictadura que así se genera atenta contra la lógica reproductiva de la vida y conduce a la automatización de los aparatos de represión. El liberalismo construye la ficción jurídica de un orden imparcial basado en las relaciones de producción e intercambio que terminan restringiendo el acceso a los medios reproductivos de la vida. En este sentido, la vida, en la medida en que resiste acciones que afirman la vida abstracta y niegan la vida concreta, aparece cuestionando el derecho como 'lo otro de la ley'. Si se comprende la dimensión despótica de las democracias formales, la ética capitalista se reduce una 'ética de la banda de ladrones' que sólo puede ser juzgada desde fuera del sistema capitalista. Como la vida misma es la que resiste a este sistema, la resistencia se vuelve un acto ético, necesario para la continuidad de la vida humana (Berisso, 2006: 422-428).

Resulta importante mencionar aquí la teoría de la guerra de guerrillas, aunque no va a desarrollarse el tema en esta tesis. Si bien la guerra de guerrillas existió desde la Antigüedad, fue retomada por la teoría marxista como estrategia de lucha revolucionaria, debido a que la irregularidad y movilidad de tal forma de lucha pone en evidencia ventajas frente a la diferencia numérica y técnica de las fuerzas regulares de los Estados. Durante el siglo XX las guerrillas comunistas lograron el retroceso de las fuerzas de ocupación de Estados Unidos en Cuba, Vietnam, China y la URSS, entre otros. El guerrillero encarna la figura del hombre nuevo que superó las contradicciones de la ética capitalista. El hombre nuevo es un hombre "(...) más pleno, con mucha más riqueza interior y con mucha más responsabilidad" (Guevara, 1986: s/p).

En su artículo "¿Qué es un guerrillero?" Ernesto Guevara sostiene que la palabra 'guerrillero' siempre estuvo asociada a 'liberación de los pueblos'. El guerrillero es el soldado del pueblo y sólo puede llevar a cabo con éxito su tarea si cuenta con el apoyo de la población civil. Se caracteriza por operar en lugares de difícil acceso porque conoce a fondo el territorio. Actúa por convicción, con la disciplina interior que surge del convencimiento de que de su obediencia depende su vida y la de sus compañeros,

caracterizándose por su rapidez de acción, su destreza, una gran dosis de humanidad y un profundo sentimiento de amor y de justicia (Guevara, 1959: s/p).

Carl Schmitt, en su libro *Teoría del Partisano*, dice algo semejante cuando menciona las cuatro características del guerrillero: su carácter telúrico, su movilidad, su irregularidad y su compromiso político (Schmitt, 2005: 146-175). A éstas agrega la condición de 'enemistad absoluta' que le permite definir claramente al oponente. Schmitt considera que el sentido de la guerra es la enemistad y que, si la guerra es la continuación de la política, ésta debe contener ya en sí por lo menos el germen de esa enemistad (Schmitt, 2005: 74-75). Si para Lenin la lucha guerrillera era una mera cuestión táctica al servicio de la revolución comunista, para Mao la paz no fue sino una forma de la enemistad concreta y consideró que la guerra revolucionaria consiste en gran parte en una guerra irregular y solo escasamente en una guerra militar (Schmitt, 2005: 128-141). La lucha partisana puede extenderse entonces a todos los ámbitos de la política entendida como un modo no violento de guerra (Schmitt, 2005: 77). Otra de las cuestiones determinantes en la guerra partisana es la existencia de aliados externos. Schmitt señala que las actuales guerrillas utilizan nuevas técnicas como la toma de rehenes y el uso de armas de fuego, que las hacen más dependientes de estas alianzas externas (Schmitt, 2005: 118-123)

Hipótesis:

Si el derecho a la resistencia comprende el derecho a la rebelión y a la desobediencia civil, puede observarse un límite al derecho a la resistencia impuesto por las democracias liberales al considerar la desobediencia civil como la única forma legítima de su ejercicio, con el consecuente perjuicio para los sujetos sociales y culturales víctimas de las injusticias de dichos sistemas.

Objetivos:

1) Confrontar las reformulaciones iusnaturalistas del concepto de resistencia con algunas teorías críticas provenientes del marxismo, que entienden que la resistencia surge como oposición a una lógica de dominación que anula la subjetividad objetivándola, y con autores como Foucault y Dussel, que retoman esta crítica al liberalismo desde posiciones

disímiles, sosteniendo una concepción del derecho de resistencia antagónica a la del orden liberal: mientras el primero entiende al liberalismo como un sistema de sujeción y control a través de la biopolítica y las tecnologías de saber-poder, dando lugar a múltiples focos de resistencia, el segundo concibe la resistencia desde un sujeto identitario y oprimido que rescata de la Modernidad el concepto 'pueblo'.

2) Demostrar que el concepto de desobediencia civil no resulta suficiente para el ejercicio de la resistencia en los sistemas democráticos liberales porque los mismos no son plenamente representativos sino generadores de exclusiones.

3) Demostrar que, tras la definición de la resistencia a partir de la figura de la desobediencia civil, se impide la modificación sustancial de un sistema de dominación.

Para desarrollar la hipótesis y dar cumplimiento a los objetivos propuestos comenzaré realizando una breve reseña histórica a partir del texto de Patricio Carvajal, en el que se señalan once etapas en las que el autor divide el desarrollo del tratamiento del derecho a la resistencia desde la temprana Edad Moderna hasta la actualidad. Este capítulo pretende ser una suerte de presentación general de los argumentos y discusiones que se dieron en torno al problema de la resistencia, algunas de las cuales se retomarán en los capítulos siguientes para abordar la relación entre el derecho a la rebelión y la desobediencia civil.

A continuación, la tesis se dividirá en dos grandes partes. En la primera se trabajará el problema de la resistencia en el marco del pensamiento liberal. Partiendo de la premisa que sostiene que la democracia liberal es el mejor de los sistemas posibles, el liberalismo plantea la resistencia como garantía de este sistema, como su 'corrector' y perfeccionador. En el segundo capítulo, entonces, se analizará la forma en que se presenta el derecho a la resistencia en los sistemas políticos de dos autores clásicos del iusnaturalismo moderno: J. Locke y J. J. Rousseau. Del primer autor se trabajará la concepción de este derecho como garantía del derecho natural y de la idea de soberanía popular. Asimismo, se abordarán los problemas vinculados con las relaciones entre la conciencia privada y la propiedad y entre la legitimidad del sistema y el derecho a la resistencia. De la teoría rousseauiana se desarrollará el concepto de 'voluntad general' en

relación con el sistema democrático, que garantiza, a través del derecho a la resistencia¹, su racionalidad y legitimidad. Mientras para Locke, como se mencionó anteriormente, la resistencia es un derecho natural reservado a la conciencia individual, para Rousseau la resistencia sólo es legítima cuando representa la voluntad del sujeto colectivo 'pueblo' y entonces es entendida como un deber ético. En ambos casos se utilizará la interpretación realizada por Jorge Dotti.

En el siguiente capítulo se trabajará el liberalismo en su aspecto ideológico: a partir de los criterios de igualdad y libertad y de la idea de soberanía popular se abordará la 'ideología del pueblo', que encarna el espíritu de la revolución y de la lucha contra la tiranía en defensa de la democracia. En este contexto se utilizará la palabra 'ideología' para designar el sistema más o menos coherente de imágenes, ideas, mitos, costumbres, principios éticos, etc. que regulan las relaciones entre los individuos de las distintas sociedades y de éstos con lo imaginario y lo simbólico (Châtelet, 2008: 6). Frente al tirano, la resistencia se presenta como el deber de conservar la vida libre. Sin embargo, para el ejercicio de estos derechos resulta necesario el Estado. Así el Estado aparece como garante de los derechos naturales y la libertad se identifica con la ley. El correlato es un Estado represivo cultor de la ley. En consecuencia, las personas concretas quedan invisibilizadas bajo las abstracciones 'ley' y 'humanidad'. En conexión con este tema se trabajará la relación entre propiedad y virtud y las consecuencias que ésta tiene para el sistema democrático liberal, que resulta en una república de propietarios. Quienes no son propietarios quedan excluidos del sistema pero sus reclamos afloran como resistencia. A esta posición se contrapondrá la 'ideología de la rebelión', que persigue la emancipación del opresor (ahora interno) y que busca la destrucción de este sistema de dominación para construir un orden nuevo. Para el tratamiento de la ideología liberal se utilizarán algunos capítulos del texto de Châtelet, en particular los capítulos de Mairret y Glucksmann. De Mairret se tomará la relación entre la resistencia y la 'ideología del pueblo' que se contrapone a la ética mercantil de los Estados liberales. Con Glucksmann trabajaré el carácter defensivo de algunas rebeliones que, según sostiene el autor, lejos de producir

¹ Si bien Rousseau no es un autor liberal, es uno de los principales teóricos de la democracia. Se tendrá en cuenta que en el sistema rousseauiano la revolución es la resolución y pasaje de la 'sociedad civil', que posee características similares a las que señalan algunas de las teorías críticas del liberalismo, a la 'sociedad democrática'. En este sentido, si bien el autor no considera legítima la rebelión contra un sistema democrático, si la propone como solución frente a la situación de explotación que caracteriza a la sociedad civil liberal.

una modificación sustancial en el sistema, constituyen la 'fuerza productiva de la historia moderna'.

Otro de los problemas que se trabajará en este capítulo es el de la constitucionalización del derecho a la resistencia. Se presentarán las dificultades que presenta su inclusión en el derecho positivo porque no sólo resulta contradictorio que el derecho autorice a desobedecer al derecho sino que esa contradicción implica también una oposición al poder jurídico y fáctico. Sin embargo, este derecho aparece como la garantía de legitimidad del Estado democrático que se fundamenta en la soberanía popular, que tiene sus orígenes en la libertad individual y en un acto de la voluntad. Se presentarán entonces algunas de las maneras en que este derecho ha sido incluido en algunas de las constituciones contemporáneas, sea en forma explícita o como un 'caso de excepción' en defensa de la soberanía popular. Se verá también que esta forma de entender la resistencia tiene su fundamento en el supuesto de que el sistema democrático liberal es el 'más justo posible' y su finalidad exclusiva es la de la defensa del orden democrático. Esta manera de pensar la resistencia da origen a la figura de 'desobediencia civil', que será analizada en el capítulo siguiente.

Como se hace necesario recurrir a la distinción jurídica de los modos de interrupción del orden constitucional, se emplearán en particular las definiciones de 'revolución', 'golpe de Estado' gobierno *de facto* de Norberto Bobbio (2005). Si la primera consiste en la ruptura y modificación sustancial del orden establecido por parte de un movimiento de resistencia de corte netamente popular determinado en la mayoría de los casos por su carácter violento, en el segundo se trata del derrocamiento de los eventuales gobernantes producido por una facción surgida dentro de una instancia Estatal (por ejemplo las Fuerzas Armadas), generándose un movimiento de arriba hacia abajo. A su vez, el gobierno *de facto* es aquél que se desarrolla con posterioridad a la interrupción del orden constitucional y hasta tanto se elijan nuevas autoridades, en concordancia con los mecanismos que se instauren en la nueva estructura. Tales acciones, que no toman en cuenta mecanismos constitucionales para el juicio político y derrocamiento de las autoridades, suelen justificarse a partir de la doctrina del estado de necesidad.

El tercer capítulo abordará la 'desobediencia civil' que consiste en un acto de desobediencia a la ley con el fin de llamar la atención sobre algún problema puntual que resulta injusto y al que se pretende mejorarlo. Como está basado en los principios democráticos, su carácter es predominantemente pacífico y respetuoso de los derechos

individuales. Asimismo, persigue fines generales a través de la persuasión y concientización del problema. Al sustentarse en los principios democráticos, este tipo de protesta tiene un carácter constructivo pero no busca cambiar la estructura básica ni derrocar al gobierno. Para su tratamiento se analizarán y compararán algunas de las principales definiciones de 'desobediencia civil' acuñadas por filósofos liberales. Se hará referencia a los estudios de Zalaquett (2005) sobre *La teoría de la Justicia* (1978) de John Rawls. A partir de su replanteamiento del contrato social, Rawls deslegitima toda oposición al orden existente, que considera 'casi justo', y admite la legitimidad de una resistencia sólo a ciertos aspectos del sistema con el fin de mejorarlo a través de la corrección de aquello que pudiera resultar injusto. También se hará mención de los *Ensayos políticos* (1988) de Jürgen Habermas quien, a la definición de Rawls de la desobediencia civil y su carácter no violento y constructivo, agrega que los organizadores y participantes de la misma deben asumir la responsabilidad por las consecuencias negativas que pudieran resultar de un acto de desobediencia y señala que éste debe ser representativo de la voluntad colectiva basada en el consenso y no en convicciones privadas del mundo. Asimismo, se tomarán en cuenta las distintas definiciones y características que señala Magaloni (1990), quien diferencia entre 'democracia formal', que centra su preocupación en el carácter procedimental de los sistemas democráticos y para la cual la resistencia resulta inaceptable, y 'democracia sustancial', que prioriza los resultados políticos y morales del sistema y para la cual la resistencia aparece como un correctivo al que debe recurrirse sólo en última instancia.

En el siguiente capítulo se trabajará el derecho a la resistencia entendido como protesta. En las democracias liberales la protesta funciona como garantía del cumplimiento de todos los otros derechos. La protesta siempre es una reacción a una agresión previa por parte del Estado. Cuando el Estado no resulta efectivo para proteger los derechos fundamentales de los ciudadanos, se vuelve ilegítimo y no existe el deber de obedecer sus leyes. Según Gargarella, la falta de legitimidad tiene su origen en una crisis de representación que concentra la toma de decisiones en una elite. Esta polarización produce una serie de distorsiones en el sistema democrático que desvirtúan los principios de igualdad y justicia. Se señalará asimismo el problema de la criminalización de la 'protesta', que para el autor se asimila a 'resistencia' y se mencionarán algunas de las alternativas que propone, orientadas a generar una mayor justicia distributiva, basadas en el aumento de la participación ciudadana en las tomas de decisiones. Sin embargo, se

plantea la pregunta sobre si esto es suficiente para revertir todo tipo de situación injusta o si en determinados casos resulta necesaria una modificación estructural de todo el sistema que dé origen a un nuevo modo de organización social más justo.

La segunda parte de esta tesis estará dedicada al análisis del derecho a la resistencia en algunas de las más representativas teorías críticas del sistema liberal. Estas teorías plantean la resistencia como un rechazo al sistema liberal en su conjunto, al que consideran un sistema de dominación. En estos casos, la resistencia se presenta no sólo con la finalidad de derrocar un gobierno ilegítimo sino, fundamentalmente, con la intención de modificar sustancialmente el sistema político

El quinto y último capítulo se dividirá en tres partes. En la primera se trabajarán tres autores de la escuela marxista: Carlos Marx, Antonio Gramsci y Luis Althusser. Del primero se abordará el problema de la alienación y la 'inversión fetichista' que produce la lógica del mercado y que se convierte en dominación. Según plantea Marx, en el esquema capitalista el salario, que se calcula en función de las horas de trabajo y no de la producción, da lugar a la apropiación por parte del capitalista del excedente al que llama 'plusvalía'. El robo de la plusvalía anula la pretendida igualdad del contrato y garantiza la perpetuación de las condiciones de dominación. De esta manera, Marx explica que el obrero queda alienado en este proceso, produciéndose una inversión 'fetichista' entre el sujeto y el objeto. Estos conceptos básicos de la economía política marxista ponen en cuestionamiento el principio de igualdad en el que se encuentra basada la democracia liberal.

El concepto de hegemonía formulado por Gramsci y su propuesta de revolución en el ámbito de la cultura constituyen otro aspecto a investigar. Para el autor, el fracaso de las revoluciones se debe a la existencia de un discurso hegemónico que invisibiliza la situación de opresión, impidiendo que las clases dominadas puedan desarrollar la conciencia crítica de esta opresión. Sin embargo, la resistencia sólo podrá ser exitosa si cuenta con una base amplia y firme de consenso social. Para esto, se deberá formular un discurso contra-hegemónico que se instale en el 'sentido común' del pueblo. La función de los intelectuales marxistas consiste entonces en despertar la conciencia crítica en las clases oprimidas y socializar los elementos conceptuales para que éstas puedan elaborar sus propios discursos contra-hegemónicos a partir de los cuales encarar el proceso revolucionario.

Con apoyo en la teoría althusseriana se desarrollará el problema de la conformación de ideología desde los aparatos ideológicos del Estado y su función dentro del sistema liberal. Althusser sostiene que el Estado liberal ejerce su poder a través de dos tipos de 'aparatos estatales': los aparatos represivos (la policía, el ejército) y los aparatos ideológicos, que operan a través de las instituciones de la sociedad civil, como la escuela, la iglesia, la familia, etc. Estos últimos conforman a los sujetos, 'sujetándolos', imprimiéndoles prácticas sociales y pautas de conducta que estructuran su personalidad y les confieren el 'reconocimiento' del grupo social. En la medida en que estos aparatos se encuentran en manos de la clase dominante, los discursos que reproducen resultan funcionales a la conservación de la estructura de poder e impiden toda acción tendiente a la modificación de la base social. De esta forma el Estado funciona como garantía de la reproducción de las condiciones de dominación. Cuando los aparatos ideológicos de la sociedad civil no resultan suficientes, el Estado recurre a sus aparatos represivos. Para esta posición, el sistema liberal resulta totalmente ilegítimo porque es un sistema de explotación. Sin embargo, parece asimismo muy complejo elaborar una estrategia de resistencia.

La segunda parte de este capítulo estará dedicada a la teoría foucaultiana a partir de la cual se trabajará el problema del poder y su circulación a través de los saberes disciplinadores y las tecnologías de control. Se comenzará por plantear algunas diferencias entre esta posición y la marxista, utilizando textos de Tarcus, Dews, Lecourt, Cacciari y Fine. En particular, se señalarán las diferencias en la concepción del poder que, mientras para el marxismo es ejercido por la clase dominante a través de las instituciones del Estado, para Foucault circula a través de los discursos que configuran la subjetividad pero no 'se ejerce' sino que afecta a todos los integrantes del grupo social. También se mencionarán las diferencias con respecto a la noción de sujeto: mientras para el marxismo se trata de un sujeto oprimido por un poder externo a él y del cual es imperativo librarse, en el caso de Foucault el poder es constitutivo al sujeto y no puede concebirse sin tener en cuenta los mecanismos de poder que operan en la constitución de la subjetividad.

Para desarrollar la posición de Foucault sobre el funcionamiento del sistema neoliberal se recurrirá a *El nacimiento de la biopolítica* (2007). Como se señaló anteriormente, el neoliberalismo desarrolla su poder represivo a través de tecnologías que inciden en los sujetos. Foucault distingue dos tipos de tecnologías: la disciplina y el biopoder. Ambas tecnologías son creadoras de subjetividad. De esta manera, la resistencia

aparece como la contracara del disciplinamiento a través de pequeños focos en la conciencia de los sujetos pero que el sistema reprime atribuyéndoles carácter de 'locura' o 'delincuencia' (Dews, 1993). En este contexto se planteará la pregunta por la posibilidad del ejercicio efectivo del derecho a la resistencia en el sistema neoliberal, tal como lo entiende el autor. Al considerar el poder ya no como un atributo de una persona o grupo que lo ejerce sino como elemento constitutivo de la subjetividad, Foucault elimina el sujeto hacia el cual se dirige la resistencia. Al no identificar un otro concreto al cual resistir, se imposibilita la confrontación que constituye el núcleo de la lucha política.

Finalmente, y para situar el tema en el contexto latinoamericano, se hará referencia a la Filosofía de la Liberación a través de Enrique Dussel, quien plantea la resistencia desde un posicionamiento ético. Para este autor, el sujeto de la resistencia es un sujeto ético-político y no un sujeto de derecho porque las víctimas son negadas por el sistema en su subjetividad, su corporalidad y su cultura y carecen de derechos. La resistencia se asimila entonces a una *praxis* liberadora sucedánea al derecho. El sujeto de la resistencia, el pueblo, es entendido en clave levinasiana como un Otro irreductible y 'exterior' a todo orden o sistema. Dussel señala las dificultades que se presentan en la actualidad en el ámbito internacional, en el que impera una lógica unipolar imperialista. Este totalitarismo que se exhibe como paradigma de la democracia invisibiliza la identidad y alteridad de los pueblos dominados. Frente a la dominación cultural y económica del sistema capitalista, la resistencia aparece como una herramienta estratégica en el marco de un proyecto liberador. A partir de la materialidad de la corporalidad del sujeto, el autor deduce la necesidad ética de la reproducción de la vida humana desde la captación transontológica del Otro. Asimismo, considera que existe una responsabilidad que impide afirmar la propia vida negando la vida del otro y formula la necesidad de que la vida se reproduzca 'en comunidad', aunque abierta a integrar la diversidad o exterioridad (Dussel, 2002).

Capítulo 1: Reseña histórica:

Como se señaló en la "Introducción" Patricio Carvajal realiza un rastreo histórico de los antecedentes y tratamiento del problema del derecho a la resistencia. Partiendo de las controversias de la baja Edad Media distingue once etapas que abarcan hasta los desarrollos contemporáneos: 1) la controversia teológico-eclesiológica en la baja Edad Media; 2) la controversia entre tiranía y republicanismo en las ciudades italianas durante la época del humanismo renacentista; 3) la reforma protestante y sus principales corrientes; 4) la escuela teológico-jurídica de Salamanca; 5) la lucha de las Provincias Unidas por la emancipación del dominio tiránico español durante los siglos XVI y XVII; 6) las guerras religiosas y las controversias constitucionales en Francia durante el siglo XVI; 7) las controversias teológico-eclesiológicas en Francia en el siglo XVII; 8) la guerra civil inglesa y las revoluciones del siglo XVII; 9) el constitucionalismo polaco en los siglos XVI y XVII; 10) la "Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano" de 1789; 11) el constitucionalismo contemporáneo y la cuestión del derecho de resistencia. Si bien en la tesis no se van a tratar los antecedentes históricos exhaustivamente, parece correcto adoptar esta división en etapas y retomar algunas observaciones del texto citado.

Los primeros antecedentes del tratamiento moderno del derecho a la resistencia pueden ubicarse en algunas posiciones del fin de la Edad Media en torno a la polémica por el predominio y competencias del poder temporal y del espiritual, sobre todo con Guillermo de Ockham y Marsilio de Padua. Para Ockham, la libertad política se sustenta precisamente en el derecho que tienen los pueblos a resistir una autoridad devenida tiránica, sea ésta eclesiástica o civil. Al igual que Lutero más tarde, Ockham asimilaba la tiranía al poder del Papa. Por su parte, para Marsilio el Estado no deriva de un fundamento ético-religioso sino que tiene carácter civil y laico, de modo tal que el dictado de sus leyes es prerrogativa del pueblo, que tiene derecho a resistir y a rechazar los actos de gobierno contrarios a derecho (Carvajal, 1992: 72).

En una época crítica para la Iglesia, cuyo poder terrenal empezaba a ser cuestionado tanto como sus doctrinas, se convocó en 1414 el Concilio de Constanza, que estuvo reunido por cuatro años. En el Concilio se enfrentaron la posición conciliarista, que defendió la teoría de la representación colegiada de la autoridad, con la doctrina de la individualidad de la autoridad papal sostenida por el Papado, que terminó imponiéndose.

Si se tratara sólo de un problema interno de la Iglesia, no valdría la pena mencionarlo, pero estas posiciones representan los dos paradigmas vinculados con el tema de la resistencia que los tratadistas de la política invocarán reiteradamente durante los siglos XVI y XVII.

Paralelamente, Bartolo da Sassoferrato en su *De tyranno* (1355) y Coluccio Salutati en su *Tractatus de tyranno* (1400) abren la dimensión laica del problema de la tiranía, pues identifican al tirano con los emperadores de la época y plantean un modelo de impronta republicana que jugará un rol privilegiado en la Italia renacentista. En efecto, allí no se produjo la inestabilidad religiosa que se dio en Francia o en Inglaterra y el problema pudo abordarse desde otra perspectiva. El humanismo político planteó el problema de la libertad política en una dimensión esencialmente antropocéntrica y reafirmó la autonomía ética y moral de la persona en el ámbito social y político. En ese contexto, el derecho de resistencia se presentó como la manifestación concreta de la libertad humana frente al ejercicio tiránico del poder. Se lo formula por primera vez como derecho positivo en la Constitución de Florencia de 1508. Herederos de estas discusiones, los dos paradigmas clásicos, república y tiranía, magistralmente trabajados por Maquiavelo, representarán un papel central en la teoría política moderna.

La influencia de Maquiavelo también se hizo sentir en las Provincias Unidas que estaban bajo el dominio de la Corona española. La lucha que allí se sostuvo contra el opresor español devino paradigmática en la formulación del derecho de resistencia, en un primer momento con la 'declaración de no obediencia' del siglo XVI contra el Duque de Alba y los gobernadores debido a las arbitrariedades que se cometían, y luego durante la Guerra de los Treinta Años (1618-1648). En este contexto se enfrentaron dos modelos clásicos: el español absolutista y el holandés republicano. Grocio, en su *De iure belli ac pacis*, afirma la legitimidad de la resistencia ante el dominio despótico y tiránico, frente al cual cabe recurrir a la teoría de la guerra justa.

Con la Paz de Westfalia (1648), que pone fin a la Guerra de los Treinta Años y al dominio español en las Provincias Unidas, se inicia un nuevo orden en Europa que produce la desintegración de la idea de república cristiana y el Imperio de Carlos V. En este tratado se propugnó el principio de la libertad religiosa inter-estados, adoptando cada Estado como religión oficial la que tenía en aquel momento. Esto permitió que los Estados dejaran de estar sujetos a normas externas y reafirmaran su autonomía soberana en detrimento

de la autoridad política del papado. Pero, al mismo tiempo, obligaba a los súbditos a seguir ineludiblemente la religión del soberano. El Imperio se convirtió en una confederación de trescientos cincuenta Estados y significó una importante reducción del poder del emperador en beneficio de una mayor autonomía de los Estados y de la autoridad de cada uno de los príncipes frente a los poderes externos.

Con la Reforma Protestante surge la controversia jurídico-teológica de la obediencia a la autoridad religiosa que se había convertido en tiránica y la posibilidad de resistirla. Cuando se traslada esta cuestión al ámbito político, con la conversión de los monarcas aparecen dos corrientes principales: la calvinista, representada por la Escuela de Herborn, y la luterana, representada por la de Helmsted. Mientras el luteranismo propugnaba la obediencia absoluta al poder temporal en detrimento de una instancia de resistencia del pueblo o comunidad, dando lugar a un absolutismo teocrático, el calvinismo justificaba el derecho de resistencia y el tiranicidio como última *ratio* política frente a la autoridad tiránica, orientándose hacia la doctrina de la libertad política y la representación popular.

Por su parte, la Escuela teológico-jurídica de Salamanca, que proponía una interpretación teológica de la existencia humana, entendía que el hombre, en tanto criatura divina, está dotado de libertad y autonomía para darse a sí mismo un orden social justo y orientado al principio y causa de todo lo existente. Por lo tanto el hombre está moralmente obligado a no prestar obediencia a una ley si ésta va en contra de este principio, es decir, si es injusta y contraria al bien común.² Aquí la resistencia se plantea como una obligación moral justificada por la naturaleza divina del hombre. El Padre J. de Mariana, de la Compañía de Jesús, consideraba asimismo que era lícito no sólo para derrocar sino también asesinar al tirano que se apoderara por la fuerza del poder (Carvajal, 1992: 81).

Otro de los momentos determinantes para la historia del tratamiento del derecho a la resistencia fue el enfrentamiento entre las Provincias Unidas y la monarquía española. Las disputas giraron en torno del problema de la obligación de obedecer a una autoridad

² Su representante más famoso, Francisco Suárez, en *De legibus et de natura legis* sostiene: "...deducimos de cuanto se ha dicho que la ley que carezca de esta justicia o rectitud no es ley ni obliga ni puede siquiera cumplirse, esto es claro, porque una justicia opuesta a esa rectitud de la ley es también contraria al mismo Dios, pues lleva consigo culpa y ofensa a Dios. Luego, no cabe lícitamente su observancia" (Carvajal, 1992: 81)

devenida tiránica y la obligación moral de resistir las injusticias del poder. Ante la arbitrariedad de los gobernadores, en particular del Duque de Alba, se realizó una declaración de no obediencia al gobernante que había perdido legitimidad debido a sus excesos para imponer el catolicismo. Sin embargo, tal declaración se limitaba a una serie de principios sobre los límites del poder y de la obediencia extraídos en su mayor parte de los teólogos españoles. Con la Guerra de los Treinta Años (1618-1648) que se expandió por toda Europa, el conflicto cobró mayores dimensiones debido a la importancia estratégica que tenían las Provincias Unidas en la política exterior española. En este contexto, Groscio publicó su obra *De iure belli ac pacis* (1625) en la que sostiene que ante un dominio despótico y tiránico cabe apelar a la teoría de la guerra justa. El conflicto entre las Provincias Unidas y la corona española representó uno de los primeros éxitos en la lucha por la emancipación del absolutismo en Europa, emancipación que se concretó finalmente con la Paz de Westfalia. Posteriormente, en la segunda mitad del siglo XVII, en Holanda buscarían refugio los intelectuales liberales que escapaban del dominio tiránico, entre ellos John Locke, cuya obra en el exilio estará determinada por el derecho a la resistencia (Carvajal, 1992: 83).

Durante el siglo XVI Francia atravesó un violento proceso de inestabilidad política debido a los enfrentamientos entre reformados y católicos producidos a raíz del casamiento del príncipe protestante Enrique de Navarra con Margarita de Valois, católica, que culminaron con la Matanza de San Bartolomé³. En defensa de la legitimidad de la resistencia a un monarca hereje surgieron los 'monarcómenos', integrados tanto por católicos como por protestantes, que cuestionaron la obediencia al príncipe y postularon la democratización a través de la representación política por magistrados. Consideraron que el derecho de resistencia deviene legítimo ante el ejercicio arbitrario y tiránico del poder y propugnaron una constitución política consensuada. Ante la similitud de los argumentos esgrimidos por ambas partes, Jean Bodin, quien se declaró neutral en materia religiosa, sostuvo que la religión debe regularse de acuerdo con el derecho sin atender a los teólogos y postuló una posición absolutista laica que planteaba la reducción de la

³ Luego de la Paz de Saint Germain que puso fin a la tercera guerra de religión entre católicos y protestantes, Catalina de Medici propició el casamiento de su hija Margarita con Enrique de Navarra (futuro Enrique IV de Francia) con el fin de afianzar la precaria situación de paz. Sin embargo esta boda, que se realizó en 18 de agosto de 1572, no fue aceptada ni por el Papa Pío V ni por su sucesor Gregorio XIII. Cuatro días después Coligny, respetado líder del partido hugonote, sufrió un dudoso atentado. Ante el temor de que los hugonotes tomaran represalias, se desencadenó una crisis que culminó la noche del 23 de agosto con la Matanza de San Bartolomé, en la que dos millares de hugonotes fueron asesinados durante varios días sin que el rey pudiera controlar la situación.

cuestión confesional a una cuestión de seguridad de Estado para mantener el poder y el orden. Esta posición fue continuada por P. Gregorius Tholosanus⁴ y W. Barclay que teorizaron desde una perspectiva iuspositivista las relaciones entre religión y Estado en defensa de un absolutismo secular (Carvajal, 1992: 86).

En contraposición con estas posturas, en el siglo XVII Jacques D. Bossuet en sus escritos teológico-políticos trasladó el problema del absolutismo del ámbito jurídico al campo teológico y asumió una posición absolutista basada en las Sagradas Escrituras a partir de la elaboración de una filosofía de la historia según la cual la monarquía es un sistema de origen divino que deviene el más perfecto de todos los realizados históricamente. En defensa de una autoridad monárquica absoluta y paternalista, rechazó toda instancia de resistencia con excepción de aquellos casos en los que el monarca atentara contra la verdadera religión. Toda otra desobediencia la consideró 'revolución'. En la misma línea, François Fénelon sostuvo que toda resistencia es rebelión y no puede ser aceptada. Por su parte Pierre Jurieu, de extracción protestante, en contraposición con el modelo absolutista, denunció la intención de la curia católica de convertirse en una monarquía y consideró la resistencia como un deber ético absoluto. Esta necesidad de un derecho de resistencia laico se vería plasmada posteriormente en la "Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano" de 1789.

Mientras en Inglaterra se desarrollaba una cruenta guerra civil, se produjo una prolongada controversia entre el rey Jacobo I y los principales teólogos católicos de la época, Francisco Suarez⁵ y Roberto Bellarmino⁶, acerca de si los súbditos deben obediencia a un monarca que cambió de religión y cuál es el límite de la fidelidad en estos casos. En el seno de esta discusión nacen las ideas fundantes del liberalismo político. Por un lado, quienes defendían una posición absolutista y paternalista del monarca, entre los cuales

⁴ Tholosanus consideraba que el Derecho consiste en una potestad o una *facultas* orientada a lo justo y equitativo, potestad que carecería de valor jurídico si no fuera concebida por el Derecho, siendo esto válido tanto para el príncipe como para los ciudadanos.

⁵ Suarez en su *Defensio Fidei* (1613) sostenía que el poder político de los reyes no venía directamente de Dios, como sostenía Jacobo I, sino de la comunidad humana, a la cual correspondía originariamente, y que ésta por un acto de voluntad podía traspasar su ejercicio a una persona o grupo de personas, si así lo decidía libremente.

⁶ Bellarmino sostenía que el Papa recibe directamente de Dios su autoridad pastoral, lo cual acontece en el mismo momento en que asume su dignidad eclesiástica y es juez supremo de todas las cuestiones referentes a la fe y a la moral. Sin embargo, este poder sobre la conciencia de los súbditos puede ejercerse independientemente del soberano, al cual se hallan éstos igualmente sometidos. Hobbes, por su parte, no estaba dispuesto a concederle este poder sobre las conciencias al Papa por considerar que sería equivalente a reconocerlo soberano absoluto de todos los cristianos del mundo. Sobre Hobbes, véase *El retrato de un dios mortal* (Hernández, 2002).

hay que citar al rey Jacobo y sus teólogos, Thomas Hobbes y Robert Filmer. Por el otro, entre quienes defendían el sistema liberal republicano, sobresalen John Locke, quien planteó la diferenciación entre el ámbito de lo público y de lo privado y postuló un derecho de resistencia laico, y James Harrington, continuador de las ideas de Maquiavelo (Carvajal, 1992: 89).

Polonia desempeñó un rol importante en el proceso de constitucionalización del derecho de resistencia, siendo la Constitución de 1607 una de las primeras en incluir este derecho como norma constitucional. En el siglo XVIII Polonia recibió la influencia calvinista de la Escuela de Herborn, en particular de Johannes Althusius y Johann Alstedt. Posteriormente Rousseau elogiaría la fijación jurídica del ideario de la Ilustración que allí se hizo.

La "Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano" (1789), que pone fin al Antiguo Régimen e inaugura los Estados constitucionales, representa por ello un hito en la historia del derecho a la resistencia. En este documento, que luego fuera incluido en la Constitución francesa de 1793, el derecho a la resistencia es considerado un derecho natural e inalienable de la persona y por primera vez se establece como norma jurídica positiva el derecho a la revolución⁷. En el Art. 35 se lee: "Cuando el gobierno viola los derechos del pueblo, la insurrección es para el pueblo, y para cada porción del pueblo, el más sagrado de sus derechos y el más indispensable de sus deberes". A partir de este momento la insurrección, que había sido siempre cruelmente castigada, pasa a ser la base sobre la cual se sustenta la legitimidad de todo el sistema constitucional.

A partir de la Segunda Guerra Mundial y ante la necesidad de establecer un nuevo orden mundial el derecho a la resistencia se integra en el derecho constitucional de diversos países. La Constitución Francesa de 1946 cita explícitamente la "Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano" de 1789 y Alemania también incluye este derecho en su Ley Fundamental (1949). Carvajal menciona que actualmente en Alemania se plantea el problema de si el derecho a la resistencia puede ser homologado a la

⁷ Carvajal interpreta este art. como 'derecho a la revolución' aunque la palabra que se utiliza en la Constitución es 'insurrección'. Si entendemos por 'revolución' un cambio sustancial en las estructuras políticas y sociales que no se deriva naturalmente del orden anterior, éste no puede ser un derecho sino la consecuencia de un proceso de lucha política que comienza con una insurrección o rebelión. Sin embargo, no toda rebelión necesariamente culmina en una revolución. No se trata ya de una cuestión de derecho porque lo que está en juego no es la legitimidad sino la fuerza. Entonces, si bien en este capítulo se respetará la terminología del autor, a lo largo de esta tesis este derecho aparecerá mencionado como 'derecho a la rebelión' y el término 'revolución' se reservará para hacer referencia al cambio estructural que se produce en aquellos casos en que las rebeliones logran imponerse y generar un orden nuevo.

'desobediencia civil'. Para este autor, esta identificación es producto de un error conceptual. En los capítulos siguientes se abordará con mayor amplitud este problema.

Primera parte: Liberalismo y resistencia

Capítulo 2: Modernidad y revolución

La idea moderna de 'revolución' se funda en el derecho que tienen los pueblos a rechazar un gobierno ilegítimo. En ese sentido la revolución tiene por finalidad derrocarlo, ya que se origina en una oposición al sistema como un todo injusto. Tal derecho tiene su origen en la soberanía popular, puesto que esta otorga a los gobernantes un mandato revocable, justificado por las teorías contractualistas que postulan la artificialidad del orden político. En efecto, si para el contractualismo el sistema político es fruto de un acuerdo entre particulares que por un acto de voluntad pactan un modo de organización social, al ser este artificio dependiente de la voluntad creadora de los particulares, dicha voluntad conserva para sí la prerrogativa de modificarlo cuando lo considere conveniente.

La teoría política moderna rompe con la unidad ético-política entre 'individuo' y 'ciudadano' y produce una escisión entre la idea del 'buen ser humano' y la del 'buen ciudadano'. Éste último se define como aquél que obedece la ley, en tanto el primero es sujeto de una libertad de conciencia sobre la que el Estado no tiene injerencia. En consecuencia, si por un lado la moral renuncia a imponerse por la fuerza y se garantiza la libertad de conciencia, por el otro, el Estado renuncia a intervenir en el foro interno pero se adjudica la potestad absoluta para utilizar la fuerza en el externo.

Para los autores políticos modernos el orden legítimo tiene su origen en un orden ilegítimo que debe ser modificado. El derecho a la resistencia está directamente relacionado con la libertad de conciencia, es decir, con la libertad de decidir si se rechaza un orden que la conciencia individual considera no justo. La revolución es el proceso a través del cual se implementa un orden justo que no se deriva del orden anterior. El término 'revolución' proviene de la astronomía y significa el cumplimiento de un ciclo⁸, el retorno a la pureza del origen una vez anuladas sus degradaciones (según la vieja tradición mítica renovada). Así, la Revolución Inglesa (1642-1688), si bien dio por resultado una 'monarquía legítima' que permitió una mayor libertad, admitió un control parlamentario y autorizó la libertad de culto pero, de todos modos implicó una vuelta al origen porque el conflicto se resolvió con la vuelta de la monarquía al poder, aún cuando éste estuviera ahora limitado.

Con la Revolución Francesa, en cambio, la idea de 'revolución' pasa a significar el comienzo absoluto de un proceso abierto hacia el futuro, el año cero de un nuevo tiempo.

⁸ En astronomía, una revolución es la vuelta completa de un planeta a través de su órbita.

a- John Locke y Jean-Jacques Rousseau: libertad de conciencia y voluntad general.

A continuación se abordará el problema del derecho a la resistencia en el sistema democrático liberal. Para esto resulta ineludible recurrir a algunos tópicos de la teoría política liberal de John Locke y analizar algunos pasajes del *Segundo ensayo sobre el gobierno civil*⁹, en particular aquellos que se refieren a la idea de propiedad privada como fundamento de la sociedad civil y los que definen la resistencia como un acto de la conciencia individual. También resulta necesario analizar algunos pasajes del *Contrato Social* y del *Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres* de Jean-Jacques Rousseau, en particular aquellos que explican el concepto de 'voluntad general' en el que se basa la legitimidad del sistema democrático, para cuyo resguardo se recurre al derecho a la resistencia.

Según el iusnaturalismo, doctrina que Locke comparte, el punto de partida del orden político no puede ser el mismo orden político sino que debe buscarse fuera de éste, es decir, en la naturaleza. Al considerarla el 'verdadero origen', los iusnaturalistas convierten la naturaleza en el límite del alcance de la intervención estatal. Para esta posición, la persona es sujeto de derechos por el sólo hecho de ser persona. Sin embargo, el estado de naturaleza no garantiza el efectivo ejercicio de estos derechos por carecer de un juez imparcial. Estos derechos 'naturales', al ser propios de la persona humana, son inalienables: el Estado no debe violarlos porque su razón de ser es garantizarlos. De esta manera, el iusnaturalismo los entiende como una limitación sobre la cual el Estado no tiene injerencia. Es decir, si bien en el pasaje del estado de naturaleza al estado civil existe una ruptura, ya que este último es un 'orden nuevo', también existe continuidad porque las características de lo natural se trasladan a lo político y lo legitiman. La institución del poder político ya no proviene directamente de 'arriba', como fue el caso de la legitimación de la monarquía 'por derecho divino', sino que se desarrolla desde lo 'natural', a partir de los derechos naturales e inalienables de la persona humana. A su vez, el Estado político llega a su fin cuando violenta la naturaleza, cuando traspasa los límites de sus alcances y atribuciones marcados por la naturaleza y deviene despótico.

⁹ Para este tema, se ha seguido la interpretación que realiza Jorge Dotti del *Segundo Ensayo sobre el Gobierno Civil* (Dotti, 2000 y 2003) y del *Contrato Social* (Dotti, 1980) dado que la misma está realizada desde la perspectiva del derecho a la resistencia.

En el estado de naturaleza, los hombres son libres e iguales. Locke entiende que lo que hace iguales a los seres humanos es la pertenencia a la 'misma especie y rango' con las mismas facultades: "Hemos nacido todos para participar, sin distinción, de las mismas ventajas de la naturaleza" (Locke, 2003: 7). Por esta razón, no existe un sometimiento natural ni hay soberanos naturales sino una legalidad natural basada en la razón. La libertad aparece como el derecho ilimitado de disponer de la propia persona y de los bienes. Sin embargo, Locke coloca un límite a este 'derecho ilimitado' cuando señala que, en la medida en que las personas fueron creadas por Dios, no les es lícito destruirse a sí mismas y a los otros hombres porque la vida es propiedad de su creador; si bien posteriormente aclara que es lícito poner en riesgo la propia vida para preservarla y preservar la libertad. Existe, entonces, un principio de conservación racional y otro de destrucción racional, fundados en el juicio individual, en la conciencia, en diálogo directo con la razón (con Dios).

Para que una acción política sea legítima según este esquema, ésta debe ser una continuidad perfeccionadora del derecho natural dictada por la razón. La preservación del orden político depende de la obediencia a la legalidad natural, que es racional. Y la razón demuestra que no se puede establecer una relación política sino entre seres libres porque ésta es producto de un acto de la voluntad.

Existe una contradicción entre la idea de ciudadano y la de esclavo. La relación 'amo-esclavo', característica del despotismo, es ajena a un orden político legítimo porque es anti-natural. Sin embargo, en aquellos casos en que un reo es condenado a muerte, particularmente en los casos de los prisioneros de guerra, Locke sostiene que es lícito, retrasar su ejecución y utilizarlo como esclavo¹⁰. Aún así, esta relación no es una relación política sino de "(...) guerra continua entre un conquistador legítimo y un cautivo. Pues si se realiza un pacto entre ellos, y acuerdan que se le conceda un poder limitado a uno de ellos y se exija obediencia del otro, el estado de guerra y esclavitud cesa en la medida en que el pacto se mantenga" (Locke, 2003: 21).

De esta manera, la naturaleza limita el poder soberano: el tirano es ilegítimo porque considera a los súbditos como esclavos. La razón obliga a resistir porque no es posible establecer una relación política sino entre seres libres. Locke sostiene que nadie

¹⁰ Locke señala que entre 'los judíos, así como otras naciones', se encuentran hombres que se venden a sí mismos. Pero esta 'venta' no llegaba a ser esclavitud porque estaba limitada a un tiempo determinado al cabo del cual se le devolvía la libertad y el amo no tenía poder sobre la vida de sus siervos ni podía ejercer sobre ellos un poder absoluto, arbitrario y despótico (Locke, 2003: 21)

puede consentir en su propia esclavitud ya que, al no ser el productor de su propia vida, ningún ser humano puede venderse como esclavo a través de un contrato. La esclavitud no es una condición jurídica sino de fuerza porque no se basa en el consentimiento. Por el contrario, la libertad civil, basada en el consentimiento, es el fundamento de la paz civil porque la ley interpreta los principios eternos de manera 'no arbitraria' sino racional y con miras al bien común. Por esta razón, rebelarse a un amo, aún cuando cueste la vida, no es considerado un suicidio sino una actitud legítima, puesto que la vida humana carece de sentido sin libertad.

El autor sostiene que todo ser humano tiene conciencia de la ley natural ya que la misma es autoevidente, universal y prioritaria respecto del derecho positivo, que se encuentra determinado por el derecho natural. Sin embargo, considera que no se puede ser juez en causa propia porque se corre el riesgo de guiarse por las pasiones y ser injusto, por lo que considera necesario un juez externo e imparcial. Si en el estado de naturaleza cualquiera tiene derecho a vengar una agresión, en la sociedad civil el Estado cumple la función de imponer un castigo racional con la exclusiva finalidad de reprimir actos futuros y retribuir los daños ocasionados. Esta instancia, que en el estado de naturaleza queda reservada al juicio individual, a la conciencia interna, en el estado civil se presenta bajo la forma de los poderes ejecutivo y judicial. Sólo cuando el agresor es el mismo juez externo, el derecho de castigar vuelve al yo, a la conciencia, dando lugar a la resistencia: es en la conciencia interna, en diálogo directo con 'Dios' (con la razón), que ésta dice 'rebelate contra el tirano'. La sociedad liberal reserva a la conciencia individual la capacidad deslegitimadora de la autoridad política, el *ius resistendi*.

Si la ley natural le otorga hombre plena libertad para disponer de su persona y de sus bienes en condiciones de igualdad con los demás hombres, un orden político legítimo deberá preservar y garantizar esta libertad y estos bienes y deberá fundamentarse en la igualdad de derechos entre los ciudadanos. La racionalidad burguesa, en su versión liberal, se basa en la identidad entre productor y propietario¹¹: "la "labor" de su cuerpo y el "trabajo" de sus manos podríamos decir que son suyos por propiedad" (Locke, 2003: 23).

¹¹ En la época de Locke los propietarios de las tierras no necesariamente eran quienes las trabajaban, por lo que esta identificación entre 'productor' y 'propietario' sólo es posible si el propietario que no produce por sí mismo compra la fuerza de trabajo del productor, de manera tal que el fruto de esa fuerza de trabajo le pertenezca.

Así como los hombres, producidos por Dios, no tenemos derecho a dañar 'su propiedad', a no ser en caso de "(...) que tal destrucción estuviere finalizada a un uso más noble que el de la mera preservación" (Locke, 2003: 8); de la misma manera, a imagen y semejanza de Dios, el hombre es productor y propietario de su producción. De esta forma, el liberalismo entiende que la relación de productor/propietario es una relación natural, prepública, que debe ser protegida por el estado político porque es lo que hace al hombre un 'ser humano'. El ser humano, al incorporarle trabajo a la cosa, la 'humaniza' y la vuelve parte de sí. Atentar contra la propiedad ajena (que Locke define como 'vida, libertad y bienes') es atentar contra la ley natural y contra la misma integridad de la persona, lo cual coloca al agresor por fuera de la humanidad y lo convierte en enemigo de toda la raza humana. La agresión constituye un acto irracional; sin embargo la respuesta violenta a la agresión es considerada legítima, en concordancia con la teoría de la guerra justa, en la que una de las partes tiene toda la razón y la otra nada. Si bien toda la sociedad tiene derecho a castigar al agresor, sólo el agredido tiene derecho a la reparación del daño. Por eso, aún cuando el magistrado puede condonar la pena, no puede condonar la reparación.

En consecuencia, para Locke la libertad consiste en ser propietario y una agresión contra la propiedad equivale a una agresión contra la misma persona. El Estado debe proteger esa propiedad. Cuando el Estado atenta contra ella, está actuando como un amo respecto de su esclavo, que no es libre, no es persona, porque no es propietario. Justamente porque en el liberalismo la propiedad es inalienable, es lícito rebelarse cuando se cobran impuestos excesivos o no se legisla adecuadamente en función de proteger dicha propiedad.

En estado de naturaleza, el hombre es poseedor de aquello a lo que le agrega trabajo y su racionalidad le permite vivir en forma pacífica. Pero en caso de agresión, en dicho estado no existe ningún juez imparcial al cual recurrir. Si bien todo hombre tiene el derecho de castigar a quien lo agrede, en esos casos aplica su criterio, que puede estar influenciado por las pasiones. En razón de esto no hay garantía alguna de que el castigo sea justo. El pasaje a la sociedad civil se funda en la necesidad de establecer un juez imparcial que aplique un castigo racional y justo. A este fin se constituye un poder legislativo soberano que hace las leyes y un poder ejecutivo encargado de administrar el castigo correspondiente. Paralelamente, quienes integran esa sociedad a través de un contrato voluntario y unánime renuncian a su derecho a castigar por mano propia pero conservan (o delegan) el de legislar, sea en primera persona o a través de sus

representantes, y en ningún momento ceden la capacidad de juzgar las instituciones y a los agentes del orden político.

A diferencia del modelo antiguo, en el que la relación entre el soberano y sus súbditos se asimilaba a la imagen del padre, Locke entiende que en el caso de la sociedad civil en la que el poder constituyente es del pueblo no existe una relación paternalista porque los individuos conservan la racionalidad y, así como se ceden la capacidad ejecutiva, ésta vuelve al pueblo si éste juzga que el gobernante no está cumpliendo con aquello para lo cual fue designado. Si el soberano pone por encima del bien general su voluntad particular o no cumple correctamente con su función de legislar, los derechos cedidos vuelven al pueblo que puede constituir un nuevo orden político. Por eso, cuando un soberano trata a su pueblo como si fueran esclavos en lugar de hombres libres e iguales, se convierte en déspota y la ley natural autoriza a desobedecerlo y destituirlo. Locke considera la tiranía y el despotismo como los peores males que pueden caer sobre los individuos:

“(…) aquel que, en estado de sociedad, arremete contra la libertad que pertenece a los miembros de dicha sociedad, debe ser tenido por alguien que se propone arrebatarles todo lo demás [porque la libertad es el fundamento de todo lo demás] y así considerársele en estado de guerra” (Locke, 2003: 19).

Al ser el mismo juez imparcial el que comete el abuso o agresión no queda a quién apelar en la tierra y la decisión de resistir se retira al diálogo interno. Es Dios, a través de la conciencia, quien dice: ‘rebélate al tirano’, rechazando toda mediación externa. En síntesis, la conciencia aparece como deslegitimadora de la autoridad política. Locke considera que es legítimo resistir contra quien se opone al orden positivo, si éste se funda en el orden natural. La resistencia se da como la reacción justa frente a los abusos cometidos por una fuerza injusta e ilegal. Sin embargo, el ejercicio de este derecho no implica necesariamente la inestabilidad y fragmentación del orden político, sino que funciona como límite al ejercicio del poder soberano. La obediencia no es incondicional sino que se halla supeditada al derecho primordial de autoconservarse. El derecho de resistencia aparece entonces como una medida de autoconservación, que abre la posibilidad de la constitución de un nuevo orden político.

Esa resistencia, que aparece en la forma de rebelión, no pertenece al ámbito de lo civil sino al ámbito natural. Esta disolución del orden civil no puede ser considerada

como provocada por el pueblo, que resiste como respuesta a una agresión previa, sino por el déspota, que violó la racionalidad política y perdió legitimidad, justificando así la racionalidad de su destitución. Por eso Locke considera la resistencia como una guerra justa y legítima, en la que es lícito matar al agresor. El agresor tiene la conciencia obnubilada y la racionalidad queda entonces solo del lado del pueblo. La resistencia tiene la finalidad de preservar la sociabilidad natural pacífica dando lugar a la conformación de un nuevo orden político, puesto que el pueblo nunca pierde su poder constituyente.

Si la comunidad se constituye en un solo 'quiere' porque todos los ciudadanos aceptan en primera persona integrar esa sociedad civil y organizarse según su constitución, el agresor que rompe este pacto queda fuera de la sociedad civil. Si el agresor es el mismo magistrado, se pone por fuera del orden político, retrotrayendo a la comunidad al estadio previo al pacto, a un nuevo estado de naturaleza. Por esta razón, la rebelión implica una anomalía, no pertenece al estado civil. Se trata de una guerra justa, una guerra total contra el agresor.

En el sistema lockeano se conservan todas las atribuciones propias del estado de naturaleza, ya que el mismo es un estado racional y pacífico. Por esta razón también existe una doble relación entre soberano y súbdito porque la capacidad del súbdito de juzgar indica al soberano cuando una ley sancionada contradice la razón. Si en el estado civil se autoriza al poder legislativo a legislar y se renuncia a castigar, cediendo esta función al poder ejecutivo, en el caso de rebelión se vuelve al estado de naturaleza y se desautoriza al legislativo, mientras se recupera la función ejecutiva.

Locke promueve la instauración de una monarquía parlamentaria. La monarquía absoluta resulta incompatible con la racionalidad de la sociedad civil porque en ella el príncipe reúne en su persona todos los poderes y no existe un juez imparcial. En una situación de despotismo, el hombre está en peor situación que en el estado de naturaleza resultando incompatible con su libertad: "Y así se ve expuesto a todas las miserias e inconvenientes que un hombre puede temer de otro que, hallándose en un estado de naturaleza sin límite alguno, además está corrompido por la adulación y armado de poder" (Locke, 2003: 67).

Locke entiende que nadie en la sociedad civil puede estar por encima de las leyes. En el sistema lockeano no hay control de poderes y no existe ley que no pueda ser derogada, ya que nada puede estar por encima del auténtico soberano, que es el pueblo

en su carácter de legislador. Sin embargo, la ley necesita condiciones de normalidad para regir. Cuando estas desaparecen, el pueblo conserva la capacidad de cambiar a los legisladores porque nunca pierde del poder supremo. De ese modo, la comunidad se protege ante las tentativas y maquinaciones de cualquier persona, incluso de sus propios dictadores (Locke, 2003: 111).

Al mismo tiempo, Locke sostiene que los pueblos no son propensos a las revoluciones, sino que suelen soportar una larga serie de humillaciones antes de tomar la decisión de rebelarse. La historia demuestra que sólo en casos extremos se recurre a la rebelión y resulta superfluo pretender reprimirla ya que, llegado ese punto, los pueblos no se cuestionan qué les está o no permitido. El autor sostiene que es preferible aceptarla como límite y control del poder político. Es decir, es preferible que el monarca sepa que puede provocar resistencia, antes que acostumbrar a los pueblos a tolerar la injusticia. Ahora bien, cuando se 'apela al Cielo', lo que verdaderamente dirime quién tiene razón es la guerra, ya que no hay quién determine si se trata de un pueblo rebelde o de un soberano despótico. Si apelación al Cielo la realiza la conciencia individual, sólo el resultado del enfrentamiento entre las partes ofrece una respuesta objetiva.

Si bien Locke reconoce una situación histórica de injusticia y explotación en el origen de la sociedad civil¹², del mismo modo en que lo hace Rousseau, construye su esquema político haciendo abstracción de este estado, suponiendo un tránsito directo desde un estado de naturaleza racional y pacífico al estado civil, porque necesita legitimar una situación de origen que provea las condiciones de normalidad necesarias para el imperio del derecho natural, que en la sociedad civil se verá reflejado en el derecho positivo y constituirá la garantía de legitimidad del sistema político .

¹² Un extenso pasaje resulta ilustrativo de la posición lockeana: "Seguramente que los hombres de la edad dorada -antes que la vana ambición y el amor *sceleratus habendi*, la malvada concupiscencia, hubiesen corrompido las almas de los hombres llevándolos a un concepto equivocado del auténtico poder y del honor- tenían más virtud y, en consecuencia, mejores gobernantes, así como menos súbditos viciosos; y como, de un lado, no había excesivos privilegios que permitieran oprimir al pueblo, ni, del otro, disputa alguna acerca de los privilegios que llevara a disminuir o restringir el poder del magistrado, no se producían querellas entre los jefes y el pueblo acerca de los gobernantes y el gobierno.

Sin embargo, en las eras posteriores, (...) cuando la ambición y el lujo se afincaron en el poder y lo incrementaron -sin cumplir con la misión para la cual se lo había establecido- y, ayudados por la adulación, enseñaron a los príncipes a tener intereses diferentes y alejados de los de su pueblo, los hombres encontraron necesario examinar con más cuidado el origen y los derechos del gobierno y encontrar formas de restringir las exorbitancias y prevenir los abusos de ese poder que, tras haber confiado a las manos de otro para su propio bien, encontraban ahora que se lo usaba para dañarlos." (Locke, 2003: 83-84). Según estos fragmentos, podría interpretarse que la sociedad civil surge de un estado de tiranía (monarquía absoluta y despótica) y no de un pacífico e ingenuo estado de naturaleza. De ahí que la resistencia resulte uno de los tópicos centrales en el sistema lockeano.

La resistencia se encuentra justificada tanto si el gobernante se excede en sus funciones como si no es efectivo en el cumplimiento de las mismas. En el caso de la usurpación, que consiste en 'el ejercicio de un poder al que otro tenía derecho', sostiene Locke que el usurpador no tiene derecho a ser obedecido, aún cuando preserve la forma de la república y se respete la constitución, porque adolece de una ilegitimidad de origen. Respecto del tirano, que ejerce su poder 'más allá de todo derecho', se señala que, a pesar de que su origen pueda ser legítimo, tampoco sus acciones obligan la obediencia porque su ilegitimidad proviene del abuso en el ejercicio que hace de su poder, usando lo público para su beneficio privado: "No se guía por la ley sino por su voluntad, y sus mandatos y acciones no están orientados a la preservación de las propiedades de su pueblo, sino a la satisfacción de su propia ambición, venganza, codicia o cualquier otra pasión irregular" (Locke, 2003: 199).

De esta manera, se contraponen la figura del tirano, como un ser dominado por las pasiones que actúa irracionalmente intenta doblegar todo a su voluntad y antojo, a la de un rey legítimo que reconoce en las leyes el límite de su poder y al bien del pueblo como su finalidad. La resistencia se opone a una fuerza indebida, injusta e ilegal, y es justa porque es una reacción a una agresión, nunca una agresión en sí misma. Si ante un reclamo justo el monarca actúa arbitrariamente y no garantiza un juez imparcial, entra en estado de guerra y puede ser destituido. Y el único que puede dirimirlo es el 'cuerpo' del pueblo, el pueblo que actúa orgánicamente en el ejercicio de su soberanía en primera persona.

Por contraposición al sistema lockeano, que pretende asegurar al ciudadano la mayor autonomía política, en el caso de Rousseau no se pretende legitimar la rebelión sino asegurar la soberanía de la voluntad general. Mientras Locke pasa de un estado de naturaleza pacífico y racional a un orden político liberal, para Rousseau el pasaje es triádico. En efecto, del estado de naturaleza se sale igualmente a través de la propiedad individual. Sin embargo, se trata de una superación nefasta porque da lugar a una sociedad basada en un pacto injusto en el que los poderosos, mediante un 'engaño', someten a los más débiles a su voluntad. El engaño consiste en naturalizar una desigualdad de hecho, a raíz de la cual una de las partes consigue todo y la otra no obtiene nada. La noción de 'propiedad' es el punto de partida del engaño:

"El primero que, habiendo cercado un terreno, tuvo la ocurrencia de decir 'esto es mío' y encontró gente tan ingenua que le creyó, éste es el verdadero fundador de la

sociedad civil. Cuántos delitos, guerras, asesinatos, miserias y horrores le habría ahorrado al género humano aquél que, arrancando los mojones o llenando los fosos, le hubiera gritado a sus semejantes: ¡Cuidaos de escuchar al impostor! Estáis perdidos si olvidáis que los frutos son de todos y la tierra no es de nadie” (Rousseau, 1996: 102).

La sociedad rousseauiana tiene lugar recién como resolución de este segundo estadio y en ella se disuelve la propiedad privada y se constituye la propiedad general y el ‘yo común’. El pasaje de la sociedad civil a la sociedad democrática es un pasaje revolucionario porque altera toda la estructura del poder. A los fines de este trabajo, se retoma el estudio de las críticas que Rousseau realiza a la sociedad civil, en tanto éstas son aplicables a la sociedad lockeana basada en la noción de individuo.

Según la ficción que construye Rousseau para explicar el pasaje del estado de naturaleza a la sociedad civil, el hombre pacífico que vagaba solitario, al entrar en contacto con sus semejantes y compararse con ellos, perdió para siempre su inocencia, el amor de sí devino amor propio y la piedad indiferencia. En ese momento también se produce la división del trabajo y con ella los hombres pierden su autonomía para empezar a depender de los demás. Al igual que Smith y Kant, Rousseau sabe que la división del trabajo conduce al progreso de algunos hombres en particular, pero entiende que este progreso va acompañado de la decadencia moral de la especie.

Frente a la belicosidad hobbesiana, Rousseau reivindica el elemento de la piedad al que define como “el horror innato a ver sufrir a sus semejantes” (Rousseau, 1996: 89)¹³. El impulso natural sería ayudar al que sufre; pero la civilización lo ha adormecido. Sostiene que al hombre, en la sociedad civil, tanto mejor le va cuanto más engaña a sus semejantes. La lógica de este engaño consiste en convencer al otro de que le conviene ayudarme. De esta manera, cuanto menos solidaridad establezca con sus pares, tendrá mayor capacidad de desarrollo. Por esta razón el hombre no muestra sus propósitos e intenciones sino que oculta su ambición para resultar creíble y poder aprovecharse de los otros. Es decir, la dependencia funcional genera una actitud negativa porque lesiona la autonomía distintiva del ser humano ya que se convierte en dependencia moral. Cuanto más vaciado de contenidos sea el derecho, cuanto más formalizado, cuando más meramente

¹³ Aurelio Arteta define la piedad rousseauiana como “(...) un afecto primario inscrito en la naturaleza humana y al que sólo las leyes y convenciones de los hombres –o sea las formas del amor propio nacidas de la civilización- pueden sofocar” y la compara con ‘la moral del corazón’ que despiertan las súplicas de las ultrajadas heroínas sadeanas mientras eran burladas por sus verdugos. El autor considera que la piedad rousseauiana es el opuesto de la doctrina de Sade (Arteta, 1996: 187-188).

procedimentales sean los principios del orden social, hay más espacio libre para el engaño. De ahí que algunos interpretan en términos anarquistas la crítica rousseauiana, pretendiendo una vuelta a la naturaleza y a la vida campesina. Rousseau privilegia el elemento campesino como reservorio moral y piensa al pequeño propietario como sujeto de la revolución porque considera que la sociedad civil, que identifica con la de las ciudades, es simplemente la confirmación de la servidumbre, de la miseria, de la explotación¹⁴.

El término 'revolución' implica en Rousseau un acontecimiento nuevo, es un acto de creación. Como tal, sólo puede tener su origen en la voluntad, en tanto ésta hace al hombre esencialmente libre. Dicha libertad es inalienable, ya que es lo que distingue al ser humano de la bestia: "La primera -la bestia- elige o rechaza por instinto; el otro -el ser humano-, por un acto de libertad; de ello se deriva que la bestia no puede alejarse de la regla que le ha sido prescripta, aun cuando le sería útil hacerlo, mientras que el hombre se aleja de ella a menudo en su perjuicio" (Rousseau, 1996: 72).

Si bien Rousseau parte de la idea de individuo, deberá abandonarla para postular la idea de 'voluntad general'. Por eso la celebración del contrato social significa la alienación total de la libertad individual y con ella se da lugar a un sujeto colectivo y se reserva la individualidad a la conciencia. El soberano, entonces, pasa a ser este sujeto colectivo, este 'yo común'. No es sólo la suma de los particulares sino una persona política con voluntad propia. Su atribución por excelencia es la legislativa por lo que existe una identidad entre ser y deber ser. Esta atribución legislativa del 'yo común' lo convierte en un 'dios creador del orden político'. Rousseau reivindica entonces la primacía de este 'yo común' frente a la ley, al darle la capacidad de modificarla y disolverla. Sin embargo, en tanto existe una identidad entre la voluntad general y la ley, no deja espacio para la desobediencia a las leyes positivas. El estado democrático en el que gobierna la voluntad general no puede ser resistido porque la resistencia generaría una contradicción entre las ideas de ciudadano y soberano: al haber una identificación entre ambas, no puede resistirse la propia voluntad. La desobediencia entonces resulta justa en la sociedad civil, pero no en la sociedad democrática. En esta última funciona como garantía de la

¹⁴ Mandeville sostenía que era necesario acelerar la economía aumentando el consumo de artículos de lujo para la clase adinerada porque consideraba que de esa manera se generarían puestos de trabajo y aumentaría la riqueza. Sin embargo, Rousseau rechazaba esa teoría porque la consideraba inmoral. Posteriormente Smith tendría en cuenta la objeción de Rousseau y propondría cambiar el consumo parasitario por la inversión. Así, el inversionista smithiano es frugal y reinvierte toda su ganancia en el proceso productivo, generando fuentes de trabajo.

soberanía popular. Sólo en los casos en que la soberanía se viera amenazada se justificaría recurrir a la resistencia.

b - Ideología y revolución.

Con la Revolución Francesa y la desaparición del 'derecho divino' se establecen los criterios de igualdad y libertad que promueven la pregunta obligada: '¿por qué obedecer?'. A partir de ese momento, la identificación de la soberanía con el sujeto colectivo 'pueblo' plantea la cuestión de la resistencia como fundamento de la relación política, identificando libertad y ley. Dice Locke: "La libertad de los hombres sometidos a un régimen de gobierno consiste en tener una norma para vivir según ella; norma común a todos los miembros de esa sociedad y hecha por el poder legislativo en ella establecido" (Locke, 2003: 20). A diferencia del Antiguo Régimen, que dependía de la figura del príncipe, el Nuevo Régimen encuentra su fundamento en el pueblo. En ese sentido decía Louis de Saint Just: "Cuando se le habla a un funcionario, no se le debe decir ciudadano. Este título está por encima de él" (Mairét, 1978b: 63).

Esta ideología del pueblo encarna el espíritu de la revolución y plantea la lucha contra la tiranía como el mejor medio de actuar para la democracia. En este contexto, la revolución es el todo del pensamiento y de la estrategia política, es la 'forma' del Estado. El Estado moderno es un Estado revolucionario por naturaleza, que no sobrevive sino transformándose. De esta forma, 'pueblo', 'ley' y 'revolución' aparecen como equivalentes a 'soberanía', y la libertad y la igualdad son entendidas como derechos naturales, autoevidentes e inalienables, para cuya garantía se instituyen los gobiernos. Pero, si bien son considerados características constitutivas del hombre, sólo pueden ejercerse como derechos políticos bajo la garantía del Estado. Así, el hombre es un sujeto natural de derecho aún cuando sus derechos no se ejerzan (como ocurre, por ejemplo, en el caso de la tiranía). En estos casos la revolución se presenta como la emergencia del derecho natural, la recuperación del ejercicio de la soberanía popular en primera persona, el reconocimiento de la propia libertad y de la del otro. Al ser sujeto de derecho, ya no se es un súbdito sometido a la voluntad ajena porque la voluntad es libre por naturaleza. Esta independencia vuelve la resistencia un deber, en la medida en que es un deber conservar la vida libre, surgida de Dios o de la naturaleza. Así decía Robespierre:

"El hombre nació para la felicidad y la libertad y, sin embargo, es esclavo y desgraciado. Es objeto de la sociedad la conservación de sus derechos y la perfección de su ser; y por todas partes la sociedad le degrada y le oprime. Ha llegado el momento de

devolverla a sus verdaderos destinos; los progresos de la razón humana han preparado esta gran revolución y a vosotros se os ha impuesto especialmente el deber de acelerarla” (Mairet, 1978a: 72).

Libertad e igualdad entonces equivalen a una sociedad basada en leyes porque son derechos que no pueden realizarse sino en el cumplimiento de las leyes; de ahí la necesidad de construir un Estado. El Estado se presenta como un bien, como virtud: lo justo es vivir en una sociedad estatal. Y la libertad ya no sólo es un derecho sino también un deber. Frente a la opresión, la revolución se convierte en un hecho virtuoso a través del cual el hombre recupera su libertad y su ‘humanidad’. A partir de abstracciones como ‘humanidad’ y ‘ley’, la democracia se convierte en el nexo entre el individuo y la ley, a la vez que establece como virtud el amor a la ley: “El principio del individuo se halla en la colectividad de la que es miembro y que la ley expresa” (Mairet, 1978a: 79).

Mientras que en el estado de naturaleza hay gobierno sin ley como en el Antiguo Régimen, en la sociedad democrática la relación del individuo consigo mismo queda mediada por el Estado a partir de la idea de la igualdad ante la ley. La política es entendida como la condición de posibilidad de la libertad porque se encuentra basada en un pacto en el que los individuos se ‘obligan libremente’. Ese pacto consiste en que “(...) cada uno de nosotros pone en común su persona y todo su poder bajo la suprema dirección de la voluntad general y recibimos, en tanto que cuerpo, a cada miembro como parte indivisible del todo” (Rousseau, 1998: 34). Châtelet señala al respecto que “El liberalismo (...) es ese momento histórico que, convirtiendo en príncipe al pueblo, sitúa la democracia en el interior del Estado” (Châtelet, 1978: 143).

Sin embargo, la contracara de estas ideas es un Estado autoritario basado en el culto a la ley. Si la sociedad nace del hombre entendido como sujeto de derecho, el derecho hace del hombre un ‘alma’ porque, a través de las obligaciones morales, posee la moralidad, es ‘persona’. El liberalismo presenta como ‘natural’ la división entre un Estado, protector y guardián del ‘bien público’, y la sociedad civil, esfera de la propiedad cuya libertad garantiza el Estado. Si bien la legitimación de esta libertad procede del Estado, su realización se da por afuera de él. Si ‘libertad’ equivale a ‘propiedad’, se trata de una libertad para propietarios, no para ciudadanos¹⁵, y no implica igualdad sino diferencia. De

¹⁵ Mairet señala que aún cuando la ley represente la ‘voluntad’ colectiva, ésta necesita para su realización de la existencia del Estado. Mientras que en la monarquía la obediencia al príncipe era directa, en la

esta manera, el pueblo, que está excluido de la propiedad, no se reconoce en el Estado 'democrático' que el burgués construye para sí mismo porque la república liberal es una república de propietarios.

Ya Adam Smith en su *Riqueza de las Naciones* señalaba que la riqueza de una nación consistía en favorecer los intercambios entre intereses privados. Así el concepto de 'nación' se reduce a su aspecto mercantil que a su vez constituye el ámbito de lo privado, asimilando 'nación' a 'mercado' (Mairet, 2008: 507). En este contexto, el Estado cumple la función de guardián de la armonía de la naturaleza, entendiendo la libertad natural en términos de justicia y la propiedad privada como un derecho natural y motor de la multiplicación de la riqueza. De esta forma, el Estado sirve para consolidar el poder de los propietarios. También Locke ve la propiedad como algo propio de la naturaleza humana y postula un Estado defensivo. Si 'ser persona' se identifica con 'ser propietario', aquellos que no son propietarios no pueden formar parte de la sociedad. Los no propietarios resultan entonces marginados y relegados al estado de naturaleza.

La ética liberal es una ética mercantil en la que la propiedad es considerada una virtud que convierte al individuo en un yo, en una persona moral. En ella se funda la dignidad de ser humano. Locke sostiene que nadie puede ser privado de su humanidad porque todos poseen al menos una cosa: a sí mismos. A partir de este argumento el autor postula la igualdad originaria y la libertad: en tanto se pertenece a sí mismo, el hombre no es esclavo sino libre, goza de la autonomía de la voluntad y tiene capacidad política. La propiedad sólo es posible en el estado civil; en estado de naturaleza sólo hay posesión. Es necesario el consenso, el reconocimiento, para ser propietario. Pero al mismo tiempo, resulta necesario que los demás también lo sean porque la moralidad preexiste al contrato, que coloca frente sí a dos personas libres y aptas para contratar: "Nadie ingresa en el mercado si no es propietario, reconocido como tal en la sociedad civil. De este imperativo se deduce la característica moral: la sociedad civil objetiva, una norma de moralidad: la propiedad, haciendo de esta una persona del sujeto de derecho" (Mairet,

democracia 'el pueblo se obedece a sí mismo' a través de un artificio retórico. En consecuencia, si bien el ciudadano ya no obedece al rey sino a 'la ley que él mismo se da', en realidad obedece al Estado. En la medida en el estado liberal funciona como una república de propietarios, el poder al que los hombres se abandonan acaba por 'devorarlos'. Así se comprende la imagen del *Léviatán* que devora al pueblo (Mairet, 1978b: 65).

1978c: 139). Sin embargo esta moralidad no depende del sujeto, sino de la serialidad del intercambio mercantil preexistente al individuo.

El Estado es la asamblea de propietarios reunidos como cuerpo, que hace de estos individuos personas morales. Consecuentemente, quienes no son propietarios no son 'sujetos morales', no son 'personas de derecho'. La lógica mercantil produce la concentración del poder y la riqueza, aumentando el número de personas excluidas del sistema. Sin embargo el Estado liberal, bajo el principio de la no intervención en el mercado, limita su función a una mera administración y elude su responsabilidad en los problemas sociales. Frente a esta situación, surgen rebeliones que tienden a ser superadas de manera pacífica o violenta. Este tipo de rebeliones son defensivas, no conquistadoras, persiguen la formación de un 'hombre nuevo' y luchan por la independencia y la emancipación no sólo del opresor sino de todo el pasado.

André Glucksmann señala que, aún cuando las ideologías dominantes declaran que ha pasado el tiempo de las rebeliones, éstas se presentan a lo largo de toda la historia del siglo XX. Para el autor "(...) lo esencial de las estrategias gubernamentales consiste en reprimir y manipular las posibilidades de rebelión que se incuban en el seno de la sociedad contemporánea" (Glucksmann, 1978: 297). Las rebeliones surgen de las clases marginales a las que el poder central no logra controlar a través de las técnicas de disciplinamiento y dominación. Para que una rebelión sea posible, debe contar con un importante respaldo popular que posibilite la formación de un 'movimiento de masas'. Sin embargo, el poder constituido busca minimizar estas rebeliones y extinguirlas, evitando que logren su propósito de 'ganar las mayorías'.

Aún con estas condiciones adversas, en muchas sociedades liberales surgieron movimientos de resistencia. Frente al poderío del aparato represivo del Estado, estos ejércitos revolucionarios apostaron a duplicar el 'ejército del fusil' con 'el de la pluma', dando lugar a dos tipos de enfrentamiento: uno militar y el otro ideológico. Sin embargo, el autor sostiene que la modernidad convierte a estas rebeliones en 'revoluciones' que "(...) busca(n) hacer surgir un orden definitivo de un caos supuestamente absoluto" (Glucksmann, 1978: 306). La revolución pasa de ser ideología a convertirse en ciencia de la revolución: la ideología moderna se apropia de las rebeliones y las incluye en una 'revolución final' o científica que, sin embargo, es utilizada para reprimir toda independencia respecto del poder dominante. Sin embargo, las rebeliones no persiguen

solucionar el problema del poder sino plantearlo porque estratégicamente son defensivas, no conquistadoras y sus metas son tan radicales que, aún en aquellos casos en que acceden al poder, no alcanzan a generar un orden absolutamente nuevo¹⁶ (Glucksmann, 1978: 304). De esta manera, no logran imponerse sino que funcionan como 'motor de la historia' produciendo la aceleración del desarrollo técnico¹⁷. Por eso Marx sostenía que las rebeliones obreras no implican necesariamente la caída de la clase dominante sino que son un factor irremplazable de su renovación, modernización y expansión. Por su parte, Maquiavelo consideraba que el Estado tenía que disolverse cíclicamente en los movimientos populares.

Según explica el autor, citando a Hegel, las revoluciones tienen tres etapas. La primera consiste en una revolución violenta, siempre precedida de una revolución silenciosa en la que el sistema pierde legitimidad y credibilidad. Dice Hegel: "Todas las revoluciones importantes y que saltan a los ojos deben estar precedidas en el espíritu de la época por una revolución secreta que no es visible para todos"; y reafirma Mao: "Para derrocar un poder político se comienza siempre por preparar a la opinión pública y por efectuar un trabajo ideológico" (Glucksmann, 1978: 306¹⁸).

La segunda etapa se caracteriza por la lucha a muerte, es la lucha de las conciencias en Hegel, la lucha de clases en Marx, una etapa de terrorismo, de jacobinismo, que decanta en una tercera etapa en la que, como dice Trotsky, "el río retorna a su cauce". Esta tercera etapa es lo que Hegel llama 'estabilización'. En ella se produce la unión contra la amenaza exterior y el fin de las tempestades y la paz civil en el interior; se establece una nueva división de la sociedad en relación con las funciones, competencias y riquezas. Malraux, siguiendo el modelo triádico hegeliano, llama a estas tres etapas 1) la esperanza; 2) el apocalipsis; 3) la organización del apocalipsis: en la primera etapa las masas se cultivan, en la segunda se educan en la angustia y en la tercera se autodisciplinan (Glucksmann, 1978: 307-309).

Châtelet sostiene que nunca las ideologías habían sido tan activas como en la época actual debido a la importancia adquirida por los grandes medios de comunicación masivos que las utilizan como instrumentos de sujeción política: "(...) ellas sirven para

¹⁶ El autor considera que la Revolución Francesa "(...) no es tal vez más que un nudo de rebeliones concurrentes, pero asimismo opuestas" (Glucksmann, 1978: 309).

¹⁷ Frente al aumento de los reclamos y, consecuentemente, de los salarios, el productor opta por adquirir maquinarias que renuevan su capital, reduciendo sus necesidades de fuerza de trabajo y achicando la oferta ante una creciente demanda.

¹⁸ Glucksmann no señala en su texto la fuente de la que extrae estas citas.

legitimar el cálculo estatal, para ocultar la precariedad de las sociedades civiles; para yugular las rebeliones (...)” (Châtelet, 1978: 314)¹⁹. Asimismo, señala que tanto la ideología capitalista como la socialista se presentan a sí mismas como superadoras una de la otra. El autor postula que las dos grandes ideologías que protagonizaron la Guerra Fría son ideologías del Estado y su fracaso consiste en la incapacidad para pensar nuevas formas de democracia sin Estado. El Estado moderno aparece como la salvación, pero, al mismo tiempo, como “el juez de lo que está por sobre los ajetreos y las pequeñas alegrías de los hombres” (Châtelet, 1978: 316). De esta manera el Estado queda ubicado ‘por arriba’ de la sociedad, que pone su conocimiento y ciencia al servicio del éste. (Châtelet, 1978, 313-317). Sin embargo, dice el autor, “hay rebeliones” y estas surgen de los márgenes a los que el disciplinamiento estatal no puede llegar (Châtelet, 1978: 317).

¹⁹ Resulta pertinente señalar la importancia de esta observación de Châtelet, a la luz de la reciente sanción de la Ley de Medios Audiovisuales en la Argentina y el debate generado en torno a ella.

c- Los Estados nacionales: constitucionalización de la resistencia.

Si en la Antigüedad se pensaba en términos de mutación natural de los sistemas políticos porque, aún cuando la ciudadanía desempeñara un rol activo, el mismo consistía en una adecuación racional a un orden prefijado, en la Modernidad, con la idea de un sujeto no sólo activo sino creador, lo político se manifiesta como un *constructo*, un plan concebido *a priori*. El iusnaturalismo propone la creación de un orden basado en el derecho natural; pero el sistema político que surge del pacto es una creación humana, es el resultado de un acto de la voluntad y la razón individual. Dicho sistema puede asemejarse en mayor o menor grado al 'orden natural' y de ello dependerá su legitimidad²⁰. Pero no responde a un orden prefijado por la naturaleza sino por la razón humana. Esta artificialidad del orden político lo vuelve contingente y las transiciones entre los sistemas políticos obedecen a un acto de la voluntad.

En el esquema contractualista, el pueblo delega temporariamente sus atribuciones soberanas pero conserva la facultad de retirar esa delegación cuando lo cree conveniente y de hacerlo por cualquier medio que considere necesario. La usurpación de la soberanía disuelve el pacto social y produce la vuelta al estado de naturaleza. De ahí que la mayoría de los autores concuerden en que la revolución trae aparejado el uso de la violencia como un factor esencial, en tanto busca la destrucción total de un sistema para generar un nuevo orden político.

Esta posibilidad de resistir es la garantía que tiene el pueblo de conservar la soberanía, fundamento de la teoría democrática. Sin embargo, hacer uso de este derecho implica actuar por fuera de las leyes porque involucra un desconocimiento de la autoridad por considerarla ilegítima (aún cuando la misma fuera legal) y la consecuente desobediencia a sus mandatos. Por lo tanto, resulta problemático incorporar este derecho al derecho positivo.

En su artículo "Derecho de resistencia y su constitucionalización" Ugartemendía sostiene que la resistencia implica un enfrentamiento con el poder no sólo fáctico sino también jurídico porque implica un desconocimiento o negación de la legitimidad del poder o de la justicia. Consecuentemente, funciona como limitación del poder de la

²⁰ Con excepción de Locke, quien considera que el estado de naturaleza corresponde a un momento histórico, los filósofos contractualistas en general entienden que éste es una hipótesis de razón que no necesariamente tuvo lugar en la historia. En consecuencia, lo 'natural' resulta ser también una construcción de la razón.

autoridad pública. El autor señala las dificultades de la constitucionalización de este derecho, al que define como "el derecho del particular, o de grupos organizados, o de órganos del Estado, o de todo el pueblo, de oponerse con cualquier medio, incluso con la fuerza, a un poder ilegítimo o al ejercicio arbitrario y violento, no conforme al derecho, del poder estatal" (Ugarte Mendía, 1999: 214). La utilización de la palabra 'incluso' para introducir el recurso a la fuerza implica que éste debe ser utilizado como último recurso, cuando todos los otros medios que contemplan las leyes resulten infructuosos a raíz de la corrupción del sistema.

Para que ejercer la resistencia es necesario que exista una ley o norma que deba ser observada y cuya violación ponga de manifiesto el recurso a este derecho. De este postulado se deducen tres condiciones: en primer lugar, debe existir un límite a la actuación del poder estatal; en segundo lugar, habrá de existir una norma suprema que fije ese límite por encima de quien ejerza la autoridad pública. Es decir, una mínima contraposición normativa (entre ley y ley o entre ley y moral) ha de ser necesaria para hacer uso del derecho a la resistencia. Finalmente, la resistencia será entendida entonces como el derecho a restablecer el estado de cosas que fija la norma suprema que tienen los oprimidos (Ugarte Mendía, 1999: 215).

Tradicionalmente un sistema se ha considerado ilegítimo por dos motivos: *absque titulo*, es decir cuando se hubiera dado una usurpación o conquista de un Estado, en cuyo caso la resistencia está justificada independientemente del carácter justo o injusto del usurpador. En cambio, la ilegitimidad *ab exercitio* se da cuando el ejercicio del poder deviene injusto, sea por exceso (despotismo) o por impotencia, en cuyo caso también está justificada la resistencia, aún cuando el gobernante hubiera sido elegido legalmente. A su vez, existen diversos modos de resistencia. La resistencia pasiva se limita a no transigir ante el poder y sus actuaciones, en tanto la activa, a través de una reacción violenta o pacífica, abierta u oculta, está dirigida a modificar la titularidad o las actuaciones del poder.

El espíritu liberal revolucionario del Iluminismo reformuló el derecho a la resistencia como un derecho natural, previo a toda Constitución y garantía de la voluntad general. Con el surgimiento de los Estados nacionales y sus respectivas constituciones progresivamente se formalizó este derecho en forma declarativa, pasando de la

subjetividad de la ley natural al orden legal positivo. Así, el Art. 2 de la "Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano" de 1789, contenida luego en la Constitución de Francia de 1793, señala: "La finalidad de toda asociación es la conservación de los derechos naturales e imprescriptibles del hombre. Estos derechos son la libertad, la propiedad, la seguridad y la resistencia a la opresión" (<http://www.derechos.net/doc/tratados/93.html>).

El derecho de resistencia se presenta, entonces, como un derecho anterior a todo orden político y como garantía de los otros derechos, en tanto confía a la soberanía popular la función de juzgar y limitar el poder de los gobernantes. A partir de este estado de cosas surge la cuestión de su aptitud jurídica, vale decir, si puede ser convertido en derecho positivo o es si es externo al orden jurídico.

Hermann Heller, uno de los principales juristas alemanes que defendía la integración de la clase obrera en las estructuras sociales, culturales y políticas del Estado nacional, señala en su *Teoría del Estado* que "(...) una vez que Kant²¹ da carácter absoluto a la validez del derecho positivo (...), el positivismo de la teoría del Estado del continente europeo rechaza toda clase de derecho de resistencia, sacrificando por completo la juridicidad a la seguridad jurídica" (Heller, 1985: 244).

De esta manera, un Estado soberano y autónomo (el que se da sus propias normas y que no reconoce ninguna instancia externa superior a él) no puede autorizar la resistencia por ser ésta una limitación externa, correspondiente al orden del derecho natural. Lo mismo ocurre cuando se idealiza el Estado (Hegel) o cuando se diviniza la voluntad general (Rousseau), en cuyo caso no quedan resquicios para resistir al poder público. Es decir que siempre que el Derecho se identifique con el derecho positivo (puesto por el Estado) y con la ley, no queda lugar para el reconocimiento del derecho de

²¹ Se bien Kant es uno de los principales representantes teóricos del liberalismo, no se lo abordará de manera específica en esta tesis porque su tratamiento merece un estudio detallado que excede los límites de la misma. De todas formas, cabe aclarar que Kant considera que el Estado de Derecho se encuentra fundado en el Derecho y su función es realizarlo. Por esta razón existe una contradicción entre el Estado de Derecho y el derecho a la resistencia, ya que el primero no acepta más límites que los que él mismo se imponga (teoría del Estado que se autolimita) (Ugartemendía, 1999: 226). Kant considera que el soberano no está subordinado al Derecho. Para este autor, una vez realizado el pacto, la conciencia particular no se reserva la potestad de juzgar constantemente las acciones del Jefe de Estado. Su soberanía es absoluta y no admite ningún tipo de resistencia, aún cuando su autoridad deviniera ilegítima. Incluso descarta la posibilidad de que sea controlado a través de los representantes del pueblo en el Parlamento. Quien declara la resistencia, sin embargo, debería estar 'por encima del soberano', lo cual es contradictorio. Asimismo, si se universalizara la máxima que acepta la resistencia, se generaría una situación insostenible. Frente a la cuestión de la resistencia, Kant realiza un análisis jurídico-lógico para demostrar que la aceptación y positivación del derecho a la resistencia conduce a contradicción (Contreras, 2005: 151-154). Sobre este punto particular, se deja abierta la posibilidad de retomarlo en una investigación posterior.

resistencia, ya que tal reconocimiento implicaría por parte del derecho positivo la aceptación a ser desobedecido. Sin embargo, si se considera al hombre como exclusivo creador de la estructura social, la afirmación del derecho de resistencia es legítima, lo cual no cuadra en un esquema exclusivamente estatalista. En conclusión, dice Rubio Llorente, en *La doctrina del derecho: "legitimidad popular y, sobre todo, monopolio del Derecho, parecen ser principios que excluyen la posibilidad de positivizar el derecho de resistencia"* (Ugartemendía, 1999: 214). Este autor sostiene que la solución a esa aporía sólo puede darse a través de la constitucionalización del derecho de resistencia, que no es otra cosa que la positivación de la garantía de los derechos frente a un poder ilegítimo. De esta manera se internaliza esta limitación a través del Derecho Constitucional, que se convierte en la garantía del cumplimiento de todos los derechos, desempeñando la misma función que cumplía en el orden natural el derecho a la resistencia preconstitucional.

Con respecto a la manera más adecuada de garantizar el derecho a la resistencia en los Estados constitucionales se plantean distintas posiciones: para Norberto Bobbio "(...) el proceso que dio lugar al Estado liberal y democrático se puede correctamente llamar un proceso de 'constitucionalización' del derecho de resistencia y revolución" (Ugartemendía, 1999: 227). El Estado liberal se instauró a través un proceso de asunción y reglamentación de diversas reivindicaciones provenientes de la burguesía en ascenso que se desarrolló bajo la forma del derecho a la resistencia o revolución. Consecuentemente, la constitución del sistema democrático es garantía suficiente contra el abuso del poder: del ejercicio del poder *ab exercitio* a través de la separación de los poderes y de la subordinación del poder estatal al derecho; y de su ejercicio *absque titulo* a través de dos instituciones características de la democracia: la alternancia en el poder y la constitucionalización del poder del pueblo de sustituir a los gobernantes a través del sufragio (Ugartemendía, 1999: 217).

Luis López Guerra sostiene que admitir el derecho de resistencia contra el propio régimen implicaría aceptar su carácter tiránico, por lo que propone que este derecho sea garantizado por otros Estados a través del asilo político y de la negativa a la extradición por motivos políticos. De esta manera, es una instancia externa la que juzga la justicia y legitimidad del Estado²² (Ugartemendía, 1999: 218). Manuel Aragón Reyes entiende que el sistema democrático es en sí mismo garantía de los derechos frente al abuso de poder,

²² Resulta necesario aclarar que los Estados, al ser soberanos, conviven entre sí en estado de naturaleza por lo que no existe una instancia superior que legitime a las partes más allá del consenso con los otros Estados.

tanto por parte de privados como por parte del Estado, a través de la protección de los derechos fundamentales. El control del poder es un elemento inseparable de la Constitución democrática en la que el poder se encuentra 'minimizado'. Por esta razón, sostiene que no existe tal imposibilidad de justificar la resistencia ya que ésta le es inherente. Sin embargo, en los casos en que no existe garantía de control del poder, el autor considera que simplemente no hay Constitución (o ésta no está vigente) y, por lo tanto, tampoco hay positivación del derecho a la resistencia (Ugarte mendía, 1999: 219). De esta forma, la Constitución democrática pasa a ocupar el lugar que en el derecho natural tenía el derecho de resistencia como garantía de los derechos inalienables del hombre y toda resistencia se canaliza por adentro del sistema.

Ugarte mendía clasifica en dos grandes grupos los modos de resistencia posibles en un Estado constitucional democrático: el grupo de las formas contraconstitucionales que funcionan por fuera del ordenamiento democrático, entre las que se señala la revolución, la desobediencia común o criminal, el terrorismo y el golpe de Estado; y, por otro, las formas intraordinales o constitucionales, que actúan dentro de los límites del orden democrático y que buscan su perfeccionamiento a través de las vías de control del poder internas al sistema. Según este planteo, no cabría recurrir a formas contraconstitucionales de resistencia. Por consiguiente, en ningún caso podrían entenderse como legítimas. Sin embargo, también sostiene que este esquema no agota las formas de resistencia legítimas que se desarrollan cuando estas vías de control se vuelven ineficientes o carecen de legalidad y legitimidad.

Para Ralf Dreier, en realidad ocurre un desplazamiento del problema de la resistencia al del Derecho, aunque esto no quita su carácter de resistencia a ciertos actos ya que de lo que se trata es del derecho a determinadas formas de resistencia. G. Castiglia, que define la resistencia como defensa de la autonomía que el mismo sistema reconoce como fundamento, señala que hay formas 'legalitarias', que son aquellas que ponen en discusión el funcionamiento adecuado de las instancias legales de control (Ugarte mendía, 1999:233-234). Estos modos de resistencia se canalizan a través de todos los medios disponibles: recolección de firmas, sentadas, etc. En la medida en estas formas de resistencia tengan carácter participativo y no se opongan al sistema democrático sino que tengan el objetivo de mejorarlo, las mismas no son ilegítimas. Sin embargo, mientras las formas constitucionales se hallan encuadradas en el marco legal y, por lo tanto, de reconocimiento y legitimidad jurídico positiva, las formas legalitarias, como la huelga

general, la objeción de conciencia o la desobediencia civil, tienen una legitimidad de tipo política y sólo obtienen reconocimiento jurídico, si procede a adjudicárselo, *ex post facto*.

Entre las formas de resistencia constitucionales que se oponen al ejercicio arbitrario del poder por parte de un gobierno legítimo en título, el autor menciona la desobediencia civil, la objeción de conciencia y la resistencia individual; la resistencia colectiva²³, en cambio, funciona como garantía contra un poder ilegítimo en título. Estas formas constitucionales se diferencian del derecho a la resistencia preconstitucional porque se dan dentro del contexto del Estado constitucional democrático, presentándose como un deber: el de defender la Constitución. Podemos distinguir también entre aquellas formas de resistencia que se dan contra una orden emanada de una autoridad jerárquica y las que se refieren a la resistencia a los poderes del Estado o a las autoridades políticas (por ejemplo, la desobediencia de una orden judicial autoritaria o cuando una autoridad sin las atribuciones correspondientes ejerce represión). Cuando la autoridad se extralimita o resulta insuficiente, los actos que de ella se emanan son nulos, y la desobediencia a los mismos no constituye una violación del derecho porque estaría jurídicamente justificada.

A continuación se citan algunos ejemplos de los modos contemporáneos en que fue incluido en el texto constitucional el derecho a la resistencia. Para esto se ha seleccionado la Ley Fundamental Alemana, por ser éste uno de los primeros textos que incorporaron este derecho y porque en la actualidad existe la controversia acerca de si el mismo puede homologarse a la figura de la desobediencia civil. Asimismo, se mencionarán los textos respectivos de la Constitución de Cuba (donde el sistema de gobierno es socialista), de Honduras (que resulta particularmente interesante a la luz de los recientes acontecimientos²⁴), y la de otros dos países latinoamericanos: El Salvador y Perú. Finalmente se hará referencia a la inclusión de este derecho en la reforma del texto de la Constitución de la República Argentina de 1994.

El Art. 20.4 de la "Ley Fundamental de la República Federal de Alemania" dice: "Cuando se hayan agotado todos los restantes medios, todos los alemanes tienen derecho a resistir frente a cualquier intento de desconocer el presente orden (constitucional)"

²³ Este derecho, al ser colectivo, corresponde a todo el cuerpo político, por lo que no constituye un 'derecho del hombre' sino un 'derecho del ciudadano'.

²⁴ Me refiero al golpe de Estado llevado a cabo el 28 de junio de 2009, cuyo gobierno *de facto* designó al actual presidente, el conservador Porfirio Lobo Sosa.

(http://www.buenos-aires.diplo.de/Vertretung/buenosaires/es/Grundgesetz__Download,property=Daten.pdf).

En este artículo el derecho a la resistencia se asimila al derecho a defender el orden constitucional. Sin embargo, debe acudirse a él sólo “cuando se hayan agotado todos los restantes medios” es decir, como *ultima ratio*. Lo que este artículo no define son los modos aceptables del ejercicio de este derecho. Por esta razón, puede ser comprendido bajo la figura de la ‘desobediencia civil’ ya que no hace referencia explícita al uso de la fuerza o de medios ajenos al orden constitucional.

A su vez, la Constitución Cubana, en su Art. 3, expresa:

“En la República de Cuba la soberanía reside en el pueblo, del cual dimana todo el poder del Estado. Ese poder es ejercido directamente o por medio de las Asambleas del Poder Popular y demás órganos del Estado que de ellas se derivan, en la forma y según las normas fijadas por la Constitución y las leyes. Todos los ciudadanos tienen el derecho de combatir por todos los medios, incluyendo la lucha armada, cuando no fuera posible otro recurso, contra cualquiera que intente derribar el orden político, social y económico establecido por esta Constitución” (<http://www.cuba.cu/gobierno/cuba.htm>).

En el caso cubano, se comienza afirmando la soberanía del pueblo, a cuyo servicio está el Estado y estableciendo el modo a través del cual se ejerce este poder en forma directa. El derecho a la resistencia surge como una defensa de ese sistema e incorpora expresamente la lucha armada como último recurso.

La Constitución de la República de Honduras señala, en su Art. 3:

“Nadie debe obediencia a un gobierno usurpador ni a quienes asuman funciones o empleos públicos por la fuerza de las armas o usando medios o procedimientos que quebranten o desconozcan lo que esta Constitución y las leyes establecen. Los actos verificados por tales autoridades son nulos. El pueblo tiene derecho a recurrir a la insurrección en defensa del orden constitucional” (http://www.honduras.net/honduras_constitution.html)

Resulta interesante señalar que este artículo introduce explícitamente el derecho a la insurrección. Este derecho se encuentra justificado contra ejercicio del poder *absque título*, es decir sólo en aquellos casos en que el gobierno es ilegal o hubiera sido tomado por la fuerza, porque sus actos son nulos. Sin embargo, no contempla las situaciones en que la resistencia se opone a actos injustos emanados de autoridades que hubieran asumido sus funciones a través de los mecanismos establecidos en la Constitución. Este

derecho, entonces, no se encuentra justificado cuando los objetivos se dirigen hacia una mejora sustancial del sistema sino que se limita a garantizar su continuidad.

El texto de la Constitución peruana pero en su Art. 46 dice:

“Nadie debe obediencia a un gobierno usurpador, ni a quienes asumen funciones públicas en violación de la Constitución y de las leyes. La población civil tiene el derecho de insurgencia en defensa del orden constitucional. Son nulos los actos de quienes usurpan funciones públicas”. (<http://www.tc.gob.pe/legconperu/constitucion.html>)

La resistencia es entendida aquí como insurrección y también se encuentra justificada frente a un gobierno usurpador cuyos actos se consideran nulos pero, a diferencia de la de Honduras, incluye también el derecho a resistir las órdenes emanadas de autoridades legales cuando las mismas violan la Constitución y las leyes.

Por su parte, el Art. 87 de la Constitución de El Salvador declara:

“Se reconoce el derecho del pueblo a la insurrección, para el solo objeto de restablecer el orden constitucional alterado por la transgresión de las normas relativas a la forma de gobierno o al sistema político establecidos, o por graves violaciones a los derechos consagrados en esta Constitución” (<http://www.constitution.org/cons/elsalvad.htm>).

Si bien la Constitución salvadoreña restringe el derecho a la resistencia exclusivamente para aquellos casos graves en que se altere el orden constitucional, no declara explícitamente que deba ser utilizado como última *ratio* sino que su recurso estaría justificado por la gravedad de los hechos. Sin embargo, se limita al cambio de quienes ejercen el gobierno pero no contempla la modificación de las leyes.

Finalmente, el Art. 36 del Capítulo Segundo de la primera parte de la Constitución Argentina reformada en 1994 dice:

“Esta Constitución mantendrá su imperio aun cuando se interrumpiere su observancia por actos de fuerza contra el orden institucional y el sistema democrático. Estos actos serán insanablemente nulos. Sus autores serán pasibles de la sanción prevista en el artículo 29, inhabilitados a perpetuidad para ocupar cargos públicos y excluidos de los beneficios del indulto y la conmutación de penas. Tendrán las mismas sanciones quienes, como consecuencia de estos actos, usurparen funciones previstas para las autoridades de esta Constitución o las de las provincias, los que responderán civil y penalmente de sus actos. Las acciones respectivas serán imprescriptibles. Todos los

ciudadanos tienen el derecho de resistencia contra quienes ejecutaren los actos de fuerza enunciados en este artículo.

Atentará asimismo contra el sistema democrático quien incurriere en grave delito doloso contra el Estado que conlleve enriquecimiento, quedando inhabilitado por el tiempo que las leyes determinen para ocupar cargos o empleos públicos. El Congreso sancionará una ley sobre ética pública para el ejercicio de la función.”

(<http://www.senado.gov.ar/web/interes/constitucion/cuerpo1.php>)

El extenso artículo contempla sanciones para quienes tomen por la fuerza el poder y para quienes hagan un ejercicio ilegítimo del mismo, declarando nulos sus actos. Tales actos conforman delitos graves e imprescriptibles. En todos estos casos se reserva al pueblo el derecho a resistirlos. Asimismo queda establecido el imperio ininterrumpido de la Constitución que autoriza la resistencia y contempla penalidades para los funcionarios públicos que hicieran uso de sus prerrogativas para su beneficio personal, considerándolos un atentado contra la democracia. El derecho a la resistencia colectiva garantiza al ciudadano que, si no se cumple la Constitución (o si el gobierno se vuelve ilegítimo y no respeta sus principios), la soberanía se le devuelve en primera persona en forma inmediata, a fin de defender el orden democrático y sus derechos fundamentales.

El derecho de resistencia a la opresión cumple la función de justificar ciertos actos de los gobernados frente a situaciones en las que se violan los derechos de la persona humana. Georges Burdeau sostiene que la ‘opresión’ “(...) no es necesariamente la dureza de las medidas impuestas por el poder” sino “(...) su ‘arbitrariedad’, es decir, su incompatibilidad con la idea de derecho a la que el Estado debería asegurar el reino” (Burdeau, 1950: 446). En consecuencia, lo que se considera ‘opresión’ varía según la idea de derecho que se desarrolla en los distintos sistemas políticos. Del mismo modo varía la resistencia y la justificación que se hace de ella.

Resulta necesario entonces definir cuáles son los modos a través de los cuales se produjo históricamente la suspensión del orden democrático. Cuando el orden jurídico constitucional no puede dar respuesta a una situación de crisis, acaecen las revoluciones y golpes de estado que quiebran la vigencia del orden constitucional o reemplazan a los ocupantes del gobierno.

Bobbio denomina ‘revolución’ al “(...) proceso que instaura un nuevo orden político y jurídico” (Bobbio, 2005: 725) y ‘golpe de estado’ a “(...) la incautación, por parte de un grupo militar o de las fuerzas armadas en su conjunto, de los órganos y atribuciones

del poder político, mediante una acción sorpresiva con cierto margen de seguridad y que, normalmente, reduzca la violencia inherente al acto con el mínimo empleo posible de violencia física" (Bobbio, 2005: 725). Hans Kelsen, por su parte, sostiene que existe una tendencia a llamar 'revolución' a toda manifestación popular violenta en contra del Estado. Sin embargo, considera que la característica principal de la revolución es producir un cambio en la ley fundamental por lo que sólo debe considerarse que hay revolución cuando el orden jurídico se cambia por un orden distinto que no puede derivarse del anterior. Mientras las revoluciones persiguen un cambio sustancial en el sistema político, los golpes de estado buscan cambiar a las personas que ocupan cargos de gobierno por medios inconstitucionales. Sin embargo, si bien la revolución se caracteriza por la destrucción de la constitución jurídica anterior y la instauración de un nuevo orden jurídico, el autor señala que el golpe de estado también instaaura un orden jurídico nuevo porque impone su propia legalidad y, aún cuando valide normas pertenecientes al orden anterior, debe considerársele un orden nuevo porque cambia el título de validez.

El golpe de estado se caracteriza por producir un cambio en la figura de los gobernantes y/o en ciertas instituciones jurídicas por parte de personas que también conforman el gobierno (como sería el caso de las Fuerzas Armadas) y sin participación popular. Estos nuevos ocupantes, al no haber sido electos constitucionalmente, producen una situación de quiebre en la legalidad que da lugar al gobierno de *facto* y que suele justificarse a partir de la doctrina del estado de necesidad y el principio de continuidad del Estado. La primera autoriza al Estado a recurrir a remedios extrajurídicos para asegurar su existencia y continuidad frente a situaciones críticas, aún cuando éstos fueran en detrimento de los derechos fundamentales de los ciudadanos. El segundo sostiene que "(...) el Estado, a los efectos del derecho internacional, continúa siendo el mismo cualesquiera sean los cambios constitucionales o revolucionarios (...) dejando inalteradas sus obligaciones internacionales frente a terceros" (Chinchón, 2007: 315). Consecuentemente, la vida del Estado no puede ser suspendida sino que requiere que siempre haya un gobierno a su frente para asegurar el funcionamiento de los servicios públicos y evitar la anarquía.

El autor señala que, teniendo en cuenta la forma en que se desarrollaron históricamente los golpes de estado, pueden definirse cinco características generales:

- 1) Son llevados a cabo por órganos del Estado, generalmente un grupo militar o las fuerzas armadas en su conjunto.

- 2) Las consecuencias consisten en un cambio de liderazgo político.
- 3) Pueden ir acompañados de movilizaciones políticas (aunque esta característica no es necesaria ni recurrente)
- 4) Generalmente le sucede una potenciación del aparato burocrático y policial.
- 5) Habitualmente se eliminan o disuelven los partidos políticos.

El gobierno de *facto* se opone al gobierno de *jure* o de derecho porque el acceso a los cargos de gobierno se realiza por fuera de las reglamentaciones del orden constitucional. Algunos autores incluyen en esta figura a los gobernantes que, a pesar de su origen legítimo, gobiernen desconociendo el orden constitucional.

Bobbio incluye al gobierno *de facto* dentro de las 'dictaduras modernas', a las que define como "(...) la clase de los regímenes antidemocráticos o no democráticos modernos" y cuya característica es la concentración y el carácter absoluto del poder, y las distingue de las 'dictaduras revolucionarias' por ser éstas "(...) un gobierno dictatorial provisional que prepara el camino para la instauración de una sociedad más justa" (Bobbio, 2005: 494).

Capítulo 3: Liberalismo y resistencia constitucional: la desobediencia civil.

El derecho de resistencia entendido como perfeccionador y protector del orden civil en las democracias liberales toma la forma de 'desobediencia civil'. Si bien ésta implica una desobediencia a las leyes positivas, dicha transgresión tiene por finalidad la defensa del estado de derecho y de la plena vigencia de los derechos fundamentales. Este modo de resistencia se basa en el supuesto de que el sistema democrático liberal es 'el mejor sistema posible' porque es 'naturalmente legítimo'.

En su *Teoría de la Justicia* John Rawls realiza un replanteo del contrato social y sostiene que las reglas básicas de la sociedad obedecen a cierta idea de justicia que determina la distribución de los beneficios de la cooperación social en la que se funda la concepción contractualista. Los conflictos resultan minimizables a través de distintos modos de acuerdos basados en la negociación de las partes, en el sometimiento voluntario de una parte a la otra, en el recurso a la decisión de una autoridad superior, o bien, a través de un enfrentamiento de fuerzas. Sin embargo, en el contrato fundacional se renuncia al uso de la fuerza, se cede el monopolio legítimo de ésta a la autoridad en quien se delega la soberanía y se generan leyes, a través de acuerdos de los mismos participantes o de sus representantes, para que sean aplicadas por otras autoridades, con carácter punitivo y con respaldo de la fuerza legítima. De este modo sólo quedan como formas legítimas de resolución de conflictos la negociación y la adjudicación. Así se mantiene un orden político en constante flujo y evolución, con una red de instituciones mediadoras internas al sistema, a través de las cuales el individuo ejerce su soberanía originaria por medio del derecho. La resistencia en oposición al orden existente (rebelión) en consecuencia queda deslegitimada y sólo es legítima la resistencia en oposición a elementos del orden existente (considerado 'casi justo') que tiende a corregir aspectos injustos dentro del orden político a través de la figura de la desobediencia civil (Rawls, 1983: 10-58).

Rawls define la desobediencia civil como "(...) un acto público, no violento, de conciencia, aunque político, contrario a la ley, que se realiza, por lo general, con el objeto de generar un cambio en la ley o en las políticas de gobierno" (Rawls, 1978: 405). Con esta metodología se busca llamar la atención de las mayorías sobre una ley que resulta injusta

para una minoría o para oponerse a principios políticos o de justicia, pero tal desobediencia no debe llegar a infligir los derechos de los otros porque eso sería incompatible con la motivación ética de mejorar el sistema. Conforme a estos principios Rawls establece las siguientes condiciones de legitimidad para la desobediencia civil:

1) debe tratarse de una causa justa, es decir, se debe ir en contra de injusticias sustanciales y claras, en particular aquellas que obstruyen el camino para remover otras injusticias y las que atenten contra el primer principio de justicia: 'igual libertad', o contra el segundo: 'igualdad de oportunidades o principio de diferencia'.

2) debe existir una intencionalidad recta y apelar a ella como último recurso, es decir, una vez que las vías legales estuvieran agotadas o se demostraran inútiles o inefectivas y que se haya apelado de buena fe al principio de justicia de la mayoría y que éste hubiere fallado.

3) las acciones que se tomen deben guardar proporcionalidad con los hechos que las motivan y evaluarse prudencialmente las consecuencias sociales probables.

Rawls no señala explícitamente en quién recae la autoridad legítima en este caso pero Zalaquett sostiene que ésta recae en el desobediente mismo, porque para Rawls la soberanía delegada vuelve al ciudadano cuando viola su propia razón de ser, que es maximizar los beneficios de la cooperación en un marco de igual libertad y oportunidades. Es decir que la resistencia ya no es entendida como la oposición a un sistema injusto con el fin de derrocarlo sino que, bajo el supuesto de que el sistema liberal es 'el más justo posible', ésta queda relegada a un conflicto interno de intereses y apunta al mejoramiento del contrato social.

Hugo Adam Bedau, quien dio una definición 'estricta' de la desobediencia civil con independencia de su justificación ética o política que ha sido ampliamente aceptada, sostiene: "Alguien comete un acto de desobediencia civil si y solo si sus actos son ilegales, públicos, no violentos, conscientes, realizados con la intención de frustrar leyes (al menos una), programas o decisiones de gobierno" (Magaloni, 1990).

Rawls comparte esta definición pero agrega la necesidad de recurrir al sentido de justicia de la mayoría, fundamentando la resistencia en los valores compartidos de una sociedad que busca mejorarse. Rawls sostiene que la desobediencia es el eje central para la comprensión adecuada de los fundamentos morales de la democracia que responden a la regla de la mayoría.

Por su parte, Jürgen Habermas retoma la definición de Rawls pero agrega que la desobediencia civil se trata de un acto público y anunciado de antemano que si bien se propone violar normas jurídicas concretas, no cuestiona el ordenamiento jurídico en su conjunto. Asimismo, considera que se deben admitir las consecuencias que acarrea esta violación de la norma. Habermas entiende la desobediencia civil como un derecho que se ejerce dentro del marco de la constitución de un Estado democrático, que busca apelar de manera no convencional a la voluntad política colectiva. Quienes la ejercen fundamentan sus argumentos en el consenso y no en las convicciones privadas del mundo. Es decir, se apela a los principios políticos comúnmente compartidos que sirven de fundamento al Estado democrático. Asimismo, destaca su carácter no violento por ser un acto simbólico de protesta (Habermas, 1988: 56).

En esta misma línea, Paul Power en "Civil Disobedience as a Functional Opposition" sostiene que la desobediencia civil "(...) es una violación de las leyes de un sistema determinado, deliberada, pública y en forma articulada, que busca cambiar las leyes o políticas del régimen, no dañina a la integridad de la persona, que respeta los derechos de los otros y se lleva a cabo dentro de la jurisdicción del Estado para expandir y aplicar la ética democrática" (Magaloni, 1990: s/p). Esta referencia a que la desobediencia civil "se lleva a cabo dentro de la jurisdicción del Estado" indica que para Power no se busca derrocar al gobierno ni transformar la estructura civil básica sino perfeccionar el sistema democrático en su carácter público y no violento, para garantizar el respeto por los derechos humanos y el cambio pacífico, ambos esenciales al sistema democrático.

En contraposición con estas posturas se encuentra la de Joseph Raz, quien propuso la idea de un 'liberalismo perfecto' defendiendo el pluralismo de ideas éticas y valores. Para Raz la desobediencia civil es una conducta ilegal y, en consecuencia, siempre reprobable, tanto desde el punto de vista moral como político, porque en el sistema democrático ya existen vías legales que garantizan la participación política, el control del ejercicio del poder y la reivindicación de los derechos de los ciudadanos. Para él la desobediencia civil "(...) se encuentra fuera de los límites legítimos de la tolerancia". No especifica su carácter 'no violento', ya que no cree que los actos deban tolerarse sólo por su carácter de no violentos, y la considera una forma de violencia política. Sólo sería legítima la desobediencia civil en los 'estados no liberales' donde se impide a los ciudadanos el derecho a la participación política. En base a estas consideraciones, la define

como "(...) una violación del derecho políticamente motivada, hecha ya sea para contribuir directamente al cambio del derecho o de una política, o bien, para expresar la protesta de uno en contra o para disociarse de una disposición jurídica o de una política". (Magaloni, 1990: s/p).

Por su parte, Howard Zinn, quien comparte ideas con el marxismo, el socialismo y el anarquismo, sostiene que la desobediencia civil "(...) consiste en vaciar intencional y voluntariamente una ley para realizar un propósito vital". Asimismo aclara que "(...) se deben seleccionar las tácticas menos violentas para hacer eficaz su protesta y significar su problemática" (Magaloni, 1990: s/p). Para Zinn la 'no violencia' no es un carácter constitutivo de la desobediencia civil sino una táctica racional que debe aplicarse en la medida en que tiene la finalidad de atraer la opinión pública a favor de la protesta.

Magaloni considera que Martin Luther King demostró que la desobediencia civil puede ser una forma legítima de resistencia dentro de un Estado democrático y que la misma, al ser ilegal, se coloca por fuera de las reglas del juego que sostienen el sistema político democrático. Subraya que del hecho de que sea 'ilegal' no se desprende de un carácter presuntamente delictivo ya que este tipo de desobediencia se da en un marco 'meta-jurídico'. Es decir, como garantía de los otros derechos, la resistencia cuestiona el Derecho y se desarrolla en un ámbito que excede la competencia del Derecho para juzgarla.

La autora también señala una distinción entre el punto de vista de lo que denomina una 'democracia formal', centrada en los procedimientos democráticos y respecto de la cual la desobediencia civil atentaría contra la democracia justamente porque los viola, y, por otro lado, el punto de vista de lo que denomina una 'democracia sustancial', centrada en los resultados del proceso democrático y en garantizar que éste coincida con principios políticos y morales aceptados. En este caso la desobediencia civil funcionaría como una correctora de la democracia.

Capítulo 4: El derecho a la resistencia como primer derecho

En la “Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano” el derecho a la resistencia aparece como el sustento de los derechos inalienables de las personas, que se fundamentan en la libertad e igualdad básicas de éstas y en el entendimiento de que el objeto de toda asociación política es el de preservar los derechos naturales e imprescriptibles del hombre (Art. 1) a los que precisa en su Art. 2: libertad, propiedad, seguridad y resistencia a la opresión. Con referencia a este derecho, el Art. 35 es taxativo: “Cuando el gobierno viola los derechos del pueblo la insurrección es para el pueblo, y para cada porción del pueblo, el más sagrado de sus derechos y el más indispensable de sus deberes” (<http://www.derechos.net/doc/tratados/93.html>).

Roberto Gargarella asimila el derecho de resistencia a la opresión al derecho a la protesta y considera que éste es la condición de posibilidad para el ejercicio efectivo de los otros derechos en un sistema democrático. Se desarrolla aquí su posición porque, si bien el autor sostiene que la resistencia debe limitarse a la desobediencia civil, reconoce la crisis de representación y la consecuente falta de legitimidad de las democracias liberales. Sin embargo, rechaza toda forma violenta de resistencia y promueve un modelo ‘socialista’ que garantice la participación ciudadana en la toma de decisiones.

En este contexto, el derecho a la resistencia es considerado válido para aquellos casos en los que se produce una alienación legal, vale decir, cuando el derecho sirve a propósitos contrarios a los principios que justifican su existencia o en caso de ofensas cometidas contra el derecho, como sería el caso de la tiranía (Gargarella, 2007: 7). Entre los defensores de esta posición ya se mencionó como antecedente a Francisco Suárez, quien justificaba el tiranicidio a partir del principio de que la fuerza sólo puede ser reparada con la fuerza. El Estado debe ser preservado, entendiendo que éste antecede al rey, quien recibe el poder del pueblo con la condición de gobernar de modo no tiránico. Si el rey no cumpliera, puede ser depuesto por ir en contra de los intereses del pueblo²⁵ (Gargarella, 2007b: 7-8).

²⁵ Para F. Suárez, quien comparte su posición con la escuela tomista, este derecho a la resistencia está subordinado a la autorización de las autoridades religiosas superiores porque sólo ellas pueden certificar si las conductas de los gobernantes ameritan la resistencia.

Varios autores adhirieron a esta visión. Pierre Viret justificaba el derecho a la resistencia por razones religiosas en aquellos casos en que los gobernantes cometieran injusticias sociales o económicas contra el pueblo. Por su parte, John Ponet consideraba la resistencia como un deber en aquellas situaciones en que un soberano traiciona a su país abusándose de su autoridad, mientras para Christopher Goodman, cuando los gobernantes violan sus deberes, pierden su investidura y pueden ser resistidos. A su vez Georges Buchanan afirmaba que es el pueblo quien otorga y retira el poder y postulaba que la resistencia no se realiza contra el rey sino contra la persona que, contingentemente, ocupa ese cargo (Gargarella, 2007b: 7-8).

Locke postula que la violación del Derecho por parte de los gobernantes constituye una traición a la voluntad popular, basada en el consenso y en la consecuente aprobación del pueblo de las acciones de gobierno y considera que la rebelión es producto de un desacuerdo provocado por un abuso de autoridad. Ésta consiste en actuar colectivamente por fuera de las instituciones políticas contra un gobernante que habiendo abandonado la razón y la ley recurre a la violencia, comportándose como las bestias y mereciendo el mismo trato que éstas. De esa manera, queda atribuida al gobernante la responsabilidad por el estado de guerra y deposita en la conciencia el juicio definitivo respecto de la actuación de los gobernantes.

En esa misma línea Thomas Jefferson, influenciado por ideas lockeanas, en la "Declaración de la Independencia de los EEUU" justifica la resistencia a la autoridad británica detallando una serie de agravios que constituían según su criterio un abuso de autoridad y postulando el derecho del pueblo americano al autogobierno. Argumentaba que los británicos habían convertido el derecho en un instrumento de opresión que lo hacía no merecedor de respeto, porque sus normas infringían ofensas severas contra la población. Además, dichas normas habían sido impuestas en forma externa, en lugar de ser el resultado de un proceso en el que la comunidad hubiera participado significativamente (Gargarella, 2007b: 10-12).

En las democracias liberales actuales, el modelo democrático rousseauiano (plasmado en las instituciones del Estado y en el sistema de elecciones periódicas que privilegian lo común) pretende convivir con la economía de mercado (basada en el interés personal y la propiedad privada) en una organización no armónica sino heterogénea, en la que a menudo los principios de un modelo se contraponen con los del otro. A partir de la

complejización de las sociedades de masas en la coexistencia de ambos sistemas termina imponiéndose la lógica del mercado, que predomina por encima de los valores representativos de la voluntad general. En este contexto, es lícito preguntarnos por la legitimidad del sistema y por la vigencia y necesidad de la resistencia.

Roberto Gargarella sostiene una posición crítica respecto del liberalismo igualitario que sostuvieron sus maestros Carlos Nino y Ronald Dworkin. Si bien esta versión del liberalismo acepta la intervención estatal y reconoce la existencia de otros derechos además de los derechos negativos reconocidos por las líneas más conservadoras del liberalismo, no toma como eje la cuestión de la desigualdad social ni los programas de ajuste económico, así como tampoco se ocupa de la cuestión de la redistribución de recursos (Gargarella, 2007a: 250-251). El autor sostiene que en general el liberalismo se resiste a reconocer el valor y variedad de los derechos sociales existentes, como si hubiera algunos menos costosos o urgentes que otros (como el derecho a la libre asociación o el control de los monopolios). En consecuencia el Estado liberal, en su función mediadora para equilibrar las inequidades que deja a su paso el capitalismo, acaba fortaleciendo el mecanismo del mercado. Según esa postura, el Estado resulta entonces un hecho necesario para preservar a vida de las personas pero no debe entrometerse en el ámbito privado ni en la lógica del mercado. Si bien considera que el aislamiento entre representantes y representados es un mal, otorga a las expresiones de los individuos en el mercado un peso inmerecido confundiendo manifestaciones individuales con tendencias generales (Gargarella, 2007a: 252-253). El autor considera que para revertir esta situación resulta necesario implementar una política colectiva que ayude a identificar intereses comunes dado que aún no existe un entramado institucional que vincule a los individuos entre sí y a éstos con sus representantes y que permita la identificación y expresión de sus demandas. Las prácticas actuales vacían de sentido el concepto de 'soberanía nacional' (Gargarella, 2007a: 255).

Siguiendo esta línea argumentativa, Gargarella señala que en las democracias liberales existen mecanismos que tienden a silenciar las voces de la ciudadanía, entre otros, el sistema de elecciones indirectas, el veto presidencial y el sistema de revisión judicial de constitucionalidad. Esto consagra la autoridad de un grupo minoritario con mayor preparación técnica y capacidad de discernimiento jurídico que la mayoría que llega a constituirse en una elite que tiene 'la última palabra institucional' (Gargarella, 2007a: 256-257). Oponiéndose a esto, propone abordar el diseño institucional desde una

perspectiva basada en el autogobierno colectivo fundado en el principio de igualdad y la participación ciudadana. Frente a la evidente 'crisis de representación' propone favorecer la discusión ciudadana a través de mecanismos que alienten la participación en la toma de decisiones en cuestiones concernientes a la política económica y social con intervención de Estado. Gargarella define esta posición como 'socialista' porque está orientada a restablecer la defensa de la igualdad y de la justicia distributiva desalentada por el libre mercado, que al promover el consumismo, el egoísmo, la avaricia y la competencia conduce a la fragilización de la solidaridad. La principal preocupación del socialismo, en cambio, es la defensa de los derechos de los más desventajados, especialmente los pobres, los niños y las mujeres (Gargarella, 2007a: 265). Cabe señalar que este socialismo, a diferencia del socialismo revolucionario, no intenta modificar la estructura fundamental del sistema democrático liberal sino sólo complementarlo y mejorarlo.

En su artículo "El derecho de resistencia en situaciones de carencia extrema" el autor plantea la cuestión de si aquellos a quienes el derecho no protege tienen obligación de obedecerlo. El autor sostiene que en la actualidad el derecho a la resistencia ha desaparecido ante la atomización del poder político, las fuentes múltiples y dispersas de dominación que dificultan la visibilidad de la opresión y la fragmentación social que genera grupos de nivel medio (que no están 'tan oprimidos') que se oponen al advenimiento de cambios. Por otra parte, la organización institucional basada en la división de poderes, en elecciones periódicas y en mecanismos de reforma constitucional es considerada esencialmente legítima, provocando que la figura de la resistencia mute hacia formas más atenuadas como la objeción de conciencia o la desobediencia civil, que plantean la resistencia como 'desobediencia' a ciertas normas para conseguir una mejora del sistema en lugar de rechazarlo en su totalidad. Si bien el autor no propone un rechazo al sistema, considera que éste no protege los derechos de aquellos ciudadanos que padecen carencias extremas, por lo que los mismos no estarían obligados a obedecer sus normas. Si aceptamos que la pobreza es violatoria de los derechos humanos, en los casos de carencia extrema se produce una situación de alienación legal que genera exclusión social y, sostiene el autor, justifica la apelación a la resistencia (Gargarella, 2007b: 17).

Quienes se encuentran por debajo de la línea de pobreza ven vulnerados no sólo sus derechos humanos sociales, económicos y culturales sino también sus derechos civiles y políticos porque no pueden acceder a las necesidades básicas que éstos garantizan. Dado que estas privaciones son uno de los peores agravios que una persona puede enfrentar y

que indican fallas persistentes y muy graves en el sistema institucional, el autor considerará que para tales personas no existe el deber de obedecer al derecho. La protección de la vida y de los derechos inalienables, así como el ejercicio de los derechos civiles y políticos, son las condiciones sustantivas y procedimentales de derecho y su privación justifica el ejercicio de la resistencia porque las personas están sometidas a una alienación legal (Gargarella, 2007: 18-19).

En estas situaciones, la resistencia puede desarrollarse en forma pasiva o activa. En el primer caso, la misma consiste en una actitud de no cooperación: el no cumplimiento de órdenes que causan o aumentan la opresión, tales como no pagar impuestos o no ofrecer la vida por un Estado que no protege. En el segundo caso, se trata de una actitud de confrontación, al desafiar prohibiciones que ocasionan sufrimiento, como ocupar tierras vacías o en desuso o realizar cortes de rutas como actos de protesta. Sin embargo, el derecho a la resistencia se encuentra delimitado en aquellos casos en que el Estado no tuviera medios para satisfacer esas necesidades o cuando su ejercicio afectara los derechos de los otros ciudadanos, con quienes permanecen vigentes los deberes de humanidad que son morales y están asociados con el respeto y la reciprocidad. Tampoco es legítimo ejercer la resistencia en aquellas situaciones en que las normas desobedecidas no se encuentren vinculadas con la situación y en conflicto con el bienestar de la persona y cuando se generen sacrificios innecesarios y desproporcionados para el resto de la comunidad (Gargarella, 2007b: 22-23).

El derecho a protestar es la garantía de la satisfacción de todos los derechos, por lo que constituye uno de los pilares fundamentales del sistema democrático. La violencia que acompaña a la protesta es directamente proporcional a la incapacidad de escuchar y dar curso a los reclamos. "El derecho a protestar aparece así, en un sentido importante al menos, como el 'primer derecho': el derecho a exigir la recuperación de los demás derechos"²⁶ (Gargarella, 2007a: 19).

El autor sostiene que históricamente se han criminalizado los actos de protesta, no teniendo en cuenta la naturaleza, urgencia y legitimidad de los derechos reclamados ni las carencias e injusticias que fueron causa de dicha protesta (Gargarella, 2007a: 178-).

²⁶ En nota al pie el autor aclara que esto no implica negar la importancia del derecho a la vida ni la necesidad de satisfacer los derechos básicos sociales como condición para ejercer los demás derechos sino, más bien, pretende recuperar la idea rawlsiana de prioridad del principio de libertad que protege derechos básicos como el derecho a la crítica.

179)²⁷. Sin embargo, si bien denuncia falencias estructurales en el sistema (como la crisis de representación y otros ya mencionados) que lo convierten en injusto, al mismo limita la expresión de los actos de resistencia al respeto por los derechos individuales. De esta manera, se mantiene dentro de la concepción de la resistencia como desobediencia civil que no rechaza el sistema en general sino que busca perfeccionarlo. De todos modos, resulta un valioso aporte porque promueve medidas pacíficas para proteger los derechos de los más débiles, recuperando la función del Estado como defensor de los derechos sociales y económicos de los ciudadanos.

²⁷ En su libro *El derecho a la protesta. El primer derecho* el autor cita numerosa jurisprudencia en la que los tribunales condenan a manifestantes sociales por daños producidos en actos de protesta (al respecto, ver las consideraciones del autor sobre el fallo "Alais" en Gargarella, 2007a: 47-57).

Segunda parte: críticas al liberalismo y rebelión

Capítulo 5: Justificación del derecho a la resistencia

Lo referido en las páginas anteriores muestra que la cuestión de la resistencia y del derecho a la misma se encuentra estrechamente ligada con la de la legitimidad de los sistemas políticos. En el caso de las democracias liberales, la representación a través del voto popular es considerada un elemento que confiere legitimidad intrínseca al sistema porque los cargos de gobierno son ejercidos durante un período determinado al cabo del cual la población tiene la posibilidad de elegir nuevas autoridades. Sin embargo, existen posiciones que consideran que esta representación se encuentra viciada por un complejo mecanismo de poder que impide la igualdad de oportunidades y la auténtica participación, limitándola a un mero acto formal.

El liberalismo nace con los Estados nacionales. En él la economía juega un rol supervisor del Estado: el buen gobierno es aquél capaz de garantizar desde el Estado el pleno desarrollo del ámbito privado. La intervención del Estado en los temas económicos debe ser lo suficientemente discreta como para interponerse lo menos posible con el mercado al que se entiende como 'natural'. El neoliberalismo, en cambio, nace en la posguerra, luego del colapso de la economía mundial y, a diferencia del liberalismo, desconfía de los Estados porque ve en el nazismo la exacerbación de la estatalidad (en lugar de entenderlo como una consecuencia de las crisis del capitalismo). Su principal diferencia con el liberalismo es que, en lugar de pensar la economía de mercado como una limitación al Estado, como aquello en lo que el Estado 'no debe inmiscuirse', la entiende como un principio de regulación interno, como la finalidad de la acción estatal, aquello para cuya protección existe el Estado. Es decir, transfiere la lógica del mercado a la estatalidad y lo convierte en la razón de su existencia y acción. De esta manera, los principios democráticos se subordinan a la racionalidad del mercado, generando un orden en el que las diferencias se acentúan progresivamente y se amplían en consecuencia los márgenes de injusticia social.

Si el derecho de resistencia tiene por finalidad garantizar la legitimidad del orden político, y el orden político se vuelve esencialmente injusto, resulta imposible canalizar la protesta por las vías internas porque ese sistema político se encuentra atravesado por la lógica economicista y persigue fines diversos a aquellos principios democráticos que dieran origen a la constitución de la sociedad civil: la buena vida de sus habitantes. En

consecuencia, se plantea la pregunta por la vigencia del derecho a la resistencia en las sociedades neoliberales contemporáneas y los modos más adecuados para resistir.

A continuación se desarrollarán brevemente algunas de las posiciones marxistas que refutan la tesis que sostiene que la democracia liberal es el mejor de los sistemas posibles y que ponen en crisis su pretensión de legitimidad.

a) Teorías críticas: marxismo y revolución²⁸

La dialéctica marxista postula que las leyes del pensamiento corresponden a las leyes de la realidad. La dialéctica no es sólo pensamiento: es pensamiento y realidad a un mismo tiempo. La materia y la historia determinan la dialéctica: si el pensamiento dialéctico es contradictorio, lo es porque la realidad es contradictoria. En esta sección se abordará la explicación que el pensamiento dialéctico ofrece del liberalismo. Para ello se recurre a tres autores representativos del marxismo: Karl Marx, cuyo análisis de la obtención de plusvalía resulta revelador de la contradicción que se produce en el seno de la sociedad civil; Antonio Gramsci, quien analiza los factores que provocan el fracaso de las revoluciones y propone la socialización del pensamiento crítico para la conformación de un discurso contrahegemónico; y Louis Althusser, que expone los mecanismos de sujeción ideológica con los que el Estado liberal garantiza la reproducción de las condiciones de explotación.

K. Marx sostiene que el origen de la escisión del sujeto en la Edad Moderna se encuentra en la propiedad privada. En la sociedad moderna la cosa pública no es real porque ésta se encuentra estructurada sobre la base de la propiedad, el contrato²⁹. La abstracción radica en el hecho de que el 'ser común' de los modernos es sociedad civil separada del Estado³⁰. La realidad es atomística porque el elemento de universalidad propio del hombre, su esencia comunitaria, se está desarrollando en una forma abstracta: por un lado es burgués y, por otro, ciudadano; por un lado sociedad civil y, por otro,

²⁸ La base para elaborar este capítulo sobre Marx y Gramsci está en Furfaro, 2008.

²⁹ En la lógica dialéctica, a la sociedad civil le corresponde la figura del particular concreto en la que opera la contradicción, la negación. En esta esfera no hay universalidad, es el ámbito del interés personal, del egoísmo, de la arbitrariedad.

³⁰ En la dialéctica hegeliana al Estado le corresponde la figura del universal concreto, la esfera del concepto, la instancia superadora de la contradicción, la negación de la negación. Sin embargo, Marx sostiene que en el capitalismo el Estado funciona como legitimador de la sociedad civil al servicio del interés privado.

Estado. Cuando la realización de la cualidad social es dualística y contradictoria, la contradicción está en la realidad misma y no en la teoría.

En la sociedad civil y en el Estado, como los entiende Marx, la contradicción se produce también en el hombre que, como burgués esencialmente individual, debe negarse, debe ponerse como su contrario, en el lugar de lo común, de lo igual, para devenir ciudadano. La ciudadanía, que implica igualdad, es contradictoria con la esencialidad burguesa que implica desigualdad. En el intercambio que se da en la sociedad civil capitalista que, como tal, necesariamente debería ser entre iguales, no se produce una situación de igualdad sino de explotación. La pregunta que se va a hacer Marx, entonces, es qué tipo de 'igualdad' permite el intercambio que se produce en el mercado.

El autor considera que la génesis de la inversión radica en el concepto de 'salario'. El desplazamiento se produce al transcribir a la fuerza de trabajo la calidad de 'mercancía' que le permite cuantificarla, ponerle un valor. En este deslizamiento se genera lo que Marx llama 'plusvalor'.

Resulta muy esclarecedora la explicación de este proceso de creación de plusvalía que expone Vladimir Lenin en *Carlos Marx* (1914). Según éste, para que se genere plusvalía es necesaria una mercancía cuyo valor de uso posea la peculiaridad de ser fuente de valor y la única mercancía que tiene esta propiedad es la fuerza de trabajo del hombre. El capitalista compra fuerza de trabajo y paga por ella, como por cualquier otra mercancía, lo necesario para la reproducción de esta fuerza, es decir, para el 'mantenimiento' del obrero y su familia. Eso le da derecho a consumirla por todo el día (toma como ejemplo una jornada de doce horas). Sin embargo, el obrero produce en seis horas lo necesario para su 'mantenimiento'. A eso Lenin le llama 'tiempo necesario'. Todo lo que produce el obrero durante las restantes seis horas o 'tiempo suplementario' es ganancia para el capitalista que, al comprar la fuerza de trabajo, adquirió también los derechos sobre todo lo que ella produce:

"El valor de este capital no permanece invariable, sino que se acrecienta en el proceso del trabajo, al crear la plusvalía. Por lo tanto, para expresar el grado de explotación de la fuerza de trabajo por el capital, tenemos que comparar la plusvalía obtenida, no con el capital global, sino exclusivamente con el capital variable. La cuota de plusvalía, como llama Marx a esta relación, sería, pues, en nuestro ejemplo, de 6:6, es decir, del 100 por ciento (Lenin, 1974: 23-24)".

Esto implica decir que la desigualdad se origina en calcular el salario en relación con el mantenimiento y la reproducción del obrero y no en función de la producción. Así se genera una imposibilidad para el obrero de crecer económicamente y una renta para el capitalista producto del trabajo ajeno que garantiza que se eternice la relación de explotación. Al considerar la fuerza de trabajo como una 'mercancía', como una propiedad móvil, como un objeto, se produce la 'alienación' del sujeto dando lugar al fetichismo de la mercancía. La fuerza de trabajo cuantificada representa la cantidad de trabajo social materializado en ella:

"El carácter misterioso de la forma mercancía estriba, por tanto, pura y simplemente, en que proyecta ante los hombres el carácter social del trabajo de éstos como si fuese un carácter material de los propios productos de su trabajo, un don natural social de estos objetos y como si, por tanto, la relación social que media entre los productores y el trabajo colectivo de la sociedad fuese una relación social establecida entre los mismos objetos, al margen de sus productores. Este *quid pro quo* es lo que convierte a los productos de trabajo en mercancía, en objetos físicamente metafísicos o en objetos sociales" (Marx, 1946: 37).

Esta inversión de la relación entre el sujeto y el objeto da por resultado un Estado garante de las relaciones de producción que se dan en la sociedad civil. Marx entiende que a la revolución burguesa, que devino en un sistema de explotación, debe seguirle una revolución proletaria porque el proletariado es la clase universal, la que carga con todas las ignominias del sistema. Sin embargo, para que la revolución se produzca la clase proletaria ha de tomar consciencia de su situación de explotación.

Antonio Gramsci fue el primero en pensar la resistencia en el plano ideológico. El autor plantea la inexistencia de una realidad 'fija por sí misma', llamando la atención sobre el carácter abierto del devenir histórico. La creencia en un mundo objetivo tiene su origen en la convicción religiosa de la existencia de una divinidad creadora y la aceptación del determinismo resulta consistente con esta premisa. Este pensamiento conduce al hombre a la inactividad. Así se vio reflejado en la Segunda Internacional, en la que prevalecieron las posiciones científicas que sostenían que la revolución se efectuaría de manera 'natural' cuando se hubieran agotado todas las determinaciones del sistema capitalista. Por el contrario, Gramsci recupera el papel de la voluntad y la capacidad creativa del hombre. Por esa razón propone una lectura de la realidad en clave historicista, es decir, en

relación con los hombres que la modifican. Para este autor, la revolución es fruto de la voluntad de los hombres y no del agotamiento natural de un sistema político.

En la sexta *Tesis sobre Feuerbach*, Marx sostiene que "(...) la esencia humana no es una abstracción inherente al individuo singular. En su relación efectiva, es el conjunto de las relaciones sociales" (Marx, 1981). El hombre no es un ente aislado sino un miembro de múltiples organismos a través de los cuales se desarrolla social y culturalmente. Los hombres establecen relaciones orgánicas entre sí en la medida en que forman parte de organismos sociales, del mismo modo que se relacionan con la naturaleza a través del trabajo y de la técnica, entendiendo por ésta también el conocimiento (Gramsci, 1984: 34). Dado que estas relaciones son conscientes y están en constante modificación, el conocimiento de las mismas es poder. El autor señala que el verdadero filósofo es el político que tiene la capacidad de modificar estas relaciones (Gramsci, 1984: 18).

A través de las múltiples 'sociedades' en que participa, el individuo forma parte del género humano. De este modo, se plantea una representación grandiosa del ser humano: "(...) el individuo no sólo es la síntesis de estas relaciones existentes, sino también la síntesis de la historia de estas relaciones, es decir, es el resumen de todo el pasado" (Gramsci, 1978: 23). El autor señala que, a lo largo de los años, distintas cosmovisiones se fueron sedimentando y generando un 'todo cultural'. Este 'todo cultural' es heterogéneo, algunas veces contradictorio, pero conforma el 'sentido común' de una sociedad en un momento determinado. Una filosofía resulta representativa de una época cuando es la organización sistemática de los principios que constituyen el 'sentido común' de ese momento histórico. La importancia histórica de una filosofía se corresponde con su eficacia práctica, es decir, su capacidad para transformar la realidad (Gramsci, 1978: 19).

Para el autor (y para el marxismo en general) el Estado liberal es la instancia legitimadora de los intereses económicos de la sociedad civil en cuyas prácticas y costumbres se encuentran cristalizados los discursos dominantes. Gramsci distingue dos tipos de sociedades: la oriental, donde la sociedad civil se encuentra poco desarrollada y predominan el modelo campesino y la monarquía absoluta, y la occidental, donde la sociedad civil se encuentra en pleno desarrollo. En las primeras ha resultado efectiva la resistencia a través de una 'guerra de maniobras' (el asalto directo al poder, la insurrección contra el Estado, etc.) pero en las segundas los discursos hegemónicos que protegen los intereses de las clases dominantes impiden que los revolucionarios accedan a

la dirigencia política porque inmediatamente se gestaría un movimiento de reacción. Prueba de esto es el fracaso de las revoluciones socialistas que siguieron a la Gran Guerra. Al igual que Marx, Gramsci entiende que para terminar con este sistema de explotación debe buscarse una estrategia apropiada. Para ello propone utilizar la 'guerra de posición' que permitiría resistir el resurgimiento del Estado burgués. Esta estrategia es más compleja y requiere la participación de las más amplias masas. Se trata de un largo proceso con avances y retrocesos en el que se disputa el consenso, el 'sentido común' del pueblo, para producir una transformación social estable. Esta lucha se da en el ámbito de la cultura y persigue la construcción de un discurso contrahegemónico que cree las condiciones de posibilidad necesarias para la revolución. Para que una revolución sea exitosa, las modificaciones se tienen que dar tanto en la ideología como en el proceso mismo de producción, en la estructura económica de la sociedad.

Si bien Gramsci utiliza con más de un sentido la palabra 'hegemonía', se la podría definir en líneas generales como una 'concepción del mundo' que se reproduce en la mayor parte de las prácticas cotidianas. No procede directamente del poder central sino que se desarrolla a través todas las instancias sociales; no se trata de un discurso que refleja fielmente la realidad sino de un 'deber ser', una construcción que permite que se reproduzcan las condiciones de dominación (Gramsci, 1978: 11).

A diferencia de Marx y Engels, que le atribuyen al término 'ideología' una connotación negativa, Gramsci entiende que siempre hay ideología ya que la realidad es interpretada siempre desde un 'punto de vista' determinado, ya sea el del que domina o el del dominado (Gramsci, 1978: 51-52). El Estado, en consonancia con los intereses económicos privados que representa, garantiza la difusión y reproducción de este discurso en todos los ámbitos sociales (Gramsci 2003: 156). El autor señala la función primordial que desempeñan la educación y la religión en este sistema. Su experiencia como periodista le permitió vislumbrar también la capacidad de los medios de comunicación como instrumentos generadores de hegemonía³¹ (Gramsci, 1978: 16). Gramsci fue uno de los primeros en explicitar el rol que cumplen las pequeñas prácticas de la vida cotidiana en la constitución de los sujetos. Frente a la idea de 'individuo', propuso la de 'sujeto' en el

³¹ En la actualidad el poder no necesariamente es ejercido por el Estado sino por las corporaciones económicas que son, en muchos casos, dueñas de los medios de comunicación privados o comparten con ellos sus intereses económicos. Ante esta situación, ha habido en Latinoamérica casos de golpes de Estado avalados o incitados por los medios de comunicación privados contra Jefes de Estado que actuaron en contra de sus intereses.

sentido de sujeción a los ritos, costumbres, prácticas culturales, lenguaje. Señaló la diferencia entre 'poder de estado' y 'aparato de estado', es decir, entre aquél que efectivamente impone su discurso hegemónico y la utilización de las instituciones estatales como legitimadoras de ese discurso. Gramsci consideraba que, en la medida en que las instituciones no cambien, resulta inevitable reproducir la misma lógica, ya que el funcionamiento burocrático que las define no es sino la reproducción de las relaciones de producción (Gramsci, 2001: s/p). Es necesaria una transformación multidimensional de la sociedad civil a través de una política concreta de toma de conciencia desde la base, para desenmascarar el sistema de opresión escondido tras la concepción moral-social-ideológica dominante. La filosofía de la *praxis* promueve la crítica del sentido común y la conciliación entre ética y política.

"Criticar la propia concepción del mundo significa, por consiguiente, hacerla unitaria y coherente, elevarla hasta el punto a que ha llegado el pensamiento mundial más avanzado. Significa también criticar toda la filosofía que ha existido hasta ahora (...)" (Gramsci, 1984).

Gramsci consideraba que llevar a una gran masa de hombres a pensar unitaria y coherentemente socializando 'verdades ya descubiertas' era un hecho filosófico más importante y original que el descubrimiento de una nueva verdad por un 'genio filosófico', que se convertiría en patrimonio de los intelectuales de elite sin producir ningún efecto en la realidad social (Gramsci 1978: 6). El autor distingue la cultura de elite, en la que los intelectuales tradicionales son los 'guías que iluminan', del 'sentido común', la auténtica cultura de los pueblos. Según el autor, los intelectuales tradicionales son funcionales al *status quo* porque ellos mismos pertenecen a la elite. El auténtico intelectual, en cambio, es aquél que partiendo de una idea produce una modificación social concreta, generando una nueva realidad en la sociedad. Intelectual es aquél que logra poner en funcionamiento un organismo que incluya distintos niveles de intelectuales que lo conformen (Gramsci, 1978: 9-10). Para él, la tarea de la filosofía es una práctica cotidiana de apertura de conciencias. No existe 'la filosofía en general' sino múltiples concepciones del mundo y siempre se hace una elección entre ellas (Gramsci, 1978: 7).

La filosofía de la *praxis* debe generar las condiciones para que en todos los estratos sociales surjan nuevos intelectuales que sean capaces de desarrollar estas herramientas críticas dando forma a sus ideas en función de sus propias experiencias, sin

mediaciones de intelectuales de otras clases sociales que alteren el pensamiento original. En esta ardua tarea se asienta el camino hacia la revolución. El primer paso debe darse en el plano de la idea, en la creación de un discurso contra-hegemónico que se instale como sentido común (Gramsci, 1978: 9-10). Para la filosofía de la *praxis*, la tarea del intelectual consiste en despertar la conciencia crítica de las clases oprimidas para comprender esta construcción hegemónica y modificarla generando un nuevo orden social (Gramsci: 1978: 47-49). Sin embargo, es cuidadoso en señalar que ese nuevo orden debe respetar las determinaciones particulares de cada pueblo y región. Gramsci se pregunta si es posible pensar en una organización que no esté basada en absoluto en la dialéctica de la dominación. Su propuesta recurre a la capacidad creativa del hombre para modificar la historia. Pero este llamado a la acción no es sino la contracara del pesimismo gramsciano, que ya no cree en la astucia de la razón ni en el carácter necesario de la revolución y sólo confía en la voluntad del hombre para organizarse y modificar la realidad en la que vive. La revolución es el resultado de este proceso, la consumación de un hombre nuevo. Ella implica un acto de reconocimiento histórico, la culminación de un proceso total. Así Gramsci logra unir estrategia política, teoría y práctica, dando origen a lo que más adelante el estructuralismo althusseriano sistematizara como 'aparatos ideológicos del estado'. La dialéctica gramsciana es una dialéctica abierta al devenir histórico y a la voluntad del hombre, en la que se recupera la capacidad creadora a través de la superación de la alienación: el espíritu se vuelve autoconsciente y libre, creador y motor de la historia³².

Menos optimista resulta la posición de Althusser quien, en plena Guerra Fría y avance del neoliberalismo, explica los mecanismos a través de los cuales el Estado, que se ha convertido en una instancia represiva, impone la ideología de la clase dominante. Esta ideología pretende legitimar la subordinación del Estado a los intereses privados y la primacía del libre mercado frente a los derechos sociales.

El autor sostiene que estos discursos se instauran en el cuerpo por medio de los aparatos represivos de Estado (las fuerzas de seguridad) y los aparatos ideológicos del Estado (escuela, familia, derecho, política, sindicatos, medios de comunicación) (Althusser, 1988: 25). El reconocimiento de estos aparatos ideológicos permite comprender algunos

³² Existen controversias sobre la posibilidad de que la ideología sea parte de la superestructura, o bien un nivel intermedio entre ésta y la base. Si se la entiende como parte de la superestructura, ésta no estaría determinada exclusivamente por la base sino que una y otra se determinarían mutuamente dado que la ideología influye directamente sobre las condiciones materiales.

aspectos del funcionamiento de la superestructura y su modo de intervención en la infraestructura, es decir, en las relaciones de producción que constituyen la base de las relaciones de clase (Althusser, 1988: 29). El autor señala que a través estos aparatos se establecen discursos que afectan la construcción de la subjetividad de los individuos y aseguran la reproducción de las condiciones de explotación.

La ideología representa la relación imaginaria de los individuos con sus condiciones reales de existencia. Es decir, no la relación real y concreta, el lugar que ocupa de hecho en la sociedad civil, sino aquél que él imagina que ocupa (Althusser, 1988: 43-47). Esto se debe a una deformación imaginaria en la representación ideológica del mundo real, que es (re)construida por el sujeto. Sin embargo, al afectar todos los aspectos de su vida cotidiana y su relación con el mundo, esta construcción imaginaria adquiere existencia material: si bien se trata de ideas, éstas se traducen en obras y hechos concretos, en acciones que modifican la realidad. Son las convicciones e ideas de los hombres las que determinan el criterio para definir lo bueno y lo malo y las acciones consecuentes.

Las prácticas ideológicas están reguladas por rituales en los que se inscriben y cuya representación confiere pertenencia al grupo social. Estos discursos afectan al individuo desde antes de su nacimiento a través del aparato ideológico familiar. Posteriormente el aparato educativo será el que ejerza mayor influencia debido al prolongado tiempo que el sujeto permanece en ese sistema. Cuando el sujeto actúa conforme a una ideología en realidad 'es actuado' por ésta que lo insta a realizar las prácticas ideológicas que dan lugar a los actos materiales. Al igual que Gramsci, Althusser sostiene que toda práctica social se inscribe en una ideología. No existe posibilidad alguna de no pertenecer a una ideología porque la construcción subjetiva se realiza ya en un entorno ideológico. El autor afirma que "no existe ideología sino por y para los sujetos" (Althusser, 1988: 51), porque la función que define toda ideología es la constitución de los individuos concretos en sujetos. En tanto la idea de sujeto es constitutiva de toda ideología, no tiene existencia material 'por afuera' de los sujetos que la conciben.

La ideología produce una 'sensación de pertenencia' al grupo social, un reconocimiento por parte de los pares. El autor sostiene que la ideología 'interpela' a los sujetos como sujetos concretos: "la existencia de la ideología y la interpelación de los

individuos como sujetos son una sola y misma cosa (...)" (Althusser, 1988: 56). Sin embargo, para quien está inserto en una ideología ésta no se le presenta como tal: "(...) la ideología no dice nunca 'soy ideológica'" (Althusser, 1988: 56).

La ideología atraviesa todas las prácticas sociales. Althusser señala el carácter doblemente especular del reconocimiento ideológico que, al tiempo que interpela a los individuos en nombre de un 'sujeto único y absoluto', los somete a este sujeto que ocupa el lugar de 'centro' del discurso ideológico y en el que el sujeto puede "contemplar su propia imagen" (Althusser, 1988: 61), asegurando su aceptación y su reconocimiento por parte de sus pares. Esta estructura especular redoblada asegura la interpelación de los individuos como 'sujetos', la sujeción al 'sujeto' y el reconocimiento mutuo entre los sujetos, tanto con respecto al Sujeto como del sujeto por sí mismo (Althusser, 1988: 61).

La doble definición del término 'sujeto' como subjetividad libre y creadora, autora y responsable de sus actos, y al mismo tiempo como ser sojuzgado sometido a una autoridad superior y despojado de su libertad de la que sólo conserva la capacidad de aceptar dicha sumisión, muestra la ambivalencia del discurso ideológico. La interpelación hace al sujeto libre de someterse a las órdenes del Sujeto, de aceptar su sumisión para 'cumplir solo' los actos y gestos de su sujeción. Así se reproducen las condiciones que dan lugar a las relaciones de producción y las mismas relaciones de producción. Pero, al realizarse un doble mecanismo de reconocimiento y desconocimiento u ocultamiento (porque el sujeto desconoce el aspecto sujetador de la ideología) resulta difícil librarse de ella. Por eso el hombre-masa tiende a someterse a sistemas injustos y no atina a producir la revolución.

Las relaciones de producción no se limitan a una simple distribución de los individuos en los diferentes puestos de la división técnica del trabajo. Estas relaciones encubren una división del trabajo y una organización social que garantiza la continuidad de las relaciones de explotación en el marco de la lucha de clases (Althusser, 1988: 64-65). El Estado funciona como legitimador de esta situación a través de los aparatos ideológicos o, en su defecto, a través del aparato represivo del Estado que reprime toda desobediencia o resistencia. Sin embargo, "(...) la resistencia de las clases explotadas puede encontrar el medio y la ocasión de expresarse en ellos, ya sea utilizando las contradicciones existentes, ya sea conquistando allí posiciones de combate mediante la lucha" (Althusser, 1988: 28).

El autor señala que la lucha de clases se expresa y se ejerce tanto en el ámbito económico como en las formas jurídicas, políticas, religiosas, artísticas o filosóficas que constituyen el plano ideológico. Los aparatos ideológicos pueden no sólo ser objeto sino también lugar de la lucha. Al respecto, deben tenerse en cuenta dos principios: el primero, formulado por Marx en la *Contribución a la Crítica de la economía política*, sostiene que cuando se produce una revolución, ésta conmociona no sólo la base material sino también la ideología y, por lo tanto, se manifiesta en los aparatos ideológicos; el segundo principio sostiene que la lucha de clase 'desborda' los aparatos ideológicos porque está arraigada fuera de la ideología, en la infraestructura, en las relaciones de explotación, que constituyen la base de las relaciones de clase (Althusser, 1988: 28-29).

Si bien la posición althusseriana resulta en cierto modo pesimista en relación a la posibilidad del ejercicio efectivo del derecho a la resistencia, el autor señala que los aparatos ideológicos sólo cobran sentido en el contexto de la lucha de clases y "no existe lucha de clases sin clases antagónicas. Quien dice lucha de clase de la clase dominante dice resistencia, rebelión y lucha de clase de la clase dominada" (Althusser, 1988: 65). La resistencia es, entonces, una instancia necesaria y constitutiva de la lucha de clases. Ya no se presenta como un derecho sino como un hecho: la existencia misma de la clase dominada.

b) Michel Foucault: la biopolítica y neoliberalismo

El discurso marxista adjudica al intelectual la tarea de conceptualizar la totalidad para desarrollar una tesis revolucionaria, adscribiéndose al mismo tiempo el poder de transformar la realidad, ya no desde la realidad misma sino a través del discurso, cerrando de esta manera toda posibilidad de que surja un 'imprevisto'. Sin embargo, en el siglo XIX el avance tecnológico hizo tambalear la premisa del trabajo en la que se basaba Marx. La producción en serie y el avance del neoliberalismo presentan nuevos problemas que ameritan nuevas soluciones. Estas cuestiones hacen necesaria una revisión de ciertas tesis marxistas a la luz de otro contexto epistemológico.

Foucault intenta dar una respuesta a las dificultades que encuentra esta teoría para explicar las rebeliones de la década del '60 y la nueva formación social surgida posteriormente. Sus estudios sobre el poder y el funcionamiento de las tecnologías de saber y control de la subjetividad resultan ineludibles para abordar la complejidad de los discursos y prácticas de las sociedades de masas contemporáneas. En este contexto resulta preciso preguntarse si la resistencia es posible y si la teoría de Foucault ofrece una respuesta satisfactoria a este problema. Para abordar esta posición se comenzará por señalar las diferencias fundamentales entre la teoría marxista y la foucaultiana, en particular las nociones de 'sujeto' y 'poder', que resultan necesarias para desarrollar el concepto foucaultiano de 'biopolítica'. Luego se abordará el análisis del neoliberalismo que realiza el autor, con el objeto de examinar la lógica utilitarista que genera mecanismos de opresión. Finalmente se hará alusión al problema de la resistencia en este sistema.

Una de las principales diferencias entre la teoría foucaultiana y el marxismo clásico está dada por las distintas concepciones que tienen una y otro acerca del poder. Gilles Deleuze ha señalado que Foucault parte de seis postulados en los que rechaza las concepciones marxistas del poder. El primer postulado es el de la 'propiedad': según el marxismo el poder es propiedad de la clase dominante. Foucault sostiene que el poder es una estrategia y que sus efectos no son atribuibles a una apropiación sino a dispositivos de funcionamiento, lo cual no niega la existencia de clases y sus luchas, dice Deleuze, sino que construye 'otro paisaje' distinto de aquél al que el marxismo nos tiene acostumbrados. El segundo postulado es el de la 'localización': para el marxismo el poder está localizado en el

aparato del Estado. Para Foucault el Estado es el resultado de múltiples engranajes y núcleos que constituyen una 'microfísica del poder'. El poder es una red que atraviesa todo tipo de instituciones. El tercero es el postulado de la 'subordinación': el marxismo afirma que el poder Estatal estaría subordinado a la infraestructura. Foucault entiende que el poder no es una superestructura sino que está presente en la propia constitución del espacio económico. El cuarto postulado es el de 'la esencia o el atributo': en la doctrina marxista el poder tiene algún tipo de esencia y sería un atributo que distingue entre quienes lo poseen y quienes son dominados por él. Foucault entiende el poder como una relación que afecta de igual modo el cuerpo de todos los miembros de una sociedad en la medida en que los constituye como sujetos. No considera que se constituyan dos 'clases sociales' enfrentadas sino múltiples singularidades afectadas todas ellas por la tecnología de poder que las constituye. El quinto postulado es el de la 'modalidad': sostienen los marxistas que el poder actúa por medio de la represión y la ideología. Foucault entiende que el poder produce una transformación técnica en los individuos, produce verdad, y ésta se instala en los cuerpos generando realidades. El poder no engaña sino que crea. No es un poder represivo sino productivo, produce a los sujetos. El sexto postulado es el de la 'legalidad': para el marxismo el poder de Estado se expresa en la ley. Para Foucault la ley no es sino un sistema mediante el cual se gestionan ilegalidades. Las preguntas que Foucault va a reformular son: ¿quién detenta el poder y quién lo soporta?, ¿en dónde está ubicado?, ¿qué es el poder?, ¿cómo funciona? y ¿qué produce? (Hora y Tarcus, 1993: 15-16).

Con la emergencia del Estado burgués se produce una transformación en el funcionamiento del poder que esconde la expansión y consolidación de un control coercitivo del cuerpo y de la mente a través de 'tecnologías de comportamiento' normalizadoras (Dews, 1993: 171). Si en la monarquía feudal o absolutista el castigo se ejercía sobre el cuerpo de manera pública y ejemplar, en la Modernidad las tecnologías disciplinarias operan sobre la subjetividad a través de la internalización de la culpa en la forma de conciencia moral. De esta manera, el sujeto se somete al acatamiento de las normas sin necesidad de un control externo constante³³. Al presentarse como básicamente positivo y productivo, el poder constituye al sujeto sujetándolo. La categoría de represión se hace innecesaria para dar cuenta del disciplinamiento: "(...) el estudio de

³³ El ejemplo paradigmático que cita Foucault es el panóptico de Bentham, un diseño arquitectónico que, paradójicamente, fue utilizado en la construcción de cárceles, hospitales y escuelas.

esta microfísica del poder supone que el poder que en ella se ejerce no se conciba como una propiedad, sino como una estrategia, que sus efectos de dominación no sean atribuibles a una 'apropiación', sino a unas disposiciones, a unas maniobras, a unas tácticas, a unas técnicas, a unos funcionamientos" (Foucault, 2000: 33).

Dews señala que en *Vigilar y castigar* Foucault contrasta repetidamente "(...) la ilusión de un orden social basado en la voluntad de todos, y la siniestra realidad de una tecnología del poder que constantemente refuerza el acatamiento a las normas y asegura 'la sumisión de las fuerzas y los cuerpos'" (Dews, 1993: 172). Foucault entiende que no se puede comprender el poder si se lo observa desde la categoría de opresión sino que constituye a los individuos sobre los que opera. Esto se observa mejor si se analiza el poder en las periferias, en los capilares del tejido social donde los sujetos interactúan:

(...) Hay que admitir que este poder se ejerce más que se posee, que no es un 'privilegio' adquirido o conservado por la clase dominante, sino el efecto de conjunto de sus posiciones estratégicas, efecto que manifiesta y a veces acompaña la posición de aquellos que son dominados. Este poder, por otra parte, no se aplica, pura y simplemente, como una obligación o una prohibición, a quienes 'no lo tienen'; los invade, pasa por ellos y a través de ellos; se apoya en ellos, del mismo modo que ellos mismos, en su lucha contra él, se apoyan a su vez en las presas que ejerce sobre ellos" (Foucault, 2000: 33-34).

De esta forma, el poder se convierte en un mecanismo anónimo que funciona de manera productiva, permitiendo dejar en evidencia los procesos constitutivos de tales técnicas. En estos procesos el poder no se limita a prohibir sino que produce discursos, efectos de verdad, saberes. En *El nacimiento de la clínica* Foucault analiza la institución médica, que opera como controladora de la salud y de la higiene generando un tipo de tecnología, el biopoder, en la que el sujeto queda atrapado. Se trata de un sistema inscripto en el cuerpo que teje una red simbólica en la cual se inscriben los discursos a partir de los cuales se va constituyendo la subjetividad.

En la sociedad disciplinaria el poder se invisibiliza y se dispersa en la medida que comienzan a aparecer numerosos 'saberes' tendientes a 'controlar'. Foucault habla de una 'multiplicidad de relaciones de fuerza' que colisionan entre sí, se desvían, se invierten, formando tejidos y espirales que giran, cambian y vuelven a agruparse de nuevo (Foucault, 1976: 121-127). Hay resistencias, en efecto, pero éstas deben considerarse como el otro término en las relaciones de poder. Sin embargo, niega que el poder pueda considerarse unilateralmente como proveniente de algún grupo, sino que se ejerce mediante formas

'anónimas' y afecta a todo el cuerpo social por igual, rechazando de este modo el concepto típicamente marxista de 'clase' que divide dicotómicamente la sociedad moderna entre opresores y oprimidos. Esta racionalidad de medios y fines del marxismo es la que genera una diferencia radical con el sistema foucaultiano. Este último no permite identificar un enemigo contra el cual ejercer la resistencia. La opresión es constitutiva del sujeto, que no puede resistirse a sí mismo.

La disciplina y el biopoder se aplican conjuntamente y no se excluyen. Se articulan sobre el concepto más amplio de 'vida' y subordinan tanto a los sujetos/individuos/cuerpos como a la vida misma de las poblaciones al disciplinamiento y a un orden regulado y planificado de la vida. Sin embargo, bajo este disciplinamiento se mantiene activa una lucha en la conciencia de los sujetos, que no es reducida y que aflora produciendo resistencia. Por una parte, el saber efectivamente disciplinarizado y, por otro, una conciencia histórica polimorfa, diversa y combatiente, que no es otra cosa que el otro aspecto, la otra cara de la conciencia política.

Foucault sostiene que todo saber se produce en el interior de las relaciones de poder. Mediante un proceso de selección se eliminan los saberes considerados inútiles; los saberes reconocidos o científicos se normalizan y se comunican entre sí, se los clasifica y se los jerarquiza desde los más universales hacia los más particulares; finalmente, se los dispone en forma piramidal para facilitar su control a través de lo que el autor denomina centralización (Rojas Osorio, 2010: 291). Selección, normalización, jerarquización y centralización son las cuatro operaciones que constituyen el corazón del poder disciplinario. Sin embargo, Dominique Lecourt señala que el autor prefiere no utilizar la noción de 'ideología' por tres razones: en primer lugar, suele ser considerada como oposición a la 'verdad'. A Foucault le interesa, más bien, ver cómo se generan verdades al interior de discursos que no son en sí mismos ni verdaderos ni falsos. En segundo lugar, porque considera que esta noción se estaría refiriendo "necesariamente a algo parecido a un sujeto". Lecourt señala que la práctica ideológica, lejos de implicar un sujeto, es "(...) un 'proceso sin sujeto', el proceso (sin sujeto) de la constitución de los individuos como 'sujetos'" (Lecourt, 1993: 75). En tercer lugar, porque la ideología funciona como reflejo de algo que es primario, la infraestructura, o bien como elemento determinante.

Lecourt sostiene que esta posición no se distancia demasiado de algunos marxismos contemporáneos como el de Althusser, quien elimina el sustrato metafísico del sujeto racional y reemplaza la distinción entre estructura y superestructura por la

reproducción de las relaciones de producción que develan la ideología que mantiene la hegemonía. Althusser considera que la ideología le proporciona al sujeto la ilusión de ser un centro de significado y por eso reproduce la lucha de clases existente. Sin embargo, al igual que Foucault, no le reconoce valor de verdad a los sistemas discursivos, sino que los considera mecanismos de poder que constituyen a los sujetos. El sujeto se construye mediante mecanismos de práctica que generan la ideología. Pero, mientras Foucault prioriza el análisis del discurso y lo extiende a otros grupos sociales, abarcando otras formas de dominación y aplicando la categoría discurso/práctica sobre cualquier tema del proceso histórico-social, Althusser se limita a analizar los efectos que la ideología produce en la clase obrera y teoriza la totalidad basándose en el modo de producción capitalista.

En *El nacimiento de la biopolítica*³⁴, Foucault expone su interpretación sobre el funcionamiento del sistema liberal partiendo de la noción de 'razón de Estado' que surge en el contexto del mercantilismo. Éste término, empleado por Maquiavelo, refiere a las medidas excepcionales que implementa un gobernante a fin de conservar la salud y fuerza del Estado, cuya pervivencia resulta un valor superior a los derechos individuales o colectivos. El mercantilismo sostiene que el Estado debe enriquecerse a partir de la acumulación monetaria con el fin de fortalecerse mediante el crecimiento de la población y en situaciones de competencia con potencias extranjeras. Los tres medios a través de los cuales se implementa son la policía, el ejército y la diplomacia que funcionan como autolimitación hacia el exterior, hacia los otros Estados. Sin embargo, hacia el interior detentan un poder ilimitado que no reconoce como límite el derecho natural (Foucault, 2007: 6). Mientras lo jurídico opera como límite de lo externo a través de la tesis de la autonomía de los Estados, hacia el interior se ejerce un despotismo total, un control político "sin limitaciones externas, sin contrapesos externos, sin fronteras que surjan de otra cosa que de sí mismo" (Foucault, 2007: 31). Al mismo tiempo, la economía política funciona como criterio del buen o mal gobierno: el buen gobierno es aquél que garantiza el correcto y libre funcionamiento de las fuerzas del mercado y el mal gobierno se identifica con la ignorancia, por contraposición con el esquema medieval en el que el criterio se establecía en base al respeto por los derechos del súbdito.

³⁴ Foucault denomina 'biopolítica' a las técnicas de control que se aplican sobre la población para garantizar su seguridad.

El liberalismo promueve la necesidad de gobernar lo mínimo posible para dar el mayor margen de libertad al mercado. Éste no se presenta como una actividad regulada por la política sino que la política se subordina a él por considerarlo 'natural'. Ya no prima el ideal de justicia equitativa sino un sistema de 'verdad' que no juzga en función de los principios morales sino como 'verdadero' o 'falso'. El *laissez faire* es una práctica de gobierno que consiste en limitar al máximo las acciones gubernamentales colocando al mercado en el lugar de veridicción. Para esto deberá disponer de una gubernamentalidad ilimitada que permita controlar los factores sociales a través del 'Estado de policía' que aplica el biopoder. El mercado que durante el Medioevo ocupaba el lugar de la justicia (estableciendo el precio justo, controlando la ausencia de fraude y las reglamentaciones que garantizaban el ámbito de la justicia distributiva) en el siglo XVII pasa a obedecer a mecanismos naturales que determinan un precio natural o verdadero que se establece en torno a la teoría del valor y que funciona como instancia de control para discernir prácticas de gobierno correctas o incorrectas. Así, el mercado pasa a ocupar el lugar de la verdad, de falsamiento de la práctica gubernamental. El problema es entonces gobernar dentro del límite entre 'demasiado poco' y 'demasiado', que se constituye como principio de autolimitación del gobierno y opera como dispositivo de saber-poder (Foucault, 2007: 50). Asimismo, se produce un desplazamiento del intercambio a la competencia pasando de la equivalencia a la desigualdad. Sólo la competencia puede asegurar la racionalidad económica. Competencia libre y total. El mercado debe abstenerse de modificarla y sólo puede intervenir para impedir que esa competencia sea alterada, como sería el caso de los monopolios. El Estado pasa a gobernar, no ya a causa del mercado, sino para el mercado.

Foucault contrapone dos modelos políticos: por un lado, el rousseauniano o revolucionario, que se origina en la Revolución Francesa, y, por el otro, el utilitarista o radical³⁵, que caracteriza al liberalismo económico (Foucault, 2007: 59-67). El modelo revolucionario parte del derecho natural para definir en qué causas y circunstancias se aceptó una limitación o un cambio de derecho analizando qué derechos se cedieron y cuáles no por ser éstos considerados válidos e imprescriptibles en todos los gobiernos. En función de estos derechos inalienables de la persona, el modelo revolucionario establece los límites del buen gobierno. Por el contrario, el modelo radical parte de la práctica gubernamental y la analiza en relación con los límites de hecho de la gubernamentalidad.

³⁵ El radicalismo surge en los s. XVII y XVIII en Inglaterra cuando frente a los abusos de soberanía se pretendió hacer valer los derechos anteriores a la invasión normanda.

De esta manera, establece los límites deseables para sus objetivos, delimitando aquello que para el gobierno es 'inútil' tocar. Lo que es útil hacer o no hacer determina el límite a partir del cual la acción se vuelve perjudicial. El utilitarismo es una tecnología de gobierno.

Mientras el modelo rousseauiano se afirmaba en los derechos del hombre y en su derecho constituyente, que legitima la revolución como medio para instaurar un nuevo comienzo basado en la legitimidad y en la intrasmisibilidad de los derechos, el radicalismo consideraba que el derecho público, en sus reflexiones históricas, permite consignar los derechos fundamentales al tiempo que plantea de manera continua la cuestión de la utilidad. Mientras los revolucionarios concebían la ley como una expresión de la voluntad general en un marco en el que los individuos habían aceptado ceder ciertos derechos y reservarse otros, postulando la libertad originaria, los radicales consideraban la ley como efecto de una transacción que separa la esfera de intervención del poder político y la de la independencia de los individuos, definiendo la libertad como la independencia de los gobernados respecto de los gobernantes. En esta concepción radical se funda el liberalismo de los siglos XIX y XX. La utilidad individual y colectiva se constituye como criterio de los límites del poder público, dando lugar a la formación de un derecho público y un derecho administrativo: por un lado el mercado, basado en el intercambio; por el otro, el poder público, basado en la utilidad, es decir, en la ganancia económica. Mientras la razón de estado determina un influjo directo del gobierno sobre las personas, el utilitarismo sostiene que el gobierno no debe intervenir, no debe tener influjo directo sobre las cosas.

A partir de la reconstrucción europea y frente a la necesidad de extender los mercados, se produce una expansión del sistema liberal hacia el resto del mundo que prometía un enriquecimiento indefinido, dando lugar a una nueva racionalidad planetaria en la que Europa se convierte en una región de desarrollo económico ilimitado con respecto al mercado mundial. Esta naturalización de la racionalidad del mercado de carácter ilimitado en el orden externo deja en absoluta libertad a la mecánica interna e intrínseca de los procesos económicos al tiempo que funciona como una limitación del Estado que no debe intervenir en ese proceso. Pero toda naturalización implica un despotismo, en la medida en que es la libertad del mercado y no la de los individuos la que regula la vida política. Foucault sostiene que el liberalismo es un sistema consumidor de libertad, obligado a producir libertad y organizarla, a producir aquello que se requiere para la libertad: "El liberalismo no es lo que acepta la libertad, es lo que se propone fabricarla a

cada momento, suscitarla y producirla con, desde luego, [todo el conjunto] de coacciones, problemas de costo que plantea esa fabricación” (Foucault, 2007:85).

El reverso del liberalismo es el problema de la seguridad. La libertad y la seguridad de los individuos giran a cada instante en torno a la noción de peligro. A través de esta noción se administra un sistema de manipulación de intereses que incluye los peligros y los mecanismos de seguridad/libertad para evitarlos. Así se justifica el desarrollo de los procedimientos de control, coacción y coerción, que son la contrapartida de las libertades, y se introduce la conciencia de crisis generada por el costo económico del ejercicio de las libertades³⁶. Al accionar conjunto de estos mecanismos Foucault lo denomina ‘biopoder’. Se pasa de controlar el cuerpo a controlar el alma a través de la internalización de las normas en la forma de conciencia moral. Simultáneamente, al interior de esos Estados no hay limitación alguna para la represión. El poder de policía produce un fortalecimiento ilimitado del Estado sobre la vida de los individuos.

Foucault presenta el funcionamiento del poder como básicamente positivo y productivo pero no plantea una instancia que el poder someta o reprima y cuya liberación sea deseable. Al realizar una descripción exclusivamente positiva del poder, se limita a señalar el funcionamiento constitutivo de los sistemas sociales sin contemplar la posibilidad de la lucha revolucionaria porque la diversificación de la estructura de poder impide la existencia de un sujeto hacia el cual dirigir la resistencia, lo que constituye el núcleo de toda lucha política. Ésta aflora entonces como irracionalidad, como ‘locura’ (Dews, 1993: 172-176), que es escindida de la racionalidad del yo, trivializada y reducida a un mero mecanismo psicológico; es el ‘desencantamiento’ de la Ilustración: “Desde el momento en que el sujeto autónomo ya es, para Foucault, el producto de la sujeción al poder, la finalidad de la acción política no puede ser el aumento o la expansión de esta autonomía” (Dews, 1993: 176). Bob Fine agrega que al tratarse de un poder positivo que produce su propia resistencia, ésta nunca puede ser realmente subversiva sino sólo la contraparte del poder que la genera. Por esta razón, este autor considera que la resistencia aflora como ‘delincuencia’ en los márgenes de la sociedad donde el poder no logra un adecuado disciplinamiento. Sin embargo, al igual que la locura, no logra constituir

³⁶ Al respecto ver Klein, N (2007) *La doctrina del Shock. El auge del capitalismo del desastre*, Barcelona, Paidós. La autora sostiene que las políticas económicas propuestas por Milton Friedman y la Escuela de Chicago se implementaron en muchos países, no a raíz de su popularidad, sino a través de la provocación de crisis o desastres que generaron impactos en la psicología social y crearon un estado de conmoción y confusión propicio para la aplicación de medidas impopulares.

un movimiento organizado de resistencia. Este autor considera que Foucault se queda en una mera "defensa del criminal como la 'afirmación de una fuerza viva'" (Fine, 1993: 139) sin ver que en el disciplinamiento de la clase obrera en las fábricas, en el trabajo colectivo y disciplinado de las escuelas y en el trabajo colectivo y armado engendrado en las FFAA se encuentra no sólo la dominación del capital sino también el germen en el capital de "las fuerzas equipadas con la capacidad y la voluntad para derrocarlo" (Fine, 1993: 139).

En consecuencia, al negar la existencia de un sujeto que ejerza el poder y desplazarlo hacia un sistema de normas y mecanismos de control, Foucault invisibiliza la dominación del hombre por el hombre y el reconocimiento de los sujetos concretos (las corporaciones económicas) que ejercen y usufructúan ese poder. Consecuentemente, este esquema no logra dar acabada cuenta del problema de la resistencia porque no puede explicar los contenidos de las luchas y los ideales que se manifiestan en ellas.

c) Enrique Dussel: la resistencia como deber ético

La filosofía de la liberación es una corriente de la llamada genéricamente 'filosofía latinoamericana', surgida hacia fines de los años '60 en la Argentina, pero con importantes antecedentes continentales. Uno de sus hitos fundantes es el II Congreso Nacional de Filosofía celebrado en la Provincia de Córdoba en 1972 (Cerutti, 2006: 55-ss.). Su carta de presentación a nivel internacional fue el Coloquio de Morelia en México (1975), que contó con la participación de E. Dussel, A. Roig, A. Ardiles, J. C. Scannone y otros intelectuales, muchos de ellos comprometidos con un proyecto filosófico elaborado en torno a ejes socioculturales muy adentrados en las consignas revolucionarias de la época. Dicho contexto, surcado de acontecimientos como la Revolución Cubana (1959), la Guerra de Argelia (1954-1962), las guerrillas latinoamericanas y el surgimiento de movimientos como la Teología de la Liberación, se constituyó como 'tierra fértil' para la gestación de propuestas filosóficas centradas en la resistencia entendida desde la particularidad cultural del Sur del continente.

La problemática surgida en torno al ideal de liberación basado en las elaboraciones de, tal vez, su más reconocido exponente: Enrique Dussel resulta un aporte ineludible a la controversia planteada en torno a los límites de la desobediencia civil liberal, permitiendo abordar en un sentido más sustantivo el término 'resistencia'. A ello debe sumarse la particular determinación que se desprende de este contexto, que enarbola tanto expectativas de emancipación socioeconómica como banderas de independencia en el plano cultural.

Es difícil abstraer las premisas de la filosofía de Dussel en materia de lucha social del referido contexto y de las modalidades concretas que asumió la resistencia en el curso de dicha enmarcación. Hay, no obstante, signos estructurales que caracterizan su pensamiento más allá de la gravitación puntual de los acontecimientos. Uno de ellos consiste en la focalización de 'aquello a lo que se resiste'; el otro principal punto de análisis recae en la consideración de quién es el sujeto de la resistencia.

En general, tanto en lo que hace a una influencia de época como en materia de principios filosóficos, puede decirse que Dussel no plantea la resistencia desde el derecho sino desde la política. Por eso, se resiste a un orden político y a su estructura de dominio basada en la imposición de modelos socioculturales que se instituyen negando a la

subjetividad humana como creadora de formas asociativas reproductoras de la vida en comunidad. Por esta razón Dussel insiste en su *Ética de la liberación* en que se trata de una "ética de la vida" (Dussel, 2002: 167). En dicho marco, el 'sujeto' de la resistencia reviste la característica de 'sujeto ético-político' y no de 'sujeto de derecho' porque, en rigor, el viviente negado por el sistema (jurídico-político) 'carece de derecho' en la trama del orden que se está cuestionando. Resultaría absurdo, por ejemplo, hablar de 'derecho a la liberación', dado que el derecho es siempre una concesión -real o ideal- del orden y lo que se establece en este caso es la necesidad de una acción "ético-crítica del sistema vigente" (Dussel, 2002: 309) desde la 'negatividad' (que incluye la supresión de derechos) de sus víctimas. ¿Quién es entonces este sujeto, que no es el sujeto liberal de derecho, es decir, el 'ciudadano'? Dussel responderá en su más reciente *Política de la liberación*: el pueblo, "como conjunto humano oprimido en cuanto distinto" (Dussel, 2007: 469). Antes de ir al meollo de esa sugerente 'distinción', es bueno detenerse en el concepto de lo 'ético-crítico'. Este último describe un paso fundamental en la planificación de Dussel: el hecho de incorporar la ética a la crítica social refuerza la consideración de que, si bien no estamos ante lo que se dice un 'derecho' de resistencia, hay algo que funciona en la resistencia (entendida como '*praxis* liberadora') como una suerte de sucedáneo del mentado derecho. Hay algo que ennoblece la lucha, legitimando desde un suelo originario -una especie de 'derecho a tener derecho' parafraseando a Hannah Arendt- toda opción en favor de la víctima; más que de un derecho a la resistencia, se tratará entonces de una verdadera ética de la liberación. Para explorar esta dimensión es necesario reponer algunos pasajes histórico-biográficos.

Dussel, como se ha dicho, surge en el interior de un círculo de pensadores, más precisamente en el marco universitario de la Universidad de Cuyo. Con el tiempo logra trascender el contexto reflexivo inicial, hasta convertirse en algo así como el filósofo emblemático de la liberación, tal vez debido tanto a lo abultado de su producción filosófica como a la ingeniosa reformulación de autores que logró sintetizar en su programa. Oriundo de los estudios hermenéuticos, con base en Martin Heidegger y Paul Ricoeur, hacia 1969 ensaya un viraje, que él mismo describe como fundamental, tras la lectura de un libro que marcó considerablemente el posterior desarrollo de su obra: *Totalidad e Infinito* (1961) de Emmanuel Lévinas. Básicamente, Dussel toma de Lévinas el concepto de 'exterioridad interpelante' o más sencillamente 'alteridad' que remite a un Otro in-atrapable, excedente, 'exterior' a todo orden o sistema, en cuya irreductibilidad reside la

instancia fundamental de toda ética. Sin embargo, lejos de quedarse sólo con esa presencia meta-física (que está más allá de la ontología clásica y aún de aquella reformulación que plantea Heidegger) la incorpora como punto de partida de un programa filosófico abierto a la praxis político-transformadora.

Ya en sus primeros escritos pos-levinasianos Dussel advierte un sesgo de apoliticidad en el mensaje de *Totalidad e infinito*, cuya incondicional apuesta a la tesis de un Yo donante ante la demanda del Otro empaña el objetivo central de una empresa liberadora: el ejercicio de una práctica contrahegemónica capaz de enfrentar al sistema dominador (Dussel 1975: 86). En efecto, la sensación de 'santidad' que se desprende del yo levinasiano parece hundir todo acto responsable, en tanto 'respuesta' atenta a la interpelación del pobre o víctima, en una especie de 'donación' o 'entrega caritativa' sin más. Ante la visualización de semejante insuficiencia práctica y merced a la fusión de la ética de Levinas con aportes derivados de la tradición hegeliano-marxista, Dussel dio impulso a una suerte de interpretación renovada de la llamada 'lucha de clases'. De esto se infiere que el carácter de 'distinto' que Dussel asigna a ese 'conjunto humano oprimido' denominado 'pueblo' en su *Política* debe ser leído en dicha clave levinasiana de 'Otro interpelante', de cuya 'escucha' deberá resultar un Sujeto histórica y políticamente resistente. En lo que atañe a nuestro contexto particular, el sentido militante del programa dusseliano se orientará hacia el servicio de dicha 'exterioridad' (subsumida en el marco globalizado del sistema liberal-capitalista) en apoyo liberador de los pueblos sometidos a partir del proceso de la Conquista y sus derivaciones poscoloniales.

De acuerdo con el pensamiento de Dussel no debe separarse el nivel económico del sociocultural, hecho que abona las diferencias entre su posición y cierta ortodoxia marxista. En general, Dussel considera que la 'negación' puesta de manifiesto en el acto dominador es una "negación de la subjetividad" (Dussel, 2002: 309) que conlleva la negación de la corporalidad y la cultura, dado que todo sujeto pertenece a una red simbólica. Se trata de una negación 'irresponsable' a la que habrá que resistir, cómo ha sido observado, desde un 'posicionamiento ético'. De ahí que el gesto crítico que Dussel eleva desde esa 'exterioridad' tan levinasiana deba sostenerse siempre de acuerdo a una demarcación 'ético-crítica'.

En dos de sus más importantes obras dedicadas a la ética, *Para una ética de la liberación latinoamericana* (1973) y la más reciente y ya citada *Ética de la liberación en la*

era de la globalización y la exclusión (2002), destaca que su punto de partida es la vida misma (Dussel, 2002: 167). Esto ubica su filosofía práctica en el conjunto de lo que se considera 'éticas materiales', diferenciándose de Kant y de neokantianos como Apel o Rawls que adscriben a formas de conciencia o esquemas procedimentales de validación de normas. Sin embargo, Dussel no parte de la materialidad de los valores como lo hace, por ejemplo, Max Scheler, sino de la materialidad orgánica, de la corporalidad misma del sujeto. No obstante, esta corporalidad humana, de acuerdo a las influencias que Dussel recibe de autores como H. Maturana o X. Zubiri (Dussel, 2002: 103), tiene algo de afección inteligente, algo que permite deducir de la mera existencia corporal la necesidad ética de la reproducción de la vida humana. Esta necesidad de afirmación de la vida que tomada así, en su simpleza, podría sonar a vitalismo nietzscheano, en Dussel recibe la impronta 'meta-física' de la captación trans-ontológica del Otro. Como se ha examinado, dicha captación o 'escucha' es un llamado a la responsabilidad que impide que el acto afirmativo de, por ejemplo, mi vida, se haga negando la vida del Otro o Próximo. Por lo tanto habría que afirmar que se trata no de una mera reproducción sino de una 'reproducción de la vida en comunidad'. Sin embargo, debe tenerse en cuenta la importante salvedad de que no se trata de una comunidad cerrada u organicista, porque una comunidad tal negaría, en su integrismo, la diversidad o excentricidad que supone la llegada de un nuevo Otro. En la obra citada Dussel expone esta presencia de la interpelación en la constitución misma de la subjetividad, que imprime al 'nosotros' un carácter intersubjetivo y dialógico: "(...) el viviente humano está constituido originariamente por una subjetividad que constituye al mismo ser humano como sujeto comunicativo" (Dussel, 2002: 137).

En cuanto a la consideración del sujeto de la resistencia, la filosofía dusseliana visualiza un polo resistente que emerge desde un suelo material ético-político, ni formal ni jurídico, que admite tratar el derecho a la resistencia no como fin en sí mismo sino como herramienta estratégica subsumida en el marco de un proyecto liberador. Tras la caída del Muro de Berlín, Dussel plantea las dificultades que se presentan ante un contexto internacional unipolar en el que el excesivo desarrollo del poderío militar de los EE.UU. amenaza la soberanía del resto de los Estados³⁷. Esta lógica 'colonial' invisibiliza la

³⁷ A partir del 9-11, el gobierno de EEUU decretó el 'estado de seguridad trasnacional', también llamado 'estado de guerra permanente', que le permite accionar preventivamente ante la sospecha de una posible agresión. Esta prerrogativa refiere tanto a los otros Estados como a las personas, dando lugar a una suerte de 'estado de sitio' interno e internacional. Debido a su gran desarrollo económico y a su enorme capacidad bélica, ningún país se encuentra en condiciones de oponerle resistencia.

alteridad e identidad de los pueblos dominados, que son asimilados a la racionalidad y cultura del opresor. El totalitarismo despótico se presenta como paradigma de la democracia. Frente a esta doble moral que atenta contra la vida misma de los pueblos y las culturas, Dussel considera que se hace necesaria la organización de los oprimidos a través de los nuevos movimientos sociales; a partir de la crítica, éstos han de construir un discurso contra-hegemónico desde la 'comunidad contrahegemónica de las víctimas', el consenso de los excluidos, los negados en su alteridad. Al mismo tiempo, Dussel recupera la figura del Estado que debe intervenir para controlar y regular las estructuras financieras e industriales que en el liberalismo se encuentran en 'estado de naturaleza'³⁸. Franz Hinkelammert, por su parte, señala que en el sistema capitalista el sujeto es negado en beneficio de la afirmación del sistema, identificando los derechos humanos y la protección de la vida con la tutela jurídico-política que brindan las democracias liberales. Sin embargo, en realidad, éstas 'democracias' defienden la 'salud' de las corporaciones económicas a expensas de miles de vidas que son sacrificadas (Hinkelammert, 1984).

La revisión de estos conceptos pretende demostrar la insuficiencia de la desobediencia civil en el nivel de lo que Dussel llama 'negación de la subjetividad de la víctima'. Esto es así, fundamentalmente, dado que la víctima (con sus múltiples rostros: pobres, migrantes, refugiados, pueblos originarios, etc.), de acuerdo a lo ya expresado, carece de 'civildad' desde la cual pueda resistir, ya que tanto la civildad (condición de ciudadano) como la subjetividad de derecho son instancias constitutivas del sistema de dominación que victimiza al sujeto, al cual se resiste desde la mencionada 'exterioridad' en el curso de la *praxis* liberadora.

³⁸ La lógica del mercado, al no admitir la intervención estatal, deviene en la ley del más fuerte que caracteriza la guerra de todos contra todos. Para evitarlo, Dussel promueve que la libre competencia sea regulada por el Estado.

Conclusiones

En este trabajo se procuró demostrar que en el tratamiento del derecho a la resistencia algunas de las posiciones más significativas de la filosofía práctica contemporánea sostienen que la figura de la desobediencia civil no resulta suficiente para producir modificaciones estructurales en las democracias liberales. Los autores que las sustentan, más allá de sus diferencias, argumentan que estas democracias adolecen de una crisis de representación que pone en duda su legitimidad: la carencia de medios de participación ciudadana en la toma de decisiones desvirtúa la premisa de la voluntad general. Asimismo, al subordinarse a la lógica económica, no resultan garantía suficiente para el ejercicio de los derechos humanos. Esto las convierte en democracias meramente formales.

La resistencia entendida como 'desobediencia civil' invisibiliza los modos de dominación porque está planteada desde la exclusiva óptica de los derechos civiles y políticos, haciendo abstracción de los derechos sociales y económicos. Esto podría revelar cierta contradicción en el discurso del liberalismo político dado que las bases materiales no concuerdan con la premisa de igualdad en la que pretende basarse el sistema democrático.

Para arribar a esta demostración se realiza en el trabajo de investigación un recorrido que parte de una reseña histórica desde el tratamiento del derecho a la resistencia a fines de la Edad Media y en la temprana Edad Moderna, en el marco de las querellas que se dieron entre la Iglesia, los monarcas y la burguesía. En él se concluye que las distintas formulaciones del derecho a la resistencia que se presentaron durante este período acompañaron y determinaron la formación de los Estados nacionales europeos. Este proceso culminó con la "Declaración de los Derechos del Hombre y el Ciudadano" y el reconocimiento del derecho a la resistencia, y su consecuente incorporación en el derecho positivo de algunos de estos países, como garantía del ejercicio efectivo de los derechos inalienables de la persona humana.

El segundo capítulo, dedicado a analizar el derecho a la resistencia en el iusnaturalismo, investiga cómo en Locke el derecho a la resistencia aparece como el correlato de la idea de soberanía popular entendida como la suma de las voluntades particulares. A pesar de las funciones limitadas que le concede al Estado y de la escasa participación que le otorga a la ciudadanía (solo los varones propietarios son considerados

ciudadanos) el Estado liberal surge como garante de la propiedad privada. Por esa razón, cuando el Estado infringe los límites de la esfera privada se convierte en ilegítimo. El derecho a la resistencia aparece entonces como el derecho a proteger la propiedad, del cual quedan excluidos quienes no son propietarios. Consecuentemente, derechos como la salud, la educación o la vivienda digna no se encuentran garantizados por el Estado liberal sino que se ofrecen en el mercado. Ya no se trata de derechos del hombre sino del capital y el hombre queda reducido a un medio para la reproducción de éste, que se convierte en su fin.

Rousseau, en cambio, propone un sistema político sobre la base de la voluntad general que actúa como garantía de la soberanía popular. Así, el sistema adquiere una legitimidad intrínseca que imposibilita la justificación de la resistencia entendida al modo lockeano. Sin embargo, el Estado rousseauiano es un Estado que supera la lógica liberal en la medida en que disuelve la noción de individuo privado a través de la constitución de un sujeto común (pueblo); en consecuencia la propiedad privada deviene propiedad común. No cabe hablar de resistencia pero el Estado rousseauiano es fruto de una revolución que pretende la modificación no solo del sistema político a partir de un orden nuevo sino del ser humano mismo, siendo fundamental este aporte para la teoría del 'hombre nuevo' que posteriormente desarrolló el marxismo.

Para cumplir con los objetivos de la tesis, en el mismo capítulo hay una sección sobre el análisis del *modus operandi* ideológico del liberalismo que al identificar la libertad con la ley da paso a un Estado cultor de la ley que puede resultar represivo al ejercer su función principal de proteger la esfera de la sociedad civil en la que se funda la propiedad (entendida como 'virtud'). Como república de propietarios basada no en la igualdad sino en la diferencia, el Estado liberal ejerce una función meramente administrativa y elude su responsabilidad en los problemas sociales. Consecuentemente, excluye y priva de reconocimiento al resto de la población. En oposición a esta 'ideología liberal' se plantea la 'ideología de la rebelión' que busca 'ganar las mayorías' a partir del enfrentamiento ideológico. Al pretender establecer un orden a partir de un caos supuestamente absoluto, la revolución se convierte en 'ciencia de la revolución'. Sin embargo, al ser la rebelión un movimiento defensivo, cuando las rebeliones logran acceder al poder, fracasan porque no consiguen resolver el problema sino plantearlo y son 'absorbidas' por el sistema que las transforma en estadios de una 'revolución final', al tiempo que las utiliza para reprimir los cuestionamientos al poder dominante y como motor de desarrollo tecnológico. Al

presentar el Estado como instancia salvadora y juez de las acciones de los hombres, éste se sitúa 'por encima' de la sociedad civil que pone todas sus capacidades a su servicio. La ideología liberal se apropia de las rebeliones y las neutraliza porque la ideología de la revolución, ~~al recurrir al Estado como instancia 'salvadora'~~, no cuestiona el sistema desde una posición externa sino que queda atrapada en la figura del Estado nacional moderno y no alcanza a proponer una solución que, sin caer en la anarquía, reformule substancialmente este modelo de Estado.

Dentro de este capítulo también se aborda el problema de la constitucionalización del derecho a la resistencia, en tanto implica un enfrentamiento también jurídico porque desconoce su legitimidad. Para ser ejercido, sin embargo, necesita de una ley o norma a la cual oponerse en los casos en que se produce una contradicción normativa entre dos o más leyes o entre ley y moral. Pero si se acepta que el derecho positivo tiene validez absoluta, no puede reconocerse el derecho a la resistencia porque éste funciona como una limitación externa. El sistema liberal requiere internalizarlo, incluyéndolo en el texto constitucional, y canalizar la resistencia desde el interior del sistema como último recurso para defender ese orden. De esta manera, y a pesar de la contradicción que implica que el derecho autorice a desobedecer al derecho, el derecho a la resistencia pasa a funcionar como garante de la legitimidad del orden constitucional y del cumplimiento de los otros derechos fundamentales. Así algunas constituciones modernas lo incluyen como *ultima ratio* ante la usurpación del poder público y otras no lo incluyen explícitamente pero, al fundamentar el sistema democrático en el concepto de soberanía popular, éste queda incluido de hecho como un 'caso de excepción' para la defensa de la vigencia de la constitución. Esta forma de entender la resistencia acepta sólo aquellas manifestaciones que no se contradicen con el espíritu del sistema democrático liberal, al que consideran 'el mejor sistema posible' y tienen por objetivo su perfeccionamiento, dando lugar a la figura de la 'desobediencia civil'. Con su constitucionalización, la resistencia queda enmarcada dentro del sistema democrático liberal, considerado legítimo en sí mismo, pero pierde la prerrogativa de cuestionar al sistema en su conjunto porque éste se presenta como 'natural'.

La resistencia como desobediencia civil fue abordada en el capítulo siguiente, en el que se señaló su carácter pacífico y perfeccionador del sistema democrático. Tomando como punto de partida la definición rawlsiana de desobediencia civil como "(...) un acto público, no violento, de conciencia, aunque político, contrario a la ley, que se realiza, por

lo general, con el objeto de generar un cambio en la ley o en las políticas de gobierno" (Rawls, 1978: 405), se analizaron y compararon algunas de las principales formulaciones de este derecho realizadas por filósofos liberales.

Rawls destaca el carácter constructivo de la desobediencia civil, limitado por los derechos de los demás que no deben verse vulnerados en el ejercicio de la protesta. En la misma línea, Habermas agrega que quien ejerce la protesta debe hacerse responsable por los problemas que se generen a raíz de la misma. A través de la 'acción comunicativa' se definen formas recíprocas de conducta que han de ser entendidas intersubjetivamente. Tanto Rawls como Habermas consideran la desobediencia civil como último recurso frente a las injusticias sustantivas y sostienen que, a pesar de ser un acto ilegal, no tiene carácter delictivo porque se desarrolla en un marco meta-jurídico. Asimismo, se señala que este tipo de protesta no pretende derrocar el gobierno ni transformar la estructura civil básica. La desobediencia civil resulta entonces una figura que se opone a la democracia formal pero que encuentra su justificación en la concepción de democracia sustancial planteada por Magaloni, que prioriza los resultados del proceso democrático en concordancia con los principios políticos y morales en los que se funda. Sin embargo, al funcionar como garantía del correcto funcionamiento del sistema, subordina el ejercicio efectivo de la soberanía popular a la vigencia del Derecho positivo y no alcanza para reparar las injusticias propias de este sistema ni a modificarlo estructuralmente.

El cuarto capítulo se aboca a la cuestión de la obligación o no de obedecer la ley en los casos de alienación legal, es decir, cuando el derecho sirve a propósitos contrarios a los que justifican su existencia. Para el tratamiento de este tema se recurrió a la posición de Gargarella. El autor sostiene que en las democracias liberales existen mecanismos destinados a acallar las voces de la ciudadanía, como el sistema de elección indirecta, el veto presidencial y el sistema de revisión judicial de constitucionalidad, que consagran la autoridad de un grupo minoritario. Esto genera una crisis de representación que hace tambalear su pretensión de legitimidad. A esta posición liberal, dependiente de la lógica del libre mercado, Gargarella contrapone la 'posición socialista', orientada a restablecer la igualdad y la justicia distributiva en defensa de los derechos de los más desventajados. El autor entiende que la falta de instancias de intervención de la ciudadanía en la toma de decisiones es la causa principal de la crisis de representación. Para superarla, los ciudadanos deben tener la posibilidad de reflexionar colectivamente acerca de los asuntos económicos más cruciales. Para esto resulta necesario crear mecanismos de participación

que ayuden a identificar objetivos comunes, recuperando el sentido de la idea de soberanía nacional.

Según Gargarella, la resistencia se justifica cuando se produce una alienación legal pero el Estado cuenta con los medios para satisfacer esa necesidad. En los casos de extrema pobreza, por ejemplo, el autor sostiene que no existe obligación de obedecer la ley porque ésta no garantiza el ejercicio efectivo de los derechos fundamentales. El autor afirma que la carencia extrema resulta violatoria de los derechos humanos. Además, considera que el derecho a la protesta es la garantía de todos los demás derechos por lo que sostiene que no debe criminalizarse la protesta porque ésta es siempre reacción a una previa violación de los derechos por parte del Estado. Sin embargo, limita las expresiones de resistencia al respeto por los derechos de los demás (libre circulación, propiedad, seguridad, etc.), manteniéndose en una posición relativamente conservadora que no rechaza el sistema en su totalidad (aún cuando acepta que no es justo) ni considera legítima la rebelión³⁹ porque subyace en el autor la confianza en la capacidad del sistema democrático para organizarse, gradual y progresivamente, sobre bases socialistas. Esta posición, aún cuando rescata la validez y vigencia del derecho a la resistencia, no propone una modificación sustancial del sistema político sino más bien se limita a promover la justicia social y distributiva sin cuestionar los principios individualistas liberales en los que el sistema se sustenta y las posibilidades reales de subordinarlos al bien común y a la voluntad popular. Consecuentemente, enmarca la resistencia en la figura de la 'desobediencia civil'. De todos modos, su aporte resulta valioso porque plantea la necesidad de restituir legitimidad y legalidad a los movimientos de resistencia.

A diferencia de Gargarella, para otros autores, entre los que pueden mencionarse Marx, Gramsci, Althusser, Foucault y Dussel, el sistema liberal es esencialmente injusto y debe ser rechazado en su totalidad. En consecuencia, la resistencia se encuentra legitimada como un deber ético en defensa de la vida y la dignidad del hombre. En el quinto y último capítulo se desarrollan las posiciones de estos autores en el marco de las críticas al liberalismo.

En primer lugar, se abordan tres posiciones clásicas del marxismo que concluyen que el modelo liberal es un sistema de dominación que la clase hegemónica ejerce a través

³⁹ Ver audio del foro organizado por la Cátedra Libre de Derechos Humanos de la FFyL (UBA) el 4 de septiembre de 2009, referido a *El derecho a la resistencia en situaciones de carencia extrema*, en el que participaron R. Gargarella y el juez Andrés Gallardo. El audio de este foro puede descargarse de <http://clddhh.blogspot.com/p/archivo.html>.

del Estado. En el caso de Marx, se trabaja el concepto de alienación que oculta, tras la igualdad del intercambio, una práctica de dominación: si lo que genera riqueza es el trabajo, el capitalista extrae su ganancia de la plusvalía del trabajo del obrero, al que paga un salario equivalente al mínimo necesario para su mantenimiento y reproducción. En este 'intercambio' el valor de cambio de la fuerza de trabajo resulta devaluado con respecto a su valor de uso dando por resultado una relación de desigualdad que concluye en dominación. Para el autor, esto garantiza la reproducción de las condiciones de dominación que sólo pueden modificarse a partir de la abolición de la propiedad privada, que sólo puede llegar a través de la realización de una revolución proletaria. Si bien la complejidad de las sociedades actuales introduce nuevas y más sutiles formas de dominación, esta posición permite identificar en el concepto de 'salario' el origen de la ilegitimidad esencial de las democracias liberales y promueve la resistencia a través de la lucha armada de la clase proletaria.

Sin embargo, la Segunda Internacional había adoptó una posición científicista-determinista que postulaba el advenimiento de la sociedad comunista como un hecho inevitable y natural, restándole primacía a la lucha armada en el proceso revolucionario. Varios de los procesos revolucionarios surgidos en Europa al finalizar la Primera Guerra Mundial resultaron frustrados debido al surgimiento de movimientos contrarrevolucionarios. Ante esta situación, Antonio Gramsci formula el concepto de 'hegemonía', que consiste en la capacidad de los grupos dominantes de perpetuar sus intereses promoviendo que las clases dominadas los perciban como intereses comunes. El autor plantea que las condiciones de explotación se mantienen porque el discurso hegemónico impide desarrollar la conciencia crítica necesaria para comprender la situación de opresión. Al no existir identificación de clase, la clase sometida no posee la capacidad de sistematizar y elaborar una respuesta acorde a sus necesidades.

La propuesta gramsciana promueve la expansión de la revolución al ámbito de la cultura. La lucha por la hegemonía implica la afirmación de una serie de principios intelectuales, morales y sociales que construyen una determinada visión del mundo. Así el eje se desplaza de la dominación económica a la dominación cultural. La resistencia debe comenzar por el desarrollo del pensamiento crítico que permita a la clase dominada tomar conciencia de su situación de opresión y desarrollar un discurso contrahegemónico alternativo. Este discurso entraría en pugna con el discurso hegemónico que se reproduce a través de las instituciones del Estado en busca de consenso. Si bien la propuesta

gramsciana concluye en la necesidad de una revolución, ésta debe ser el resultado (y no el *a priori*) de un cambio ideológico profundo que sólo es posible a través la socialización del pensamiento crítico.

La teoría althusseriana resulta esclarecedora al respecto porque denuncia los mecanismos de coacción a partir de los cuales el Estado liberal reproduce las condiciones de dominación. La ideología dominante se impone a través del aparato represivo del Estado y de sus aparatos ideológicos, que son instituciones de la sociedad civil: la escuela, la iglesia, la familia, el derecho, los sindicatos, los medios de comunicación. Para este autor, la ideología es la relación imaginaria de los individuos con sus condiciones de existencia, es decir, el lugar que imaginan que ocupan en la sociedad. La ideología 'interpela' a los sujetos como integrantes de un determinado grupo social. Toda práctica social se inscribe en una ideología y la función de la ideología es la constitución de los individuos en 'sujetos', en el doble sentido de sujetos y sujetados. De esta forma el sujeto, al actuar conforme a la ideología, es reconocido por sus pares. Sin embargo, al desconocer el carácter ideológico de estas prácticas sociales, resulta sometido a un sistema de dominación. Si bien en este esquema la resistencia aparece limitada por la imposibilidad del sujeto de 'salirse' de la ideología, el autor señala que la resistencia es la contrapartida inevitable de la dominación, es constitutiva del sistema y por lo tanto, necesaria. Es la vida misma de la clase dominada.

No muy lejos de la teoría althusseriana se encuentra la posición de Michel Foucault, que se desarrolló en la segunda parte de este capítulo de teorías críticas. Para este autor, el liberalismo despliega un conjunto de tecnologías y saberes denominado 'biopolítica', a través del cual el Estado ejerce control sobre la población con el objeto de proteger la autonomía del mercado. Según el autor, la subjetividad se constituye a partir de dos tipos de tecnologías: por un lado, una serie de prácticas disciplinarias que determinan criterios de inclusión y exclusión; por el otro, el biopoder que regula las prácticas de higiene y controla el modo de vida de la población en general.

A diferencia del marxismo, la teoría foucaultiana entiende que no existe una clase dominante que 'ejerza' el poder sino que éste afecta por igual a todos los sujetos. Si bien reconoce que el Estado funciona protegiendo los intereses económicos, el poder es ejercido de manera impersonal y circula capilarmente a través del tejido social, es decir, de las prácticas cotidianas y los discursos. De esta forma, existe una multiplicidad de saberes

que tienden a controlar al sujeto y que se inscriben en su cuerpo. Mientras para el marxismo el sujeto se encuentra alienado en las contradicciones de la sociedad civil, para Foucault los discursos y saberes disciplinarios son constitutivos de la subjetividad.

Foucault aborda el análisis del neoliberalismo a partir de la noción de 'razón de Estado'. Ésta promueve el enriquecimiento y fortalecimiento del Estado por encima de los derechos individuales y colectivos. En el sistema neoliberal, la economía política se convierte en el criterio del buen o mal gobierno. Según ésta, el Estado debe implementar un gobierno mínimo sin intervención en la esfera privada como criterio de autolimitación y, al mismo tiempo, como dispositivo de saber-poder. El mercado deja de ocupar el lugar de la justicia (precio justo, justicia distributiva, etc.) y pasa a determinar el 'precio verdadero', funcionando como un sistema veridiccional de falsamiento de la práctica gubernamental. A diferencia del planteo revolucionario que se basa en los derechos de las personas, el criterio liberal se funda en la utilidad, es decir, el Estado debe intervenir sólo en aquellos casos en los que resulta útil hacerlo. Al mismo tiempo, la ley ocupa el lugar de límite entre la intervención del poder político y la libertad del individuo, que queda subordinada a las 'leyes' del mercado. Ya no se trata de gobernar para el bienestar de los ciudadanos sino para el buen funcionamiento del mercado. Se reemplaza la noción intercambio, basada en la igualdad, por la de libre competencia, cuya característica es la desigualdad, que no debe ser alterada bajo ningún aspecto por el Estado.

En consecuencia, aparece la cuestión de la seguridad que administra los peligros para la propiedad y los modos de evitarlos. Se introduce la conciencia de crisis generada por el costo económico del ejercicio de esas libertades y se extienden los procedimientos de control, coacción y coerción. El Estado establece un control ilimitado sobre la vida de los individuos a través de la disciplina y el biopoder. La resistencia aflora entonces como irracionalidad pero no alcanza a conformar una reacción social generalizada porque es reprimida a través de los mecanismos normalizadores del Estado. En este contexto, la resistencia es considerada como el otro término de las relaciones de poder. Si bien el sistema foucaultiano resulta enriquecedor para comprender los mecanismos de coacción de la sociedad civil neoliberal, no logra dar acabada cuenta del poder que ejercen las corporaciones a partir de la concentración de la riqueza. De esta manera, no logra explicar los reclamos e ideales de los nuevos movimientos sociales de resistencia. En la medida en que se niega el ejercicio del poder por parte del Estado, se invalida toda lucha política.

La tercera posición que se aborda en el quinto capítulo es la de la resistencia como un 'deber ético' en el contexto de la filosofía latinoamericana, para lo cual se recurrió a la posición de Enrique Dussel, uno de los principales representantes de la Filosofía de la Liberación. Dussel entiende que América Latina tiene una historia común de dominación que comienza con la Conquista hispano-portuguesa que abarca aspectos culturales y económicos. Esta dominación se presenta como una 'negación de la subjetividad' y conlleva la negación de la corporalidad y la cultura. El autor plantea la resistencia a partir de un posicionamiento ético basado en la necesidad de la reproducción de la vida humana. Esta ética se fundamenta en la responsabilidad de que la afirmación de la propia vida no se realice negando la vida del otro, en oposición a la ética del sistema capitalista que subordina los sujetos a los intereses económicos privados. El autor señala que el Estado liberal elevado al rango de *humanitas* conduce al terror porque el cuestionamiento de su *nomos* es considerado un crimen 'contra la humanidad'. La vida aparece entonces cuestionando al derecho, como resistencia a la abstracción y mercantilización que le impone el mercado. La resistencia, planteada ya no desde el derecho sino desde la política, se convierte en una necesidad ética que debe ir acompañada de una nueva concepción ideológica que modifique los cimientos sobre los cuales se construyen y se han construido en América Latina la identidad y la historia. Esta historia, fundada en una lectura europeizante del mundo que desconoce el valor y la importancia de las otras culturas, habrá de reescribirse desde la alteridad irreductible de los pueblos sufrientes de América. No se trata ya de mejorar el sistema sino de transformar radicalmente la realidad existente.

La breve exposición de algunos de los planteos centrales de la Ética de la liberación presenta argumentos que problematizan o acotan el pretendido alcance universal del 'derecho a la resistencia' en el marco de un estado de derecho propio de los ordenamientos liberales. La elucidación de un 'derecho' a la resistencia es entendido ahora desde un marco ético-originario, donde la ética es considerada 'anterior y constituyente de derecho', perteneciente a una concepción material y alteritaria (prioritaria a la ontología misma) de la ética.

El derecho a la resistencia es la piedra fundamental sobre la que se construye el sistema democrático y del cual proviene su legitimidad. Un sistema que no admite la resistencia es arbitrario y, consecuentemente, ilegítimo. Pretender legitimar a partir de la soberanía popular un sistema que no admite la resistencia es una contradicción en sí,

misma. El derecho a resistir afecta a todos los sistemas políticos porque es constitutivo de la libertad del hombre y los modos a través de los cuales se realiza responden a las particularidades de los procesos históricos. Todos ellos son legítimos porque la legitimidad no depende de los formalismos del derecho sino de su fundamento ético. Cuando los pueblos resisten un gobierno, deben enfrentarse al poder y al aparato represor del Estado; por ende, les es lícito recurrir a los medios que resulten necesarios para defender la soberanía popular. No debe criminalizarse la resistencia porque ésta es la reacción a una agresión previa por parte del Estado. No se trata del enfrentamiento entre dos grupos o facciones sino del rechazo del pueblo soberano a un poder ilegítimo y, en consecuencia, usurpador. La sola voluntad de un pueblo de resistir le confiere legitimidad a la resistencia porque la legitimidad proviene de la voluntad del soberano y éste es siempre el pueblo. Asimismo, no se trata de una decisión de la conciencia privada sino de la conciencia colectiva, en la que la individualidad se disuelve en un sujeto colectivo. A través de los movimientos de resistencia los pueblos adquieren autoconsciencia. Ésta les permite avanzar en la consecución de sus derechos. La resistencia es el motor de la historia, de la lucha del hombre por su libertad.

Sin embargo, la libertad sólo es posible a partir de la reconstrucción de una identidad libre para lo cual los autores críticos abordados coinciden en la necesidad de elaborar un discurso contra-hegemónico que permita reformular la historia y la identidad de los pueblos. La resistencia comienza con la toma de conciencia de la situación de opresión y sólo a partir de ésta es posible la identificación de clase (entendida en sentido amplio) que dé lugar a la conformación de un sujeto colectivo y resistente. Aún cuando la complejidad de las sociedades contemporáneas dificulte el análisis en términos de 'clases sociales', considero que esta lectura continúa vigente en la medida en que se trate de sociedades desiguales en las que un sector minoritario ejerce el poder. Si bien coincido con Foucault en que las tecnologías disciplinarias atraviesan a todos los actores sociales, esto no impide señalar que existe una clase dominante que se beneficia con este sistema y una clase oprimida y perjudicada. Cuando el poder crea subjetividades, las crea opresoras u oprimidas; sin embargo, es posible modificar tales subjetividades y precisamente en esa modificación consiste la resistencia.

Bibliografía:

- Agamben, G. (2005) *Estado de excepción*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo Editora.
- Agamben, G. (2006) *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida*, Valencia, Pre-textos.
- Althusser, L. (1988) *Ideología y aparatos ideológicos del Estado. Freud y Lacan*, Buenos Aires, Ed. Nueva Visión.
- Anderson, P. (1981) *Las antinomias de Gramsci. Estado y revolución en Occidente*, Barcelona, Fontamara.
- Arendt, H. (1992) *Sobre la revolución*, Buenos Aires, Alianza Editorial.
- Arteta, A. (1996) "La piedad en Rousseau: de la pasión a la virtud"; en: *Isegoría*, Nº 14, pp. 187-202.
http://www.google.com.ar/url?sa=t&source=web&cd=4&ved=0CCMQFjAD&url=http%3A%2F%2Fisegoria.revistas.csic.es%2Findex.php%2Fisegoria%2Farticle%2Fdownload%2F220%2F220&ei=OsmJTL3QM4H_8Abow9WdCw&usg=AFQjCNGq9rw3Nt2ibTd36PMTx1zn0yvx1w&sig2=i9yED11aajQw2bupBqQavw
- Base de Datos Políticos de las Américas (1998) "Usurpación de la autoridad o de la soberanía"; en: *Análisis comparativo de constituciones de los regímenes presidenciales*, Georgetown University y Organización de Estados Americanos.
<http://pdba.georgetown.edu/Comp/Estado/usur.html>. 13 de mayo 2010.
- Berisso, D. (2006) "Vida, ética y derechos humanos bajo la óptica de Franz Hinkelammert"; en: VV. AA., *Responsabilidad y solidaridad*, Río Cuarto, Ediciones del ICALE, pp. 422-428.
- Bobbio, N. (2005) *Diccionario de política*, México, Siglo XXI Ed.
- Burdeau, G. (1950) *Traité de ciencia politique*, París, L.G.D.J. T. III, pp. 446-450.
- Cacciari, M. (1993) "Racionalidad e irracionalidad en la crítica de lo político en Deleuze y Foucault"; en: Tarcus, H., *Disparen sobre Foucault*, Buenos Aires, El Cielo por Asalto, pp. 225-246.
- Carvajal Aravena, P. (1992) "Derecho de resistencia. Derecho a la Revolución. Desobediencia Civil. Una perspectiva histórica de interpretación. La formación del derecho público y de la ciencia política en la Temprana Edad Moderna"; en: *Revista de Estudios Políticos*, Núm. 76, Nueva Época, pp. 63-101.
http://www.cepc.es/rap/Publicaciones/Revistas/3/REPNE_076_063.pdf
- Castro-Gomez, S. (2009) *Althusser los estudios culturales y el concepto de ideología*, <http://www.oei.es/salactsi/castro3.htm>, 5/7/09.
- Cerutti Guldberg, H. (2006) *Filosofía de la liberación latinoamericana*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Chatelet, F. (1978a) *Historia de las Ideologías*, Tomo II, París, Zero.
- Chatelet, F. (2008) "Introducción General"; en: *Historia de las Ideologías. De los faraones a Mao*, Madrid, Akal, pp. 5-7.
http://books.google.com.ar/books?id=mo6Q05gTeDEC&printsec=frontcover&dq=historia+de+las+ideolog%C3%ADas&source=bl&ots=_i3jTkno7&sig=ETEjgCH81gDoZtPcgXMZCgUyZyw&hl=es&ei=NCVnTOn1IIT6lwe569yhBQ&sa=X&oi=book_result&ct=result&resnum=4&ved=0CCoQ6AEwAw#v=onepage&q&f=false

Chinchón Álvarez, J. (2007) *Derecho internacional y transiciones a la democracia y la paz*, Sevilla, Ed. Parthenon.

Cohen, J. L.; Arato, A. (2000) *Sociedad civil y teoría política*, México, Fondo de Cultura Económica.

Constitución de la República Argentina (1994)

<http://www.senado.gov.ar/web/interes/constitucion/cuerpo1.php>

Constitución de la República de Cuba (2002) <http://www.cuba.cu/gobierno/cuba.htm>

Constitución de la República de El Salvador (1996)

<http://www.constitution.org/cons/elsalvad.htm>

Constitución de la República de Honduras (1982),

http://www.honduras.net/honduras_constitution.html

Constitución Política del Perú (2004)

<http://www.tc.gob.pe/legconperu/constitucion.html>

Constitución de la República Italiana (1947)

http://www.der.uva.es/constitucional/verdugo/constitucion_italiana_1947.htm

Contreras Peláez, S. (2005) *El tribunal de la razón. El pensamiento jurídico de Kant*, Sevilla, MAD. Pp. 151 – 175.

http://books.google.com.ar/books?id=iBqCkCbrCvkC&printsec=frontcover&source=gbs_v2_summary_r&cad=0#v=onepage&q&f=false

Croce, B. (1942) *Materialismo histórico y economía marxista*, Buenos Aires, Imán.

Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano (1793) Madrid, Equipo Nizkor, 1998. <http://www.derechos.net/doc/tratados/93.html>

Dews, P. (1993) "Poder y subjetividad en Foucault"; en: Tarcus, H., *Disparen sobre Foucault*, Buenos Aires, El Cielo por Asalto, pp. 145-186.

Dotti, J. E. (1980) *El mundo de Juan Jacobo Rousseau*, Buenos Aires, CEAL.

Dotti, J. E. (1983) *Dialéctica y derecho*, Buenos Aires, Hachette.

Dotti, J. E. (1994). "Pensamiento político moderno"; en: Ezequiel de Olaso, E. de (ed), *Del renacimiento a la ilustración I*, Madrid, Trotta, pp. 53-75.

Dotti, J. E. (1997) *Seminario "Marx y la Dialéctica"* Teóricos desgrabados, CEFyL. T. 1-6

Dotti, J. E. (2º cuatrimestre 2003) *Filosofía política*, Teóricos desgrabados, CEFyL, T. 1-14.

Dussel, E. (1973) *Para una ética de la liberación latinoamericana*, Buenos Aires, Siglo XXI.

Dussel, E. (2002) *Ética de la liberación en la edad de la globalización y la exclusión*, Madrid, Trotta.

Dussel, E. (2004) "Sistema mundo y transmodernidad"; en: Dube, S., Banerjee, I., y Mignolo, W. (eds.), *Modernidades coloniales*, México, El Colegio de México, pp. 201-226.

Dussel, E. (2007a) *Materiales para una política de la liberación*, Madrid, Plaza y Valdés Editores.

Dussel, E. (2007b) *Política de la liberación. Historia mundial y crítica*, Madrid, Trotta.

Dussel, E. y Apel, K.O. (2004) *Ética del discurso, ética de la liberación*, Madrid, Trotta.

- Dussel/Guillot (1975) *Liberación latinoamericana y Emmanuel Levinas*, Buenos Aires, Ed. Bonum, 1975.
- Espinoza O. C. (2007) *Reforma protestante: el derecho de resistencia*, Blog Solo historia. <http://solo1historia.blogspot.com/2007/06/la-reforma-protestante-y-el-derecho-de.html>
- Fernández, L. (2001) *Derecho de resistencia a lo injusto*, en *listindiario.com.do*, 10-09-2001. <http://www.perspectivaciudadana.com/contenido.php?itemid=706>
- Ferrajoli, L. (2001) *Los fundamentos de los derechos fundamentales*, Madrid, Editorial Trotta.
- Fine, B. (1993) "Las luchas contra la disciplina: la teoría y la política de Michel Foucault"; en: Tarcus, H., *Disparen sobre Foucault*, Buenos Aires, El Cielo por Asalto, pp. 109-144.
- Foucault, M. (1976) *Historia de la sexualidad*, Vol. 1. Paris, Ed. Gallimard.
- Foucault, M. (1993a) *Las palabras y las cosas*, Madrid, Siglo XXI.
- Foucault, M. (1993b) "Lo que digo y lo que dicen que digo"; en: Tarcus, H., *Disparen sobre Foucault*, Buenos Aires, El Cielo por Asalto, pp. 247-254.
- Foucault, M. (1995) *Nietzsche, Freud, Marx*, Buenos Aires, El Cielo por Asalto.
- Foucault, M. (2000) *Vigilar y Castigar*, México, Siglo XXI.
- Foucault, M. (2007) *Nacimiento de la biopolítica*, Buenos Aires, FCE.
- Fukuda, A. H. (1997) *Sovereignty and the Sword: Harrington, Hobbes, and Mixed Government in the English Civil Wars*, Oxford, Oxford University Press.
- García Cotarelo, R. (1987) *Resistencia y desobediencia civil*, Madrid, Eudema.
- Gargarella, R. (2007a) *El derecho a la protesta. El primer derecho*, Buenos Aires, Ad-hoc.
- Gargarella, R. (2007b) "El derecho de resistencia en situaciones de carencia extrema"; en: *Astrolabio. Revista internacional de filosofía*, Núm. 4, Barcelona, pp. 1 – 29. <http://www.ub.es/astrolabio/Articulos4/ARTICULOgargarella.pdf>
- Geras, N. (1994) *Marx and human nature. Refutation of a legend*. Londres – New York, Verso.
- Glucksmann, A. (1978) "Ideología y rebelión"; en: Châtelet, F., *Historia de las Ideologías*, Tomo II, Paris, Zero, pp.297-311.
- Gonzalez, J. (2003) *La revolución. Ensayo de derecho político*, Córdoba, Eudelar.
- Gramsci, A. (1978) *Introducción a la filosofía de la praxis*, Barcelona, Ediciones Península.
- Gramsci, A. (1984) *El materialismo histórico y la filosofía de Benedetto Croce*, Buenos Aires, Nueva Visión.
- Gramsci, A. (2001) "El Estado y el socialismo"; en: Artitz (digitalizador), *Marxist Internet Archive – Sección Español*, <http://www.marxists.org/espanol/gramsci/estsoc.htm>
- Gramsci, A. (2003) *Notas sobre Maquiavelo sobre la política y el Estado moderno*, Buenos Aires, Nueva Visión.
- Gramsci, A. (2004) *Los intelectuales y la organización de la cultura*, Buenos Aires, Nueva Visión.
- Guevara, E. (1959) "¿Qué es un guerrillero?"; en: *Marxist Internet Archive – Sección Español*. <http://www.marxists.org/espanol/guevara/59-quees.htm#topp>

- Guevara, E. (1986) "El hombre nuevo"; en: Zea, L. (ed.) *Ideas en torno de Latinoamérica*, Vol I, México, UNAM.
<http://www.fmmeduacion.com.ar/Historia/Documentoshist/1965elhombrenuevoche.htm>
- Habermas, J. (1988) *Ensayos políticos*, Barcelona, Península.
- Hayek, F. A. (1982) *Los fundamentos de la libertad*, Madrid, Ed. Unión.
- Heller, H. (1985) *Teoría del Estado*, México, FCE.
- Hernández, J. M. (2002) *El retrato de un dios mortal*, Barcelona, Anthropos Editorial.
- Hinkelammert, F. (1984) *Crítica de la razón utópica*, San José de Costa Rica, DEI.
- Hora, R. y Tarcus, H. (1993) "Introducción"; en: Tarcus, H., *Disparen sobre Foucault*, Buenos Aires, El Cielo por Asalto, pp. 7-32.
- Horkheimer, M. (1970) *Teoría crítica*, Buenos Aires, Amorrortu.
- Huesbe Llanos, M. A. (2003) *El derecho de resistencia en el pensamiento político de Teodoro Beza*, en *Revista de Estudios histórico-jurídicos*, Nº 25, pp 483-504.
http://www.scielo.cl/scielo.php?pid=S0716-54552003002500014&script=sci_arttext
- Lecourt, D. (1993) "¿Microfísica del poder o metafísica?"; en: Tarcus, H., *Disparen sobre Foucault*, Buenos Aires, El Cielo por Asalto, pp. 67-82.
- Lenin, V. (1974) *Carlos Marx*, Pekin, Ed. en Lenguas Extranjeras.
- Ley Fundamental de la República Federal de Alemania (2001) Berlín, Bundestag.
http://www.buenos-aires.diplo.de/Vertretung/buenosaires/es/Grundgesetz__Download,property=Daten.pdf
- Locke, J. (2003) *Segundo ensayo sobre el gobierno civil*, Buenos Aires, Losada.
- Magaloni, B. (1990) "La desobediencia civil en la democracia constitucional"; en: *Estudios: filosofía, historia, letras*, Otoño 1990, s/paginado.
http://biblioteca.itam.mx/estudios/estudio/letras22/textos2/sec_1.html
- Mairet, G. (1978a) "Libertad, igualdad"; en: Châtelet, F., *Historia de las Ideologías*, Tomo II, Paris, Zero, pp. 69-84.
- Mairet, G. (1978b) "Pueblo y Nación"; en: Châtelet, F., *Historia de las Ideologías*, Tomo II, Paris, Zero, pp. 49-68.
- Mairet, G. (1978c) "El liberalismo, presupuestos y significaciones"; en: Châtelet, F., *Historia de las Ideologías*, Tomo II, Paris, Zero, pp. 122-148.
- Malem Saña, J. (1990) *Concepto y justificación de la desobediencia civil*, Barcelona, Ariel.
- Marx, K. (1946) *El Capital*, Tomo I, México, FCE.
- Marx, K. (1968a) *Crítica a la Filosofía del Derecho de Hegel*, Buenos Aires, Ed. Nuevas.
- Marx, K. (1968b) *Crítica de la Filosofía de Estado de Hegel*, México, Grijalbo.
- Marx, K. (1979) *Manuscritos, economía y filosofía*, Madrid, Alianza.
- Marx, K. (1981) "Tesis sobre Feuerbach"; en: *Obras Escogidas de Marx y Engels*. Trad. Rafael Masada. Ed. Richard Ferreira. Moscú, Progreso, Tomo 1 págs. 7-10.
<http://www.une.edu.py/maestriacs/tesis.pdf>
- Marx, K. (1999) *La Cuestión judía y otros escritos*, Buenos Aires, CS.

- Marx, K.; Engels, F. (1958) *La ideología alemana*, Montevideo, Ediciones Pueblos Unidos.
- Masías, F. (1937) *Breves nociones de la Ciencia Constitucional*, Lima, Imprenta J.M. Masías, pp 43 – 46.
http://books.google.com.ar/books?id=GKwWAAAAYAAJ&pg=PA43&lpg=PA43&dq=derecho+de+resistencia&source=bl&ots=xso2gToICf&sig=kBtDM3FOOZPEDdygEWH7UJ-tkhl&hl=es&ei=RxWjSdm8HtWDtwfH_umYDQ&sa=X&oi=book_result&resnum=3&ct=result#PPA43,M1
- Meyers, D. (1988) *Los derechos inalienables*, Madrid, Alianza.
- Mignolo, W. (eds.): *Modernidades coloniales*, México, El Colegio de México.
- Moncho Pascual, J, R. (2000) *Ética de los derechos humanos*, Madrid, Tecnos.
- Moreno Cruz, R. (2007) “El modelo garantista de Luigi Ferrajoli. Lineamientos fundamentales”; en: *Boletín Mexicano de Derecho Comparado*, nueva serie, año XL, num 120, sep-dic 2007, pp. 825-852.
- Nadra, Y. (2004) “Informes especiales: Argentina, entre el drama social y el debate jurídico-político. La criminalización de la protesta social (I)”, Buenos Aires, *Argenpress*, 1 de nov. De 2004 <http://www.argenpress.info/notaold.asp?num=015639>
- Negro Pavón, D. (1992) “Derecho de resistencia y tiranía”; en: *Anales del seminario de Metafísica*, Madrid, Ed. Complutense, pp. 683-707. <http://www.arbil.org/tiraniam.pdf>
- Oraa, J. y Gómez, F. (2000) *Textos básicos de derechos humanos y Derecho internacional humanitario*, Bilbao, Universidad de Deusto.
- Pérez Luño, A (1988) *Los derechos fundamentales*, Madrid, Tecnos.
- Poster, M. (1987) *Foucault, el marxismo y la historia*, Buenos Aires, Paidós.
- Rawls, J. (1978) *Teoría de la Justicia*, México, FCE.
- Rojas Osorio, C. (2010) “Foucault: escuela, poder y subjetivación”; en: *Filosofía de la educación. De los griegos a la tardomodernidad*, Medellín, Universidad de Antioquía, pp. 283-297.
- Rousseau J. J. (1996) *Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres*, Madrid, Alba.
- Rousseau J. J. (1998) *El Contrato Social*, Madrid, Alba.
- Rovira Viñas, A. (1983) *El abuso de los derechos fundamentales*, Barcelona, Península.
- Schmitt, C. (2005) *Teoría del partisano*, Buenos Aires, Ed. Struhart & Cía.
- Tárcus, H. (compilador) (1993) *Disparen sobre Foucault*, Buenos Aires, El Cielo por Asalto.
- Truyol, A. (2000) *Los derechos humanos: declaraciones y convenios internacionales*, Madrid, Tecnos.
- Ugartemendía Eceizabarrena, J. I. (1999) “Derecho de resistencia y su constitucionalización”; en: *Revista de Estudios Políticos*, Núm. 103, Madrid, pp. 213 – 245. http://www.cepc.es/rap/Publicaciones/Revistas/3/REPNE_103_223.pdf
- Virno, P. (2004) *Derecho de resistencia*, Trad. Sanromán, D. L., Wordpress. <http://colaboratorio1.wordpress.com/2007/10/13/derecho-de-resistencia-paolo-virno-2004/>

VV. AA. (2001) *Derecho internacional de los derechos humanos*, Madrid, Dilex.

VV. AA. (2000) *Diccionario crítico de los derechos humanos*, Universidad Internacional de Andalucía.

VV. AA. (1989) *El fundamento de los Derechos Humanos*, Madrid, Debate.

Walsh, E. A. (2009) *Estudio Constitucional Comparativo*, en Political Database of the Americas, Center for Latin American Studies, Georgetown University.

<http://pdba.georgetown.edu/Comp/Primacia/ley.html#mex2>

Zalaquett, J. (2005) "La desobediencia civil en John Rawls y la ética de medidas de excepción y de medidas extremas",

http://www.cdh.uchile.cl/articulos/Zalaquett/Rawls_desob_JZD_1_.pdf
