

CAPÍTULO DÉCIMO

LA DESOBEDIENCIA CIVIL

Los problemas teóricos que la desobediencia civil plantea han sido abordados, en la literatura jurídica en castellano y últimamente, entre otros por Malem Seña³³⁶ y Estévez Araujo,³³⁷ de cuyos valiosos trabajos hemos echado mano aquí.

El problema de saber cuál es el fundamento ético de la obediencia a la ley es tan antiguo como debatido y no ha existido teoría en el pensamiento jurídico político que no le haya dedicado parte de su atención... Según la doctrina jusnaturalista este deber es la consecuencia de un doble supuesto: la existencia, por una parte, de un derecho superior, derivado de la naturaleza humana o de la naturaleza de las cosas o establecido por una autoridad divina y la posibilidad, por la otra, de su conocimiento (de dicho derecho superior), por medios racionales, intuitivos o a través de la Revelación. Este Derecho Natural que es único, válido para todos los tiempos y lugares, inmutable, es el verdadero derecho y, en la medida en que los derechos históricos o positivos creados por el hombre no se opongan en su contenido al Derecho Natural, existe un deber de obediencia.³³⁸

“En el ámbito cultural de Occidente —explica el tratadista, discípulo de Garzón Valdés— existe una larga tradición ética basada en la *seguridad jurídica* según la cual hay un deber especial de respetar las leyes vigentes porque son las leyes de la sociedad en la que uno vive. El argumento presupone que la vida en *una sociedad reglada es de por sí un bien* y que por razones de equidad estamos obligados a aceptar sus normas...”. El argumento puede ilustrarse con el ejemplo de clubes y otras asociaciones y empresas “en las que,

³³⁶ Malem Seña, Jorge F., *Concepto y justificación de la desobediencia civil*, Barcelona, Ariel, 1988.

³³⁷ Estévez Araujo, José Antonio, *La Constitución como proceso y la desobediencia civil*, Madrid, Trotta, 1994.

³³⁸ Carrillo Prieto, Ignacio, *Cuestiones jurídico-políticas en Francisco Suárez*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Jurídicas, 1977, en donde hemos abordado el problema con un planteamiento más complejo y diferenciado: en una exposición escolarmente esquemática.

como consecuencia del trabajo en común, cada uno de sus miembros recibe ciertos beneficios o goza de algunas ventajas, debiendo por ello participar en el coste de las cargas necesarias para su normal desenvolvimiento...”. Se puede decir que existe “un acuerdo equitativo” entre los distintos socios según el cual todos deben colaborar igualmente, tanto en las desventajas como en los beneficios.

Hobbes sostiene que el Estado es una institución que existe en interés de todos los ciudadanos, quienes al gozar de la seguridad que les proporciona el soberano al cumplir las funciones de árbitro en las contiendas sociales mediante el ejercicio monopolizado de la violencia deben soportar la carga que supone la obediencia a la ley, incluso las manifiestamente injustas, y así “nadie tiene libertad para resistir la fuerza del Estado, porque semejante libertad arrebatada al soberano los medios para protegernos y es, por consiguiente, destructiva de la verdadera esencia del gobierno”.

La conclusión es inexorable: en la medida en que un Estado provea los medios para resolver pacíficamente los conflictos sociales, se está obligado a obedecerlo. La tradición democrática, siguiendo básicamente los postulados de John Locke, formula la obediencia a la ley sobre la base del consentimiento que los ciudadanos prestan a las autoridades democráticamente elegidas mediante su participación en los procesos electorales. El consentimiento de los ciudadanos y el reconocimiento y respeto de los derechos esenciales constituirían los nuevos argumentos de la obediencia a la ley en el marco de una organización político-jurídica, el Estado democrático liberal. De admitirse el deber de obediencia al derecho, restaría un problemático nudo a dilucidar: saber si este deber moral es absoluto o si admite restricciones, siendo este último término de la alternativa el único moralmente posible, pues no existe un principio que regule la jerarquía de los valores en conflicto, que es lo que ocurre ante la ley injusta y el deber de obedecer la ley; que puede ser dejado de lado por puntos de vista superiores y obligaciones morales más importantes.

El problema crucial lo ha señalado González Vicen, refiriéndose a las principales corrientes teóricas sobre el asunto: “mientras no hay fundamento ético para la obediencia al derecho, sí hay un fundamento ético absoluto para su desobediencia”.

Clarificar las relaciones existentes entre los ciudadanos y el Estado, estableciendo las bases para su obediencia-desobediencia no es, por cierto, un asunto meramente académico, menos aún por los vientos que soplan en todo el planeta, que desvelan un radical desapego ciudadano a la política y un escepticismo, militante y frontal, ante el Estado, la democracia de partidos y los seudolíderes que estos contribuyen mediáticamente a fabricar: un

conjunto de nudos problemáticos innegables que ponen en crisis el pensamiento y las prácticas políticas prevalentes hasta apenas ayer. Acudir a su esclarecimiento exige asumir el fondo del problema, que consiste en la posibilidad, acariciada por los ciudadanos emergentes, de hacerse del control de las decisiones políticas, comenzando por desobedecer las malignas, adoptadas por los políticos electoreros y cortoplacistas que no tienen en mente sino votos y urnas y el juego endogámico de sus burocracias, que forman parte de las elites extractivas que agobian al mundo, en connivencia servil con los aventureros del capitalismo financiero especulativo y los pillos de análogo pelaje, los de la industria contaminante de CO₂.

No se trata, tampoco, de reducir la cuestión al “derecho a la revolución”, pues no todo acto desobediente lo es, y ahí está Thoreau para demostrarlo en carne propia. Sólo se enfilan hacia ella los ciudadanos que rebaten las normas fundamentales. La presencia del párrafo 4o. del artículo 20 de la Ley Fundamental de la extinta República Federal de Alemania de 1968, que otorga un “derecho de resistencia” a los ciudadanos cuando no tengan otro recurso legal de defensa contra aquellos que pretendan eliminar el orden constitucional, tampoco resuelve la cuestión ni da salida práctica a las impugnaciones. Nuestro texto constitucional proclama al final, que “el pueblo tiene el inalienable derecho, en todo momento, de cambiar la forma de su gobierno”, que no es exactamente la dimensión de la desobediencia civil y deja sin resolver una cuestión que hoy recobra sus bríos académicos, sociales y políticos. El desapego ciudadano de la tradición cívica ya se ha convertido en la crisis de la política como totalidad.

La definición de desobediencia civil propuesta por Adam Bedau³³⁹ reformulada es suficientemente amplia y rigurosa y deja afuera los problemas de conceptualización a los que hemos aludido arriba: “Alguien comete un acto de desobediencia civil, si y solo si, sus actos son *ilegales, públicos, no violentos y conscientes*, realizados con *la intención* de frustrar al menos una ley, un programa o una decisión de gobierno”.

Malem Seña repara en la conveniencia de modular la útil definición anterior. La primera adecuación necesaria es hacer extensiva la calificación de desobediencia civil a aquellos actos que transgreden normas de instituciones subsidiarias del Estado; por ejemplo, los preceptos dictados por universidades y empresas paraestatales y otros entes o asociaciones públicos.

Rax Martin señala³⁴⁰ que, en cambio, no hay propiamente desobediencia civil cuando se violan leyes con objeto de lograr la declaración de in-

³³⁹ *Op. cit.*, p. 61.

³⁴⁰ *Ibidem*, p. 216.

constitucionalidad. “Según este criterio, todo ciudadano tendría, en una sociedad democrática, *el derecho a violar la ley para probar su inconstitucionalidad, siempre que existan razones fundadas para ello*. Este argumento fue empleado para justificar las masivas violaciones a las leyes de segregación racial en los Estados Unidos en la década de los setenta”. Debe añadirse que los tribunales, al declarar la inconstitucionalidad de una ley, asumen una posición política y social, que “en algún sentido, genera consentimiento político y ésta es una actividad que únicamente puede ser resuelta en cada caso concreto, atendiendo exclusivamente a razones de medida, ponderación y destreza”.³⁴¹ He aquí la trasmutación del deber de desobediencia en el derecho a violar la ley, lo que, por otra parte, cambia los términos morales de problema y no de cualquier modo, sino haciendo del deber moral de desobediencia la fuente de un derecho subjetivo, de un operativo deóntico inconfundible.

Los actos de desobediencia civil pueden ser activos o pasivos. Son activos aquellos que fracturan una prohibición legal y que conllevan la aplicación de una sanción; por ejemplo, la ocupación por los negros de los asientos destinados a los blancos en los autobuses del sur segregacionista de los Estados Unidos en los sesenta. Son pasivos los que consisten en la no realización de lo prescrito por la norma o la orden administrativa; por ejemplo: no resguardarse a tiempo en simulacros de bombardeos para protestar contra el armamentismo o la negativa a prestar el servicio militar obligatorio o acudir a filas, como ocurrió durante la guerra de Vietnam. Ni los activos son más riesgosos ni los pasivos son menos impactantes, por lo que no cabe jerarquizarlos con dichos criterios. La publicidad, la “transparencia”, es, en cambio, esencial a la desobediencia civil, pues se ejecutan socialmente, y su destino es social, colectivo. Requiere, además, hacer irrefutable el conocimiento de la inconformidad moral ciudadana por parte de la autoridad gubernamental. Este carácter público y abierto del acto desobediente permite distinguirlo de los que, en privado, también desobedecen la ley sin que su conducta tenga impacto social; por ejemplo: el médico que ejecuta el aborto en la privacidad de su clínica, considerando que la prohibición a rajatabla es injusta e inmoral, no incurre en desobediencia civil, porque ésta es, también, un acto de didáctica popular, es decir, pública, y *erga omnes*.

La publicidad del acto conlleva la virtud de lo democráticamente genuino, pues el desobediente se somete así al escrutinio de sus conciudadanos: es, ante todo, una suerte de diálogo *inter partes*, en el que los hechos han sustituido a las palabras para que sean más justas las palabras de la ley. No se requiere, como lo hicieron Gandhi y Martin Luther King, dar aviso previo

³⁴¹ Citado por Malem Seña, *op. cit.*, pp. 63-65.

a la autoridad, ni mucho menos, pues ¿qué sentido tendría hacer de su anticipado conocimiento algo que está decidido y resuelto, le guste o no (casi siempre no) a la autoridad? La voluntad y conciencia del acto desobediente es, en cambio, consustancial a él: se trata de poner en marcha una requisitoria factual contra mandamientos inmorales, conscientemente inmorales para el sentimiento ético de los ciudadanos desobedientes de la ley, que no la obedecen precisamente en tal virtud.

El carácter voluntario del acto supone que el desobediente guarda pleno conocimiento de las consecuencias legales del mismo, de las sanciones a que se hace acreedor, asumiéndolas plenamente como el costo, el precio que ha de pagarse, en la lógica del sistema, por la desobediencia. De ahí que el cálculo entre el costo y el beneficio esté siempre presente, aunque no se diga ni sea necesario hacerlo.

Los desobedientes civiles nunca han de ser violentos, pues violentos son —diciéndolo de modo inverso al de Adam Bedau— los que tratan de llegar a su objetivo amenazando con el uso de la fuerza o incitando a recurrir a ella, respondiendo con análoga violencia que la de los injustos. Pero ¿es sólo la violencia física la única que debe evitarse? Además, el propio concepto es multívoco y admite usos contradictorios. Así, George Sorel, en sus *Reflexiones*, propone como acto de violencia absoluta la huelga general, que pasó después a ser un hecho de resistencia no violenta. La “violencia psicológica” ha sido tachada como idea nebulosa, propicia a graves confusiones: quien amenaza solamente no cometería violencia alguna al no ejercer ninguna fuerza física, lo que no deja de ser moralmente problemático. En la caracterización de la violencia debe tenerse presente el elemento intencional volitivo: el boxeo, la lucha, y pancracia el fútbol son intermitentes enfrentamientos físicos, pero no son violentos en el sentido aquí analizado, pues no hay la intención de dañar buscando el daño por el daño mismo.

Malem Seña ha advertido un elemento adicional de la violencia político-jurídica:

“Para que exista violencia *es necesario que el derecho no autorice el uso de la fuerza física*”. Se arriba entonces a la definición que Robert Wolff propone: “la violencia es el *uso no autorizado e ilegítimo* de la fuerza con el objeto de llevar a cabo decisiones contrarias a la voluntad de otros. El asesinato es un acto de violencia, pero la pena impuesta por un Estado legítimo no lo es; el robo o la extorsión constituyen violencia, pero no el cobro de impuestos”.

Este es, a no dudarlo, un terreno resbaladizo, y los linderos están a veces tan tenuemente trazados que es fácil pisar en el lado indebido: si no, díganlo los históricos momentos revolucionarios degenerados en *vendettas*: Robespierre, Lenin, Villa, Stalin, Castro, Kum el Sung... que desde cierta óptica

resultan obedientes a la lógica política que aspira, a pesar de sus violencias y crueldades, a un orden mejor y más justo, aberración desenmascarada ya hace buen tiempo, y que no engaña hoy a nadie.

También hay necesidad de no olvidar que se excluye de la consideración de violencia a la fuerza ejercida sobre las cosas, aunque para Honderich el uso destructivo de la fuerza que se ejerce sobre las personas y las cosas es violencia política, prohibida por la ley y tendente a alterar un programa político, una persona política o un sistema de gobierno; es decir, que apunta al objetivo de transformación voluntarista de la sociedad, lo que no debe obviarse.

Se debe a Malem Seña una observación fundamental: “restringir el concepto de violencia sólo al uso de la fuerza física deja sin explicar debidamente numerosos fenómenos que, al menos en el lenguaje ordinario, son reputados como tales...”. De este modo, el elemento fundamental a tener en cuenta para lograr una correcta caracterización de la violencia sería el hecho de que, por ella, una persona es “violentada”, violada en su intangibilidad moral, y no sólo en su cuerpo, en su carne, que es el bien jurídico de mayor entidad *per definitionem*. Desde esta perspectiva, cualquier afectación al cuerpo de un individuo y toda limitación que se le imponga a su autonomía constituyen una violación de la persona, es decir, representa un acto de violencia.

Y esta cuestión —subraya Malem Seña— está al margen de si a tal fin se hayan empleado o no la fuerza física, las amenazas o las coacciones. La amenaza de daño a un tercero (la de tortura de un familiar en presencia del individuo al que así se pretende intimidar) es asimismo una violación, una violencia sobre su autonomía individual. Objetivamente, el daño se realiza en el familiar torturado; subjetivamente, en el amenazado.

Johan Galtung,³⁴² profesor de Oslo, propone la tipología siguiente:

1. Es preciso distinguir entre violencia física y violencia psicológica (amenazas, adoctrinamientos, “lavados de cerebro”).
2. También es necesario advertir la diferencia entre violencia negativa y violencia positiva, según sea el tipo del señuelo: castigos o reprimendas en la primera; premios y estímulos en la segunda.
3. Es distinta la violencia sobre las personas de la violencia sobre las cosas.

³⁴² Malem Seña, *op. cit.*, pp. 67-69.

4. Entre la violencia directa y la violencia estructural también existen disimilitudes importantes: “Existe *violencia directa* cuando es un *agente* el que actúa efectivamente para incrementar —o impedir que disminuya— la diferencia *entre las realizaciones actuales* de una persona y sus *realizaciones potenciales*; hay *violencia estructural* si ese agente no existe pero la situación, el estado de cosas, la férrea configuración clasista de la sociedad, la desigualdad económica y el largo etcétera que brinda la realidad, impide el desarrollo de las potencialidades físicas o psíquicas de los individuos, concepto un tanto difuso”.
5. La violencia puede ser intencional o no intencional, lo que resulta particularmente relevante, ya que en el canon occidental sólo la primera es reprochable jurídicamente.
6. Hay violencia manifiesta y violencia latente. La primera, que puede ser personal o estructural, es fácilmente observable en la mayoría de los casos; la segunda está, pero en estado, digamos de hibernación, y puede ser despertada fácilmente en cualquier momento.

La tipología anterior, al decir de Malem Seña, es útil, pues, a la luz de la misma, actos reputados como no violentos son, finalmente, actos de violencia, de algún tipo de violencia, tal y como ha quedado disectado arriba por Galtung; pero su aplicación puede acabar desnaturalizando muchos actos de resistencia pasiva, de desobediencia civil. Como toda clasificación, ésta viene presidida de axiología, que ya se sabe cuán cambiante puede llegar a ser. El conjunto de distingos puede terminar por hacer irreconocible el sujeto o materia así desmenuzada, como en ocasiones ocurre con la tipología de Galtung.

El concepto de violencia en la literatura penal contemporánea ha sufrido un giro radical, sobre todo a partir de los finales años del siglo XIX y los primeros del XX. Una doctrina sostiene que para determinar el concepto de violencia debe tenerse en cuenta la coerción que se produce sobre la voluntad de una persona, y, entonces, es “violencia” el empleo de cualquier medio idóneo que impida la formación o la ejecución libres de dicha voluntad. Así, “violencia” no es únicamente el empleo de la fuerza física, sino la utilización de cualquier medio con el fin de lograr aquel impedimento volitivo o colocar obstáculo a la realización externa de la voluntad. Resulta entonces que la fuerza física no siempre es ingrediente de la violencia; es, más bien, “la abierta negación de la capacidad de decisión personal o de su realización externa”, lo que demuestra, por otra parte, la fertilidad de los saberes jurídicos al haber construido el concepto quintaesenciado y la capacidad para ordenar racionalmente la realidad que el derecho conlleva. Son

sus efectos y no la forma de su realización lo que es esencial en el concepto de “violencia” que aquí se propone.

Por contraposición, “serán *actos violentos* los que no excluyan la formación o la ejecución de la voluntad de una persona” (Malem), recordando que la “no violencia” es requisito *sine qua non* de la desobediencia civil de la tradición thoreausista. “A veces —añade Malem Seña— la no violencia es entendida como un último y necesario recurso para crear una situación en la cual las partes enfrentadas puedan negociar *amistosamente*, diríamos mejor racionalmente, pues es infrecuente la amistad ente antagonistas”.

Ya decía Martin Luther King que la acción no violenta aboga por la negociación. “De hecho —sostuvo el gran soñador realista— esto es lo que se propone la acción directa: *crear una crisis* tal y *originar tal tensión* que una comunidad que se ha negado constantemente a negociar se vea obligada a enfrentarse con este problema”, como ocurre con el estado de huelga de los trabajadores frente a patronos obstinados. Además, hay que aludir a otro elemento, indispensable también: la aceptación del castigo legal por esa conducta, sin buscar paliativos ni eximentes de la responsabilidad in-conformista.

“No violencia —dijo Gandhi— implica el sometimiento voluntario a la pena por no cooperar con el mal... Estoy aquí para pedir y aceptar alegremente la pena más alta que puede serme infligida”.³⁴³

Resaltemos debidamente, que el desobediente civil es leal al derecho, y lo es tanto que, al violar abierta y pacíficamente una ley injusta, sabiendo del castigo consiguiente, asume el valor superior del derecho que no debe incorporar en el ordenamiento normas repugnantes a la recta conciencia moral del hombre. Es el punto de vista, entre otros, de Harris Wofford, y constituye uno de los más poderosos argumentos para empeñarse en analizar el paradójico mecanismo de la desobediencia civil que inauguró Thoreau y que, en los días que corren, vuelve por sus fueros en calles y plazas de medio mundo.

La impasibilidad ante las provocaciones y la represión es también requisito de la desobediencia civil como expresión política no violenta, y no debe ser contemplada como cosa de cobardes y medrosos.

“No violencia y cobardía son términos contradictorios. La no violencia es la mayor virtud; la cobardía, el mayor vicio. La no violencia brota del amor; la cobardía, del odio. El no violento sufre siempre; el cobarde siempre ocasiona sufrimiento” (Gandhi).³⁴⁴

³⁴³ *Ibidem*, pp. 70-77.

³⁴⁴ *Ibidem*, p. 71.

El mahatma sostuvo una tesis, que hoy recobra su importancia, pues la crisis es fenómeno, padecimiento y discordia sociales: la no violencia es no sólo una actitud personal, sino colectiva, y requiere cultivo social, tan alejado del actual y mexicano culto por la violencia letal de policías y delincuentes, de civiles y militares, prohijando así la cultura de la muerte, de la tristeza y el decaimiento generalizados en los frentes de esa guerra que se inventó un ambicioso y fatídico lunático desaprensivo plenamente responsable, nacional e internacionalmente, como llegará a verse con el transcurso del tiempo, cuando afloren del todo sus innumerables latrocinios, disimulados por el venal griterío mediático, que fue su impronta aborrecible. Hoy pretende tramposamente volver a escena mediante una interponta pintoresca persona de su familia, para el doctor King, que toda campaña no violenta tiene cuatro fases básicas:

a) Acopio de datos sobre la existencia cabal de injusticias y atropellos; b) negociación; c) autopurificación, y d) acción directa. Es decir, se halla de una precisa secuencia y un orden de prelación que es imprescindible acatar integralmente. Llama la atención el tema de la autopurificación que trae a la conciencia del desobediente el hondo sentido moral, no sólo político, de sus acciones. Ningún odio, ni resentimiento alguno, ni interés egoísta cualquiera caben en la desobediencia civil: de existir éstas hay una violencia interna, que destruye, inutilizándolo, el mecanismo entero. A fin de evitar esa contaminación, el resistente ha de purificar su ánimo, dejándose guiar únicamente por su deber moral: oponerse a la ley injusta con todas sus fuerzas, personales y colectivas mediante acciones directas.

Malem propone la caracterización siguiente:

Para que haya *desobediencia civil* es necesario que no haya *violencia física*, amenazas, coacciones, intimidación o cualquier otro tipo de presiones *que restrinja o elimine la autonomía* de las personas. Es necesario, también, que el desobediente civil *no responda con violencia* a la acción de los agentes del Estado y que, una vez pronunciadas las sentencias, *se someta a las decisiones jurisdiccionales*, tratando siempre de alcanzar *acuerdo consensuado* en el ámbito político *sin tratar de imponer* nunca sus propios puntos de vista.³⁴⁵

No debe soslayarse la importancia de la intencionalidad de alcanzar un propósito preciso que mira a frustrar una ley, un programa o una política gubernamental, o bien a forzar a la mayoría a considerar las legítimas pretensiones de la minoría, localizando el error, informando a los ciudadanos sobre el mismo y *persuadiendo* al electorado a reconsiderar.³⁴⁶

³⁴⁵ *Ibidem*, p. 72.

³⁴⁶ *Idem*.

Son estas acciones directas las únicas moralmente válidas para cambiar el curso de los acontecimientos. Los disidentes aducen frecuentemente argumentos jurídicos para explicar y legitimar su desobediencia, que Malem agrupa del modo siguiente:

a) Las leyes cuestionadas violan garantías constitucionales; b) las garantías constitucionales no tienen *positividad* jurídica; c) se desconocen y se violan convenciones, tratados y acuerdos internacionales; d) la autoridad estatal viola las leyes vigentes; e) se aplican disposiciones inconstitucionales, y f) existe estado de necesidad.³⁴⁷

Está, además, la cuestión organizativa de la desobediencia civil, que resulta exigida por su propia naturaleza social y los objetivos políticos que persigue. Por otro lado, una adecuada planeación de los actos desobedientes impide brotes de violencia interna (pues la indignación suele orillar a ellos) y asegura, de mejor modo, la eficacia de la protesta. Se ha llegado incluso a proponer que los grupos desobedientes queden reconocidos y registrados como lo están los *lobbies* del Congreso. “Estas minorías —dice Hannah Arendt— serían entonces capaces de establecerse no como un poder, que es visto como exterior de manifestaciones, sentadas y otras dramatizaciones, sino como poder permanente, reconocido en los asuntos cotidianos del gobierno”.³⁴⁸

Los actos desobedientes son de *ultima ratio*, pues, tal y como ocurre con la jurisdicción extranacional, es preciso agotar antes los recursos legales ordinarios y extraordinarios que ofrece el orden jurídico interno.

Según John Rawls,

los actos de desobediencia civil deben ejecutarse cuando los grupos políticos existentes se han mostrado indiferentes ante las demandas de las minorías, o han exhibido su disconformidad para facilitarlas, se han ignorado los intentos para derogar (revocar) las leyes y las protestas y demostraciones legales no han tenido éxito. Ya que la desobediencia civil es un último recurso debemos —aconseja el filósofo— estar seguros de su necesidad.

Y es último expediente, porque después de él, si fracasara, quedarían abiertas las espitas, y la explosión social podría ser provocada por chispas autoritarias, con lo que el estado de cosas sería muy distinto, y la desobediencia, inútil o superflua.

Clasificaciones diversas se han ido ensayando a fin de organizar conceptualmente esas demostraciones de fuerza pacífica, la fuerza no violenta

³⁴⁷ *Ibidem*, p. 73.

³⁴⁸ *Ibidem*, p. 74.

de la desobediencia civil, que puede ser directa o indirecta: la primera viola la ley objeto o motivo de la protesta, mientras que con la segunda se desobedece una ley no cuestionable por sí misma, pero cuya infracción pone en evidencia la disconformidad hacia otra ley o decisión gubernamental moralmente inaceptable; por ejemplo, la ausencia normativa que convierte en inaplicables otros preceptos jerárquicamente superiores del orden legal o una política gubernamental incorrecta, caso este último que reconoce su innegable éxito en la resistencia pasiva a la guerra de Vietnam y, desde luego, y en primer lugar, en la independencia de la India.

La desobediencia civil indirecta es, a menudo, la única forma de mostrar la disidencia dada la imposibilidad, material o fáctica de violar la ley que específicamente se refuta. Basta pensar, por ejemplo, en la dificultad de violar una ley que regulara la instalación de misiles con cabezas nucleares o de transgredir una decisión gubernamental, vgr. desviar parte del presupuesto destinado a la educación con fines armamentistas.³⁴⁹

Se trata entonces de normas irrefragables *per se*; la desobediencia debe, entonces, apuntar a las que sí son infraccionables.

Hay cuatro clases básicas de desobediencia, según Virginia Held. En la primera quedan los actos de desobediencia que se efectúan por razones morales, para, en el corto plazo, obtener la declaratoria de inconstitucionalidad. La segunda comprende las conductas desobedientes que cuestionan la ley, aun a sabiendas de su condición actual intangible, por lo que la inconstitucionalidad no se pronunciaría en breve. El ejemplo de esta segunda especie lo constituiría la negativa a pagar impuestos para protestar contra la guerra de México en 1847, que es la eminente lección de Thoreau. Aquí los argumentos serán, por fuerza de necesidad, morales y políticos, nunca jurídicos. La tercera admite los actos que violan la ley incidentalmente, pues supone una meta más ambiciosa: cuestionar, radicalmente, una o varias líneas de acción política que se juzgan inmorales, inhumanas e inaceptables, políticas carentes de control jurisdiccional y no susceptibles de ser declaradas inconstitucionales, arropadas por el poder discrecional del gobierno. La distribución de la renta, la política del empleo y, en general, las políticas sociales, son asuntos que el ciudadano no puede controlar, y que, no siendo pasibles de inconstitucionalidad, deben, sin embargo, ser ajustadas a criterios morales y tratadas con medios políticos, de política democrática dialogante, por lo que su reencauzamiento podría obligar a la desobediencia civil. Por último, la cuarta clase abarca actos de protesta contra ciertos es-

³⁴⁹ *Ibidem*, p. 75.

tados de cosas o condiciones sociales: pobreza, desigualdad, belicismo, destrucción del hábitat, dirigidos al electorado y a la opinión, a fin de formar conciencia del problema y guiar al gobierno en su solución, cuando la hay, y también cuando pareciera no haberla claramente. Al ser ambiciosamente globales, pueden no tener el éxito al que se llega a veces ante problemas más puntuales. Pero nadie podría negar que la desobediencia civil, ante las grandes cuestiones sociales, ha contribuido a crear convicciones universales para lidiar con dichos temas, y que se ha apuntado triunfos en temas ecológicos, de equidad de género y de justicia retrospectiva, esto último destacadamente con las Madres y Abuelas de Plaza de Mayo. En México, movilizaciones constantes de la sociedad no han logrado cuajar en un movimiento eficaz para esclarecer las desapariciones forzadas y los miles de homicidios del calderonismo ni las anteriores de los sesenta. La deficientísima Ley de Víctimas y un esperpéntico “memorial” oxidado, más cerca a la chatarra que al espacio necesario para el duelo y la reflexión, insuficientes, mal pergeñados, torpemente ejecutados y escépticamente recibidos, con razón más que sobrada, viniendo de quienes vienen, cínicos engañabobos, escoria política mexicana repulsiva y dañina partidista.

Estévez Araujo ha propuesto abordar la desobediencia civil justificándola como medio de defensa de la Constitución,³⁵⁰ habida cuenta que ésta puede ser analizada como nomodinámica, como proceso normativo, y no solamente como texto intocable e inmutable, dogmáticamente congelado, estático. La defensa no meramente teórico-jurídica de la Constitución, no considerada como jurisdicción propiamente dicha, conduce a una dialogante defensa abierta, a procesos de opinión colectiva en los que el juez constitucional “es un guardián de la representatividad de los procedimientos institucionales de toma de decisiones y de la apertura de los procesos sociales de formación de la opinión pública”.

Es una suerte de ciudadanización de la defensa de la Constitución, realizada por quienes en ella ven consagradas garantías de sus derechos fundamentales, transmutados en principios, a cuya luz deben valorarse las interpretaciones del texto constitucional.

Hay un déficit de legitimidad —dice Estévez Araujo— del procedimiento establecido de defensa de la Constitución y de oligopolización del poder generador de la opinión pública.

Los actos de desobediencia civil en los regímenes representativos contemporáneos puede considerarse que se realizan bien en ejercicio de un derecho

³⁵⁰ Estévez Araujo, José Antonio, *La Constitución como proceso y la desobediencia civil*, Madrid, Trotta, 1994, pp. 9-11.

fundamental que se considera abusivamente limitado por una decisión de la autoridad, o bien como forma de cuestionamiento de la constitucionalidad de una determinada ley. La justificación jurídica de estos actos de desobediencia dependerá, en última instancia, de la *proporcionalidad de la protesta* que, a su vez, vendrá determinada por *el carácter proporcionado del medio empleado*, por un lado, y de los daños causados por otro.

Se debe a Ronald Dworkin³⁵¹ la tesis de “la desobediencia civil como test de constitucionalidad”, tal y como la identifica Estévez Araujo.³⁵² Al sucesor de Hart en la cátedra de Oxford, Casamiglia lo caracteriza correctamente cuando lo califica como el antiBentham,

en tanto considera que una teoría general del derecho no debe separar la ciencia descriptiva del derecho de la política jurídica.

Propone una teoría basada en los derechos individuales, lo que significa que sin derechos individuales no existe *el Derecho*.³⁵³

Alguien ha llegado a sostener que Dworkin es un neiusnaturalista, lo que no dice nada de la novedad de sus propuestas teóricas, que ya participan de la condición de los clásicos de la filosofía contemporánea del derecho y se le quiere iusnaturalista para oponerlo al positivismo de Herbert L., Hart.

Dworkin ha llegado a la conclusión —al decir de Calsamiglia— de que el razonamiento jurídico “invoca y utiliza principios que los tribunales desarrollan lentamente mediante un largo proceso de razonamiento y de creación de precedentes. Estos principios son específicamente morales”.

Así, el dogma central del positivismo jurídico es rebatido frontalmente por el profesor británico, puesto que para éste es falsa la separación que aquél pretende entre el derecho y la moral. Pero Dworkin no cree en la existencia de un derecho natural, constituido por un conjunto de principios unitarios, universales e inmutables, y ha buscado una suerte de tercera vía.

No es lo mismo la desobediencia civil que el mero desacato a la ley, advierte el ensayo célebre. Algunos dictámenes expertos “reconocen que la desobediencia al derecho puede estar moralmente justificada pero insisten en que no se le puede justificar jurídicamente”.³⁵⁴ Griswold, un harvardiano en las antípodas de Thoreau, quien fuera además de rector, el procurador

³⁵¹ Dworkin, Ronald, *Los derechos en serio*, Barcelona, Ariel, 1984, pp. 304-326.

³⁵² *Op. cit.*, p. 36.

³⁵³ Calsamiglia, A., *Ensayos sobre Dworkin*, en *Los derechos en serio, cit.*, pp. 7-28.

³⁵⁴ Dworkin, *op. cit.*, pp. 304-326.

general de los Estados Unidos, postuló que es rasgo esencial del derecho su aplicación general, sin excepción de persona, y que a todos obliga por igual, independientemente de motivos personales. “Por esta razón, quien contemple la desobediencia civil por convicciones morales no se ha de sorprender ni ha de amargarse si se le somete a un juicio criminal. Y debe aceptar el hecho de que *la sociedad organizada no puede mantenerse sobre ninguna otra base*”.

El aserto es concluyente y definitivo: la desobediencia civil pondría en riesgo o en inminente peligro el orden de la sociedad, valor éste que debe estar por encima de cualquiera otra consideración. Dworkin, empero, refuta el fondo sofisticado del dictamen, pues si bien es cierto que la sociedad no puede mantenerse si tolera toda desobediencia, “de ello no se sigue, sin embargo, que haya de desmoronarse *si tolera alguna*”. Y el propio orden jurídico lo prevé, por ejemplo: al facilitar al fiscal a no aplicar o insistir en la aplicación de la ley penal si el infractor es joven o inexperto, o es el único sostén de una familia, o si se arrepiente, o si acusa a sus cómplices, o si la ley es impopular, o si generalmente se la desobedece o por otras decenas de causas.

El motivo de la desobediencia ha de contar a la hora de las excepciones tal y como cuenta en la gradación de la responsabilidad penal. Por otra parte, encarcelar a los disidentes, entre quienes se encuentren ciudadanos distinguidos (el caso de Bertrand Russell antibelicista) sirve para “intensificar su alienación de la sociedad y aliena a muchos de ellos”.

Se arguye entonces que si el gobierno tolerara a esos pocos que no quieren jugar el juego, pero que se benefician de la deferencia de todos los demás hacia el derecho sin compartir las cargas (por ejemplo: la conscripción militar) actuaría con patente injusticia para los obedientes, que son mayoría. Sin embargo, el argumento tiene un fallo. El razonamiento contiene un supuesto implícito: que los objetores saben que están infringiendo una ley válida, y que el privilegio que reivindican es el de hacerlo así, lo que no es exacto, pues casi todos los que se muestran adversos a la desobediencia civil reconocen que en Estados Unidos una ley puede no ser válida porque es inconstitucional.

Los críticos enfrentan esta complicación: si la ley no es válida no se ha cometido delito alguno, y la sociedad no puede castigarlo. Si la ley es válida, opera lo contrario. Pero se oculta si un hecho es decisivo: la validez dudosa de alguna ley.

Una ley dudosa —dice Dworkin— no es, en modo alguno, cosa rara o especial en los casos de desobediencia civil; al contrario. En los Estados Unidos casi cualquier ley, que un grupo significativo de personas se siente tentada de desobedecer por razones morales, sería también dudosa —y en ocasiones cla-

ramente inválida— por razones constitucionales. La Constitución hace que nuestra moralidad política convencional sea pertinente para la cuestión de la validez; cualquier ley que parezca poner en peligro dicha moralidad plantea cuestiones de constitucionalidad y si la amenaza que significa es grave, las dudas constitucionales también lo son.³⁵⁵

Radbruch ya había insistido, después de la Segunda Guerra Mundial, en 1946, en el mínimo de moralidad que se debe exigir a toda norma jurídica, asumiendo que esos mínimos son criterios históricamente variables. El tema era ya desde entonces: que ante todo se han de cumplir las leyes, pero era también la pregunta sobre dicho “ante todo”, y, en el fondo, la puesta en cuestión y la crítica al positivismo jurídico: “Hablar de leyes en Alemania que no constituyeran Derecho era una contradicción, igual que hablar de un Derecho que estuviera por encima de las leyes”.³⁵⁶ Radbruch pondría así en entredicho la validez del orden normativo nacionalsocialista.

Lo decía ya el filósofo alemán del derecho en 1946, pero también lo dijeron, mucho antes que él, Suárez y Mariana, en el momento áureo de la escolástica jurídica española:³⁵⁷ “En todas partes se ha alzado la lucha contra el positivismo partiendo de la idea de que *hay leyes que no son Derecho y de que hay Derecho por encima de las leyes*”.

El positivismo —dice Radbruch— con su punto de vista de que “ante todo hay que cumplir las leyes” dejó inermes a los juristas alemanes frente a las leyes de contenido arbitrario e injusto, con lo cual se quedaba, además, sin posibilidades de fundar la validez jurídica de las leyes. El positivismo piensa haber probado la validez de una ley por el hecho de tener la fuerza suficiente para imponerla. Pero en la fuerza se puede fundar tal vez una necesidad, nunca un deber y una validez. Ésta se puede fundar tan sólo en un valor inherente a la ley. Claro es que, aun sin consideración de un contenido, toda ley positiva lleva ya consigo un cierto valor, porque siempre será mejor que la total ausencia de leyes, al dar lugar, al menos, a la seguridad jurídica. Pero la seguridad jurídica no es el único, ni siquiera el valor decisivo que tiene que realizar el derecho. Al lado de la seguridad jurídica hay otros dos valores que son el de la utilidad y el de la justicia. La jerarquía de estos valores señala el último puesto para la utilidad con respecto al bien común. De ningún modo se ha de admitir que “es derecho todo lo que es útil al pueblo”, sino que al pueblo le es útil, en último término, tan sólo lo que es derecho. Lo que trae seguridad

³⁵⁵ *Ibidem*, p. 307.

³⁵⁶ Radbruch, Gustavo, “Leyes que no son derechos y derecho por encima de las leyes”, traducción de Rodríguez Paniagua, Madrid, Aguilar, 1971, pp. 3-22.

³⁵⁷ Carrillo Prieto, *Cuestiones jurídico-políticas...*, *cit.*

y tiende a la justicia. La seguridad jurídica, que corresponde a cualquier ley por el hecho de su positividad, ocupa un lugar intermedio entre la utilidad y la justicia; la exige, por una parte, el bien común, y, por otra, la justicia. El que el Derecho sea seguro, no aquí y ahora de un modo y allá y mañana de otro, en su interpretación y aplicación, es también una exigencia de la misma justicia. Cuando hay un conflicto entre la seguridad jurídica y la justicia, entre una ley que falla en su contenido, pero que es positiva, y un *Derecho justo* pero que no ha adquirido la consistencia de una ley, estamos en realidad ante un conflicto de la justicia consigo misma, un *conflicto entre la justicia aparente y la verdadera*. Este conflicto es el que se expresa de manera admirable el Nuevo Testamento, al mandarnos, por una parte *ser sumisos a la autoridad que tiene poder sobre nosotros* mientras que, por otra, sin embargo, ordena *obedecer a Dios antes que a los hombres*. Podría resolverse el conflicto entre la justicia y la seguridad jurídica atribuyendo la preferencia al Derecho positivo, que tiene la firmeza que le confieren su promulgación y la fuerza coactiva, y esto aún en el caso de que fuera injusto o perjudicial, o bien en el caso de que la contradicción de la ley positiva alcance un grado insoportable, cediendo la ley, en cuanto Derecho defectuoso ante la justicia.³⁵⁸

El problema lo ha planteado Dworkin en su esencia última: ¿qué debe hacer un ciudadano cuando la ley no es clara y él piensa que permite algo que, en opinión de otros, no está permitido? “Lo que quiero preguntar —aclara— es cuál es su actitud adecuada en cuanto ciudadanos; en otras palabras cuándo diríamos *que respeta las reglas del juego*. La cuestión es decisiva, porque puede ser injusto castigarlo, si está actuando como creemos que debe actuar, *habida cuenta de sus opiniones*”.³⁵⁹ El oxoniense responde con tres posibilidades, diversas al problema:

1) Si la ley es dudosa, y por consiguiente no está claro si permite que alguien haga lo que quiera, él debe suponer lo peor y actuar sobre la base de que no se lo permite. Debe obedecer a las autoridades ejecutivas en lo que éstas manden aun cuando piense que se equivocan en tanto y cuanto recurra al proceso político para cambiar la ley.

2) Si la ley es dudosa, el ciudadano puede seguir su propio juicio, es decir, puede hacer lo que quiera si cree que es más defendible la afirmación de que la ley se lo permite que la afirmación de que se lo prohíbe. Pero únicamente puede seguir su propio juicio hasta que una institución autorizada, como un tribunal, decida lo contrario en un caso que le afecte a él o a alguien más. Una vez que se ha llegado a una decisión institucional, el ciudadano debe atenerse

³⁵⁸ Radbruuch, *op. cit.*, pp. 13 y 14.

³⁵⁹ Dworkin, *op. cit.*, p. 309.

a tal decisión, aun cuando la considere equivocada. Podemos decir que la elección del individuo está excluida por la decisión en contrario de cualquier tribunal, incluyendo la instancia inferior del sistema si no se apela el caso. O podemos exigir una decisión de una corte u otra institución determinada. Esta segunda posibilidad, en su forma más liberal, consiste en que el individuo pueda seguir su propio juicio hasta que haya una decisión en contrario de la instancia suprema que tenga competencia para fallar el caso.

3) Si la ley es dudosa, el ciudadano puede seguir su propio juicio, incluso después de una decisión en contrario de la suprema instancia competente. Por cierto que para formular su juicio sobre la ley debe tener en cuenta las decisiones en contrario (contrarias a su interpretación personal) de cualquier tribunal. De otra manera, el juicio no sería sincero ni razonable, porque *la doctrina del precedente* tiene el efecto de permitir que la decisión de los tribunales cambie la ley. Alguien podría pensar que esta precisión borra la diferencia entre el segundo modelo y el tercero, pero no es así. *La doctrina del precedente asigna pesos diferentes a las decisiones de diferentes tribunales, y el mayor peso a las de la Suprema Corte, pero no hace concluyentes las decisiones de tribunal alguno.* En ocasiones, incluso después de una decisión en contrario de la Suprema Corte, un individuo puede seguir creyendo razonablemente que el derecho está de su parte; tales casos son raros, pero es muy probable que ocurran en los debates sobre derecho constitucional *cuando se halla en juego la desobediencia civil...* Dicho de otra manera, *no podemos suponer que la Constitución sea siempre lo que la Suprema Corte dice que es...*³⁶⁰

La primera posibilidad, la de que los ciudadanos supongan lo peor, no es factible: si ningún tribunal se ha pronunciado sobre el problema y, habida cuenta de todos los factores, un hombre piensa que la ley está de su parte, la mayoría de nuestros juristas y críticos consideran que es perfectamente correcto que siga su propio juicio.

Vale la pena —propone Dworkin— detenerse un momento a considerar qué perdería la sociedad si siquiera el primer, modelo o —dicho con otras palabras— qué gana la sociedad cuando en casos como éste, la gente sigue su propio juicio. *Cuándo la ley es incierta, en el sentido de que los juristas pueden discrepar razonablemente respecto de lo que debe decidir un tribunal, la razón reside generalmente en que hay una colisión entre deferentes directrices políticas y principios jurídicos y no está claro la mejor forma de resolver el conflicto entre ellos.*

Si se siguiera el primer modelo, Dworkin advierte el inconveniente que ello conllevaría:

³⁶⁰ *Ibidem*, pp. 310 y 311.

El Derecho se resentiría especialmente si se aplicara este modelo a los problemas constitucionales. Cuando se duda de la validez de una ley penal, casi siempre ésta impresionará a algunas personas como injusta o no equitativa [v gr. las normas del *arraigo* que se inventó el gobierno calderoniano, así como la de *testigos protegidos* y las diversas aberraciones que incluyen poligrafías y otros actos circenses de feria pueblerina], porque infringirá algún principio de justicia y equidad que, en opinión de ellos, es intrínseca a la Constitución.

Si nuestra práctica estableciera que toda vez que la ley es dudosa por estas razones uno debe actuar como si fuera válida, *se perdería el principal vehículo de que dispones para cuestionar la ley por motivos morales y con el tiempo nos veríamos regidos por un derecho cada vez menos equitativo y justo, y la libertad de nuestros ciudadanos quedaría ciertamente disminuida.*³⁶¹

Añade el tratadista que si todo el mundo se guiara por su apreciación de lo que harían en los tribunales, la sociedad y su estructura jurídica se empobrecerían. “Debemos recordar que el valor del ejemplo ciudadano no se agota una vez tomada la decisión. Nuestras prácticas exigen que la decisión sea criticada por los miembros de la profesión jurídica y las facultades de derecho, y aquí *los antecedentes de disensión pueden ser sumamente valiosos*”.

Si bien el ciudadano, que decide prudentemente seguir su propio juicio, debe considerar lo que harán los tribunales, “es esencial, según Dworkin, que *distingamos el cálculo de prudencia* de la cuestión de qué es lo que, en cuanto buen ciudadano, es correcto que haga. Estamos investigando —apunta— *de qué manera debe tratarlo la sociedad* cuando sus tribunales consideran que el ciudadano se equivocó en su juicio; por ende, debemos preguntarnos *qué es lo que se justifica que él haga cuando su juicio difiere de los demás*”.

De seguirse el segundo modelo de los propuestos por Dworkin, también se erraría el tiro, pues hasta el propio tribunal supremo puede desestimar sus propias decisiones.

En 1940 la Corte decidió que una ley del estado de West Virginia, que exigía que los estudiantes hicieran el saludo a la bandera, era constitucional. En 1943 rectificó declarándola inconstitucional. ¿Cuál era el deber de aquellos que durante 1941 y 1942 se negaron a hacer el saludo a la bandera por razones de conciencia, pensando que la decisión de 1940 era injusta? Difícilmente podríamos decir que su deber fuese acatar la primera resolución, pues creían que saludar de ese modo a la bandera era desmesurado y creían, razonablemente, que ninguna ley válida les exigía que lo hicieran. Posteriormente, la Suprema Corte decidió que en eso tenían razón. La Corte no estableció simplemente que después de la segunda decisión no constituiría delito el no

³⁶¹ *Ibidem*, p. 312.

hacer la venia a la bandera, sino que tampoco era delito después de la primera resolución de 1940.

La objeción era previsible: los infractores deberían haber obedecido la primera decisión al tiempo que actuaban sobre las legislaturas para lograr la abrogación de la ley, intentando hallar en los tribunales alguna manera de cuestionarla sin violarla. Pero —advierte Dworkin— la conciencia estaba en juego, y si los objetores hubieran obedecido la ley mientras esperaban el momento propicio, habrían sufrido el agravio irreparable de hacer lo que su conciencia les prohibía que hicieran.

Una cosa es decir que en ocasiones un individuo debe someter su conciencia cuando sabe que la ley ordena que lo haga, y otra muy diferente decir que debe someter su fuero interno, incluso cuando él cree, razonablemente, que la ley no se lo exige... sin la disensión individual, sin la rebelión individualista, no podría medirse o percibirse “hasta qué punto se siente como injusta una decisión del tribunal en contra del objetor”. Dworkin sostiene que de no atender esas desobediencias “aumentaríamos las probabilidades de vernos gobernados por reglas que vulneran los principios que pretendemos servir”.

Una variable de esta salida se sugiere al decir que una vez que la Suprema Corte ha decidido que una ley penal es válida, los ciudadanos tienen el deber de atenerse a esa decisión mientras no puedan creer razonablemente no sólo que la decisión es incorrecta en cuanto ley, sino que hay probabilidades de su derogación. “Sin embargo —sostiene el tratadista— debemos rechazar también esta sugerencia. Porque, una vez que admitimos que un ciudadano puede actuar *según su propio juicio* respecto de la ley, pese a que juzgue que probablemente se pondrán en contra de él, no hay razón plausible para que deba actuar de otra manera *porque una decisión en contrario conste ya en actas*”.³⁶²

Un ciudadano debe lealtad al derecho, no a la opinión que cualquier particular tenga de lo que es el derecho [y cualquiera puede serlo: el presidente, el secretario, el gobernador, el comisionado, el coordinador y los restantes especímenes, de esa negra y tuna raza] y su comportamiento —postula el profesor británico— no será injusto mientras se guíe por su propia opinión, considerada y razonable, de lo que exige la ley. “Quiero volver a insistir —subraya— (*porque es decisivo*) en que *esto es lo mismo que decir que un individuo puede desatender lo que hayan dicho los tribunales*”.

³⁶² *Ibidem*, pp. 314 y 315.

Al individualismo contestatario, tan arraigado en la tradición angloamericana,³⁶³ deben recortarle sus alas anarquistas si se reconoce que

la doctrina del precedente está próxima al núcleo de aquel sistema jurídico, y nadie puede hacer un esfuerzo razonable por ajustarse al derecho a menos que conceda a los tribunales el poder general de alterarles mediante sus decisiones... *Pero si el problema es de tal índole que afecta derechos políticos o personales fundamentales*, y se puede sostener que la Suprema Corte ha cometido un error; un hombre *no excede sus derechos sociales si se niega a aceptar* como definitiva esa decisión.³⁶⁴

Siempre y en toda ocasión ha de examinarse, obligada consecuencia de lo anteriormente sostenido, si la decisión interesa a los derechos políticos o personales fundamentales, pues ese es precisamente el punto realmente problemático de las complejas relaciones del individuo con el poder estatal, que ha permitido, al tiempo de ser esclarecido, que las tesis de la intangibilidad e indisponibilidad de los derechos fundamentales y las libertades públicas hayan alcanzado el lugar que hoy tienen en toda controversia, haciéndolos inimpugnables, moral y políticamente, insuflando así nuevas fuerzas y renovados vigos a la lucha mundial por la vigencia y eficacia de derechos y libertades públicas.

La mayoría de los objetores no son juristas ni estudiosos de la filosofía política; creen que las leyes promulgadas son inmorales e incongruentes con los ideales jurídicos de su patria, pero no se han planteado la cuestión de que, además, es posible que no sean válidos. ¿Qué importancia tiene pues, respecto de su situación la proposición de que puede estar bien que uno siga su propia manera de ver en cuestiones de derecho?

Mediante la cláusula *del proceso debido*, *la de igual protección*, *la Primera Enmienda* y otras disposiciones, la Constitución introduce gran cantidad de elementos de nuestra *moralidad política* en el problema de la validez o invalidez de una ley. Los objetores *tienen creencias que, si son verdaderas*, dan firme apoyo a la opinión de que el derecho está de parte de ellos. Si creemos que cuando la ley es dudosa, es posible que la gente que sigue su propio juicio esté actuando correctamente, parecería injusto a aquellos objetores cuyos inicios se reducen a la misma cosa,

³⁶³ Carrillo Prieto, Ignacio, *El primer momento angloamericano*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Jurídicas, 21013.

³⁶⁴ *Idem.*

pues la cuestión no es modificada, moralmente hablando, en razón de la mayor o mejor información jurídica que se tenga en cada caso. (En este asunto y en otros la ciega fe contemporánea por el valor de toda información, hasta de lo ridículamente nimio e insignificante, uso frívolo de las redes de comunicación, que hoy tienden la telaraña informática global que nos ciñe. Ese pasatiempo solitario y minúsculo no es información, es tiempo y esfuerzo echado por la borda sin provecho para nadie. Lo que se quiere ver como expresión electrónica de sociabilidad no parece ser otra cosa que un ensimismamiento narcisista de soledades monologando balbucientes nimiedades).

Las conclusiones son propuestas por Dworkin:

Cuando la ley es incierta, en el sentido de que se puede dar una defensa plausible de ambas posiciones, un ciudadano que siga su propio juicio no está incurriendo en un comportamiento injusto; b) cuando las razones prácticas para enjuiciar son relativamente débiles en un caso determinado, o se las puede cumplir de otras maneras, la senda de la equidad pasa por la tolerancia.

Insiste Dworkin:

Toda norma jurídica se apoya y presumiblemente, se justifica en virtud de *un conjunto de directrices políticas*, que supuestamente favorece y de principios que supuestamente respeta. Algunas normas (las leyes por ejemplo que prohíben el asesinato y el robo) se apoyan en la proposición según la cual los individuos protegidos tienen derecho moral a verse libres del daño proscrito. Otras normas (por ejemplo las disposiciones teóricas sobre monopolios) no se basan en la suposición alguna de un derecho subyacente; el apoyo les viene principalmente de la supuesta utilidad de las directrices económicas y sociales que promueven, y que pueden estar suplementadas por principios morales (como la opinión de que es una práctica desleal rebajar los precios para perjudicar a un competidor más débil) que, sin embargo, no consiguen el reconocimiento de un derecho moral contra el daño en cuestión. El sentido de la distinción es que si un determinado principio de derecho representa una decisión oficial, cuando los individuos tienen derecho moral a verse libres de cierto daño, es un poderoso argumento para que no se toleren violaciones susceptibles de infligir esos agravios. Por ejemplo, las leyes que protegen a la gente de daños personales o de la destrucción de su propiedad representan de hecho este tipo de decisión, y éste es un argumento muy fuerte para no tolerar formas de desobediencia civil que impliquen violencia.³⁶⁵

³⁶⁵ *Ibidem*, pp. 316-319.

Hay una advertencia al final del texto de Dworkin que no cabe pasar por alto:

Todo programa adoptado por una legislatura es una *combinación* de directrices políticas y principios restrictivos. Aceptemos la pérdida de eficiencia en el castigo de crímenes y en la renovación urbana, por ejemplo, para poder respetar los derechos de los delincuentes acusados y compensar a los propietarios por los daños sufridos. Es correcto que el Congreso cumpla con su responsabilidad hacia los objetores adoptando o atenuando otras directrices. Las interrogantes que vienen al caso son: *¿Qué medios se pueden hallar que permite la mayor tolerancia posible de la objeción de conciencia, al tiempo que reduce al mínimo su influencia política?* *¿Qué grado de responsabilidad por la indulgencia cabe al gobierno en este caso, hasta qué punto interviene en él la conciencia y hasta dónde se puede sostener que, finalmente, la ley no es válida?* *¿Qué importancia tiene la directriz cuestionada?* *Actuar contra esa directriz ¿es pagar un precio demasiado alto?*

La conclusión de fondo aparece una y otra vez: es injusto castigar a un hombre por desobedecer una ley dudosa.

Ser condenado en virtud de una ley penal, cuyos términos no sean vagos, pero cuya validez constitucional sea dudosa, vulnera la cláusula *del debido proceso*, obligando al individuo a suponer lo peor o a actuar por su cuenta y riesgo. La mayoría de los ciudadanos se dejaría disuadir por una ley dudosa, si por violarla corriese el riesgo de ir a la cárcel. En este caso sería el Congreso y no los tribunales la voz efectivamente decisiva en cuanto a la constitucionalidad de las promulgaciones penales, y eso sería también una violación de la división de poderes.³⁶⁶

Dworkin le pone el punto final a su ensayo:

Algunos juristas se escandalizarán de mi conclusión general de que tengamos una responsabilidad hacia quienes desobedecen, por motivos de conciencia, las leyes de reclutamiento y que pueda exigírsenos que no los enjuiciemos, sino más bien que cambiemos nuestras leyes o adoptemos nuestros procedimientos judiciales para darles cabida. *Las proposiciones simples y draconianas*, según las cuales el crimen debe ser castigado y que quien entiende mal la ley debe atenerse a las consecuencias, tienen extraordinario arraigo en la imaginación, tanto profesional como popular. Pero la norma de derecho es más compleja y más inteligente.³⁶⁷

³⁶⁶ *Ibidem*, p. 325.

³⁶⁷ *Idem*.

No es remoto que las propuestas draconianas (la tolerancia cero, la guerra sin cuartel al narcotráfico con retenes, inspecciones arbitrarias e inconstitucionales, los maltratos de policías y soldados, los arraigos, las eternas prisiones preventivas y los alaridos de quienes preponen el establecimiento de la pena de muerte), lleguen a ser impugnadas por desobedientes lúcidos y decididos, tal y como comienza a ocurrir, lo que obligará a profundizar en el fenómeno a la luz de experiencias y doctrinas como las que arriba han quedado identificadas.

En todo caso, la desobediencia civil puede llegar a ser el arma más poderosa del arsenal ciudadano para batallar contra las exigencias desmesuradas y los latrocinios del poder político gubernamental y su insaciable afán por instaurar controles, tan indebidos como inútiles, multiplicación de interferencias entorpecedoras del imperativo superior de los derechos humanos y las libertades públicas.

Ruiz Soroa ha tomado el tema preguntándose si son las reglas y los principios (estándares), las categorías con las que puede abordarse el problema en los sistemas de derecho continental:

Cualquier sociedad puede optar, a la hora de regular jurídicamente las relaciones interpersonales, por dos soluciones diversas: hacerlo mediante *reglas* o mediante *estándares*. *Las reglas* (está prohibido conducir a más de 120 Km/hora) pretenden dibujar con el mayor detalle particular posible el caso a solucionar y cuesta bastante llegar a establecerlas. *Los estándares* (“está prohibido conducir imprudentemente”) son pautas generales, abiertas e imprecisas, aunque es mucho más fácil llegar a un consenso social y político sobre ellas. El artífice de la solución del conflicto, en el caso de las reglas, es el legislador que la establece, en el caso de los *estándares* lo es el juez que lo aplica. El sistema jurídico español *era*, en su diseño fundamental, un sistema de regulación por reglas. Laporta ya ha advertido, en las vicisitudes contemporáneas del derecho, un alejamiento paulatino del par *regla-legislador* y el correlativo acercamiento paulatino al par *estándar-juez*. Y la crisis actual, con los ejemplos de sufrimiento social que genera, no hace sino motivar y acentuar esa tendencia a que los jueces se aparten de las reglas para refugiarse en los principios (o estándares) y en los valores. Asistimos así hoy en España a un grado notable de activismo judicial que adopta confesamente como objetivo el de corregir o inaplicar las normas vigentes con tal de satisfacer valores superiores como la justicia, la igualdad, la participación, el derecho a una vida digna... Esta postura de unos jueces que se niegan— (como muy expresivamente se ha dicho en el caso de los desahucios— a ser el cobrador del frac de los bancos) a aplicar reglas tiene un problema bastante obvio en su realización concreta: el problema de la relación entre la moral y el derecho. Porque ¿cómo podría el juez o el tribunal acceder por sí mismo a conocer qué es lo justo y lo

equitativo si lo hace al margen de la norma vigente? ¿Qué puerta especial y privilegiada tendría el juez para acceder al conocimiento de lo que es moral, al margen de lo que el legislador democrático estableció en la regla? Hace siglos, no tantos, se afirmaba que esa puerta era el Derecho Natural. Hoy ese jusnaturalismo parece insostenible, pero *la ética del diálogo* de Apel y Habermas ha sustituido, con éxito, al antiguo cognoscitivism moral: el juez intérprete puede llegar a conocer lo que es más justo en cada caso a través de un diálogo realizado en condiciones ideales de argumentación seria, veraz y sopesada, *mediante la técnica de la llamada ponderación*. Hoy en día lo iniciado por neoconstitucionalismo se ha extendido ya a todos los niveles. Muchos tribunales no aplican directamente la norma, no la interpretan y no subsumen en ella los casos concretos sino que por, encima de ello, *ponderan principios y valores* y, a través de esa ponderación, llegan al fallo adecuado a cada caso. *Ponderar valores*, esa es la consigna, superado de nuevo el ramplón, formalista y seco positivismo de quienes decían que Derecho es lo que dicen las normas y sólo lo es cuando ellas digan claramente es que es.

En este esquema de regulación hay una premisa subyacente: “*el ponderómetro lo tenemos nosotros los jueces y lo tenemos en exclusiva. Los Parlamentos, los políticos que discuten y crean las normas, por mucho que dialoguen sobre valores y principios, hacen una primera y provisional ponderación, pero sometida al final, a la hora de aplicar las normas al caso concreto a nuestra ponderación superior y última*”.³⁶⁸

La conclusión de Ruiz Soroa, a nuestro entender, es atendible aun cuando no la matices: “De esta forma, el activismo judicial es un elemento más, por mucho que sea bien intencionado y justiciero del acoso y derribo a que está sometida la representación política clásica”. La segunda parte de su alegato es de un escepticismo fundado, aunque improbable aún: que el activismo judicial contra la literalidad de la ley puede llegar a poner en peligro la autonomía de la persona.

Nadie pone en duda el carácter básicamente moral de la desobediencia civil, lo que conduce al problema de su justificación ética. Advierte Malem Seña³⁶⁹ de la necesidad de evitar la confusión entre explicar, excusar y justificar: la explicación se mueve en un plano descriptivo estricto, mientras que la excusa y la justificación lo hacen en el campo de lo prescriptivo. Como era inevitable hacerlo, Malem Seña recurre en el tema a John Austin y su clásico *A Plea for Excuses*, distinguiendo dos distintos tipos de escenarios o situaciones: en el primero el acusado de un hecho negativo aduce a favor de su

³⁶⁸ Ruiz Soroa, José María, “¿Reglas o principios?”, *El País*, 8 de julio de 2013, p. 19.

³⁶⁹ Malem Seña, Jorge F., *Concepto y justificación de la desobediencia civil*, Barcelona, Ariel, 1988, pp. 100-164.

conducta ciertos elementos que la hacen no reprochable, como el extremo, por ejemplo, de no haber estado en condiciones de actuar de otro modo, ya sea por un error en la comprensión del hecho o por que su voluntad, en el momento del que se trata, no era plena o era inexistente por obra de las circunstancias o por influjo irresistible de otra persona. El segundo escenario es más interesante: alguien se defiende de una acusación manifestando que aunque la ejecución de una acción determinada pareciera ser algo erróneo, el haberla acometido constituyó algo bueno, correcto, inteligente o entraba en el ámbito de lo permitido. Asumir esa vía de argumentación, según Austin, es justificar la acción, dando razones en su defensa y aprobándola sin apoyarse en argumentos disparatados. En el primer escenario —dice Malem Seña— se acepta que el infractor hizo algo incorrecto, pero sin plena responsabilidad penal; en el segundo, se admite que semejante individuo es responsable de sus actos, pero se niega que hiciera algo malo. En el primer caso hay una excusa; en el segundo, una justificación.

Exceptuar de reprobación moral a un menor o a un disminuido mental por una muerte puede constituir un ejemplo apropiado de la aplicación de una *excusa*, pues la incapacidad de ambos hipotéticos infractores para comprender el alcance de sus actos es manifiesta. En cambio, dar razones de por qué se utilizó la violencia matando en defensa propia parece estar más vinculado con la *justificación*.³⁷⁰

Justificar una posición o una acción es ofrecer aquellas razones a favor de su aceptación o ejecución que cualquier persona razonable encontraría convincente, en la caracterización de Held. Al aplicar estas distinciones al fenómeno de la desobediencia civil se llega a conclusiones distintas; para quien considera que siempre es inmoral desobedecer la ley, lo único que cabe es la explicación. Y hasta la vía de la excusa quedaría clausurada, pues la desobediencia civil es, por definición, intencional, lo que elimina excluyentes y atenuantes de la responsabilidad penal. “Pero el fetichismo legal que se advierte en quienes pregonan una obediencia ciega a las normas del Estado, negando la posibilidad de justificar su desobediencia se desmorona al menor análisis crítico”³⁷¹ ni siquiera si se alegara que dichas leyes proceden de fuente parlamentaria, democrática. Además, está el juicio personal ante el conflicto entre la norma y la protección de bienes de entidad superior a los que la norma pretende salvaguardar. Como dice Malem Seña, “un hombre que se negara a infringir el código de tránsito vehicular al precio de no salvar una vida, sería un grave ejemplo de idiotez moral”.

³⁷⁰ *Ibidem*, p. 101.

³⁷¹ *Ibidem*, p. 102.

Relativismo, utilitarismo y constructivismo son las escuelas éticas que apuntalan la dimensión moral de la desobediencia. Del relativismo subjetivista hay que destacar su tesis central de que los juicios éticos sólo pueden hacer referencia a preferencias individuales, sin ninguna pretensión de validez intersubjetiva, por lo que presentar dos juicios morales contradictorios como gozando ambos de igual valor, no sólo es posible sino coherente. Las respuestas morales sólo son válidas absolutamente para el sujeto que juzga; la justicia absoluta es una de las ilusiones eternas del hombre, en términos de la famosa sentencia kelseniana que remata su reflexión sobre este tema. Para Becher,³⁷² son las personas mismas las que crean la validez de las normas morales y políticas. Válido es aquello que las personas quieren cada cual por sí misma o mediante la unión de sus voluntades. La tolerancia ético-política se funda, en última instancia, en la constatación de la inexistencia de un método racional para decidir, entre dos tesis éticas contradictorias, cuál sería la mejor.

Rudolf Laun³⁷³ afirma que el individuo tiene frente al derecho positivo una doble posibilidad: o bien lo aprueba y lo vive como debe ser, como exigencia de su conciencia o de sus sentimientos sociales o, a falta de esa aprobación, lo experimenta sólo como fuerza violenta ante la que se inclina por necesidad, por debilidad: *tertium non datur*. Thoreau lo dijo insuperablemente: “La única obligación moral que tengo derecho a asumir es la de hacer en todo momento lo que considero correcto”.³⁷⁴

Hay que reparar en el hecho de que, aun cuando cada persona sea su propio legislador moral, no se infiere la corrección ética de sus juicios. “Sostener, tal como lo hace el subjetivismo, que la desobediencia civil está justificada si el agente obró exclusivamente de acuerdo a su conciencia y sin ninguna otra limitación es manifiestamente incorrecto”.³⁷⁵ Además, está el problema de la universalidad (Rabossi) de los principios morales, y, hoy en día y crecientemente, los fundamentalismos religiosos, el fanatismo político irracionalista, el extremismo intolerante, hacen la guerra a los valores éticos de libertad e igualdad, que cimientan la democracia, y a los que todos estamos obligados en principio, de modo tal que el subjetivismo, como se ve, llevado al extremo no resuelve, antes bien, provoca otros nudos problemáticos. Como si lo anterior no fuera suficiente, el relativismo presenta una dificultad insuperable, pues si sostiene que la norma no está sujeta al

³⁷² *Ibidem*, p. 105.

³⁷³ *Ibidem*, p. 106.

³⁷⁴ *Vid ut supra*.

³⁷⁵ *Idem*.

requisito de universalidad que todo código moral presupone, o bien asume la postura personalista que niega la posibilidad de la controversia ética, o bien impone arbitrariamente sus propios gustos morales, en una suerte de dictadura moral abominable.

Para los emotivistas, los juicios morales no son juicios genuinos (Ayer, Stevenson, Carnap); es decir, no cabe predicar de ellos su verdad o falsedad, su validez o invalidez.

“Los términos éticos serían pseudo-conceptos carentes de significación empírica o lógica y cuyos contenidos expresarían, a lo sumo, reacciones puramente emotivas”³⁷⁶ llegando al extremo de la teoría del ¡oh-hurra!, identificando las expresiones morales con emociones de agrado o desagrado, hasta llegar a la infortunada expresión de Alf Ross: “invocar la justicia es como dar golpes sobre la mesa”, golpes que no pretenden convencer, sino imponerse como postulados absolutos.

Creencias y actitudes son las categorías con que Stevenson³⁷⁷ pretende superar las dificultades emotivistas. Un juicio ético es un juicio complejo en el que se articulan dos elementos diferenciados: el primero se refiere a las creencias del hablante y a otras creencias, y el segundo, a las actitudes del mismo; en consecuencia, los desacuerdos serán de dos clases: el desacuerdo en las creencias sobre hechos y acontecimientos de carácter empírico, esto es, la apreciación de las consecuencias que un determinado acontecimiento conllevará. Aquí cabe calificar el juicio como verdadero o falso; la discrepancia en las actitudes se refiere a la disputa respecto de preferencias y aspiraciones de los enfrentados en la discusión moral. Es claro que dichas diferencias no pueden calificarse de falsas o verdaderas en ningún caso, al no ser factuales ni lógicas. La coincidencia o discrepancia en unas no trae necesariamente como consecuencia la discrepancia o coincidencia en otras. Es frecuente que en los grandes temas morales (aborto, eutanasia) haya coincidencia en las creencias aunque no en las actitudes, pero no es insólito lo contrario.

Hay, por otra parte, que atender el tema de las llamadas definiciones persuasivas, que cobran importancia grande a la hora de buscar adhesiones políticas (como las que persigue la desobediencia civil).

Advierte Malem Seña que el intento de Stevenson por justificar moralmente las acciones por los efectos psicológicos producidos en el oyente de un discurso ético es poco afortunado, pues provoca otras objeciones y dificultades teóricas, la más grave ya advertida por Hudson: “Es absolutamente

³⁷⁶ *Ibidem*, p. 109.

³⁷⁷ *Ibidem*, pp. 109 y 110.

diferente darle al oyente razones para adoptar una actitud, que el decirle alguna cosa que se convierta en la causa de la actitud adoptada en adelante”.

También la corriente ética conocida como utilitarismo y a la que se adscribe a John Stuart Mill y a Jeremy Bentham, su divulgador más conocido, y en la que también figura Beccaria, ha servido para intentar justificar la desobediencia civil.

Dice Ferrater Mora³⁷⁸ que “de un modo general, el término utilitarismo designa la doctrina según la cual el valor supremo es el de la utilidad, es decir, la doctrina según la cual la proposición ‘X es valioso’ equivale a la de ‘X, es útil’. Hay un utilitarismo pragmático, casi instintivo y hay otro consistente en un cierto sistema de creencias orientadas hacia las conviencias de una comunidad dada o manifestación de una reflexión intelectual”. Aparece en Francia en el siglo XVIII con Helvetius como corriente filosófica, y lo desarrollan en el siglo XIX los ingleses James Mill, Jeremy Bentham y John Stuart Mill. El utilitarismo inglés fue llamado a menudo *philosophical radicalism*, y su órgano, fundado por Bentham, fue la *Westminster Review*, proponiendo la reforma social y política basada en el conocimiento de los “dos maestros soberanos”: *placer y dolor*.

Para Bentham, el principio de utilidad o principio de máxima felicidad proporciona una norma de lo que es justo o injusto, correcto o incorrecto, aprueba o desaprueba cualquier acción de acuerdo con su tendencia a aumentar o a disminuir la felicidad de aquel cuyo interés está en cuestión. El elemento afectado puede ser un individuo o una colectividad. El interés de la colectividad o comunidad es el de los individuos que la constituyen, y el interés del individuo abarca la suma total de sus placeres y dolores. El principio de utilidad afirma que debemos promover el placer, el bien y la felicidad (que son una misma cosa), y evitar el dolor, el mal y la desdicha, que son sinónimos de un mismo estado de cosas indeseable. Con el fin de elegir lo que es bueno, es preciso establecer un cálculo de placeres y dolores, juzgando según su intensidad, duración, certidumbre, proximidad, fecundidad y alcance social. Pero hay de placeres a placeres, y la cualidad de los mismos es definitoria de su pertinencia, siendo el placer intelectual el supremo con sus acompañantes, el de la imaginación y el originado por los sentimientos morales.

Hay modernamente un utilitarismo de los actos y otro utilitarismo, el de las reglas. El de los actos es la opinión de que lo justo o lo equivocado de una acción debe juzgarse por sus consecuencias; el de las reglas postula que

³⁷⁸ Ferrater Mora, José, *Diccionario de filosofía*, Madrid, Alianza Editorial, 1979, tomo 4, pp. 3361 y ss.

la acción debe aquilatarse por la bondad o maldad de las consecuencias de una regla de acuerdo con la cual todo el mundo debería ejecutar la acción en circunstancias análogas.

Smart —dice Ferrater Mora— denuncia la idolatría de las reglas de esta última especie de utilitarismo, que obliga a decantarse por el de los actos, único que puede prescindir de consideraciones metaéticas. El utilitarismo propuesto por el ensayista inglés es extremo, hedonista y positivo, y se funda en un principio moral último, el sentimiento de benevolencia más bien que el altruismo, pues éste, en estado puro, puede llevar a diferentes gentes a aprobar actos incompatibles entre sí, mientras que la benevolencia permite que el agente moral no pretenda para sí una posición más importante que la de cualquier otro.

El utilitarismo ha posibilitado (además de una larga y apasionante polémica a lo largo de dos siglos) que acciones e instituciones políticas “puedan ser sopesadas —dice Malem— de acuerdo a criterios valorativos que pueden ser sometidos a pruebas empíricas, además de que los principios utilitaristas pueden ser inferidos de las prácticas morales cotidianas que *lo hacen intuitivamente plausible*”, ya que parece bastante dudoso en principio que se pueda calificar una conducta de correcta o incorrecta si en nada perjudica a nadie, y es también improbable sostener que una persona deba ejecutar o no un acto independientemente de la consideración racional de sus consecuencias.

El gran giro actual del utilitarismo es reconocerlo como doctrina de justificación³⁷⁹ de la democracia contemporánea. Hoffe sostiene que el utilitarismo, al exigir de los administradores públicos y de los políticos responsables de decisiones de alcance general que otorgasen a todos igual importancia, se opuso a la concentración de la riqueza y del poder en manos de un grupo (aristocracia, clero y parlamentos de justicia). Representó, en virtud de su actitud igualitaria radicalmente democrática, una fórmula crítica en contra de intereses particulares con pretensión de universalidad, utilitarismo de que se valió Martin Luther King en su larga batalla contra la segregación racial, sin llegar a postular negaciones radicales a la obediencia a la ley como la que sostiene Galdman al afirmar que suponer que exista un deber de obedecer la ley equivaldría que lo estatuido legalmente constituye en sí mismo una razón moral para actuar. “Aceptar tal deber sería reconocer que aquello que la ley demanda configura una razón moral independiente para actuar, razón que se sostendría más allá de las consideraciones normales en cuanto a los efectos del propio acto, ya sea en relación a la ley misma

³⁷⁹ Malem Seña, *op. cit.*, p. 116.

o al sistema jurídico en su conjunto. Desde este punto de vista, *los ciudadanos*, a diferencia de los jueces y de otros funcionarios del Estado, sólo necesitan calcular las consecuencias morales que su acción tiene tanto para el bienestar propio y para el de los demás como para la satisfacción de los derechos básicos, por lo que no es menester que cumplan con lo ordenado legalmente cuando esto excede o difiere de dicho cálculo consecuencialista. Así, decir que una conducta reglada jurídicamente es moralmente obligatoria equivale a decir que la ejecución de dicha conducta tiene mejores consecuencias que su abstención, una vez considerados los factores en presencia.

Es mejor evitar la ominosa nomoidolatría, esa estatolatría tan cara a los autoritarios, que otorga al hecho legal un valor independiente, adicional; al contrario, hacerlo es moralmente indebido, pues no hay regla ética conforme a la cual ese hecho, por sí mismo, transporte valores morales, más bien expresa compromisos políticos, que suelen ser poco escrupulosos con los postulados morales.

Al justificar la desobediencia civil, M. B. Smith³⁸⁰ distingue entre deberes genéricos y específicos. El deber específico (no matar no torturar, no violar, no robar) obliga de tal modo que no cabe la duda que no acatarlo conlleva una injusticia o una inmoralidad o ambas. El deber genérico, en cambio, es el problemático, pues remite al tema de vinculación del ciudadano con el Estado, que estaría, en caso de optar por la afirmativa, obligando a hacer ciertas cosas *sólo porque la ley así lo estatuye*. Smith pretende disolver el dilema diciendo, en primer lugar, que se debe ejecutar todo acto que tenga buenas consecuencias, esté o no regulado por el derecho. Pero salta pronto la objeción, que se expresa con una hipótesis. Si disminuyera la población de Pakistán por una catástrofe, los sobrevivientes tendrían mayores posibilidades de alimentarse mejor, sobre todo los de las regiones más pauperizadas y de vivir más dignamente. Según esa versión del utilitarismo, serían actos moralmente correctos los que contribuyeron a dicha merma poblacional: bombardear ciudades, esterilizar forzosamente, dinamitar las presas, esparcir ántrax, actuar genocidamente... En la segunda aceptación, por el contrario, hay fertilidad moral y jurídica: deben ejecutarse aquellos actos cuyas consecuencias son mejores que cualquier otro acto alternativo. Aceptarlo significa que en ocasiones, violar la ley tiene mejores consecuencias que obedecerla; luego, su desobediencia está justificada.

En esta línea de razonamiento el problema se traslada al cálculo de utilidades. Para Louis Waldman, las tesis de Martin Luther King son peligrosísimas, pues la violación pública de una ley es una invitación a otros para

³⁸⁰ *Ibidem*, pp. 117-120.

que se sumen a la protesta (pero, ¡por supuesto!). La desobediencia, mala de por sí, es peor moralmente: violar la ley sólo conduce al caos y a la anarquía. No vale la pena detenerse en esta filípica, que no conduce a ninguna parte, como tampoco la de Francis Allen, quien también consigna que la desobediencia destruye las bases del proceso democrático, que es como tomar el rábano por las hojas, pues lo que importa en realidad es el resultado correcto, moral y legalmente, de dicho proceso, y no el proceso mismo.

Flathman afirma que la legitimación de la desobediencia civil resulta ampliamente justificada, pues es una práctica compatible con las instituciones políticas, “en la medida en que sirve para disminuir las penalidades y sufrimientos de las clases más desposeídas”.

Alfred Berger va más lejos aún: la desobediencia civil contribuye decisivamente a aumentar el orden y a establecer el sistema legal, colaborando a la supresión de injusticias, esto es, eliminando las causas que producen los desórdenes sociales. Paradójicamente, la desobediencia civil desemboca en una nueva consolidación de la ley y el orden, afirmación que está en las antípodas de las tesis de Waldman y Allen.

A partir de un conjunto de datos de la desobediencia civil norteamericana en las décadas del sesenta y setenta, puede concluirse advirtiendo de las difícilísimas y las casi imposibles variantes de sus resultados. La complejidad de la política y sus acciones implicaba tal variedad de factores, que la predicción resultaba prácticamente inviable, de tal modo que el asunto del cálculo tampoco otorga ahora ninguna guía segura para valorar las ventajas o desventajas de la desobediencia en una situación específica y ante una norma concreta e identificable.

En realidad, y en último análisis, como quiere Garzón Valdés, el éxito de la desobediencia reside en la mayor o menor capacidad de persuasión del movimiento disidente, lo que lleva el problema a otra región muy distinta, conectada con temas de la construcción de la opinión pública, del “lobismo” político americano, de las técnicas de persuasión y de influjo psicológico. Pero es más relevante la objeción que la tesis, pues “como el objetivo de la acción de persuadir será alcanzado o no *después de la violación a la ley*, el utilitarismo no puede ofrecer una justificación previa y generalizada de tal forma de disenso”.³⁸¹

El problema se agudiza, pues los políticos así persuadidos deben actuar en consecuencia y bregar para modificar la norma impugnada socialmente, cuestión problemática siempre.

³⁸¹ *Ibidem*, p. 123.

Dice Malem Seña que pareciera que los utilitaristas se encuentran atrapados en una paradoja: si admiten que hay valores inconmensurables, sus tesis pierden toda credibilidad, y si sostienen que todos los valores pueden ser medidos, a lo que están obligados lógicamente, habrían de indicar los procedimientos para fijar unidades de comparación. “Si la empresa de reducir todas las facetas de la moralidad a un *único principio* estaba destinada al fracaso, esta última no corre con mejor suerte”.³⁸² Como tampoco la tendrá el haber soslayado el utilitarismo un elemento esencial de toda ética: la intencionalidad del agente, que desaparece del todo tras la preeminencia otorgada por ese discurso a los resultados de la conducta. Además, por si lo anterior fuera poco, al postular que han de tomarse en cuenta todos los efectos, todas las consecuencias, remotas o próximas, directas o indirectas, esenciales o accidentales, las producidas en el agente y las provocadas en su entorno nacional e internacional; en suma, la serie lógicamente infinita de causas y efectos, llega a ser imposible todo cálculo de utilidades.

Harman, desde Oxford, ha añadido otra losa al sepulcro del utilitarismo: si el consecuencialista convencido debe maximizar siempre la utilidad de su accionar ¿tiene indefectiblemente que hacer todo aquello que tenga por resultado la maximización de las utilidades, ya se ve el imposible cumplimiento radical del precepto central. Con ello concluimos y concluye para el tema la utilidad de invocar al utilitarismo.

En la prolija argumentación con que Malem Seña desecha el utilitarismo como teoría idónea para justificar la desobediencia civil, aparece el terrible fenómeno de la desaparición forzada de personas en Argentina (aun cuando no sea una patología político-militar privativa del gran país austral, delito de lesa humanidad proliferado en toda la región latinoamericana, con la excepción, odiosa y execrable práctica de la que México tiene cotas de progresiones geométricas y de regresiones astronómicas).

Solía ser usual que las fuerzas represivas secuestran a familias enteras para torturar a padres e hijos. Una de las aflicciones practicadas por los represores consistía en ofrecer a los detenidos (plagiados, sería decirlo más exactamente) disyuntivas como la siguiente: si los padres se torturaban mutuamente, prometían dejar en libertad a los hijos; en caso contrario, el verdugo de turno aplicaría suplicios a todos ellos. Los padres, comprensiblemente, elegían la primera alternativa. De más está decir que los torturadores procedían posteriormente al suplicio de la progenie, paso previo a su definitiva desaparición y muerte,

³⁸² *Ibidem*, p. 124.

tal y como lo documenta el Informe de la Comisión Nacional sobre la Desaparición de Personas (“Nunca Más” o “Informe Sábado”, como también se le conoce por haber encabezado el conocido escritor aquel esfuerzo por la verdad y la justicia).³⁸³

Lo importante a destacar aquí —sostiene Malem— es cómo reaccionaría coherentemente en una situación similar un padre utilitarista... Debería concluir que con su acción de torturar a su cónyuge disminuiría la cantidad total de sufrimiento de toda la familia (utilitarismo negativo). Tal razonamiento no sólo justificaría su decisión, sino que le serviría también para alejar cualquier atisbo de remordimiento.

El utilitarista pensará que la acción del padre quedaría así justificada (*justificar* quiere decir establecer que una acción no conlleva inmoralidad alguna) cuando a lo más que puede aspirarse es acudir a la tesis de la excusa absolutoria (que implica reconocer la incorrección de una conducta aunque por las circunstancias concretas que la rodean se exima al agente de cualquier reprimenda moral o jurídica).

Y es que un razonamiento como el aquí expuesto conduce inexorablemente a *degradar el paradigma de la medida moral*, puesto que comienza a operar la llamada *ley de Grestram*, en virtud de la cual las malas acciones de hombres malos obliga a hombres buenos a hacer cosas que en otras circunstancias serían igualmente malas.

La razón de esto es bastante simple: un utilitarista está siempre obligado a todas aquellas acciones que tengan mejores consecuencias; estará obligado a hacer cosas malas a fin de evitar cosas peores. Si además se añade que un hombre es responsable tanto por lo que hace como por lo que se abstiene, se comprenderá que con tal razonamiento se inicia una escalada de acciones incorrectas, que difícilmente puede ser detenida. La única manera de acabar con este envilecimiento ético sería que las personas involucradas se dispusieran a evaluar sus acciones de acuerdo ¡con cálculos antiutilitaristas!

Por último, los utilitaristas no contemplan ningún método para distribuir correctamente beneficios de la mejor acción posible.

Se contenta con postular que una distribución adecuada es aquella que satisface los mayores deseos o provoca la mayor felicidad. El utilitarismo no considera seriamente la distribución de placeres, bienestar o felicidad, ni por ende a las personas mismas. No por conocida deja de ser cierta la acusación de consecuencialismo de favorecer el castigo de un inocente si con ello se ha

³⁸³ *Ibidem*, p. 127.

evitado un sufrimiento mayor o se ha aumentado la felicidad general. En tales casos, afirman los utilitaristas no se debe dudar: hay que penar al inocente sin detenerse a pensar en trivialidades tales como si cometió o no la acción reprochable, ni en sus intenciones o intereses.³⁸⁴

A manera de colofón, no estaría de más recordar que la atrocidad totalitaria, el decantado credo nazi y estalinista y los fanatismos ideológicos y religiosos de hoy tratan utilitaristamente a las personas, que son accidentes de una pretendida esencia metafísica, encarnada en partidos e Iglesias, para los que no importa sacrificar a generaciones enteras en el lúgubre altar de un futuro siempre inalcanzable, horizonte al que sólo se arribará apocalíptica y fatalmente, aunque no se sepa cuándo y ni importen los millones que nunca llegarán a alcanzarlo, así hayan empeñado su vida en ello.

Al propio tiempo que el Estado del bienestar entraba en su crisis terminal, cuya agonía va acompañada de los estertores de una izquierda que no acierta a proponer un nuevo horizonte político y social, rebasado que fue el social demócrata con que se erigió aquella fórmula de conciliación interclassista, John Rawls, desde Harvard, urdía una *Teoría de la justicia*, obra mayor del pensamiento filosófico y político, tan trascendente como la *Teoría pura del derecho* y *El concepto de derecho*. Con Kelsen y Hart, Rawls inyectó nuevos bríos al esfuerzo racionalizador de la realidad política y jurídica, esfuerzo que ya dura mucho más que medio siglo.

Como lo sostiene Rodilla,³⁸⁵ surge urgente aquel soberbio Tratado ante la crisis de legitimidad difusa que brota en la democracia puesta a punto al final de la segunda contienda mundial por exigencias internas de la ordenación global. El Bretton Woods de Keynes, la Carta de San Francisco, el Plan Beveridge de los británicos, el Plan Marshall de los angloamericanos, la potencia industrial militar soviética y sus recursos de toda índole para librar una “Guerra Fría”, la preponderancia norteamericana, las guerras victoriosas de independencias coloniales, en Asia y África, eran todos ingredientes indispensables en la fabricación de un nuevo orden. El hallazgo funcionó desde 1945 hasta que las crisis cíclicas llegaron a hacer estragos, la última explotando en 2008, y que les voló de las manos a sus avariciosos manipuladores, a Madoff y a otros bandidos de Wall Street, insuficientemente sancionados, pues son todos en ese universo delicuesantes jueces y encausados al mismo tiempo, otra más de las aberraciones del capitalismo financiero especulativo que abrumba al mundo entero.

³⁸⁴ *Ibidem*, p. 128.

³⁸⁵ Rodilla, M. A., “Presentación”, en Rawls, John, *Justicia como equidad*, Madrid, Tecnos, 1986, pp. IX-L.

Rawls, Dworkin y Nozick forman la trinidad más influyente del final del siglo en estos temas, y sus obras, de obligada referencia, constituyen un trasfondo teórico ineludible, como también lo son los *Principia Ethica* de G. E. Moore, pionero de la corriente *metaética* de los profesores anglosajones y su discurso normativo sobre cuestiones prácticas. El resto de los tratadistas morales y jurídicos se abismaban en una imposible científicidad del derecho y la ética, visto como lenguajes por el positivismo lógico. Sólo Sartre y los existencialistas habían denunciado esa renuencia a encararse con lo real: era la “ética de la situación” lo que importaba entonces en la Rive Gauche. Había aparecido ya la mortal desconfianza en la razón razonadora, herencia de la Ilustración del siglo XVIII: “emotivismo”, “imperativismo”, “prescriptivismo”, Stevenson, Ayer y Hare eran adalides de “no-cognitivismo ético”, dando paso al cientificismo, a un decisionismo tecnocrático y a la despolitización del mundo, mundo crecientemente expoliado y privatizado.

Rawls ha estudiado la desobediencia civil en un largo ensayo “The justification of Civil Disobedience”, publicado originalmente en Indianápolis, en la década del setenta, y de él nos valdremos a continuación.

“Las pretensiones desmesuradas del racionalismo precrítico” empuja a la filosofía

a reconstruir el sistema de reglas constitutivas de una situación argumentativa tal que el consenso en ella logrado tendría el sentido de un consenso racional; llamando la atención sobre las presuposiciones implícitas en los contextos argumentativos en los que continuamente estamos involucrados, puede, además, persuadirnos de la imposibilidad de establecer argumentos contra ellas sin incurrir en autocontradicción pragmática; y por este camino puede proporcionar fundamento a un *principio de universalización y representa una reinterpretación dialógico-comunicativa del imperativo categórico kantiano*.

Determinar qué normas, valores o principios materiales están justificados es asunto que solo podría llevarse a cabo en discursos prácticos reales, para los cuales el filósofo no tiene una competencia especial.³⁸⁶

El trabajo de Rawls reconoce una intuición moral básica: *justice as fairness*, justicia como equidad. Conforme a ella, principios de justicia, fundados razonablemente, serían los acordados unánimemente por individuos racionales, libres e iguales, orientados a defender sus intereses, pero, al mismo tiempo, colocados en una situación equitativa (no de dependencia y subordinación), que impida ser explotados o sojuzgados en razón de contingencias naturales de nacimiento, de clase o posición económica, es la

³⁸⁶ *Ibidem*, p. XIII.

brillante y compleja reformulación del contrato social de Rousseau y Locke, pero del que han de recordarse dos rasgos esenciales aportados por Rawls: la orientación motivacional, no moral, sino prudencial, y el llamado “velo de ignorancia”.³⁸⁷

El objetivo de esta teoría de la justicia no es encontrar la “verdad moral”, entendida como correspondencia de un sistema de enunciados con un “orden moral”, sino construir las bases de un acuerdo operativo entre ciudadanos libres por medio del ejercicio público de la razón.³⁸⁸

La meta es un libre acuerdo y la reconciliación social mediante el ejercicio de la razón pública, con premisas que unos y otros reconocen públicamente como plausibles al objeto de establecer un acuerdo operativo sobre las cuestiones fundamentales de la justicia política, ateniéndose a una cultura pública prevalente, la del commonsense, tan caro al pensamiento norteamericano desde los tiempos y en las obras de Thomas Paine.³⁸⁹

En su intento de fundamentar principios de justicia, Rawls lleva a cabo un extenso y penetrante alegato contra la filosofía moral y política del utilitarismo que, incorporada al marco teórico de la economía del bienestar y asociada a una ideología tecnocrática característica de una época de expansión económica y amplia despolitización de la vida pública, sirvió de orientación para una amplia gama de políticas de reforma... Al poner de manifiesto las aporías en que se enredan los intentos de integrar en un marco teórico coherente el principio de utilidad con *la idea de los derechos individuales*, así como los problemas para cohonestar un principio de *maximización agregada* con los requerimientos de igualdad y trato equitativo que forman parte del trasfondo de nuestra cultura pública, Rawls ha puesto de manifiesto las incongruencias de uno de los ingredientes más importantes de la ideología de fondo, característica del Estado del bienestar.³⁹⁰

Sobre este último particular es altamente esclarecedora la reflexión de Judt:³⁹¹

Hablar de *la cuestión social* nos recuerda que no estamos libres de ella. Para Thomas Carlyle, para los reformadores liberales de finales del siglo XIX, para los fabianos ingleses (Sydney y Beatriz Webb) o los progresistas estadounidenses la cuestión social era esta: ¿Cómo manejar las consecuencias

³⁸⁷ Carrillo Prieto, *Ante la desigualdad...*, *cit.*

³⁸⁸ Rodilla, *op. cit.*, p. XX.

³⁸⁹ Carrillo Prieto, *El primer momento...*, *cit.*, el capítulo sobre Tom Paine.

³⁹⁰ Rodilla, *op. cit.*, p. XXI.

³⁹¹ Judt, Tony, *Pensar el siglo XX*, Madrid, Taurus, 2012, pp. 315-367.

humanas del capitalismo? ¿Cómo hablar, no de las leyes de la economía, sino de las consecuencias de la economía? Los que se hacían estas preguntas podían plantearse de una de estas dos maneras, aunque muchos lo hicieron de ambas: *la prudencial y la ética*.

La consideración prudencial es salvar al capitalismo de sí mismo, o de los enemigos que generó, pues cómo impedir que el capitalismo genere una clase baja indignada, empobrecida, resentida, que se convierta en una fuente de decisión o declive. La consideración moral es lo que en su momento se denominó *la condición de la clase trabajadora*. ¿Cómo podría ayudarse a los trabajadores y sus familias a vivir decentemente, sin dañar a la industria que les había proporcionado su medio de subsistencia?

Un primer intento de respuesta fue la era de la reforma liberal (1890-1910). El otro fue la respuesta de la década de 1930 a la Gran Depresión, especialmente por parte de los economistas más jóvenes, que concluyeron que sólo el Estado podía intervenir contra las consecuencias del colapso económico. El nivel del crecimiento urbano había superado con mucho el nivel de la acción estatal. Y, por tanto, la idea de que el Estado debía intervenir en la producción y el empleo se desarrolló muy rápidamente en Gran Bretaña el último tercio del siglo XIX.

Es preciso tener presente, como trasfondo histórico-ideológico de Rawls, que el gran debate de la socialdemocracia alemana, desde la muerte de Marx en 1883 al estallido de la Gran Guerra, versa sobre el lugar y la función que el Estado capitalista —dice Judt— “podría y debería desempeñar para aliviar, controlar y replantear las relaciones entre empleadores y empleados”.³⁹² Es la amenaza de la insurrección proletaria la que mueve, en el fondo, a los actores en la escena de aquel entonces: a Bismarck, a los centrocatólicos alemanes, a León XIII y su *Rerum Novarum*, a los fabianos, a las universidades católicas de Lovaina y Friburgo, a las obras de socorro de pobres de las congregaciones religiosas: “Es interesante reparar en cuántos de quienes más tarde, a principios del siglo XX, acabarían siendo destacados planificadores, expertos sociopolíticos e incluso ministros de gobiernos laboristas o liberales comenzaron su andadura dentro de entornos neocristianos y organizaciones caritativas destinadas a aliviar la pobreza”.³⁹³

Beveridge —agrega Judt— es un producto de las últimas aspiraciones reformistas victorianas. Fue a Oxford y allí se vio envuelto en debates sobre el problema de la prostitución, del trabajo infantil, del desempleo, de las personas sin techo. Después, se dedicó al trabajo caritativo dirigido a supe-

³⁹² Judt, T., *op. cit.*, p. 318.

³⁹³ *Idem*.

rar esas patologías de la sociedad industrial. “En muchos casos, la palabra ‘cristiano’ figura en las organizaciones en las que él y sus amigos volcaron sus energías”.³⁹⁴ Hay que recordar esto a la hora de analizar la obra entera de Rawls, y no sólo su *Teoría*, a fin de comprender la posible motivación, profunda y difusa. La mayoría de las justificaciones intelectuales para un Estado del bienestar un tanto rudimentario estaban ya expuestas antes de la Primera Guerra Mundial. Muchas de las personas que iban a desempeñar un papel clave en su introducción tras la Segunda Guerra Mundial ya eran adultas y trabajaban en ésta u otras áreas relacionadas desde antes de la Primera. Esto fue así no sólo en Inglaterra, sino también en Italia (Luigi Einaudi) y Francia (Raoul Dautri). Por otra parte, sólo el gasto sin precedentes de la guerra en sí pudo traer consigo el equivalente de un impuesto gradual sobre la renta en los Estados europeos más importantes, debido a que el sistema tributario y la inflación de la guerra generaban los recursos que hacían un Estado del bienestar menos caro en relación con el gasto total del gobierno.

Keynes y Beveridge, la “planificación” y la nueva economía tienden a ser mencionados el uno a renglón seguido del otro. Existe una simetría generacional y una coincidencia de las dos políticas: el pleno empleo, basado en la política fiscal y monetaria keynesiana, combinado con la planificación beveridgiana, aunque —dice Judt— hay que irse con cuidado a la hora de las identidades, uno es de Cambridge; el otro de Oxford, del Kings College en un caso, y del Balliol College en el otro, “que son los dos únicos colegios universitarios que cuentan en esta historia”.³⁹⁵

Para los días que corren, es relevante traer a la reflexión sobre su índole la tesis keynesiana de que la economía capitalista esencialmente inestable y que la ineficacia es su acompañante permanente, contra lo que pensaban Marshall y los seguidores de J. S. Mill. La innovación fundamental de Keynes es comparable —sostiene Tony Judt— a la paradoja de Gödel: no se puede esperar que los sistemas resuelvan sus problemas sin intervención.

Por tanto, los mercados no solo no se autorregulan de acuerdo con una hipotética mano invisible, sino que en realidad acumulan distorsiones autodestructivas con el tiempo. El capitalismo, según Keynes, no genera las condiciones sociales necesarias para su propio sustento... Existen ciertos bienes sociales que sólo el Estado puede proporcionar y aplicar, mediante la legislación, la regulación administrativa y la coordinación gubernamental obligatoria. Keynes pasó gran parte de su vida adulta

³⁹⁴ *Idem.*

³⁹⁵ Judt, *op. cit.*, p. 322.

teorizando sobre las circunstancias económicas necesarias en las que las políticas de Beveridge pudieran aplicarse con resultados óptimos.³⁹⁶

Keynes ya tenía claro, antes del derrumbamiento de 1929, que la economía clásica no tenía respuesta al problema del desempleo. El consenso neoclásico era partidario de la pasividad gubernamental, y Keynes supo ver, ya entonces, que la respuesta convencional (deflación; presupuestos ajustados y espera) desperdiciaba demasiados recursos sociales y económicos, y lo más probable es que causara profundos trastornos políticos. Si el desempleo no era el precio necesario a pagar por unos mercados de capital eficientes, sino simplemente una patología endémica del capitalismo de mercado, ¿por qué aceptan?

La *Teoría general de la ocupación, el interés y el dinero*, de 1936, hace del poder estatal, fiscal y monetario el centro del pensamiento económico. Gracias a Richard Kahn (Cambridge) y a otros, Keynes se convenció de que los gobiernos podían, en efecto, intervenir contracíclicamente con efecto duradero. Así, una nueva generación de responsables políticos dispuso entonces de un lenguaje y una lógica en que basar la defensa de la intervención estatal en la vida económica. En Polonia, Bélgica, Francia y demás países, los jóvenes, frustrados con las respuestas de la izquierda, estaban formando partidos o escisiones dentro de ellos a favor del gasto y la intervención gubernamentales. Ante ellos se alzó la figura truculenta de Friedrich Hayek, al que hemos dedicado un ensayo en otro lugar:³⁹⁷ “si empiezas con políticas de bienestar acaban teniendo a Hitler”, tesis tan pobre e incomprobada como el autista político que fue Hayek, al decir de Judt, quien no duda en situarlo entre las filas de los académicos obnubilados por sus propias obsesiones. Fue muy influyente ante Reagan y con la Thatcher, por supuesto: gurú del fúnebre neoliberalismo, pobre coartada de un sucio entramado criminal.

El anterior es un trasfondo ante el cual aparece y actúa John Rawls, quizá el más citado filósofo político del último cuarto de siglo. Acude Rawls a reflexionar ante el espectáculo de un mundo que ha perdido algunos paradigmas básicos sin los cuales se sufre un efecto centrífugo ideológico, que sólo una nueva propuesta paradigmática sería capaz de frenar. Su intento tiene a nuestro entender ese signo fundacional, y su rigor, analítico y filosófico, lo hacen imprescindible en estos temas.

³⁹⁶ Judt, *op. cit.*, pp. 322 y 323. Cabe mencionar a los dos biógrafos brillantes de Keynes, Harrod y Skidelsky, la de éste deslumbrante, cuya versión castellana viene de aparecer.

³⁹⁷ Carrillo Prieto, *Ante la desigualdad...*, *cit.*

Rawls ha renunciado a formular una doctrina global de la justicia, que fue su propuesta primera, por una concepción política de la justicia, que supera la meramente formalista y legal, de pretendida e imposible pureza, que propalaron los seguidores a rajatabla de Kelsen y de Hart, en clave intolerante, sobre todo en las universidades argentinas y mexicanas, y especialmente en la década del setenta, en el pleno auge autoritario aquí y, allá, dictatorial.

Con la aparición de su *Teoría de la justicia* (Harvard, 1971), que resume sus ensayos anteriores, entre ellos el relativo a la desobediencia civil, fue universalmente leído, criticado, refutado y... aplaudido como pocos académicos lo han sido, en el siglo XX y en el que corre. Aparecía entonces un nuevo Rousseau, aunque limitado solamente a uno de los muchos campos que el ginebrino había explorado con nuevos ojos que atisbaron lo que a la mayoría pasaba desapercibido, aun a los más doctos y perspicaces del siglo XVIII.³⁹⁸

Cuando la obra de Rawls veía la luz, todavía “estaba prohibido”, entre nosotros académica y políticamente —o cuando menos era mal visto y desdeñado con inaudita soberbia, con la ceguera de los obtusos— hablar y escribir sobre los problemas filosóficos de la justicia, como no fuera la justicia legal y... ¡sus nudos burocráticos y de intendencia! Todo lo demás era tachado de obnubilaciones jusnaturalistas, ignorando con desdén el inevitable entramado del derecho y la moral, factual y teórico.

Rawls despertó las alarmas de los defensores numantinos del Castillo de la Pureza de Hans, hasta que éste acabó, por obra de él y de otros, saltando por los aires, irreconocibles restos de un naufragio intelectual que ha dado pie a algunas leyendas, pero sobre todo a un nuevo trazo de la filosofía política y jurídica contemporánea, a la que Rawls le abrió el horizonte, seguido por Dworkin,³⁹⁹ Nozick y los restantes teóricos, ingleses y norteamericanos preponderantemente.

Fueron las interminables tensiones, la dialéctica entre libertad e igualdad (signo capital de la modernidad), las que impulsaron su trabajo tendente a proponer un nuevo consenso, desaparecido que fue el que construyó el Estado del bienestar del siglo XX con lo que Rawls, de otro modo y con distinto instrumental, releva históricamente a Keynes y a Beveridge, aun cuando no tuviera, como éstos, la intención ni la oportunidad de vaciarlo en normas e instituciones, pues a los filósofos no les corresponde tal materialización. Pero, como ellos, formuló las condiciones de posibilidad de un nue-

³⁹⁸ *Idem.*

³⁹⁹ Véase arriba.

vo consenso político-social; es decir, de un acuerdo, general y duradero, que diera respuesta al nudo problemático, provocador de discordias y disfunciones y, en consecuencia, necesitado de la solución, primero teórica y, en seguida, de la político-jurídica que propone Rawls, a fin de preservar la hegemonía democrática y las conquistas políticas del liberalismo atemperado con la planificación de la producción de bienes públicos ante la incontenible voracidad del capitalismo a ultranza, que acabaría por dar la nota, en la crisis iniciada en 2008, en ocasión del *affaire* LeMan Brothers y las restantes trapacerías de “las especuladoras” en complicidad con “las calificadoras” del Bunker Supremo, opaco, impenetrable, resguardado servilmente por poderes públicos que son su hechura, criatura contrahecha y deplorable, la preferida aberración de los “bolseros” que mandan sobre vidas y haciendas de cientos de millones de ciudadanos, despojados ayer, hoy y mañana, inablemente y en ocasiones, sangrientamente, en el altar de Mamón y otros ídolos erigidos a lo largo de la crisis moral, la grave herida que atraviesa, de lado a lado, el cuerpo social entero del mundo de hoy.

Al poner de manifiesto las aporías en que se enredan los intentos de integrar en un marco teórico coherente el principio de utilidad con la idea de derechos individuales, así como los problemas de cohesionar un principio de maximización agregada con los requerimientos de igualdad y trato equitativo que forman parte del trasfondo de nuestra cultura pública, Rawls ha puesto de manifiesto las incongruencias de uno de los ingredientes más importantes de la ideología de fondo característica del Estado del Bienestar... Contra el modo de pensar del utilitarismo, dominante en la filosofía moral y política anglosajona, Rawls invoca la tradición del contrato social, interrumpida a consecuencia de los embates del utilitarismo. Con lo cual ha contribuido a abrir una nueva ronda en una controversia secular entre dos formas de entender la base de legitimidad del orden social: frente a la legitimación *por el resultado*, una legitimación *por el procedimiento*; de otro modo, frente al modelo teleológico de la maximización del bienestar agregado, el modelo deontológico del consenso entre ciudadanos libres e iguales.⁴⁰⁰

Rawls produce su obra en un medio intelectual ávido de nuevas propuestas teóricas también contractualistas, sobre todo la de Buchanan en su célebre *Cálculo del consenso*, que merece comentario aparte, junto con *The Limits of Liberty*, de 1975, publicada en Chicago, y la de Nozick, *Anarchy, State and Utopia*, publicado también en “la década prolífica”, la del setenta del siglo veinte, y que requerirá, más abajo, de una rápida mirada.

⁴⁰⁰ Rodilla, M. A., *op. cit.*, pp. XXI y XXII.

Es la crisis del Estado del bienestar la que orilla, exigente, a trabajar en los fundamentos teórico-políticos de un nuevo paradigma social y económico, y, por ende, de nuevas reglas de conducta, morales y jurídicas. El universo conceptual surgido de Bretton Woods y San Francisco en 1945 ya había dado sus últimos frutos, pues la acometida neoliberal y el apetito incontenible del capitalismo especulador, financiero y monopolista, la niña de los ojos de Reagan y Thatcher sustituían el puente trasatlántico de 1945 por un profundo foso entre ricos y pobres, poniendo en riesgo la viabilidad del sistema entero.

Se ha dicho que Buchanan y Nozick se inscriben —al igual que Rawls— en un amplio movimiento de reactivación de la ideología individualista, despertado al calor de la crisis del Estado del bienestar. El énfasis está ahora en la autonomía privada y en la estricta separación entre la sociedad civil (entendida como marco de integración estratégica) y el Estado (reducido a funciones de control y seguridad).⁴⁰¹ Pero los resultados del razonamiento de aquéllos es opuesto al que obtiene Rawls, pues son estos últimos de la tesis del Estado mínimo del Estado-policía, arcaico desecho de la centuria anterior, disfuncional caldo de cultivo de los fascismos y los nacionalsocialismos, que hoy quisieran volver por sus fueros.

Ante el desastre de la larga guerra civil europea, que comenzó formalmente en 1914, y que llegó hasta 1945, Keynes y Beveridge, Roosevelt y Marshall pusieron en pie un nuevo Estado, y los norteamericanos, el *New Deal*, cuyo vigor menguó al finalizar la guerra fría y alzarse, al fin, el “Telón de Acero” cuando la escena fuera ya otra muy distinta, detrás de la odiosa cortina de los tanques soviéticos que identificó Churchill, cuando Stalin obtuvo manos libres para sojuzgar a la mitad oriental europea en Teherán.

El núcleo del problema que divide a Buchanan y Nozick de Rawls estriba en que las teorías corrientes de la justicia social se orientan a determinar —como ve Rodilla— pautas estructurales para juzgar estados de cosas desde el punto de vista distributivo. Contra ellas, arguye Nozick —según el profesor español últimamente citado— la aplicación de pautas distributivas (sean utilitarias, igualitarias, perfeccionistas, etcétera) necesariamente ignora el papel central que la noción de justo título ha de desempeñar en toda teoría correcta de la justicia.

Los principios estructurales son, por su naturaleza, redistributivos y su aplicación consecuente requiere transferencias coactivas (*v. gr.* mediante algún sistema de subsidios financiados con exacciones fiscales) de pertenencias de unos

⁴⁰¹ *Ibidem*, p. XXV.

individuos a otros, con arreglo a alguna pauta e ignorando *los títulos diferenciales* o merecimientos que, sobre ellas pudieran tener los individuos. La aplicación de *principios estructurales de justicia* implica violar derechos de propiedad y, así trasgredir barreras morales. Sólo una teoría histórica que se encamine a definir *principios meramente procedimentales para regular la adquisición y transmisión correcta de títulos legitimantes* daría cuenta de los *requerimientos morales implícitos* en la idea de justicia dentro de una teoría moral individualista.⁴⁰²

Obligado es concluir con Nozick y contra Rawls que la distribución de los bienes sociales quedaría enteramente entregada —en frase de Rodilla— “a lo que resultara de las libres transacciones privadas de los individuos: el libre mercado sería el único mecanismo de una justa distribución”. Rawls quiere, en cambio, establecer una teoría que haga justicia a la intuición de que el resultado de la libre interacción estratégica es justo sólo cuando las posiciones de partida de los actores están en relaciones equitativas; esto es, cuando se dan sobre un trasfondo normativo-institucional que asegura una estructura de expectativas vitales que sea aceptable para todos, con independencia de la buena o mala fortuna que hayan tenido en la distribución natural de los talentos (la única desigualdad justificable por ser “natural”, según Rousseau) y de la posición social que ocupen. De otra forma: un sistema de cooperación social justo es uno en que el individuo tiene un título moralmente legítimo según un sistema de normas que define una estructura de expectativas que satisface criterios de reciprocidad, tal y como lo sintetiza Miguel A. Rodilla en el ejemplar ensayo que hemos seguido hasta aquí.

Finalmente, y antes de dar cuenta del John Rawls de la desobediencia civil, habría que hacer recordación de dos o tres tesis importantes para comprender el alcance de su teoría y sus efectos sobre “la obligación de desobediencia civil”, que dijo Thoreau muchos años antes que él.

Habría que recordar indefectiblemente que, según Rawls, una sociedad es justa cuando sus instituciones básicas están reguladas de forma efectiva por los dos principios siguientes: 1. Cada persona ha de tener un igual derecho al más amplio sistema de iguales libertades básicas compatible con un sistema similar de libertad para todas las demás, y 2. Las desigualdades económicas y sociales han de articularse de modo tal que al mismo tiempo a) redunden en el mayor beneficio de los menos favorecidos, compatible con el principio de ahorros justos, y b) estén adscritas a cargos y posiciones accesibles a todos en condiciones de equitativa igualdad de oportunidades. El problema es la atribución de cuotas distributivas sobre los bienes sociales, o mejor, la dificultad teórica y práctica es el de la asignación justa de

⁴⁰² *Ibidem*, p. XXVI.

los bienes sociales primarios, que son aquellos cuya posesión tendrían que desear maximizar cualquier sujeto racional: libertades cívicas y oportunidades sociales; poderes y prerrogativas vinculadas a posiciones de autoridad; renta y riqueza.

Añádase a ellas “las bases sociales del respeto de sí mismo”. A diferencia de los bienes primarios naturales (salud y coeficiente de inteligencia) que reparte la “lotería natural”, la existencia y la distribución de los bienes sociales primarios depende decisivamente de la forma como funcione la interacción social. Y, sin mayor comentario también, traer a la memoria el principio de equidad-igualdad de oportunidades: una distribución desigual de la riqueza y la autoridad es justa sólo en el caso de que ninguna otra forma de articular las instituciones sociales fuera capaz de mejorar las expectativas del grupo menos favorecido. Es menester, además, hacer otras recapitulaciones antes de abordar el tema de la desobediencia: la libertad sólo puede restringirse por mor de la libertad, que es la primera regla de privacidad.

La libertad posee un valor absoluto frente al bienestar material; ningún incremento de éste justifica el decremento de aquélla, pero aquí “libertad” equivale a “sistema de libertades”, y solamente el sistema en su conjunto goza de valor absoluto; cada una de las libertades tiene, en cambio, valor relativo, y su alcance puede ser ampliado o restringido atendiendo a la contribución funcional que cada una de ellas hace al sistema en su conjunto, y su listado es necesario tenerlo a la vista.

Son libertades fundamentales (expresión de poca circulación en la legislación y en la doctrina mexicanas, que todo lo reduce a derechos humanos, concepto que por cierto no sustituye al de aquéllas) las libertades civiles y políticas clásicas de cuño liberal: libertad política (activa y pasiva), libertad de expresión y de reunión; libertad de conciencia y de pensamiento; libertad personal y de propiedad, libertad respecto de toda detención o incautación arbitraria en virtud del imperio de la ley (*rule of law*).

Contrasta lo de Rawls no sólo con la concepción utilitarista que,

al asignar a la libertad un peso relativo a ser ponderado con el de otros valores integrantes de la *función de bienestar social a maximizar*, permitiría justificar restricciones de la libertad, siempre que ello contribuyera a incrementar el bienestar agregado; contrasta también con ciertas concepciones socialistas autoritarias, que propenden al sacrificio de libertades “meramente formales” en atención a una más igualitaria distribución del bienestar material

(que encuentra un mentís rotundo en el fallido experimento dictatorial cubano: ni libres, ni prósperos, ni iguales del todo).

Es preciso no soslayar que Rawls en la Sagrada Lista olvida la propiedad privada de los medios de producción y la libertad contractual, lo que es explosivamente demoledor de la concepción capitalista del derecho: es su denuncia, pero, además para algunos, una intolerable herejía, contraria a la religión del contrato, pieza central del mecanismo preferido del individualismo posesivo que dijo McPherson hace años; el otro es la guerra de conquista y usurpación tan centrales en su depredadora carrera. Hay entre los dos un mundo de diferencia, aunque a veces los contratos hayan sido causa eficiente de guerras y atrocidades (el que tuvimos con Jecker, el suizo de Napoleón III, sabemos a qué condujo).

La teoría de Rawls fue controvertida a derechas e izquierdas: en el primer flanco ha destacado Nozick, el hijo, contemporáneo nuestro, de Adam Smith y su “libertad natural de mercado”, preferible sin duda a los sistemas basados en el estatus y el privilegio del feudalismo y el absolutismo, pero inicuo al no admitir que el problema ahí no es tanto el resultado, sino el punto de arranque, la distribución inicial *unfair*, lo que echa por tierra toda la cadena silogística-sofista de los devotos cofrades de la Perpetua Mano Invisible. Los paliativos tampoco lograron éxito, ni siquiera el neoliberal, pues los dirigidos a asegurar igualdad equitativa de oportunidades intentan aminorar esa distribución inicial *unfair*, pero el azar seguirá molestando con su aleatoria repartición de los panes y los peces de la riqueza de cuna y del talento natural. El problema es otro: justo o injusto es el modo como el sistema social opera con ellos.

“Sencillamente —sostiene Hayek—⁴⁰³ el modo como las instituciones sociales utilizan las diferencias naturales y permiten que operen el azar y la suerte es lo que define el problema de la justicia”. Lo anterior es todo menos sencillo, puesto que las instituciones son expresión, aun parcial, del estado de cosas prevalente en un tiempo y momento dados, y traducen esos condicionamientos espacios temporales y los intereses concretos en presencia; poco lugar tendrán en ellas, o lo tendrán inocuamente, los valores y aspiraciones de nivelación social, a menos que quienes aspiran a ella cuenten con la fuerza institucional suficiente para cambiar las cosas, lo que no deja de ser un razonamiento circular.

La solución propuesta por Rawls es más convincente y atractiva y resulta mejor elaborada que las falsas salidas de los neoprofetas a la Hayek. Rawls sostendrá frente a ellos que el orden social no ha de establecer y asegurar las más atractivas perspectivas de los que están mejor situados, a no ser que esto sea en provecho de los menos afortunados: las desigualdades

⁴⁰³ Véase el capítulo sobre Hayek en Carrillo Prieto, *Ante la desigualdad...*, cit.

son justas en la medida en que las mejores expectativas de los más favorecidos por el sistema contribuyan a maximizar las de los menos favorecidos. Rawls es para Barry un liberal individualista; para D. Bell, un ético socialista, y, para Rodilla, un socialdemócrata: incalificable, finalmente.

Rawls concibe la teoría de la justicia como un asunto político, no metafísico: su tarea primaria es de naturaleza práctica y su éxito —y en cierto sentido su “verdad”— se mide por su capacidad para articular un entendimiento público sobre cuestiones básicas de justicia social.

Diciéndolo en términos kantianos, la teoría se entiende a sí misma como una forma del *uso público de la razón*; en cuanto forma de discurso práctico tiene, como horizonte de referencia, *el público ratiocinante* y se encamina a la formación de una *opinión pública coherente* sobre asuntos relativos a la forma apropiada de organizar nuestra convivencia.⁴⁰⁴

Rawls, hay que subrayarlo una vez más, es el nuevo Rousseau en el tema político, por su interés en la génesis de nuestros sentimientos morales y la formación de las actitudes morales concomitantes, además del contractualismo suyo, que es también deudor de Locke y Kant.

La posición original es un constructo mediante cuyas reglas podemos advertir “la gramática profunda que gobierna nuestro sentido moral” que tiene alguna deuda con la teoría de juegos, la teoría de la elección colectiva y la teoría de la elección pública. Es, en suma, el autor de un pensamiento teórico influyente y decisivo, que es imprescindible además en el tema de la desobediencia civil. El planteamiento general de Rawls es buscar los fundamentos de la desobediencia civil en una democracia constitucional⁴⁰⁵ la única oposición correcta, debida a la autoridad democrática legalmente establecida. No resulta válida para regímenes políticos no democráticos, y no prejuzga sobre otras formas de resistencia:

Mi idea es que en un régimen democrático razonablemente justo (aunque por supuesto no perfectamente justo) *la desobediencia civil*, cuando está justificada, ha de entenderse normalmente como *una acción política dirigida al sentido de justicia de la mayoría, a fin de instarla a reconsiderar las medidas objeto de la protesta y advertir que, en la firme opinión de los disidentes, no se están respetando las condiciones de la cooperación social*.⁴⁰⁶

⁴⁰⁴ Rodilla, M. A., *op. cit.*, p. XXXIII.

⁴⁰⁵ Utilizamos aquí la traducción de M. A. Rodilla de *The Justification of Civil Disobedience*, Madrid, Tecnos, 1986, pp. 90-101.

⁴⁰⁶ Rawls, *op. cit.*, p. 90.

Es preciso advertir, de entrada, el área delimitada de la desobediencia como acción política a la que se refiere Rawls, estableciendo desde un principio: a) el objeto inmediato (mayoritario sentido de la justicia); b) el mediato (reconsideración gubernamental de la norma o institución impugnada), y c) la causa eficiente de la protesta (transgresión de las condiciones de la cooperación social). Además, dicho disentimiento debe versar sobre cuestiones fundamentales de política interna, lo que es un tanto desconcertante, pues la política siempre es interna, pero “impacta” lo *internacional*, es decir, a otras políticas internas. No queda suficientemente claro la exigencia del requisito de “interioridad”, pues parece innecesariamente restrictivo a la luz de la realidad de hoy, crecientemente globalizada.

El ensayo “La justificación de la desobediencia civil” se abre con una larga referencia a la “doctrina del contrato social”, pues la desobediencia civil —como es bien sabido— depende de la “teoría de la obligación política”, y ésta deviene del pacto hipotético.⁴⁰⁷ Es oportuno advertir aquí que las tesis actuales de Rawls sobre la desobediencia son producto de un proceso ideativo, de una evolución conceptual, como demuestra Soriano.⁴⁰⁸ Así, al comienzo de la elaboración del concepto, de la categoría político-jurídica de desobediencia, Rawls sostuvo en *Legal Obligation and the Duty of Fair Play* (1964), que el principio de imparcialidad es el fundamento de obediencia a las normas y a las instituciones (que por cierto son también normas, Kelsen *dixit*) y que la desobediencia es, en último análisis, un conflicto de principios: uno propende al acatamiento, el otro, empuja a la desobediencia, pero entonces dicha desobediencia sólo se justificaría en clave utilitarista, que Rawls rechaza de entrada. “The Justification of Civil Disobedience” (1969) es por otra parte como un epítome paradójico, por ser anterior a su obra mayor, *Theory of Justice*, síntesis de sus ensayos precedentes.

El ensayo de la justificación de la desobediencia civil es notable también por la importante razón de contener las primeras formulaciones de la “posición originaria”, definitoria del procedimiento que más tarde propondrá en su *Teoría de la justicia*.

Creo que la concepción apropiada para dar cuenta de la obligación política en una democracia institucional, es la de *la teoría del contrato social*. Si tenemos el *cuidado de interpretarla* de modo general creo que proporciona una base satis-

⁴⁰⁷ Carrillo Prieto, Ignacio, “Desobediencia civil y obediencia política”, *Línea*, núm. 34, 1988, pp. 31-42. Este viejo de veinticinco años papel mío, respuesta teórica al debate político mexicano de entonces, tiene como mérito, si alguno tuviera, su condición de pionero del tema entre nosotros. Hoy no lo suscribiría en sus términos originales.

⁴⁰⁸ Soriano, Ramón, *La desobediencia civil*, Barcelona, PPU, 1991, pp. 95-111.

factoria para la teoría política, incluso para la misma teoría ética. La interpretación que sugiero es que los principios a los que tienen que ajustarse los arreglos sociales y, en particular, los principios de la justicia⁴⁰⁹ son aquellos que acordarían hombres racionales y libres en una posición original de igual libertad; los principios que gobiernan las relaciones de los hombres con las instituciones y define sus deberes naturales y sus obligaciones, son aquellos a los que los hombres prestarían su asentimiento (consentimiento) si se encontraran en aquella situación. Los arreglos sociales son justos o injustos según que estén o no de acuerdo con los principios elegidos en la posición original para asignar y asegurar derechos y libertades fundamentales.⁴¹⁰

Kant, a diferencia de Rousseau o del mismo Locke, ya había caído en la cuenta de lo constatado por Rawls, las restricciones cognitivas de las partes contratantes, más agudas de lo que podría pensarse.

Hablar de “posición originaria” obliga inmediatamente a decir “velo de ignorancia”, que es el que impide a las partes contratantes, sin excepción, aprovecharse de la buena suerte o de sus intereses particulares o que se vea perjudicada por ellos.

Lo que las partes saben (o dan por supuesto) es que se dan las circunstancias de la justicia señaladas por Hume, a saber, que “la liberalidad de la Naturaleza no es tan generosa como para hacer superfluos los esquemas cooperativos, ni tan severa para hacerlos imposibles”. Además, dan por supuesto que el alcance de su altruismo es limitado y que, en general, los unos no se preocupan ni les importan los intereses de los otros, (que en ocasiones son, además, adversos a los propios). Cada uno intenta hacer todo lo que puede por sí, insistiendo en principios destinados a proteger y promover su sistema de fines, cualquiera que éste sea.⁴¹¹

El acuerdo mínimo, dados los elementos anteriores, versará necesariamente sobre dos principios para asignar derechos y deberes y para regular cuotas distributivas determinadas institucionalmente:

a) Cada persona ha de tener un igual derecho a la más amplia libertad compatible con una similar libertad para todos; b) las desigualdades económicas y sociales (en tanto que definidas o fomentadas por la estructura institucional) deben articularse de tal forma que puedan aprovechar a todos

⁴⁰⁹ Que así quedan despojados de su disfraz intemporal y atópico para devenir en arreglos colectivos, en consensos democráticos, nada más, nada menos.

⁴¹⁰ Rawls, *op. cit.*, p. 91. Advierte el autor que no ha de tenerse el contrato social como hecho, sino como hipótesis de trabajo, eterna advertencia ante los anticontractualistas ingenuos.

⁴¹¹ *Ibidem*, p. 92.

y estén adscritas a posiciones y cargos accesibles a todos. Sostiene concluyentemente el profesor de Harvard (escépticamente persuadido de la índole casi inmutable del ser humano, siempre ansioso de gratificación inmediata en todos los órdenes y volcado sobre su minúscula persona), que estos dos principios y sus derivaciones permiten la comprensión de fondo de la justificación de la desobediencia civil.

“La injusticia de una ley no es una razón suficiente para no observarla” (pues la injusticia misma la haría intocable y acatable plenamente precisamente por quienes se vieran beneficiados por ella, quienes se opondrían, a su vez, a los detractores de la norma cuestionada). De ahí que sea preciso averiguar los fundamentos de la observancia de una ley injusta según las tesis del contrato social, en la que uno ha de representarse una serie de acuerdos:

a) Los hombres han de ponerse de acuerdo sobre los principios de justicia en la posición original; b) han de producir una convención constitucional que contenga dichos principios admitidos, y c) asuman el papel de un cuerpo legislativo y promulguen leyes guiados por aquellos principios, conforme a las reglas constituyentes.

“Podremos caracterizar las leyes y políticas justas como aquellas que serían *establecidas si todo este proceso se llevara a cabo correctamente...* Sobre la base de una teoría contractualista *los principios de justicia requieren una democracia constitucional de algún tipo*”.⁴¹² Por otra parte, hay que admitir que no existe ningún procedimiento político factible que garantice que la legislación promulgada será justa. Lo que importa es el procedimiento equitativo que asegura, en casos sencillos (repartición del pastel, tomando quien lo corta la última rebanada), el resultado debido, la justicia procedimental perfecta. En otros casos no importa cuál sea el resultado, con tal que se siga el procedimiento equitativo: la equidad del proceso se trasfiere al resultado (el juego de azar equitativo es un ejemplo de ello).

Esta virtud trascendente no opera, sin embargo, para el proceso constitucional, pues el resultado importa en él, y mucho. El obstáculo que es preciso reconocer abiertamente es la inexistencia de procedimiento alguno capaz de garantizar que la legislación acordada conforme a tales reglas ideales no acabe concretándose en leyes y políticas injustas, contradiciendo el principio postulado por Rawls.

Al ponerse en pie una constitución democrática *eo ipso* surge el principio de la regla de la mayoría:

⁴¹² *Ibidem*, p. 93.

Suponiendo que la constitución es justa y que hemos aceptado y pensamos seguir aceptando sus beneficios, tenemos entonces una obligación, así como un deber natural (y en cualquier caso el deber), de observar lo que la mayoría estatuye, aunque pueda ser injusto. De este modo resultamos obligados a observar leyes injustas, no siempre por supuesto, pero sí siempre que la injusticia no sobrepase ciertos límites. Reconocemos que tenemos el riesgo de sufrir los defectos del sentido de justicia de los demás; y estamos dispuestos a soportar esa carga en la medida en que esté distribuida más o menos por igual o no sea demasiado pesada. La justicia nos vincula a una constitución justa y a las leyes injustas que bajo ella puedan edictarse, precisamente del modo en que nos vincula cualquier otro arreglo social. Una vez que tenemos en cuenta la secuencia de estadios, nada de raro tiene que se nos exija la observancia de leyes injustas. Pero no hay, por supuesto, una obligación o un deber correspondiente de considerar justo aquello que la mayoría estatuye y aunque el ciudadano se someta en su conducta al juicio de la autoridad democrática, no somete su juicio a ella.⁴¹³

La conclusión entonces es inescapable: si a juicio del ciudadano lo establecido legalmente sobrepasa ciertos límites de injusticia, puede pensar en la desobediencia civil, pues si sometemos nuestra conducta a la autoridad democrática “lo hacemos para compartir la carga de hacer funcionar un régimen constitucional deformado, como inevitablemente tiene que estar por la falta de sabiduría de los hombres y los defectos de su sentido de la justicia”.

Desobediencia civil es el acto público —define Rawls siguiendo a H. A. Bedau—⁴¹⁴ no violento y hecho en conciencia, contrario a la ley y habitualmente realizado con la intención de producir un cambio en las políticas o en las leyes del gobierno. Es un acto político porque está respaldado por principios morales que definen una concepción de la sociedad civil y el orden público, asumido el relativismo ético que es indispensable en democracia. Descansa la desobediencia —fundamental de ella— sobre convicciones políticas y no sobre intereses personales o de grupo, aunque fueran valiosos por sí mismos.

La desobediencia civil es un acto público que el disidente cree justificado por una concepción colectiva de la justicia, y, por tal razón, puede entenderse dirigido al sentido de justicia de la mayoría, a fin de instarla a reflexionar reconsiderando las medidas objeto de protesta y advertir que

⁴¹³ *Ibidem*, pp. 93 y 94. Aquí se conectan los dos harvardianos, Rawls y Thoreau. Véase arriba.

⁴¹⁴ Citado por Rawls refiriéndose al artículo de aquél, de 1961, “On Civil Disobedience” (*Journal of Philosophy*).

“en la sincera opinión de los disidentes” no está respetando las condiciones de la cooperación social.

Al embarcarse en la desobediencia civil, una minoría lleva a la mayoría a considerar que sus actos tengan ese signo, o el violento, o bien desea admitir las pretensiones de la minoría. Es esencial que la desobediencia civil, para ser tal, sea pública, lo que lleva a asumir sus consecuencias: los arrestos, detenciones y multas, cuando no los procesamientos penales y otros hostigamientos, preparados, *ex profeso* o no, por la autoridad gubernativa. De esa forma, y contundentemente, “manifiesta un *respeto por los procedimientos legales*. La desobediencia civil expresa *desobediencia a ley dentro de los límites de la fidelidad a la ley*”,⁴¹⁵ que es consecuencia de la obediencia política, del acatamiento del pacto para la cooperación social.

Siendo el fin último de la asociación el bienestar y el progreso de sus miembros (sin que los medios para conseguirlo tengan necesariamente el aplauso unánime de los ciudadanos partícipes del contrato social), es admisible prever que habrá discordancias y oposiciones, pues el relativismo ético, ínsito en la modernidad, autoriza a ello: “Sin duda es posible imaginar un sistema jurídico en el que *creer en conciencia* que la ley es injusta sea aceptado como defensa (excusa) del incumplimiento; y pudiera ser que hombres de gran honestidad y *que confían entre sí recíprocamente* hicieran que semejante sistema funcionase, pero el esquema, en realidad, adolece de inestabilidad”,⁴¹⁶ pues la desobediencia, afirma Rawls, es una forma de discurso, una expresión de convicción. Un asunto moral, en primer término (digámoslo claro), y político en segundo lugar, siendo de ese modo para ser eficaz, es decir, para incidir en la construcción de reforma de bienes y valores públicos con una determinada orientación ideológica mayoritariamente compartida en lo general.

La no violencia es el otro elemento esencial: “embarcarse en actos violentos, que pudieran perjudicar y lastimar, es algo incompatible con la desobediencia civil entendida como *modo de alocución*, que acepta el castigo legal por las propias acciones y que, transitoriamente, no contempla la posibilidad de la resistencia”.⁴¹⁷ Rawls toca una zona profunda al señalar la diferencia como principio religioso o pacifista.

La de Rawls es

una apelación a los principios de justicia, a las condiciones fundamentales de la *cooperación voluntaria* entre hombres libres, las cuales, a los ojos de la comunidad

⁴¹⁵ Rawls, *op. cit.*, p. 95.

⁴¹⁶ *Idem.*

⁴¹⁷ *Idem.*

en su conjunto, *se expresan en la constitución y guían su interpretación*. Siendo como es una *apelación a la base moral de la vida pública*, la desobediencia civil es un acto político y no primariamente religioso. Se dirige a los *principios de justicia comunes*, cuya observancia pueden los hombres exigirse mutuamente y *no a las aspiraciones religiosas del amor*, que no pueden exigirse.

Llega Rawls, en el curso de este razonamiento, a la explosiva y célebre afirmación que tanto ha dado de qué hablar:

Al tomar parte en actos de desobediencia civil, no renuncia uno *indefinidamente a la idea de resistencia violenta*: pues si repetidamente se hacen oídos sordos a la apelación contra la injusticia, entonces es claro que la mayoría ha declarado su intención de invitar a la insumisión o *a la resistencia y es concebible* que ésta última pueda estar justificada, incluso en su régimen democrático.

*No se nos exige que aceptemos el quebrantamiento de libertades fundamentales de parte de mayorías democráticas que se han mostrado ciegas a los principios de justicia en los que descansa la justificación de la constitución.*⁴¹⁸

Quebrantamiento y sumisión que, por cierto, lógicamente no forman parte del contrato social.

Todo el alegato de Rawls descansa, en último análisis, en el postulado o protocolo socrático, en el sentido de que el discurso dialogante es esencial al buen gobierno de la *polis*, y que los hombres libres que la construyen están obligados al diálogo democrático para así fincarla sobre bases sólidas.

Es claro que, en esta concepción, la mayoría democrática no es por sí misma ninguna garantía de infalibilidad, como quiere hacer creer una burda tesis populista. Tan no es así, que, desde el siglo de Pericles, los demagogos, los carismáticos, los manipuladores de la agitación estéril, los sofísticos (que no sofistas) son uno de los enemigos a vencer en la tarea de impedir la dictadura: los alemanes del siglo XX, los rusos soviéticos, conocieron, en carne propia, la trágica realidad del monólogo autoritario al que la desobediencia civil puede y debe hacerle frente. El discurso dialogante, la apelación moral, la retórica histórica, el análisis ético, la voluntad de mejora, he ahí las armas de primer nivel. En el segundo, serían otras, y de las armas de la crítica se llegará, de la apología de las armas, a su crítica (Debray).

Llegado este punto es oportuno aludir más ampliamente al punto de vista de Susan Bickford, quien, desde la Universidad de Cornell, subraya la

⁴¹⁸ *Ibidem*, p. 96.

importancia política de escuchar, sin lo cual la discusión teórica empobrece a la política real.

Norbert Bilbeny⁴¹⁹ ha advertido, apoyándose en Beckford, que gracias a Arendt y a Rawls la filosofía ha vuelto por sus antiguos fueros y lo ha hecho mediante el protocolo socrático en política.

Kant ya decía que saber oír (*sapere aude*) era la quintaesencia de la Ilustración, tanto de la griega del siglo IV como de la francesa del XVIII: fue su diferencia específica, su sello de autenticidad.

Sabiendo escuchar se depura el pensamiento de contenidos inexaminados; es el pensar crítico, el pensar como lo enseñó Sócrates, poniendo en evidencia la ignorancia, el dogmatismo o el oculto interés egoísta del interlocutor, quien puede ser también uno mismo.

“Los dogmáticos son conservadores. El especulativo es un comprometido. El crítico, en cambio, es antiautoritario o, por lo menos, desafía siempre con sus preguntas y su inconformidad al orden establecido”.⁴²⁰ Un pensar crítico —añade el profesor catalán— es aquel que nos expone a la prueba del libre y abierto examen. La Ilustración, como dijo Kant,⁴²¹ no es sino la divisa de Sócrates. Es el “fondo dialogante” de la desobediencia civil. El razonar mismo es socrático cuando la razón tiene que pasar a la defensa sus proposiciones frente a los que las niegan; el debate racional exige entrenarse en la polémica, en el uso polémico de la razón, también imprescindible en la desobediencia civil.

Rawls, al identificar, según Bilbeny, justicia con imparcialidad, pone a la justicia al abrigo de la metafísica y de la óptica economista: “su objetivo es disponer una sociedad bien ordenada, en que se asegure, por tanto, la distribución equitativa de bienes y derechos para los miembros de la sociedad, por diferentes que sean sus concepciones particulares de justicia”.⁴²²

Dicho “uso público de la razón” “es la tesis kantiana que desembocara en Habermas, que merece un cuidadoso tratamiento, inoportuno de emprender aquí y ahora. Lo que debe destacarse, en todo caso, es el retorno al discurso filosófico-moral, tan caro a los socráticos, para atender los problemas y contradicciones de la democracia representativa y su “expropiación y descrédito”, expoliada por intereses y poderes facticos, desacreditada no sólo por notorias insuficiencias y claudicaciones, políticas y morales, sino

⁴¹⁹ Bilbeny, Norbert, *El protocolo socrático del liberalismo político*, Madrid, Tecnos, 1999, pp. 13-26.

⁴²⁰ *Ibidem*, p. 15.

⁴²¹ Carrillo Prieto, *Cuestiones jurídico-políticas de la Ilustración. Una lectura actual*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Jurídicas, 2011.

⁴²² Bilbeny, *op. cit.*, p. 17.

también por su “no saber oír”, por su “traición a la Ilustración”, que es también desafección por el diálogo, apostasía de Sócrates y de su lección impercedera. De ahí que sea necesario y urgente rescatar el valor político (y no únicamente moral) del *disenso*, expresado como desobediencia civil, es decir, desobediencia que reconoce ante todo el principio de obediencia política, siempre que ella no sacrifique deberes morales, frontera que no vale franquear a ningún precio. El ejemplo vívido de Thoreau y de sus seguidores no deja duda alguna: King, Gandhi, Walesa, Havel, Mandela y su refutación a la condenación de la desobediencia como estrategia política, fundada en principios tanto políticos como morales, la nueva dimensión de la política actual.

Para justificar la desobediencia civil y fundar racionalmente la obligación de emprenderla (obligación cívica política de apelar, unos ciudadanos, al sentido de justicia de sus iguales) hay un cuerpo de requisitos o condiciones infranqueables, propuesto por Rawls como una especie de protocolo procedimental:

1) Antes de declarar la desobediencia es preciso que, *de buena fe*, se hayan hecho las apelaciones políticas a la mayoría; 2) que los medios habituales de reparación hayan sido agotados sin éxito; 3) se trata de un acto calificado como “casi desesperado” por el profesor de Massachusetts, una medida de *ultima ratio* “dentro de los límites de la fidelidad al imperio de la ley”.⁴²³

Es esencial dicha lealtad democrática para que la desobediencia, antes que obstáculo, sea vehículo de la voluntad política, construida así con la de la minoría, a la que se adhieren ciudadanos que terminan por ser mayoría en virtud de una convocatoria, de índole moral, a la que prestan “oídos socráticos” hasta los entonces acrílicos votantes, pasivos pagadores de impuestos, inconflictuales usuarios de los bienes públicos, quienes despiertan ante la realidad grave del problema denunciado por la minoría (pudiendo alcanzar ésta millones de adherentes sin dejar de serlo, dado el tamaño de las actuales sociedades).

“La desobediencia civil estaría justificada porque exista no sólo una grave injusticia en la ley, sino, incluso, una *negativa, más o menos deliberada, a corregirla*”.⁴²⁴ Nada de espectacularidad artificiosa ni de protagonismo fugaz habrá en dicha “desobediencia limítrofe”; 4) la desobediencia debe tener, como su causa, violaciones reiteradas, sustanciales, claramente perceptibles por todos, preferentemente dirigida a propugnar la derogación o ratificación de normas, de tal modo relevantes, que su eliminación corregiría, ade-

⁴²³ Rawls, *op. cit.*, p. 96.

⁴²⁴ *Idem.*

más, otros agravios relacionados con el primero, como si de género a especie se tratara. “Por esta razón hay una presunción en favor *de restringir la desobediencia civil a las violaciones del primer principio de justicia, el principio de igual libertad y a las barreras que contravienen el segundo principio, el principio de libre acceso a cargos que protege la igualdad de oportunidades*”.⁴²⁵

Deben incluirse dentro del primer principio dos libertades, cruciales e indispensables: la de conciencia y la de pensamiento. Nada más justificado que desobedecer, cuando la norma o disposición impugnada las lastima, o si las toca, invalidándolas en la vía de los hechos, una política gubernamental identificable y precisa: la infracción atenta, además, contra las condiciones de posibilidad del “protocolo socrático” al que hemos aludido arriba. En este punto es preciso reconocer la dificultad de impugnar *desigualdades sociales*.⁴²⁶

La primera parte del segundo principio, que exige que *las desigualdades sean en beneficio de todos*, es una materia mucho más imprecisa y sujeta a controversia... La razón de que esto sea así es que el principio se aplica primariamente a políticas económicas y sociales fundamentales. La elección de éstas depende de creencias teóricas y especulativas así como del acopio de información concreta, todo ello adobado con buen sentido y simple intuición; para no mencionar la influencia que en los casos reales tiene el prejuicio y el autointerés... Así pues, a no ser que *las leyes fiscales* estén claramente encaminadas a atacar la igual libertad básica, *no deben ser objeto de protesta* mediante la desobediencia civil; *la apelación a la justicia no resuelta clara suficientemente* y su resolución es mejor dejarla al proceso político. Pero *las violaciones de las iguales libertades* que definen el común status de ciudadano son cuestión diferente. La *negación deliberada* de esas libertades por un periodo de *tiempo más o menos extenso*, y ello en presencia de una *protesta política normal*, es en general un *objeto de desobediencia civil apropiado*.⁴²⁷

Rawls divide el sistema social convencionalmente, y para los efectos de afinar mejor el objetivo, en dos segmentos: la desobediencia operará fundamentalmente cuando se refiere a la violación de las libertades fundamentales, mientras que las políticas sociales y económicas que dicen están orientadas a promover el provecho de todos (al menos de la mayoría), no se prestan tan claramente a ser impugnadas mediante desobediencia civil, que es, ya se ve, esencialista, es decir, atenta a cuestiones universales, independientemente de su condición espacio-temporal: el segundo segmento, inesencial, aunque

⁴²⁵ *Idem.*

⁴²⁶ Carrillo Prieto, *Ante la desigualdad...*, *cit.* El último capítulo.

⁴²⁷ Rawls, *op. cit.*, p. 97.

importante, no es sino accidental (en sentido ontológico), y, por ende, ha de ser tratado políticamente por los canales habituales, administrativos y jurisdiccionales, sin necesidad de la dramática apelación desobediente.

Es indispensable, para construir correctamente (democráticamente) la desobediencia, que el disidente la admita y respete en otros inconformes análogos, en sus causas y, sobre todo, aceptando sus efectos, en ocasiones perturbadores, de la normalidad cotidiana.

Rawls, al concluir su ensayo, deja asentada una tesis “revolucionaria”:

la injusticia invita a la sumisión o a la resistencia; pero la sumisión despierta el desprecio del opresor, y la confirma en su intención. Si inmediatamente después de un período razonable de tiempo para hacer apelaciones políticas razonables por las vías normales, los hombres tuvieran en general que disentir mediante desobediencia civil por infracciones de las iguales libertades fundamentales creo que esas libertades quedarían más y no menos seguras. La desobediencia civil legítima, ejercida en la debida forma, es un dispositivo estabilizador en un régimen constitucional, un dispositivo que tiende a hacerlo más firmemente justo.⁴²⁸

Al ponerle punto final a sus consideraciones, Rawls reitera que

en una democracia las libertades fundamentales de la ciudadanía no se entienden como resultado de negociación política, ni están sujetas al cálculo de intereses. Antes bien, *esas libertades son puntos fijos, que sirven para limitar las transacciones políticas y determinan el ámbito de los cálculos de lo socialmente ventajoso*: La justificación de la desobediencia civil descansa en la prioridad de la justicia y de las iguales libertades garantizadas por ella.⁴²⁹

La teoría que subyace al planteamiento actual del deber de desobediencia civil, apelación moral al orden jurídico en sus encrucijadas problemáticas, ha dado origen a contemplar aquella manifestación disidente como mecanismo del proceso permanente de la construcción constitucional, lo que lo ancla en el mecanismo moral de lealtad a la ley democrática, imperfecta y cuestionable, pero democrática, lo que equivale a decir que es mandamiento acordado por la mayoría parlamentaria, lo que, desde luego, nada dice ni de su contenido (justo o injusto) ni de su forma o textura, lo que la hace desde el principio objeto de interpretación y, por ende, de impugnación, materia de debate y blanco de desobedientes, quienes forman parte

⁴²⁸ *Ibidem*, p.98.

⁴²⁹ *Ibidem*, p. 99.

de un “proceso constitucional” precisamente a causa de su disidencia, que es, finalmente, un desacuerdo creativo,⁴³⁰ si se ciñe a los requisitos y al protocolo que hemos comentado arriba, y sólo si obedece a dichas condiciones. De otro modo, habría infracción y resistencia del particular al imperio de la ley, conducta reprochable en el catálogo de las penas o sanciones estatales.

Estévez Araujo⁴³¹ ha advertido, con base en la doctrina penal alemana y la sentencia de Calvo Cabello (6 de marzo de 1992), que

no hay contradicción alguna en admitir la posibilidad de que un acto de desobediencia civil resulte estar legalmente justificado en virtud de normas que establecen excepciones a la ley violada. Puede darse también que la norma violada por el desobediente resulte, a la postre, ser ella misma ilegal o, en el caso de que se trate de una ley, ser inconstitucional. En este supuesto se habría desobedecido una norma efectivamente dictada y puesta en vigor, pero inválida, por lo que *el acto ilegal a primera vista resultaría ser legal en última instancia*.

Dworkin y Drier son los dos teóricos de la “cobertura constitucional” de la desobediencia civil, según el ensayo de Estévez Araujo citado aquí.

Dice Dworkin que “la Constitución hace que nuestra moralidad política convencional sea pertinente para la cuestión de la validez; *cualquier ley que parezca poner en peligro* dicha moralidad plantea cuestiones constitucionales, y si la amenaza que significa es grave, las dudas constitucionales también lo son”. Es el llamado test de constitucionalidad desde un punto de vista doble: la desobediencia dispara un expediente para suscitar un control de constitucionalidad, y ella misma, además, es indicio de inconstitucionalidad, siempre y cuando la opinión disidente sea considerada y razonable, y que la cuestión afecte a derechos políticos o personales fundamentales. A tal conducta —sostiene Dworkin— se debería responder con una actitud de tolerancia por parte de los poderes públicos, evitando el procesamiento inmediato cuando esta omisión no impida o perturbe la consecución de otros fines estatales prioritarios.

“La postergación permitiría que *el debate social prosiguiera* y que madurasen las posiciones y puntos de vista antes de que un tribunal se viera obligado a adoptar una decisión”.⁴³²

Hay en Dworkin lo que Estévez denomina “una concepción integradora de los procesos estatales de la toma de decisiones, concepción *no autoritaria* del

⁴³⁰ La monografía de José Antonio Estévez Araujo es básica para entender el alcance del planteamiento: *La Constitución como proceso y la desobediencia civil*, Barcelona, Trotta, 1994.

⁴³¹ *Idem*.

⁴³² *Ibidem*, p. 37.

control judicial de la constitucionalidad de las leyes”. Dworkin —explica el profesor español— considera que incluso en aquellos casos en que haya recaído una sentencia del órgano encargado de decidir en última instancia acerca de la constitucionalidad de las leyes debe el ciudadano seguir actuando según su propio criterio si la cuestión le sigue pareciendo razonablemente dudosa.

En Alemania, R. Drier —también reseñado por Estévez— postula que el problema de la relación entre el derecho y la moral ha sido en buena parte interiorizado por el propio sistema jurídico.⁴³³ Los principios más importantes del derecho natural moderno (libertad, igualdad, democracia, dignidad personal...) han sido incorporados a las Constituciones contemporáneas. El conflicto entre derecho y moral se manifiesta ahora bajo la forma de colisión entre diferentes principios constitucionales o entre sus interpretaciones divergentes, que irradian al resto del sistema. Drier —aclara Estévez— considera la desobediencia civil como ejercicio de un derecho fundamental: es ejercicio de la libertad de expresión, de reunión y de manifestación. La desobediencia queda justificada no “en automático”, sino cuando el resultado de la ponderación entre el bien jurídico protegido por la norma violada y el derecho fundamental ejercido tenga como resultado la supeditación del bien al derecho aludido, en el caso concreto. “Todos tienen el derecho de trasgredir normas prohibitivas, solos o con otras personas, de forma pública, no violenta y fundada en razones político-morales, cuando de ese modo se proteste contra serias injusticias y la protesta sea proporcionada”.

Al dar cuenta de algún argumento contra el deber de desobediencia, Estévez recuerda a Kant en la *Metafísica de las costumbres*, para quien el pueblo no tiene existencia independiente y autónoma y debe su condición de tal a la autoridad política. Sólo la existencia de una autoridad política, capaz de expresar una voluntad única, hace posible que una multitud se convierta en pueblo. En consecuencia, “dado que el pueblo tiene que ser considerado como unido por una voluntad universalmente legisladora, no puede ni debe juzgar sino como lo quiera el soberano actual”, lo que descarta, desde luego, toda desobediencia, civil o no: es el despotismo ilustrado, de infeliz memoria; después fue el *Fürher*, el *Duce*, el Jefe Máximo y el largo Caudillo “por la gracia de Dios”. El otro argumento adverso procede del positivismo jurídico, también alemán, que no admite otra consideración que el análisis silogístico de la norma escrita. La ley constitucional debe ser interpretada descontextualizadamente sin consideración moral o política alguna, pues la “completitud” del sistema permite resolver los casos difíciles acudiendo a los conceptos y categorías conocidos y “seguros”: es el solipsismo jurídico, y es también algo muy parecido a la agorafobia.

⁴³³ En *Widerstands im Reichstaat*, Berlín, 1983, citado por Estevez Araujo, *op. cit.*, p. 38.

No es mérito menor de Estévez Araujo la sistematización de la interpretación constitucional en Estados Unidos durante el siglo XIX a fin de entender la cimentación del deber de desobediencia civil.

Marshall, en el *caso Marbury vs Madison* (1804), postuló la competencia de los jueces para examinar la constitucionalidad de las leyes federales, competencia no explícitamente reconocida por la Constitución. Marshall reconoce la posibilidad —dice Estévez—⁴³⁴ de recurrir a criterios de decisión no explícitamente formulados en el texto, sino descubribles por medio de la razón: es la interpretación político-racional; Taney en el caso *Dred Scott* (1857),⁴³⁵ consideró que los términos contenidos en el texto constitucional deben ser interpretados de acuerdo con el sentido que tenían en el momento histórico en que la Constitución fue aprobada. Hay que dar a los términos el sentido que tenían para la opinión pública en dicho momento; interpretarlos en el sentido que tuvieran actualmente supondría dejar de ejercer una función puramente jurisdiccional para convertirse en portavoz de la opinión pública del día, lo que, además, resultaría en una reforma constitucional subterránea, elíptica y antidemocrática, operación ilegal e ilegítima para el originalismo.

Un tercer momento de la doctrina de la interpretación constitucional lo representa la sustantivación de la cláusula del *due process of law* en el caso *Allgeyer vs Louisiana* (1897). La cláusula del debido proceso, que originalmente fue pensada como una disposición relativa a las garantías de los procesos que pudieran conllevar una sanción privativa de la vida, la libertad y la propiedad, se convierte en una vía por medio de la cual los jueces declaran inconstitucionales determinadas leyes por restringir el ejercicio de derechos presuntamente reconocidos por la Constitución. La doctrina del debido proceso sustantivo centra la investigación no en el procedimiento, sino en la propia ley y en la cuestión de si es posible (jurídica y moralmente) exigir a alguno que obedezca la ley cuestionada. “Una formulación típica de la doctrina prohíbe al gobierno privar arbitrariamente a una persona de la vida, la libertad o la propiedad: *es el esencialismo político constitucional*”.

Al tratar la desobediencia, es oportuno recordar, tal como propone Estévez, que en la doctrina constitucionalista de C. Schmitt, anticipatoria de algunas tesis de Habermas, la opinión pública, fundamental pieza del mecanismo de desobediencia civil, es una forma de manifestación de la voluntad “del pueblo”, no sometida a formas y procedimientos, es decir, inconstitui-

⁴³⁴ *Ibidem*, p. 49.

⁴³⁵ Célebre y triste sentencia que justificaba, con dichos argumentos, el mantenimiento de la esclavitud en el sur y el no reconocimiento de la ciudadanía de los negros.

ble en sentido jurídico: es el *gouvernement by public opinion*, forma de intervención cotidiana en el ejercicio del poder político.

Smend —también citado por Estévez— aborda, en cambio, el motor mismo del mecanismo desobediente: la comunidad de valores como fundamento de la legitimidad del orden jurídico-político, axiología siempre dinámica. “Los derechos fundamentales son los representantes de un sistema de valores concreto, de un sistema cultural que resume el sentido de la vida estatal contenida en la Constitución”.⁴³⁶ Son dichos valores los factores que la norma fundamental debe albergar, dotándolos de la mayor trascendencia. La defensa de la Constitución supone la de esos bienes, en primer lugar. En Smend hay una suerte de proceso constituyente, continuado e inagotable, una dinámica de carácter inclusivo “que no ataca a los disidentes sino que los considera elementos indispensables de un proceso dinámico y permanentemente renovador”.⁴³⁷

Es la idea de Jefferson de que los muertos no pueden mandar sobre los que viven: la Constitución debe ser reafirmada, por cada generación, como patrimonio propio, en una eterna cadena de asentamientos y disentimientos, cuya amalgama hace posible la cooperación social.

Smend, en algunos de los trabajos publicados bajo el título de *Staatsrechtliche Abhandlungen*, en Berlín y en 1968⁴³⁸ se refiere al compromiso moral, con el Estado, y alude al derecho de apelación del ciudadano:

Los derechos de cogestión de los trabajadores, no solo mediante el voto sino con participación social en cuanto ciudadanos activos y libres pues la garantía del derecho de propiedad no significa —sostiene— la constitucionalización de un precepto del código civil, sino que supone un cierto aseguramiento de las bases sociales de aquella parte de la población que denominamos burguesa en sentido estricto.

La idea del ciudadano ligado al Estado moralmente, tal y como se le comprendió y se le comprende hoy en día, deriva también del hecho de que es presupuesto necesario de todo nuestro derecho político positivo. Esto ya era así en el siglo XIX; si se entiende la propia historia constitucional únicamente como el enfrentamiento por el poder entre las fuerzas sociales ascendentes y la monarquía y la burocracia, como lucha por la soberanía, entonces las Constituciones resultan medianías, compromisos que dejan de

⁴³⁶ Citado por Estévez Araujo, *op. cit.*, p. 65.

⁴³⁷ *Ibidem*, p. 68.

⁴³⁸ Traducción de J. Ma. Beneyto bajo el título *Constitución y derecho constitucional*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1985.

lado la cuestión decisiva, a saber: quien ha sido el vencedor soberano. Si se las contempla como ordenación secundaria de distintas autoridades y servicios públicos, entonces no hay nada en ellas que suponga compromiso. Esto fue lo que ocurrió con la Constitución de Weimar. Si, por el contrario, se la interpreta como ordenación de una determinada situación, en la cual cada uno busca su bien particular y no el bien común, es decir, en la que uno no se siente obligado moralmente con el todo, entonces tendremos mera organización de un pluralismo,⁴³⁹ lo cual, en definitiva, es un modo de coexistencia anárquica de las formaciones políticas, un *modus vivendi* entre ellas, una forma de tregua o una estrategia dentro de la lucha de clases.

Una concepción como ésta no puede ser considerada, en modo alguno, como constitucional; es decir, una Constitución que responda a esta especie de mero negocio jurídico de intereses creados no puede ser nunca algo sobre lo que se presente juramento de fidelidad. Únicamente si se contempla al ciudadano consciente de sus obligaciones morales, al cual se le atribuye un estatus y una misión especial dentro del todo, atendiendo a sus peculiaridades propias, entonces queda salvaguardado el contenido esencial de la Constitución; es decir, el de formar un pueblo que tenga libertad de actuación y pueda cumplir la misión histórica que se le ha asignado...⁴⁴⁰

Es grandemente valiosa, en clave democrática, la óptica de Smend ante los derechos fundamentales, útil a efecto de profundizar las vías de reflexión sobre la desobediencia civil.

Su misma redacción (del texto constitucional) pone esto de manifiesto, ya que comienza anteponiendo enfáticamente un ámbito cultural material, declarando su pertenencia a él. El catálogo de los derechos fundamentales pretende regular, por una parte, una serie material autónoma, es decir, un sistema de valores, de bienes, un sistema cultural y por otra, lo regula en tanto que sistema nacional, es decir, el sistema de todos los alemanes, el cual afirma el carácter nacional de valores más generales y confiere con ello a los miembros de ese Estado de distintas nacionalidades un status material único. Gracias a ese status se convierten en un pueblo, con respecto a sí mismos y frente a otros pueblos. En estos *dos sentidos*, en el de la *fundamentación* de un sistema cultural y en el de la *integración* popular, radica la orientación positiva de los derechos fundamentales.⁴⁴¹

⁴³⁹ Cuyos destructores efectos vio claramente. C. Schnitt para el problema de la “fidelidad constitucional”.

⁴⁴⁰ Smend, *op. cit.*, p. 266.

⁴⁴¹ *Ibidem*, pp. 230 y 231.

Antes que toda consideración, Smend propone la siguiente: “los derechos fundamentales son los representantes de la vida estatal contenido en la Constitución”.⁴⁴² Ésta es la clave que los descifra y los convierte así en cosa viva, que también los relativiza y los hace “poner los pies en la tierra”. Sos-tuvo el legendario profesor, que

el sistema que conforman los derechos fundamentales, en tanto que *son un todo fundamentado y condicionado históricamente, debe ser objeto de un estudio puramente histórico*. La jurisprudencia no puede prescindir de este estudio por tres razones. En primer lugar, porque la legitimidad que proporciona el sistema de los derechos fundamentales constituye una definición del ordenamiento jurídico positivo y porque una de las principales tareas del derecho consiste en concretar el tipo y el grado de legitimidad que posee un ordenamiento jurídico positivo. En segundo lugar, porque es posible encontrar en ellos ciertas reglas para la interpretación del derecho positivo. Y, por último, porque los derechos fundamentales, en tanto que *pertenecen ellos mismos al Derecho especial, solo pueden ser aplicados como tales partiendo del contexto global en que se insertan*.⁴⁴³

La interpretación constitucional que sugiere Smend, él mismo la ensayó con el derecho fundamental de la libertad de enseñanza, “evitando tres tipos de formalismo”: prescindiendo en, primer término, del texto literal (en preceptos que no son estrictamente técnicos) a favor de una consideración de su contenido material; prescindiendo, en segundo lugar, de su investigación formalista del sujeto jurídico (participantes activos y pasivos, por ejemplo, en el derecho de petición) y del poder jurídico formal en que basan su pretensión de no ser restringidos de ser aceptada su demanda y de exigir solución a sus peticiones, buscando el sentido esencial del derecho fundamental en cuestión, pues el derecho de petición es uno de los medios constitucionalmente ideados para la integración,⁴⁴⁴ y asumiendo que es también aplicar un método formalista preocuparse tan sólo por el sentido originario de un derecho fundamental y no por la relación en que se encuentra con la totalidad del orden vital actual y con los valores constitucionales vigentes. Este arsenal teórico es útil ahora, en una dimensión desconocida en sus días por Smend, a saber: la del deber de desobediencia civil, que han venido elucidando académicos norteamericanos y alemanes de la talla de Rawls, Dworkin, Nozick, Von Appell y Habermas. Que un antiguo texto como el

⁴⁴² *Ibidem*, p. 232.

⁴⁴³ *Idem*.

⁴⁴⁴ No debe soslayarse que la preocupación integradora de la obra de Smend refleja el discurso dramático de la historia alemana hasta llegar a la derrota final y la fractura del Estado en dos entidades.

de Smend sea revivido en este tema es motivo para proclamar las virtudes de su análisis acucioso.

El contraste entre Rawls y Dworkin ya ha quedado apuntado arriba; entre Rawls y Nozick, otro ilustre harvardista, no es antitético, y requiere de recordación aquí para afinar la mirada ante el panorama de las teorías del deber de desobediencia civil.

Brevemente puede decirse que Nozick es el ideólogo y el filósofo del Estado mínimo ultramínimo, recortado —se dice y él lo dice— en aras de la libertad individualista y sus sagrados derechos. De entrada, en el prefacio de la obra referida, adelanta:

mis conclusiones principales sobre el Estado son que un Estado mínimo, limitado a las estrechas funciones de protección contra la violencia, el robo y el fraude, de cumplimiento de contratos, etcétera, *se justifica*; que cualquier Estado más extenso violaría el derecho de las personas de no ser obligadas a hacer ciertas cosas y, por tanto, *no se justifica*; que el Estado mínimo es inspirador, así como correcto. Dos implicaciones notables son que el Estado no puede usar su aparato coactivo con el propósito de hacer que algunos ciudadanos ayuden a otros o para prohibirle a la gente actividades para su propio bien o protección.

Sabe Nozick, desde un principio, que actúa como “provocador” desafiante, aunque precavido, pues añade: “muchas personas rechazarán inmediatamente nuestras conclusiones, en la inteligencia de que no quieren creer en nada tan aparentemente insensible hacia las necesidades y sufrimientos de los otros. Conozco esta reacción; era la mía cuando comencé a considerar estas ideas”.⁴⁴⁵

Su tesis, tajante y muy acotada, es clara; no lo es, en cambio, su afirmación de que el Estado mínimo es inspirador, a no ser que refiera a la imaginación febril de la “Reagan, Thatcher and Sons, Company Unlimited”, que se adhirió, en los hechos, a su visión minimalista (¿empobrecedora?) de lo jurídico-político, aunque con consecuencias muy distintas a las académicas del ilustre profesor norteamericano, quien, acaso, no calculó el costo del daño que sus propuestas provocarían en la nueva sociedad global, que en 1974, fecha de la edición primera de su obra, no podía aún siquiera avizorarse aunque se gestaba, subterránea y aceleradamente, el desmantelamiento sistemático del Estado del bienestar y se ponían en circulación los dogmas

⁴⁴⁵ Nozick, Robert, *Anarchy, State and Utopia*, traducción al castellano de Rolando Tamayo Salmorán, México, FCE, 1988, p. 7.

y catecismos contemporáneos de La Mano Invisible, pesadilla de la social-democracia y del “liberalismo social” de aquellos días, briosos y conflictivos.

Nozick confiesa: “puesto que comienzo con una formulación vigorosa de los derechos individuales, trato seriamente *la afirmación anarquista* de que el Estado, en el proceso de mantener su monopolio del uso de la fuerza y de proteger a todos dentro de un territorio, *necesariamente* ha de violar los derechos de los individuos y, por tanto, es intrínsecamente inmoral”. Contra esa afirmación sostengo que el Estado surgiría de la anarquía (tal y como es representada en el estado de naturaleza de Locke), aunque nadie lo intentara ni tratara de provocarlo. Surgiría por un proceso que no necesita violar los derechos de nadie.

Seguir este argumento conduce a una diversidad de cuestiones: ¿por qué las tesis morales implican restricciones indirectas a la acción, más que estar simplemente orientadas a fines? Las razones de por qué ciertas acciones están prohibidas antes que permitidas; la inexistencia de la teoría de la disuasión del castigo; el principio de equidad de H. Hart (*principle of fairness*); la detención preventiva...⁴⁴⁶ cuestiones que, con otras, son planteadas por Nozick para investigar “la ilegitimidad moral del Estado y de la anarquía”.

A la justicia, la teoría redistributiva, necesitada de un Estado poderoso y multifacético, opone Nozick su peculiar teoría de la justicia, la teoría retributiva diseñada para contender con Rawls. La dimensión utópica no le es ajena, pues la exploración filosófica es indispensable —sostiene— para descifrar la clave de la relación entre los derechos y el Estado, asumiendo —cosa que le honra y singulariza, exaltando su valía intelectual— que no son ni infalibles ni definitivos sus planteamientos. “En verdad, la manera visual de presentar trabajos filosóficos me confunde. Las obras de filosofía están escritas como si sus autores creyeran que son, absolutamente, la última palabra sobre el tema. Pero seguramente, no es cierto que cada filósofo piense que, gracias a Dios, finalmente él ha encontrado la verdad y construye una fortaleza inexpugnable a su alrededor” (un poco a la manera de algunos kelsenianos latinoamericanos de la década del setenta). Nozick prefiere la actividad de “taller” filosófico, mucho más modesto, pero interactiva y abierta.

La Mano Invisible de Adam Smith (“cualquier individuo solo piensa en su ganancia propia, pero en éste, como en muchos otros casos, es conducido por una mano invisible a promover un fin que no entraba en sus intenciones”) le parece a Nozick portadora de virtualidades heurísticas, y a esta hipótesis confía su discurso sobre el Estado, afirmando que las explicaciones de los fenómenos por una Mano Invisible procuran un mayor entendimien-

⁴⁴⁶ Nozick, *op. cit.*, pp. 8 y 9.

to del que producen las que lo consideran provocados por designio, como objeto de las intenciones de los individuos.⁴⁴⁷

Una explicación *de mano invisible* explica lo que *parece ser* el producto de un designio intencional de alguien, como *no causado* por la intención de nadie. Al tipo *opuesto* de explicación podríamos llamarlo *de mano oculta*. Una explicación de mano oculta explica lo que parece ser meramente un conjunto desconectado de hechos que (ciertamente) no es producto de un designio intencional de un individuo o de un grupo. Algunas personas también encuentran satisfactorias estas explicaciones, como lo muestra la popularidad de las teorías de la conspiración.⁴⁴⁸

El problema de acudir a ambos tipos de explicación estribaría en aclarar, “por un lado, cada supuesto conjunto de hechos aislados sin designios intencionales o bien la coincidencia como producto de un designio intencional y, por el otro, cada supuesto producto intencional de un designio como conjunto de hechos sin designio”.

Nozick sostiene que, descartadas las agencias de protección privada como equiparables al Estado, éste se caracteriza “por reclamar un monopolio sobre la decisión; se reserva para sí el derecho único de legislar sobre la legitimidad y permisividad de cualquier uso de la fuerza dentro de sus límites (condición que Kelsen ya había advertido muchos años antes, desarrollando a Weber desde el saber jurídico, asunto que H. L. Hart ha disectado)”.⁴⁴⁹

Más aún, el Estado reclama el derecho de castigar a todos aquellos que violen su pretendido monopolio.

El monopolio puede ser violado de diferentes maneras: 1) una persona puede hacer uso de la fuerza aunque no sea autorizada por el Estado para hacerlo; 2) aunque sin usar por sí mismo la fuerza, un grupo o una persona puede establecer otra autoridad (y quizá pretender incluso, que es la única legítima, como De Gaulle frente al gobierno de Vichy), para decidir cuándo y por quién el uso de la fuerza es apropiado y legítimo. *No es claro si un Estado debe exigir el derecho de castigar al segundo tipo de infractor* y es dudoso si cualquier Estado realmente se abstendría de castigar a un grupo considerable de infractores dentro de sus límites. Una condición necesaria de la existencia de un Estado es que éste anuncie que, hasta donde pueda, teniendo en cuenta el costo de

⁴⁴⁷ Afirmación problemática, no demostrada o comprobada a cabalidad. ¿No sería mejor admitir de plano la presencia del azar?

⁴⁴⁸ Nozick, *op. cit.*, p. 32.

⁴⁴⁹ Kelsen, H., *Teoría pura del derecho y Teoría del derecho y el Estado*; Hart, *El concepto de derecho*.

hacerlo y otros factores, castigará a cualquiera a quien descubra que ha hecho uso de la fuerza sin su autorización expresa.

Es el “Estado policía” del liberalismo clásico el “Estado mínimo” mayor analizado en la historia del pensamiento según Nozick, pero no le convence del todo, sino el Estado ultramínimo, con la adición de un “plan de cupones” del tipo de Milton Friedman, financiado con recursos fiscales.

En la medida en que el Estado-policía parece ser redistributivo al constreñir a ciertos individuos a pagar por la protección de otros. Si decimos de una institución, que toma dinero de algunos y lo da a otros, que es redistributiva, dependerá del porqué de tal operación. Devolver dinero robado o compensar por la violación de derechos no son razones redistributivas. *El defensor del Estado ultramínimo, grandemente interesado en proteger los derechos contra su violación, hace de ésta la única función legítima del Estado y proclama que todas las otras funciones son ilegítimas porque implican, en sí mismos, la violación de derechos.* Puesto que concede un lugar preponderante a la protección y a la no violación de derechos, ¿cómo puede apoyar el Estado ultramínimo que, pareciera, deja desprotegidos o mal protegidos algunos derechos de las personas? *¿Cómo puede sostener esto en nombre de la no violación de derechos?*⁴⁵⁰

Nozick sale al paso de las previsibles objeciones a esa suerte de “utilitarismo de derechos”, es decir, al cálculo de minimizar las violaciones de derechos:

esto aún requeriría de nosotros que violáramos los derechos de algunos cuando, al hacerlo así, minimizáramos la cantidad total sopesada de la violación de derechos en la sociedad. Por ejemplo, violar los derechos de alguien podría disuadir a otro de su intento de violar gravemente derechos... En contraste con la incorporación de derechos *en el estado final* por alcanzar, uno podría colocarlos como restricciones indirectas *a la acción por realizar*. Los derechos de los demás *determinan las restricciones* de nuestras acciones.

Así pues, si se quiere traducir esto a la acción orientada por fines, la fórmula es:

entre aquellos actos que están a nuestro alcance y que no violan aquellas restricciones (R), actúese de tal manera *que se maximice el fin* (F). Aquí los derechos de otros limitan nuestra conducta orientada hacia fines... Esta tesis difiere de la que trata de integrar las restricciones indirectas (R) al fin (F). La tesis de las

⁴⁵⁰ Nozick, *op. cit.*, pp. 39 y 40.

restricciones indirectas nos prohíbe violar estas *restricciones morales* en la consecución de nuestros fines, mientras que la tesis cuyo objetivo es minimizar la violación de esos derechos nos permite violar los derechos (las restricciones) si disminuye su violación total en la sociedad... La posición sostenida por este defensor del Estado ultramínimo será congruente si su concepción de derechos sostiene forzarle a Usted a contribuir al bienestar de otros, viola los derechos de Usted; mientras que si alguien no le proporciona a Usted las cosas que necesita imperiosamente, incluyendo cosas esenciales para la protección de sus derechos, no viola *por sí mismo* sus derechos, aún si esto evita que sea más difícil violarlos. Esta concepción será consistente siempre que no admita que el elemento monopólico del Estado ultramínimo es, en sí mismo, una violación de derechos. Que esto sea una posición congruente no significa que sea aceptable...⁴⁵¹

En la mejor escuela del liberalismo, Nozick recuerda que las restricciones indirectas a la acción reflejan el principio kantiano subyacente de que los individuos son fines y no simplemente medios; no pueden ser sacrificados y usados sin su consentimiento para alcanzar otros fines. Los individuos son inviolables. (Pero) la filosofía política se ocupa únicamente de ciertas formas en que las personas no pueden usar a las demás primordialmente sometiéndolas a agresión física contra ellas. El apotegma kantiano quedaría reformulado como sigue: “Actúa de tal manera que trates siempre a la humanidad, tanto en tu persona como en la persona de cualquier otro, sólo como medio sino siempre y al mismo tiempo como fin”.

Las restricciones indirectas expresan la inviolabilidad de las personas. Se pregunta Nozick si puede dicha inviolabilidad tener excepciones en aras de un bien social mayor, como cuando acudimos al dentista a fin de evitar complicaciones dolorosas o cuando alguien se somete a dieta a fin de mejorar su aspecto y su salud. Es el costo por alcanzar un bien superior.

¿Por qué no sostener, de forma similar, que ciertas personas en razón de un bien social superior, tengan que soportar algunos costos que beneficien a otras personas en razón de un bien social superior? Sin embargo, no hay *ninguna entidad social dotada de bienes que pudiera soportar algún sacrificio por su propio beneficio. Hay sólo personas individuales diferentes*. Usar a uno de estos individuos en beneficio de otros es usarlo a él y beneficiar a otros, nada más.

El problema aquí, según lo advertimos, es este individualismo extremo que descarta, sin argumentos, que existan cosas como comunidades, colectividades, personas morales (jurídicas), cuya desaparición es imposible de

⁴⁵¹ *Ibidem*, pp. 41 y 42.

concebir, aun en un terreno especulativo, pero atendido a la realidad factual, postura irreal y fantasiosa.

Además, soslaya o descarta cosas tales como los sentimientos de empatía y solidaridad, comunes al hombre desde la noche de los tiempos, para no hablar del altruismo, la abnegación y el sacrificio del agente a favor del paciente. ¿Hay razones metodológicamente válidas para ello? En todo caso, no sobran en la compleja trama de la política ni en su traducción o fundamentación ideológica, y afirmar lo contrario no lleva a ningún lado, como tampoco la brutal tesis de que “no hay ningún sacrificio *justificado* de alguno de nosotros por los demás”. ¿Qué quiere decir aquí “justificado”? Porque es innegable que justificaciones las ha habido más que sobradas y que las seguirá habiendo. Si justificado quiere decir, en cambio, racionalmente inserto en los extremos presupuestos individualistas (hasta el desfiguramiento) que Nozick asume, entonces no hay “justificación”, pero tampoco una explicación satisfactoria a la luz de los hechos, y nada que no sea un divertimento intelectual se habría conseguido y ni de lejos la defensa de los derechos de cada uno frente a los otros. Ignora también que los hombres pueden no concebir que sólo valgan el interés y provecho propios y egoístas y que así no habría cristianismo ni otros credos altruistas, que no puedan ser desaparecidos por aquel golpe de pluma harvardiano, que proclama: “sostengo que las restricciones morales indirectas sobre lo que podemos hacer reflejan el hecho de nuestras *existencias separadas*. Estas restricciones reflejan el hecho de que ningún acto moralmente compensador puede tener lugar entre nosotros; no hay nada que moralmente prepondere sobre una de nuestras vidas en forma que conduzca a un bien social superior”.⁴⁵²

Las “señas de identidad” del Estado ultramínimo, según Nozick, son:

1) un sistema de asociaciones privadas de protección del que surge; 2) cómo se transforma en mínimo mediante la *redistribución* para la provisión general de servicios de protección. *Del sistema de protección privada al Estado ultramínimo media sin proceso de mano invisible, “en forma moralmente permisible” que no viola el derecho de nadie...* No sería moralmente permisible para las personas mantener el monopolio (de la fuerza) en el Estado ultramínimo sin ofrecer servicios de protección para todos, aún si esto requiere una redistribución específica. Los operadores del Estado ultramínimo están obligados moralmente a producir el Estado mínimo.

Nozick ha pretendido demostrar que el Estado mínimo es el Estado más extenso que se puede justificar, es decir, “el Estado-gendarme”, lo que no

⁴⁵² *Ibidem*, p. 45.

deja de ser una astuta y fértil provocación académica, “disparos en el concierto” del Estado del bienestar que era preciso acorralar teóricamente a fin de allanar el terreno al proyecto neoliberal globalizador, perspectiva que adquirió con el transcurso del tiempo la singular obra del profesor norteamericano, que es útil aquí a modo de campo teórico de contraste en el tema de los derechos y en el de la desobediencia civil, que, por supuesto, no aborda como no sea advirtiendo:

Dentro del marco (mecanismos de filtro y mecanismos de diseño,⁴⁵³ habrá comunidades y grupos cubriendo todos los aspectos de la vida, aunque limitados en número de miembros. Algunas cosas sobre ciertos aspectos de la vida se extienden a todos; por ejemplo, todos tienen varios derechos que no pueden ser violados, varios límites que no pueden ser cruzados sin el consentimiento de otros. Algunas personas encontrarán que esta cobertura de todos los aspectos de las vidas de algunas personas y algunos aspectos de las vidas de todas las personas *es insuficiente*. Estas personas desearán una relación doblemente total que cubra a *todas* las personas y *todos* los aspectos de sus vidas, por ejemplo, *todas* las personas en *toda* su conducta mostrando ciertos sentimientos de afecto, de amor, de disposición de ayudar a otros, *todos juntos* comprometidos en alguna tarea común importante. Considérese a los miembros de un equipo de baloncesto todos empeñados a jugar bien al baloncesto. No juegan primordialmente por dinero. Tienen un fin primario *conjunto* y cada uno se subordina al logro de este fin común anotando menos puntos de los que podría lograr de otra manera. Si todos están unidos entre sí por participación conjunta en una actividad hacia un fin común que cada uno considera como su fin más importante, entonces *el sentimiento fraternal florecerá*. Serán unidos y no egoístas; ellos serán uno. Pero por supuesto los jugadores de baloncesto no comparten el más alto fin; tienen familias y vidas separadas. Aún así, podríamos imaginar una sociedad en que todos trabajaran juntos para alcanzar el más alto fin, el cual comparten. En este marco, cualquier grupo de personas puede entonces coaligarse, formar un movimiento, etcétera. Pero la estructura no garantiza o asegura que habrá algún fin común que todos persigan. No es necesario decir que cualquier persona puede tratar de unir espíritus afines, pero cualquiera que sean sus esperanzas y anhelos ninguno tiene el derecho de imponer su visión de unidad sobre el resto.⁴⁵⁴

La defensa a ultranza de preconcepciones (la noción de “vidas separadas”, las “monedas” de su teoría moral, el rechazo a nociones como empatía y solidaridad, su ahistoricismo radical) ha llevado a Nozick a proclamar

⁴⁵³ *Ibidem*, p. 300.

⁴⁵⁴ *Ibidem*, p. 312.

la fraternidad, esa vieja consigna revolucionaria, ¡en un partido de basket!, lo que puede ser muy divertido, pero insuficiente y empobrecedor. Su afirmación de que nadie tiene derecho de imponer su visión de unidad es una perogrullada a estas alturas. Concluye contra Jefferson:⁴⁵⁵

Una corriente persistente del pensamiento utópico es la sensación de que hay algún conjunto de principios suficientemente obvios como para ser aceptados por todos los hombres de buena voluntad, suficientemente precisos para guiar de manera inequívoca en situaciones particulares, suficientemente claros de manera que todos capten sus dictados y bastante completos para cubrir todos los problemas que surgirán. Como no supongo que existan tales principios, no supongo que la esfera política desaparecerá. El desorden de los detalles de un aparato político y los detalles de cómo puede ser éste controlado y limitado no encajan fácilmente dentro de las esperanzas de un sugestivo y simple esquema utópico. ¡Helas!

Pues arribar a lo largo de cientos de ingeniosas y hasta escandalosas páginas a esa conclusión no valía el esfuerzo empeñado. Además, y Nizock lo sabe, nadie nunca se ha adherido del todo a esos “principios” del inventario inventado por el eminente ensayista, si acaso al primero, el de las “verdades evidentes” que fundaron la república norteamericana,⁴⁵⁶ cuya negación resulta una soberbia intelectual decepcionante en lo moral y teóricamente inconsistente.

Mientras Dworkin, Rawls y Nizock trabajaban altos temas filosóficos en sus universidades, algunos de los cuales hemos abordado en anteriores páginas, la vida seguía su curso en las calles y la política se alejaba crecientemente de las demandas por mejorar el sistema de derechos contra la segregación racial y contra la conscripción de las guerras de Vietnam y Cambodia. Millones marcharon, se “sentaron” en plazas y parques, en Estados Unidos y en Europa difundieron volantes, pintaron muros públicos, compusieron airadas canciones, inventaron legendarias consignas (“prohibido prohibir”) y acudieron a la televisión y a la radio para esparcir por el vasto espacio de los sesenta y setenta su rechazo a un sistema social y político desgastado y en crisis de legitimidad (que tuvo su momento álgido durante Watergate), son “los años utópicos 1968-1978”, que ha dicho Gil Delannoï,⁴⁵⁷ años “contestatarios”, como se empezó a decir entonces para calificar las “rupturas

⁴⁵⁵ Carrillo Prieto, *El primer momento...*, *cit.* (esp. el capítulo “Nomoarquitectura”).

⁴⁵⁶ Carrillo Prieto, *Ante la desigualdad...*, *cit.*, especialmente el capítulo sobre la obra de Lynn Hunt.

⁴⁵⁷ Delannoï, Gil, *Les années utopiques*, París, La Découverte, 1990.

generacionales” que tanto alarmaron en aquellos días a los bien pensantes triunfadores en la Segunda Guerra. La generación de sus hijos, los del *baby boom*, decidió modos sociales y personales para hacer su mundo: las comunas, la píldora los conciertos de *rock*: Woodstock Dylan, Janis Joplin, Joe Cocker; la trashumancia de los marginales Kerouac y Bowles encendieron la imaginación de muchos jóvenes, hijos de un Estado del bienestar que en 1968 ya tocaba a su fin. La muerte, en 1969, de Eisenhower y de Ho Chi Minh también cavó la sepultura de la ideología ardiente de la Guerra Fría, cada vez más insensata y disfuncional. Los asesinatos de Kennedy y de Martin Luther King provocaron gran desaliento e indignación, y todo apuntaba a graves confusiones sociales y políticas y a enfrentamientos ciudadanos con los poderes públicos: crítica del presidencialismo irrefrenado; crítica del Congreso insensible y de un Poder Judicial insensato. Pero, también, crítica de la universidad y de la Iglesia, crítica omnipresente, omniabarcante, pero no omnipotente, ni siquiera para cambiar el estado de cosas, apenas para disecarlo y para proponer “nuevos paradigmas” y nuevos horizontes. Era la típica inflexión histórica: un mundo viejo no acababa por morir, y el nuevo no llegaba aún a nacer, escenario que estaría colmado de fértiles personajes, que aún conservaban el optimismo ilustrado, y que profesaban el más radical escepticismo, hasta el nihilismo. Los cuadros de Bacon son quizá la más desgarradora expresión de las alineaciones de entonces y de hoy y de la soledad que amenazaba ahora al hombre, destruidos los antiguos lazos familiares, religiosos y solidarios colectivos.

Son los años de Nixon y Kissinger, que se abren precisamente después del Mayo de los Jóvenes, que conducirá a despedir hacia Colombey de Deux-Eglises a la Esfinge Francesa para que Malraux pueda urdir y encender una hoguera de encinas y a un De Gaulle apocalíptico y sentencioso, su alter ego, en donde “ego” tiene todo el arsenal imaginable, y “alter”, casi no importa. Pronto, “2001” de Kubrik y su fascinante vals de planetas, llevará a otras dimensiones “la conciencia cósmica” (es un decir) del género humano, al tiempo que resumía la fascinación por otro mundo, aunque fuera puramente material, y con “Hal”, la denuncia de la técnica hostil al hombre, infernal e inmisericorde, que hay que desenchufar (con todo y su balbuciente canción de cuna) para que la gestación de una nueva especie de *sapiens*, allende el sistema solar, pueda por fin, anunciarse.

Es también la crítica de la violencia técnica, pues en la pantalla la primera herramienta, el fémur pelado, el hueso contundente, fue arma mortífera agresivamente contradictoria de los anhelos de la generación del “amor y paz”, para quienes Bonnie y Clay son “revolucionarios” antes que viles

atracadores, y que exigen a los Doors “encender el fuego” como el del graduado y la señora Robinson.

Ésos fueron los días de una suerte de felicidad, amenazada desde todos los flancos, a pesar de ya ser “dueña” la especie humana de la mitad luminosa de la Luna de Armstrong. La sociedad, para Chaban-Delmas, era una “sociedad bloqueada”, que demandaba un nuevo contrato social, como el que intentó, pagándolo con su vida, Salvador Allende, y con su libertad, Soljenitsyne.

El cine también expresa pulsiones y contradicciones, y los adultos recién llegados se vuelcan en festivales y muestras, fieles a F. Truffaut, Pasolini, W. Allen, S. Leone, L. Visconty, Lelouch y Costa Garvas, cuya “Zeta” arma un escándalo un tanto ingenuo y artificial. En los cafés de la Rive Gauche se discute a Deleuze y a Foucault, mientras la muerte carga con millones en Biafra, emblema de la atroz inequidad del mundo, que Regis Debray quiso trastocar, romántica y desaprensivamente, tanto que acabaría ganando una celda “de por vida” (en principio) en Bolivia, desde donde comienza su “crítica de las armas” en un francés vigoroso, aunque no del aliento que supo insuflarle a la lengua Tournier en *Le Roi des Aulnes*, gracias al cual se levantó con el Gouncourt en 1970.

El Padrino empieza a transmutarse para algunos en un maquiavélico tratamiento del cinismo, un mal desgranado, aplauso a la exposición cruda de las realidades de todo poder y de la admisión desnuda de las convivencias entre mafias y política y entre las mafias y la Iglesia católica, ya en trance de involución a pesar del infierno personal de Paulo VI, enfrentado al asesinato de Aldo Moro por las “Brigatas Rossas” y otros agentes que Sciascia describió magistralmente al novelar la debacle política italiana, en la que hasta los profesores de filosofía del derecho de Bolonia tenían una veladora encendida junto a su metralleta, lo que no se sabría sino después de mucho tiempo, mientras el creciente exilio latinoamericano cantaba por todo el mundo lo de Violeta Parra y se arrullaba con *El Cóndor Pasa* (versión Simon and Garfunkel), que también llegó a China, donde el sonriente astuto Chou en Lai le ofrece té verde a Kissinger antes de que Mao recibiera a Nixon en Pekín, en medio del mar de lamentaciones de Formosa, sobre todo al ver sentado a los comunistas adversarios en el Consejo de Seguridad de la ONU.

Bettelheim lanza a “los hijos del sueño” a una comparecencia pública demoledora, y Barthes hace convivir a Loyola, Sade y Fourier, amalgama que provoca los aspavientos conservadores de rigor. Illich rechaza la escuela autoritaria, memorizante e individualista, para “descolonizar” al niño, mientras Sartre reaparece con el idiota prodigioso de la familia Flaubert a su lado. Perón resurge en Buenos Aires con una Evita de bisutería y magia

negra, mientras el mundo conoce de canibalismos en las heladas alturas de los Andes y, algunos, del suicidio del viejo colaboracionista H. de Montherlant, rodeado su lecho mortuario de fantasmas y de secretos indecibles. Picasso pinta un último autorretrato en 1972.

Al año siguiente Watergate lo colma todo; regresan a casa los primeros soldados norteamericanos prisioneros en Vietnam, y, por vez primera un afroamericano es alcalde de Los Ángeles. Kissinger alcanza la cima de la Secretaría de Estado, y Allende, la sima de una tumba, ideada y telecomandada por Washington, como tanto se ha dicho. Comenzaba la “guerra del petróleo”, y la pesadilla recurrente de la “excepcionalidad” sionista del Estado artificial (fabricado por Inglaterra y Rothschild para judíos de la diáspora), ensombrecía una vez más al mundo con la guerra del Yon-Kippur, mientras Carrero Blanco subía en coche hasta la azotea, de paso a sus devociones matinales, que ahí concluirían explosivamente. La aparición del cometa Kohutek “lo pronosticaba” así, mientras desaparecían de entre los vivos Lyndon B. Johnson, Ben Gurion y Walter Ulbricht, ¡tan simpáticos los tres! Mejor era quedarse, a falta de otros muchísimos, con el “placer del texto” que promovía R. Barthes, y así paliar en algo y con Cioran “el inconveniente de haber nacido”, era importante con G. Halimi, “la causa de las mujeres”, que caminaba ya con pleno entusiasmo. Jacques Maritain, el papa laico de L’Intitute Catholique de París, llegaba al término de sus días y, con él, el neotomismo de Lovaina y Friburgo, admirables todavía.

Maurice Bejart hacía furor con sus ballets, innovadores y audaces, mientras la orquesta mejor del mundo perdía a Otto Klemperer, y F. Hardy inspiraba otras canciones que las suyas, al lado de “The Pink Floyd” y “Deep Purple”.

Comienza en 1974 la democratización portuguesa con claveles en vez de balas a cargo de los militares, todo un contraejemplo histórico, y F. Girod, admirable, encabeza en Francia un ministerio ejemplar, el de la Condición Femenina. Los votantes ya pueden ahí serlo desde los dieciocho años. Brinca a la escena Yasser Arafat, con su propuesta de un Estado multicultural y multirreligioso, el Estado palestino, para disolver, al mismo tiempo, al de Israel. Patricia Hearst, la inquieta y guapa heredera, acaba uniéndose a sus raptos simbióticos, horrorizando a “la clase ociosa” norteamericana. Carpentier, antipático de Cabrera Infante, concluye su barroco concierto, y el antipático de Cela su “Don Camilo”, pero lo que más importa: Soljenitsyne publica *El Archipiélago Gulag*, aunque sea otro quien ganará el Nobel del año, en el que Charles Lindbergh terminará aterrizando en el cielo: Pascal Lainé tendrá también el suyo con el Goncourt, mientras Dylan es ya imparables, junto a Eric Clapton y los Rollings. Ernst pinta *Mon ami Pierrot*. Fallece

el gran Khan, arquitecto muy disfrutable. Para 1975, Margaret Thatcher sustituye a E. Heat, ya en camino franco para convertirse en una férrea señora, legendaria también por su enorme peinado de varios pisos, un yelmo amarillo sin un solo pelo fuera de lugar. Para cubrir su cráneo decepcionante, estuche de no más de tres o cuatro ideas a lo sumo. En agosto, 35 Estados independientes firman la Declaración de Helsinki, a fin de “preservar la paz, los derechos humanos y los intercambios científicos”. Franco, para variar, hace de las suyas condenando a muerte a cinco activistas en medio de la reprobación mundial, y a pesar de la súplica papal de clemencia, poco antes de que Juan Carlos, designado como sucesor del caudillo moribundo, tomara, precaria y provisionalmente por vez primera, las riendas del Estado.

El 9 de octubre la Guerra Fría es una reliquia histórica, cuando se encuentran en la estratosfera (o más arriba) las naves Apolo y Soyouz. El mundo de acá abajo instituye El Año Internacional de la Mujer, que es también el del Otoño del Patriarca colombiano y de la Tierra Nostra del mexicano. La vida intelectual francesa ebulle con Barthes y su autojustificación, con Bordieu y su revolución, y celebra la aparición de *Surveiller et Punir* con que Foucault ingresa al Empíreo. Glaucksmann propone una “cocinera devoradora de hombres”, Iván Illich, la “Némesis médica”, mientras Leroy-Ladurie historia a Montaignou, la aldea occitana, y V. Jankelevitch analiza *La nostalgia* y *Lo irresistible*. Gastón Gallimard, controvertido y camaleónico, entrega ese año sus complicadas cuentas al Creador. Truffaut triunfa con la *Histoire d'Adèle Hugo*, y se lleva el “grand prix du cinéma français”. El público espectador acaba por conocer a “todos los hombres” de Nixon en el filme de J. Pakula. El mundo entero se ensombrece con el laberíntico asesinato de Pasolini en playas romanas, ahogado en el misterio todavía. Gloria Gaynor llena las discotecas con *Never can Say Goodbye*. Al comenzar 1976, dos mil abogados descienden por las calles manifestándose en París, y el Concord recibe los permisos para aterrizar en Washington y en Nueva York. Videla arresta a Isabel Perón y consuma un golpe de Estado, o lo que quedaba de él después del íntimo brujo López Rega. Los socialistas festejan el triunfo de Mario Soares, el lisboeta, y Sudáfrica se enciende con los cientos de muertos de la represión de Soweto, mientras Rodesia acepta el plan angloamericano para resolver el conflicto racial. La viuda de Mao es arrestada junto con La Banda de los Cuatro, envuelto todo el proceso en conjeturas y enigmas. Carter triunfa en la contienda electoral, mientras la sonda Viking trasmite las primeras imágenes de la superficie marciana. Los mares recobran sus derechos gracias a la Conferencia ad-hoc de la ONU, Fredmann arrebató el Nobel de Economía, y Grainville, el Goncourt, con *Les Flanboyants*, sin importar que Péric y A. Robbe-Grillet hubieran publicado *Alphabets* y

Topologie pour una cité fantome, respectivamente. Para S. Bellow fue el Nobel de Literatura, y para Malraux, el sepulcro y la inmortalidad a cambio de la presea que nunca llegó hasta él.

Las librerías exhiben *Positions*, de L. Althusser, y *La volonté de Savoir*, de Foucault junto al enorme ensayo de Ph. Arlés sobre la muerte en Occidente y, brillante Garaudy, *Le Projet Espérance*, que entonces todavía caminaba entre los vivos, aunque ya trastabillante. Heidegger, que parecía inmortal, fallece, y el mundo también pierde a René Casin, el jurista de la Declaración Universal de los Derechos del Hombre de 1948. “Rocky” Stallone entretanto bate récords de taquilla, y Truffaut, casi sin taquilla, logra *L’Argent de poche*, y el mundo mejora con su película, como el grandioso *1900* de Bertolucci y los *Cadáveres exquisitos* de Rosi, el *Taxidriver* de Scorsese y *La última locura* de Mel Brooks... El mundo del sonido educado recibe a Luciano Berio un *Coro*, y de J. Cage, *Renga siuith Apartment*, pero pierde a B. Britten, pomposo, y el todavía plebeyo Elton John surge *Don’t go Breaking my Heart*, mientras Ramsés el Grande provoca interminables “colas” frente al Grand Palais, y G. de Chirico otras, pero discretas, ante su *Fin de Siècle*. Las fronteras de género parecieron difuminarse al salir a la venta el primer número de *Vogue Hommes*, espejo del narcisismo masculino.

Checoslovaquia ocupa la atención mundial en 1977; la violación sistemática de los derechos humanos lleva a la “Charte 77”, que contienen la protesta de intelectuales y políticos ante el endurecimiento del régimen del “socialismo” real, una jaula real, una enorme jaula de barrotes soviéticos con una clase obrera pobre, oprimida y cautiva. Claro que los partidos comunistas vernáculos pusieron el grito en el cielo ante lo que calificaron como otra maniobra del enemigo, el capitalismo monopolista, y recordaron a sus fieles cuán astuto había sido siempre, por lo que era obligado no dejarse engañar.

En Sudáfrica, los obispos de la Conferencia Episcopal condenan el *apartheid*, y Giscard d’Estaing ordena un embargo contra el régimen de aquellos blancos, obtusos o perversos, o ambas cosas a la vez. Carter se gana la rechifla del cartel judío al reconocer los derechos del pueblo palestino sobre la patria, expropiada por ese mismo cartel, muchos años antes. Indira Gandhi pierde las elecciones, y el Congo sufre su enésimo baño de sangre, ahora obsequiado por el coronel Opango. El partido de La Pasionaria y de Carrillo sale, por fin, de la clandestinidad, y España celebra primeras elecciones legislativas, después de larga noche dictatorial. En septiembre se firma el tratado Carter-Torrijos, que devuelve la soberanía del canal al pueblo panameño. Para noviembre, el régimen sudafricano es ya impresentable, y el Consejo de Seguridad de la ONU vota unánimemente un embargo de armas, mien-

tras el pintoresco y sanguinario Bokassa se hace coronar “Emperador de África Central”.

En octubre, Amnistry International recibe el Nobel de la Paz. Francia salta de júbilo al ganar el equipo nacional de *rugby* el torneo de las Cinco Naciones, es decir, la larga guerra contra el adversario secular, “la pérfida Albion”, que lo fue también con el balón; la revancha, dulcísima. Debray publica su laureado *La Neige Brûle*, Modiano, su *Álbum de familia*, y Cortázar, sus *Historias de cronopios y famas*; cuando todos queríamos ser cronopios, Octavio Paz realiza la hazaña de pasarlo todo en claro ¡dichoso él! Para lo realmente serio, Barthes contribuye con sus “fragmentos amorosos y discursivos”, y Benoist publica la *Pavana para una Europa difunta*, aun cuando la muerte no lo estuviera del todo. Santiago, el de Paracuellos, publica entre gritos y sombrerazos, su *Eurocomunismo y Estado*, y B. H. Levy contraataca con *La barbarie de rostro humano*. M. Tournier hace el regalo del *Viento paráclito*, y *Le Monde* adquiere la calidad de diario nacional por el número de sus lectores, “gauchistes” la mayoría de ellos, con numerosos latinoamericanos suscritos al emblemático cotidiano intelectual.

Truffaut vuelve a escena con *El hombre que amaba a las mujeres*, Resnais se lleva el “César” del cinema francés con *Providence*, y Woody Allen gana el Oscar con *Annie Hall*. G. Lucas dispara la primera bala de su interminable guerra galáctica, y Scorsese alegra la vida con *New York, New York*. Muere el otro gran Marx, Groucho, y entonces la vida se entristece de nuevo, mientras Chaplin se desvanece. Mariae Laforet canta su *Il a neigé sur yesterday*, Shila, *Singing in the rain*, y Covington lanza su patética *Don't cry for me Argentina*, más célebre aún que la propia *Evita* de Rice y Lloyd Weber. El mundo canturrea con los Bee Gees *How deep is your love?*, pregunta abismal.

Esta “década utópica”⁴⁵⁸ concluye en 1978, y está toda marcada por 1968, por “l'esprit de mai”, ya nada volvería a ser como antes, ni el psicoanálisis ni el estructuralismo, ni siquiera el marxismo, ni tampoco la democracia. El feminismo fue otro de los signos duraderos de esos diez años desmesurados. En el último, Aldo Moro sufre pasión y muerte a manos de las truculentas Brigadas Rojas de Curcio, y se abandona el patrón oro, en mor de la flotación de la moneda, mientras zozobra Somoza en el istmo centroamericano. Irán, que venía de los fastos de Reza y su Persépolis de Disney celebrando un milenio (no se supo nunca de qué), está en todos los titulares por las inconsecuencias homicidas del *sha*. El *ayatollah* Khomeyni lanza su llamado a la resistencia contra la tiranía, frotándose las manos, al urdir inmediatamente la suya propia, que pronto emergería violenta. El

⁴⁵⁸ Delannoi, Gil, *op. cit.*, De la obra proceden la mayor parte de datos y fechas.

carismático Karol Wojtyła es designado por el Espíritu en la Sixtina y, como un alud, gana fuerza y velocidad descendiendo por una pendiente intransigente y anacrónica, dogmática e intolerante, desmantelando la Teología de la Liberación para implementar a cambio la Teología de la Resignación.

Un nuevo estremecimiento de horror recorre los titulares de los diarios, que anuncian el suicidio colectivo de cuatrocientos hombres y mujeres fanatizados por el “predicador” norteamericano, J. Jones, en Guyana. Un asombro se sucede a otro; se descubre en China el ejército de terracota de *grandeur naturel*, viejo de 2,0000 años. Nace en Londres “Louise”, el primer bebé de probeta, que dejó a todo el mundo con el ojo cuadrado. Dumezil y sus dioses indoeuropeos ingresan triunfantes a la Academiè, Modiano encuentra unas “bodegas oscuras”, y Perec regala una cumbre literaria “vie, mode d’emploi”. Semprún, siempre joven, publica la apasionante *Autobiografía de Federico Sánchez*; C. Lelouch exhibe *Robert et Roberte*, y Spielberg hace soñar con sus encuentros cercanos de tipo tercero y sus cinco notas, mientras un tal Barry Manilow “no puede sonreír sin alguna razón”, lo que no era de extrañar. Después, y ya en 1979, el ayatolah regresará a Teherán de su exilio francés, el *sha* correrá a refugiarse en Egipto, y Hussein llegará a la presidencia de Irak. La toma de rehenes de la embajada de Estados Unidos en Irán establecerá los términos de una grave crisis, y Teresa de Calcuta conmoverá a un mundo en el que el altruismo y el sacrificio personal por el bienestar de otros parecían haber sido desterrados para siempre, y que, sin embargo, la premia y reconoce con el Nobel de la Paz de 1979.

La secuencia que hemos hilvanado arriba puede ayudar a delinear el marco social, intelectual y artístico del fenómeno de la desobediencia civil y a comprenderla mejor, ya que fue criatura de aquellos años, pletóricos de cambios y de novedades sorprendentes y casi siempre, felices.

Esa eflorescencia de la década “68-78” venía de una larga tradición angloamericana: “la protesta de izquierdas como forma de vida”⁴⁵⁹ —siente de la desobediencia civil— el “pasatiempo nacional americano e inglés, rival del beisbol y el cricquet”, lo que es mucho decir de pueblos tan ansiosos de desafíos y lances, de competencias y victorias, con las que, creen algunos, se ha ido forjando el carácter idiosincrático de los anglos, uno individualista, pero muy capaz de empresas colectivas y de hazañas de benéfica solidaridad, orgullosa de su índole gregaria, popular o elitista, que eso ahí es lo de menos.

⁴⁵⁹ Cantor, Norman F., *The Age of Protest Dissent and Rebellion in the Twentieth Century* (1969), traducción de F. de la Rosa, Madrid, Alianza Editorial, 1973, pp. 222-243.

En la década de 1930, ningún grupo se adaptó con más vigor al espíritu de los tiempos que el de los universitarios radicales. Esta generación universitaria era muy diferente de la de F. Scott Fitzgerald. El diploma de la era de la Depresión había perdido buena parte de su valor, y los graduados de los años treinta constituían lo que con nombre apropiado se llamaba “la generación sin salida”.

Las tradiciones burguesas de las universidades fueron el primer objeto de la protesta estudiantil. No fue un “revolucionario” —advierte con guiño sarcástico Cantor— quien en 1932 lanzó el ataque, son Reed Harris, el director con espíritu de cruzado del *Spectador* de la Universidad de Columbia. Harris no era más que un joven serio y progresista, a quien cargaban las estupideces de la vida universitaria. Ridiculizó en las páginas del *Spectador* a esa vaca sagrada de los centros universitarios: el sistema de fraternidades; indignó a los conservadores al recomendar que se votara por el socialista Norman Thomas y, finalmente acabó con la paciencia de la administración universitaria al denunciar con sus sátiras al todo poderoso Rey Rugby.

Cuando Harris dirigió sus descargas con otros males como las condiciones de trabajo de los meseros y lavaplatos, en los comedores universitarios, la administración lo agarró del cuello y lo expulsó. (Es significativo que se le haya a Harris tolerado hasta el momento en que se entrometió con la administración del trabajo asalariado y sus reglas: ahí nadie entonces podía meterse, pues el previsible “efecto multiplicador” podría tener largos alcances que la autoridad entonces quizá ya avizoraba...).

“Todos los años, los estudiantes comunistas hacían labor de proselitismo entre ese personal subalterno y en la primera mitad de la década roja sólo consiguieron reclutas a dos para la filial del partido en Columbia; los estudiantes siempre se sentían incómodos con estos representantes del proletariado”. De haber podido hacerlo hubiera sido provechoso para ellos conocer la “fórmula UNAM” del sindicalismo, animado primeramente por la izquierda, fundamentalmente por el Partido Comunista de Martínez Verdugo, que logró el Sindicato (de trabajadores administrativos) y el contrato colectivo. A diferencia de Columbia, Copilco muchos años después fue un auténtico éxito, y aquí nunca nadie se sintió clasistamente incómodo; por lo contrario, todos contribuyeron a superar el conflicto sin hacerle caso a ciertas clasificaciones más o menos irrelevantes del trabajo personal subordinado, es decir, desmitificando el trabajo intelectual como cosa superior e intangible frente al manual o de gestión administrativa; superior o no, lo que importa es la distinta naturaleza de uno y otro) “Los estudiantes se vengaron a la primavera siguiente, sacudiendo hasta los cimientos la fortaleza de Butt-

ler con dos huelgas: la primera, por la libertad de prensa dentro del recinto; la segunda, en protesta contra la guerra... En las universidades de Wisconsin, Berkeley y Columbia, en el City College de Nueva York y el Brooklyn College, las huelgas antiguerra se convirtieron en aspectos corrientes de la vida académica”. Y las distorsiones y contorsiones intelectuales comenzaron su obra destructora, poniendo al activismo y a la conciencia y sensibilidad sociales por encima de los valores académicos y el juicio crítico; algún destacado intelectual “se excusó públicamente por haber sido entusiasta, antes de su conversión al comunismo, de la literatura de Marcel Proust”.⁴⁶⁰

Los nuevos autores se reunían en las cafeterías de la Calle Catorce, en los sobabancos del Loop de Chicago o en los salones de *The New Republic* de Washington, D. C. y todos deseaban escribir el poema, la novela o la pieza teatral que describiera fielmente los avatares de los desheredados... Todos estos jóvenes escritores giraban en torno al Partido Comunista, que suministraba a sus esfuerzos literarios una base política. Pero a estos hombres se les exigía cada vez más y, al final, los comunistas, tanto se empeñaron en amoldarse a ciertas normas, que esterilizaron sus facultades creadoras. Las exigencias de la *proletcult* del arte como arma social resultaron contraproducentes para la gente de talento.

En México se oyó algo peor: la estentórea, sectaria y ridícula consigna del “pintor con metrallera” David Alfaro Siqueiros, quien después de intentar cobardemente la muerte del viejo Trostsky, de Natalia Sedova y del nieto, perpetró un panfleto cuyo título era *¡No hay más ruta que la nuestra!*, es decir la soviética, fórmula de ciega obediencia partidista. Era el fondo mismo del negro pozo de la abyección. Con el horrendo “Polyforum” de su autoría pagaría más tarde su pecado, pues no hay ahí nada como no sean abocetados chafarrinones. Así, su pintura acabó renegando de sí misma, con lo que, por otra parte, no se perdió mucho. Lo que resta de ella son tres o cuatro obras de caballete, especialmente *El diablo en la Iglesia*, algún muro en Bellas Artes y el del lado sur del basamento de la Torre de Rectoría: *La Universidad al pueblo y el pueblo a la Universidad*, el mural de tres dimensiones de mosaicos policromos a lo veneciano, valioso en sí mismo, y también por virtud de su entorno, que Siqueiros no merecía.

A lo largo de su historia —dice Carter—, la industria del automóvil había impedido la labor de los sindicatos, y las listas negras de la General Motors y sus espías en todas las fábricas se hicieron célebres, al igual que la Agencia Pinkerton de seguridad privada, un grupo de golpeadores pagados

⁴⁶⁰ Cantor, *op. cit.*, p. 229. Se trataba del editor de *The New Masses*, Granville Hices.

generosamente. Los sindicatos comenzaron a disciplinarse: para la huelga prepararon una especie de lechos en las carrocerías sin terminar, colocadas en las cadenas de montaje, bautizándolas como Hotel Astor, Ritz, Mayflower, Palace. “Los hombres se duchaban cada día, limpiaban y barrían la fábrica y procuraban no estropear la propiedad privada de la General Motors”.⁴⁶¹ Guardias privados y trabajadores acabaron por llegar a las manos; los obreros ganaron el combate rociando de espuma contra incendios a los polizontes, y después de ajustar su estrategia a la campaña publicitaria adversa que General Motors puso en marcha, lograron la capitulación de la empresa. En marzo de 1937, 192,000 personas, hombres y mujeres, participaron con sentadas como protesta.

La *sentada* se convirtió en una forma corriente de protesta: los trabajadores se sentaban por todo el país. Era una especie de manía nacional... Los empleados de “Woolworth’s” se sentaban en todos los almacenes del país. Y en Chicago las nodrizas negras se *sentaban* reclamando más paga por su leche. Los trabajadores habían encontrado su forma de protesta.⁴⁶²

La guerra civil española sirvió de válvula de escape. Entre 1936 y 1938, los liberales angloamericanos vieron en la defensa de la República española contra Franco la manera más eficaz de protestar contra la amenaza derechista. No se molestaron en estudiar a fondo las laberínticas complejidades de la política y la sociedad española, que provocaron el estallido de la guerra civil. Ni se pararon a reflexionar los motivos que pudiera tener la Unión Soviética al ayudar a la República y a las tácticas comunistas durante la guerra. No dieron importancia a la matanza de curas y monjas, perpetradas por la izquierda española, pero sí a los excesos cometidos por el otro bando. A estos liberales les bastaba con saber que en España las fuerzas de la democracia luchaban por su supervivencia contra el fascismo. España se convirtió en el Santo Grial de los hombres de buena voluntad y la guerra civil en el Armagedón de la democracia.⁴⁶³ México también pagó su cuota: Octavio Paz y Elena Garro corrieron a alistarse para viajar, con muchos otros, al Congreso Internacional de Artistas y Escritores por la Paz en Madrid,⁴⁶⁴ y el latoso de Siqueiros se hizo llamar *El Coronelazo*, quién sabe por cual imagi-

⁴⁶¹ *Ibidem*, p. 237.

⁴⁶² *Idem*.

⁴⁶³ *Ibidem*, p. 241.

⁴⁶⁴ Sheridan Prieto, Guillermo, *Retrato del artista con paisaje*, México, 2006. Es el más importante trabajo biográfico sobre el poeta, pleno de erudición y talento, escrito ejemplarmente. Sheridan fue muy cercano a Paz y presidió la Fundación que hoy agoniza de viudez.

nario e improbable hecho de armas de los muchos que sólo existieron en su fantasía sin imaginación, lejos del mundo, ese sí maravilloso, de las mentiras de Diego, el canibalismo incluido.

Cantor⁴⁶⁵ ha logrado un panorama de la “conmoción estudiantil en las universidades americanas”, los fenómenos sociales que las pusieron en crisis, fertilizando así la desobediencia civil de honda raigambre norteamericana; era el malestar de los hijos privilegiados de “la sociedad opulenta” que, con todo, no lograba superar la segregación racial enredada en la guerra de Vietnam, incapaz de preservar la vida de los Kennedy, motivos más que sobrados de rasgamiento del tejido social y moral de una sociedad que sentía perdida la brújula en el mundo que tanto había contribuido a construir, que ahora se mostraba reacio a reconocer su hegemonía, especialmente en Latinoamérica, con un estentóreo “yánkees go home” resonando en el continente entero. United Friut y Standard Oil eran, para muchos millones, los rasgos distintivos de la potencia mundial. Nixon, entonces vicepresidente de Eisenhower, fue puesto en grave riesgo en Caracas, cuando la multitud casi logra volcar el automóvil en que viajaba Dicky Thricky. El antiyanquismo fue entonces moneda corriente en el subcontinente. El golpe de Estado contra Jacobo Arbenz no ayudaría a mejorar las cosas, y al despedirse el Héroe de Normandía de la Casa Blanca y denunciar el peligro que el complejo militar-industrial representaba para la democracia, afloraba plenamente la caducidad del gran modelo.

El capitalismo y la democracia habían caminado juntos hasta entonces; a partir de aquel ahora, los grandes barones del dinero serían el enemigo a vencer, y los paladines de esa guerra lo serían estudiantes universitarios, algunos profesores y numerosos jóvenes, trabajadores y empleados, que simpatizaban con la protesta social que recorría, a lo ancho y largo, el país entero. Era desconcertante para los observadores la hostilidad hacia las estructuras y normas de la universidad: ahí había algo nuevo no registrado anteriormente, que encerraba componentes explosivos. Un crecimiento exponencial de la matrícula estudiantil había contribuido a hacer del campus un conglomerado de muchachos y muchachas sin rostro para la administración escolar: masificación y anonimato, en el país del individualismo exaltado, terminaron por ser intolerables, pues ni el individuo ni la tradición comunitaria de las escuelas superiores quedaban satisfechos con aquel estado de cosas; la ruptura con la autoridad académica era previsible casi fatalmente.

⁴⁶⁵ *Op. cit.*, pp. 358-382.

Las más importantes y prestigiosas universidades americanas, basadas en los modelos alemanes del siglo XIX, se fundaron y administraron para formar en ellas científicos y líderes que sirvieron a la comunidad con sus conocimientos e investigaciones. En las principales universidades americanas *nunca se recompensó lo suficiente la buena enseñanza...*; los ascensos y las cátedras en propiedad eran siempre para los profesores con obra escrita y para los que se hacían famosos por sus logros científicos fuera de la Universidad, o por sus servicios al Gobierno o a las corporaciones.⁴⁶⁶

La Universidad de Berkeley en California contaba en los sesenta 27,500 estudiantes; era una de las más pobladas del país y fue foco de aquel incendio, pues sus activistas estudiantes habían adquirido experiencia protestataria en su contacto con realidades políticas.

La “politización” de la universidad, mirada negativamente, fue grave preocupación de las autoridades, que pretendieron sofocarla y descalificarla como impropia para la vida académica, pero el movimiento Libertad de Palabra de Berkeley no sólo consiguió sus objetivos, sino que estableció una serie de precedentes: los estudiantes ocuparon el edificio de la administración un par de veces, y la policía los expulsó a la fuerza; el profesorado reaccionó ante los hechos y se vio envuelto en la política universitaria colocándose al lado de los estudiantes, casi siempre; y la administración de la universidad demostró su incapacidad frente a la protesta y la rebeldía.

Mario Savio, jefe de los radicales de Berkeley, se alzó como figura nacional al transformar el movimiento Libertad de Palabra en un ataque general contra el fantasioso concepto autoritario de multiversidad, fea palabreja incapaz de navegar con buena fortuna ni de sustituir el prestigioso nombre genérico de las instituciones: era una necedad de Clar Kerr, el malhadado rector de aquellos años, quien soñaba con una gran máquina del conocimiento, fábrica de científicos y teóricos del futuro. Por si esta tontería no fuera suficiente, el dictador de papel creía estar al frente de una autocracia, y ni una hoja se movía ahí sin su voluntad. Su fracaso fue un completo desastre, que lo sepultó académica y socialmente.

La cuestión de la libertad de palabra en Berkeley encerraba un trasfondo más profundo: *el derecho de los estudiantes a la plena ciudadanía...* Con los manifestantes ocuparon por segunda vez Sproul Hall, el 2 y 3 de diciembre de 1964 las autoridades agravaron el caso hasta convertirlo en una verdadera confrontación. La policía de la ciudad, a instancias de la administración, intervino contra una *sentada* de carácter pacífico de tal manera que se ganó la repulsa

⁴⁶⁶ *Ibidem*, p. 359.

del profesorado, de los estudiantes que no participaban en la huelga y de los lectores de periódicos de todo el país... Las consecuencias del levantamiento de Berkeley se dejaron sentir inmediatamente. Desde el invierno de 1964 hasta la primavera de 1968 la protesta estudiantil se alzó por todo el país. Desde enero hasta junio de 1968, 221 manifestaciones de importancia tuvieron lugar en 101 universidades americanas. Un aire de rebeldía soplaba por doquier y los sucesos ocurridos a mediados de la década de los 60 continuaban siendo causa de disgusto y alienación. Berkeley había demostrado que los jóvenes radicales podían ganar en la propia universidad las peleas sociales y políticas (aunque ninguna universidad alcanzó reformas importantes)...

La Universidad de Columbia parecía que ni pintada para la gran confrontación. Originalmente fue un colegio de formación cultural para “caballeros”, pero, a principios del siglo XX, Nicholas Murray Butler lo transformó en un centro internacional de enseñanza (de orientación liberal). Concedió autonomía a las diversas facultades, pero bajo su supervisión, y no existía ningún cuerpo de profesores que, representando al conjunto de la universidad, marcara pautas o definiera la política a seguir. Dwight Eisenhower la dirigió de 1947 a 1952, cuando estaba ya perdida la brújula. Columbia se hallaba entre Broadway y la Calle 116, junto a Harlem, una de las mayores y más pobres comunidades negras del mundo occidental. La Universidad tenía malísima reputación como propietaria y como vecina. Aunque en ella residían algunos de los liberales de fama mundial más admirados, su administración desalojó a los inquilinos de ciertos edificios con objeto de procurar despachos y viviendas a su profesorado, haciendo caso omiso de las angustiosas necesidades de sus vecinos de Harlem, al otro lado de Morningside Park.⁴⁶⁷

El anuario del Columbia College de 1968 estaba ya en la imprenta cuando comenzaron los desórdenes. Por entonces, ninguna autoridad prestó atención al libro, aunque se trataba de un documento extraordinario. El anuario, que tradicionalmente era un exponente del buen humor estudiantil, constituía un acerbo testimonio de desengaño y hostilidad. Incluso los profesores más populares quedaban ridiculizados en el libro, y se describía a la propia Universidad como una máquina gigantesca, dispuesta a deformar y a machacar la personalidad de cada estudiante. Cada una de sus páginas ponía de manifiesto la convicción estudiantil de que estaban siendo engañados y de que las tradiciones liberales eran importantes. A principios de 1968, una revisión de la Ley de Reclutamiento Militar puso fin a las prórrogas por razones de estudio y exacerbó el odio ya existente contra la guerra y las autoridades. La cruzada y los éxitos del senador Eugene McCarthy, personaje político interesantísimo, como Sanders, hoy caído en el olvido,

⁴⁶⁷ *Ibidem*, pp. 361 y 362.

cuya campaña llevaron adelante los estudiantes, convirtieron a la protesta y a la acción política en factibles y deseables. El asesinato, en abril, de Martin Luther King, despojó a los jóvenes de otro héroe e ilustró de nuevo el fracaso del “sueño americano”. En la primavera de 1968 la rebelión estudiantil parecía inevitable; tuvo lugar en Columbia, porque el lugar en que estaba situada la Universidad la implicaba directamente en la cuestión de los derechos civiles; porque su debilidad institucional la hacía vulnerable a los trastornos, y porque en su seno figuraban estudiantes radicales, de excepcional habilidad y decisión.

El grupo que principalmente canalizó la inquietud estudiantil para llevarla al campo de la acción directa fue el Students for a Democratic Society (SDS), una organización extremista y heterogénea en lo político, que abogaba por la eliminación de la sociedad capitalista norteamericana y protestó contra la postura racista de la Universidad en sus relaciones con Harlem, contra la prohibición de las actividades políticas estudiantiles y, principalmente, contra las conexiones de Columbia con el complejo industrial militar y con la guerra de Vietnam. El contacto oficial con esa trama bélica fue el Institute for Defense Analysis, grupo de universidades organizado para orientar al gobierno en cuestiones de defensa, de control de disturbios y de investigaciones sobre estrategias y tácticas. De los numerosos estudiantes que se manifestaron, sólo seis fueron dados de baja provisionalmente, y los seis eran líderes del SDS. La organización tenía ahora un motivo estupendo para lanzarse a una protesta furiosa y efectiva. Los enemigos del SDS que creían que la minoría radical ponía trabas al pacífico proceso educativo hicieron frente a los manifestantes. Unos mil estudiantes, atraídos por la perspectiva de asistir a una confrontación entre los radicales y los “cavernícolas”, escucharon los alegatos de Mark Rudd, presidente del SDS, contra la prohibición de manifestarse puertas adentro. Exigieron también el fin de las relaciones con el IDA y la amnistía para todos los implicados.

La cosa se agravó con la ocupación de la oficina rectoral y el consumo juvenil de los exquisitos habanos de Su Señoría; la comunidad negra de estudiantes parecía tender a instaurar un Black Power en el campus. Fue entonces cuando intervino el profesorado, que no quería dejar impune la desobediencia civil y las infracciones graves a la disciplina escolar que serían juagadas por una comisión tripartita, pero el rector Kirk los menospreció. Los estudiantes comenzaron a desvariar, calificándose como “clase explotada” por la indocrática autoridad universitaria: la amnistía solicitada convalidaría su ilegitimidad. La confusión ya había sentado sus reales y el lenguaje lo demostraba: se hablaba de “liberaciones” de edificios, de “guerra” contra los deportistas del grupo de choque de los conservadores, de “amnistía”, de conversaciones

para un “armisticio” hasta que el vicerrector llamó a la policía, lo que indignó a muchos profesores que acudieron junto a los estudiantes a fin de protegerlos. La cosa no pasó a mayores, pero los radicales se negaron, arrogantes, a concesión alguna, buscando así la polarización del estudiantado mientras del otro lado la cerrazón era simétrica a la juvenil, escalando las dos partes del conflicto a dimensiones mayores, que cerraban el paso a toda negociación futura. Una Coalición Mayoritaria de estudiantes de las odiosas fraternidades “cavernícolas” contribuyó a la explosiva mezcla de factores antagónicos y la opción se dio “entre barbudos y pelicortos”, ganando los primeros la mayoría y las barbas su lugar en la moda de la década. Días más tarde, los mayores hombres de la Fuerza Táctica Potencial tomaron el edificio (Low Library) con el máximo respeto hacia el cráneo de los manifestantes negros y a los derechos civiles.⁴⁶⁸

Pero en Fayerwather no ocurrió igual, y hubo muchos lesionados con golpes contusos. En Avery, la brutalidad policiaca llegó a su clímax y alcanzó a los meros espectadores. La refriega concluyó en la madrugada con setecientas personas detenidas. Los profesores decretaron la suspensión de clases, y los estudiantes del SDS, la huelga general, con un airecillo leninista y muy bien organizada, exigiendo el derecho de los estudiantes a intervenir en la reestructuración de la Universidad y de examinar el contenido curricular a la luz de los problemas sociales contemporáneos, sobre todo la historia y la sociología, disciplinas que darían giros conceptuales novedosos, revificando el saber social. Archibald Cox, profesor de derecho de Harvard, presidió la comisión reformadora, sin el apoyo de los radicales.

Las muchachas de la Universidad de Barnard contribuyeron, con gritos salaces, a abuchear las nuevas intervenciones policiacas brutales dentro del dormitorio estudiantil, en donde muchos fueron heridos. Entonces, alguien prendió fuego a las oficinas del profesorado y éste fue distanciándose del vandalismo de los radicales cuando el verano iniciaba, los cursos concluían, la comunidad se desesperaba y la huelga se aproximaba fatalmente a su disolución. Hofstadter⁴⁶⁹ se convirtió en el portavoz de los profesores y los intelectuales liberales, indignados por los objetivos y tácticas de la *New Left*, cuyos integrantes, además, cuestionaban la interpretación de la historia norteamericana del viejo e influyente ensayista, quien se portó muy mal al declarar su tesis de la “universidad apolítica”, que, en realidad, encubre la idea conservadora de las tareas académicas tradicionales y de la institución

⁴⁶⁸ Cantor, *op. cit.*, p. 371.

⁴⁶⁹ Carrillo Prieto, *El primer momento...*, *cit.*, en el capítulo final sobre Hofstadter y Schesinger.

como un universo cerrado y completo. La Universidad institucional forma parte de un entramado jurídico-político que ejerce en conjunto una fuerza de presión sobre ella, a fin de acomodarla políticamente a los proyectos gubernamentales. Pretender que no es pieza de ese mecanismo ha sido muy insensato; otra cosa es forzarla coactivamente a respuestas sociales preconcebidas, lo que es inadmisibile, pues acabaría con su creatividad esencial. Así, la rebelión de Columbia quedó liquidada, pero no la pertinencia de sus demandas renovadoras.

“En la década de 1960 *un nuevo romanticismo*⁴⁷⁰ se extendía por el país; siempre que nace un espíritu nuevo aumentan las inevitables diferencias entre las generaciones. Los estudiantes querían rendir culto al individuo y liquidar las instituciones de proporciones desmesuradas, regresar al humanismo y dar mayor importancia a las relaciones personales”, hacer el amor y no la guerra. El sistema liberal acusaba de anárquicos y románticos a los pensadores americanos contemporáneos, incluso a los que pasaban con mucho de los veintidós años, como Herbert Marcuse y Marshall McLuhan, que daban fe de los sentimientos incipientes de esos estudiantes. El abismo generacional, real y verdadero *gap*, de los años sesenta, se agudizó con la ostensible omnipotencia de los hombres maduros de la administración universitaria. Síndicos y regentes (juntas de gobierno y rectores) cometieron la inexcusable torpeza de no dar cargos de responsabilidad a personas más jóvenes al tanto de la nueva filosofía o, al menos, con la habilidad suficiente para acomodarse a su estilo. Sin embargo, es típico de los regímenes envejecidos el que no sepan reformarse sino cuando ya es demasiado tarde. Las revoluciones tienen lugar en organismos mal dirigidos que carecen de fuerza suficiente para implantar reformas. La revuelta de Columbia tuvo también estas características. Según la *New Left*, la universidad norteamericana había perdido su virginidad política mucho tiempo antes, como lo demostraban sus relaciones con el gobierno (y el complejo industrial militar denunciado al final de su mandato por el propio presidente Eisenhower); por lo tanto, no podía desentenderse de lo social, escudándose bajo el falso pretexto de la autonomía o independencia académica. Los estudiantes radicales —prosi-gue Cantor— hablaban y actuaban con violencia porque se sentían obligados a llamar la atención sobre sus necesidades y las de la sociedad; se veían aislados pero apiñados en lo que consideraban *instituciones mecánicas*, y tenían la suficiente cultura y poder de expresión para ser portavoces de la cólera de sus amigos y vecinos negros de Harlem. Los estudiantes de Columbia por su fidelidad a los procedimientos democráticos, se enzarzaban en discusiones

⁴⁷⁰ Véase el primer capítulo de este ensayo.

interminables que ¡terminaban en nada! Los radicales no ignoraban que formaban una minoría, y para ellos la tarea más importante era procurar que otros despertaran y reaccionaran ante los males de la sociedad norteamericana precondiciones que llevarían a la táctica del deber de desobediencia civil, más fértil sin duda que la fiesta “revolucionaria” del campus.

Si bien se mira, los radicales de Columbia repudiaban por entero a la sociedad; no se limitaban, como los liberales de la década de 1930, a presentar una lista detallada de injusticias: los amigos del *New Deal* creían que los males sociales podían curarse con manipulaciones económicas; los radicales contemporáneos argüían que las soluciones tenían que ser más complejas. Su alienación no era superficial, sino que representaba toda una nueva cultura, un estilo de vida en lugar de un simple programa político.

El movimiento *hippie* era parte de esa nueva protesta. Los “jóvenes bien” fueron *hippies* fumadores de grifa y austeros secuaces del Che Guevara que reaccionaban rotundamente contra el medio. Su protesta asumía diversidad de formas y se concentraba en determinados problemas, a veces sentidos de verdad, a veces fabricados para la ocasión. Pero, básicamente, la protesta era de carácter moral: los jóvenes no querían saber nada de los valores y de las instituciones de sus padres y maestros. Esta actitud estaba en el origen de los disturbios de Columbia, y ha de estarlo en la raíz de los movimientos políticos, sociales y estéticos todavía sin reconocer.

Lo significativo en lo social, respecto a los estudiantes radicales, era el predominio entre sus filas de un grupo relativamente nuevo. Antes de los años finales de la década de 1950, los estudiantes norteamericanos procedían de hogares tradicionalmente ricos, para quienes la universidad era un centro donde perfeccionar una cultura que les servía sólo de lucimiento social, o de clase media inferior que, deseosa de prosperar, consideraba el título profesional como la llave al ejercicio de profesiones cultas y al ascenso de categoría social. En la década de 1960, muchos estudiantes radicales no parecían proceder de los muy ricos ni de la ambiciosa clase media inferior, sino de la acomodada clase media suburbana (que le dio nombre al vehículo desmesurado, favorito entre esa gente) surgida de la posguerra.

Estos estudiantes no eran de familias con grandes empresas de negocios, al frente de las cuales pudieran ponerse algún día y ocupar así una posición rectora; por otra parte, la seguridad económica no les preocupaba gran cosa, porque, en el peor de los casos, contaban con las relaciones suficientes para conseguir un buen empleo. Si en la revuelta estudiantil existió una base clasista, hay que buscarla en el carácter peculiar de la clase media suburbana, que podía brindar seguridad a sus hijos, pero no poder. El ímpetu del radicalismo estudiantil nacía del deseo de poder que se manifestaba en esa

nueva clase, la cual no había tenido todavía muchas oportunidades de ocupación en la sociedad posiciones rectoras. Los padres y las madres miraron, con tolerancia y simpatía, la alegre e indignada, al mismo tiempo, liberación política y ética de los cachorros universitarios, fuente de su orgullo y promesa de un encumbramiento social por venir. La rebelión universitaria fue el signo de los años sesenta y siete y sesenta y ocho del siglo pasado, el nuevo fantasma que recorrió el mundo, el europeo y el norteamericano, y que tuvo secuelas que alcanzaron a un Tokio y a un México periféricos. En nuestro caso, se conoce a detalle la trágica medida con que el gobierno de Díaz Ordaz-Echeverría aplastó la pacífica protesta estudiantil en la Plaza de los Sacrificios, el 2 de octubre. Tan se conoce con lujo de detalles, que pudo procesarse judicialmente al expresidente Echeverría bajo el cargo de genocidio, obteniendo su formal prisión domiciliaria durante dos años, al cabo de los cuales fue torpe e indebidamente exonerado.

¿Qué inspiró conceptual, ideológica, teóricamente, la ola de protestas que logró altura y potencia inconcebibles hasta aquel entonces? Pretender un análisis exhaustivo del fenómeno sería impropio de este ensayo, además de que cientos de estudios aparecidos a lo largo de cuarenta años lo harían hoy superfluo o repetitivo. Conviene, en cambio, volver a la obra del viejo gurú que, en el ocaso de su larga vida y sin imaginárselo siquiera, fue transformado por los jóvenes doctos y sus profesores radicales en el Profeta de la Liberación: Herbert Marcuse (1998-1979), a quien se citó reiterada, pero a veces superficialmente, atendiendo a los ensayos, coros suyos de aquella época, y a menudo haciendo a un lado las obras mayores, que son enjundiosos trabajos de filosofía política: *Razón y revolución*, *El hombre unidimensional* y *Eros y civilización*.

El pensamiento de Marcuse combina una fuerte tendencia hacia lo abstracto con una no menos fuerte tendencia a engranar con situaciones concretas... A despecho de la insistencia de Hegel en “el trabajo de lo negativo”, Marcuse estima que, en último término, Hegel fue infiel a su propia intuición. Esta fue, en cambio, desarrollada por Marx, para quien la conciencia de la historia está ligada a las estructuras de clase de la sociedad... Todos los hechos históricos son, para Marcuse, restricciones y comportan una negación. La negación de las restricciones y de la propia negación abren la vía para la posibilidad de una auténtica y radical realización de la libertad y de la felicidad, que son excluidas en la sociedad burguesa y, en general, en toda sociedad clasista. El realismo hegeliano de la razón lleva, a la postre, a un positivismo y a un conformismo.⁴⁷¹

⁴⁷¹ Ferrater Mora, J., *Diccionario de filosofía*, Madrid, Alianza Editorial, 1979, la entrada “Marcuse, Herbert”, pp. 2105-2108, t. 3. Véase también: Auroux S. y Weil, *Dictionnaire des autours et des thèmes de la philosophie*, París, Hachette, 1991, pp. 302 y 303.

Marcuse nació en Berlín en 1898 y estudió filosofía en Friburgo de Brisgovia, a la sombra de Heidegger y Husserl, en donde obtuvo su licencia docente con una tesis sobre la ontología de Hegel y su teoría de la historicidad (1923), que lo llevaría al estudio de la obra de Marx, alejándose del futuro rector nazi y acercándose a Horkheimer y Adorno del Instituto de Investigación Social, la llamada Escuela de Frankfurt, pero conservando —al decir de Ferreter Mora— lo que podría llamarse *un impulso heideggeriano*, que postulaba al hombre como un estar en el mundo, pero no como un *locus* o una voz del ser, sino como una realidad social. En 1934 llegó a Estados Unidos trabajando primero en el Instituto de Investigación Social de la Universidad de Columbia, hasta 1940. En los años siguientes fue contratado por el Departamento de Estudios Estratégicos y por el Departamento de Estado (lo que era muy explicable, pues el alemán algo sabría del enemigo de entonces). De 1951 a 1953 profesó en Columbia y en Harvard. A partir de 1965 enseñó en la Universidad de California en San Diego y saltó a la fama mundial a partir de 1968, cuando los muchachos alemanes y franceses lo hicieron su oráculo.

En 1967 apareció en librerías *Das ende der Utopie* traducido en 1968 por Gerhard al castellano como *El fin de la utopía*,⁴⁷² que contiene el texto “Moral y política en la sociedad opulenta”, una “discusión de cátedra” dirigida por Jacob Taubes, entablada entre Marcuse, Löwenthal, Classens, Furth, Ridi Dutsechke y Lefevre, en donde el primero sostiene que en la crítica de Marcuse a Weber por su distinción entre ética del ideal y ética de la responsabilidad, “ha proporcionado a la oposición estudiantil de hoy algunas armas críticas”.

Por todos lados, en efecto, se oía, igual en París que en Nueva York y en Berkeley, en Tokio y Berlín y en Ciudad de México, el nombre del profeta californiano, viejo juvenilista. Aquí, el entusiasmo de algunos iniciados llevó a Juan García Ponce (de feliz memoria) a traducir del alemán dos obras distintivas: *Eros y civilización* y el paradigmático, *El hombre unidimensional*, con el sello editorial de Espresate y Rojo. En todo análisis de las revueltas era ineludible, por así decirlo, toparse con el nombre de Marcuse y con los títulos de sus libros, sobre todo con los recién nombrados.

Al iniciar aquella discusión académica, Taubes afirmó:

El nuevo elemento de nuestra situación es el siguiente: la sociedad tiene la posibilidad, la posibilidad tecnológica, de emancipar la vida humana humanamente; es posible la eliminación de la pobreza y la miseria; es posible *la elimi-*

⁴⁷² México, Siglo Veintiuno Editores, 1968, pp. 93-135.

nación de la represión adicional. Pero esto lo impiden la organización y el dominio existentes. Por ello, como sostiene Marcuse, *la posibilidad histórica de una sociedad libre* se presenta hoy bajo formas que señalan ruptura más que continuidad, negación antes que afirmación y diferencia más bien que progreso. Esta posibilidad debe al decir de Marcuse, ser conquistada por las *nuevas necesidades liberadas por el homo novus y su escandalosa diferencia cualitativa.*

Por otro lado —prosigue Tauber—, “la sociedad opulenta”, como sistema cerrado, reproduce ciegamente el dominio, aunque la oportunidad real de emancipación aparezca en el horizonte.

Löwenthal, por su parte, no quiso admitir el dicho de Marcuse en el sentido de que quien tiene conciencia moral no puede colaborar con el sistema de coacción de la sociedad, ni siquiera en forma crítica, sino que ha de enfrentarse en el sentido de una oposición total. Lo de Marcuse —dijo Löwenthal— “proviene de la indignación moral acerca del hecho de que la historia haya transcurrido de otra manera”. Pero —sostuvo el filósofo político encarando a Marcuse— no basta condenar la historia universal como desviación, sino averiguar por qué fue así la cosa. Por otra parte, “esta sociedad ha realizado la integración de la clase anteriormente revolucionaria, de la clase trabajadora, no sólo mediante manipulación, sino también mediante logros... En conexión con estos beneficios, hay que comprender el hecho de la integración creciente de la clase trabajadora industrial y no sólo lamentarlo”.

A Löwenthal, con razón, le horrorizaba el llamado marcusiano a destruir totalmente las instituciones, afán bakuniano que no propone ningún objetivo realizable a partir de ahí. Marcuse repuso a la objeción diciendo que

si en el emplazamiento de una cárcel se quiere construir una vivienda, hay que destruir efectivamente la cárcel, ya que, en otro caso, ni siquiera puede empezarse a construir la casa. Hay que saber que se quiere poner una vivienda en lugar de una cárcel. Y esto es precisamente lo que ya sabemos. Y no es en modo alguno necesario tener un plano exacto de la casa para empezar a demoler a la cárcel, a condición de que sepamos que tenemos la voluntad y la fuerza para poner en lugar de la cárcel una vivienda, y que se sepa también —y esto es decisivo— cómo ha de ser una vivienda decente. Sin duda, acerca de los detalles podremos ponernos de acuerdo más adelante. Por mi parte no he pronunciado una sola palabra, ni implícita ni explícitamente, a favor de una política de la destrucción por el afán de la destrucción.

(Prudente aclaración por aquello de las dudas, pues también ha sido parte de la historia norteamericana reciente el “macartismo” cazabrujas, que rebrota espasmódicamente: ahí está ese inmundo pegote del *Tea Party*, como un ejemplo de repulsa en moral y antipolítica del credo jeffersonista).

Marcuse insiste en aclarar que

no luchamos contra una sociedad que se encuentre en vías de desintegración. Luchamos contra una sociedad que ha logrado descartar la pobreza y la miseria en un grado que etapas anteriores del capitalismo no habían logrado. Pero sabemos también y sentimos —y no sólo me refiero al pequeño grupo de los intelectuales— que tenemos además Vietnam y una sociedad que no sólo establece en todo el mundo los estados policiacos y las dictaduras más represivas, sino una sociedad que en la propia metrópoli trata a minorías de raza y de nacionalidad como ciudadanos de tercera clase, una sociedad que despilfarra su riqueza en forma inaudita... Se trata de una limitación económico-social de la libertad, de tal modo que simplemente aquel que no se comporta decentemente, que va con la gente que no debiera, que inclusive invita negros a su casa, no obtiene, cuando lo necesita, trabajo decente alguno. Constituye esto, a mi manera de ver una limitación extraordinariamente grave de la libertad y de la igualdad en esa sociedad opulenta y esta contradicción justifica la oposición.⁴⁷³

“Hemos de recoger esos logros —aconsejaba el viejo pensador cabeza de algodón— en nuestra oposición, oponiéndonos de principio a fin al sistema... La transformación del poder de hombres sobre hombres en un poder sobre cosas significa no la abolición del dominio, pero sí la abolición del dominio sobre seres humanos basado en la opresión y la explotación. La diferencia es enorme”.

Schwan, profesoralmente, le advirtió a Marcuse que su autoritarismo radical ya fue ridiculizado por Marx vigorosamente. “En la sociedad moderna toda revolución llevada a cabo con éxito sólo engendra, en mi opinión, un nuevo dominio violento más total todavía contra el que hay que volver luego a acometer: creo que los ejemplos de Rusia y China son clarísimos. Así pues, se llega necesariamente a la idea de la revolución permanente, que provoca una guerra civil permanente”.

Se trata —propuso Schwan— de aprovechar las posibilidades existentes de una sociedad móvil y políticamente pluralista para, precisamente, reformarla. No puede tratarse, tal y como están las cosas en la sociedad industrial, de la

⁴⁷³ Marcuse, H., *op. cit.*, pp. 101 y 102.

abolición de la autoridad, sino siempre su contención, incesantemente renovada, *que se mantenga en el terreno de la constitución jurídica y contribuya a su realización.*

Marcuse repuso, ingeniosa y elegante: ¿el radicalismo pone en peligro las reformas posibles? “Me pregunto si esto no es precisamente al revés también, por lo menos en un grado igual. Esto es, si todo aquello que se ha introducido finalmente, en materia de reformas efectivas no debe atribuirse en gran parte al crecimiento de un movimiento radical. Creo que esto puede documentarse perfectamente con fundamento en la historia”.

Rudi Dutuchke, el rojo estudiante trasmutado en tribuno de la plebe berlinesa durante la primavera de 1968, se refirió a la trágica dimisión de los dirigentes soviéticos trayendo a la discusión la distinción marxista entre comunismo democrático y comunismo despótico. Y, como Marcuse, dejó asentada su tesis de oposiciónismo total, “para salvar a la especie”.

Löwenthal se pronunció por un derecho natural de resistencia a la opresión, por encima del derecho positivo, que puede —dijo esperanzado— seguir desempeñando un gran papel en la historia tal y como ha ocurrido en el pasado. El ilustre profesor presentó tres casos históricos como ejemplo de ello: el derecho de coalición y el de huelga se conquistaron contra leyes opresoras por medio de la acción directa al precio de violencia y resistencia a la opresión aquella. “Y este éxito ha sido el supuesto de todas las demás reformas sociales”; el segundo es la resistencia pacífica de las huestes de Gandhi en India, aunque Marcuse sostenga que, a esa escala, la no violencia es una forma de la violencia legítima. El tercer ejemplo es el movimiento por los derechos civiles en Estados Unidos: “allí donde los derechos no se reconocen de hecho, *la acción directa*, especialmente de los estudiantes, mostró ser el único vehículo posible del progreso local y con ello de la movilización de la política democrática nacional, por una parte, y de la realización de las reformas aprobadas, por la otra”.

Puso un reparo al entusiasmo: “Contra lo que quisiera poner en guardia es contra la equiparación el empleo de la violencia por las minorías al creer que no pueden, de otro modo, salir de esa condición minoritaria”.

A Rudi le tocó también un coscorrón de Löwenthal:

El hecho fundamental de que no puede subsistir sociedad alguna sin que los hombres se vean obligados a hacer sacrificios, a renunciar a parte de sus intereses y a parte de sus instintos sin que se dé aquello que Freud ha llamado *el malestar en la cultura*. Digo que el intento de salir de este malestar y pasar a un mundo ideal constituye un deseo humano muy comprensible, *pero en ningún caso una alternativa política.*

Marcuse salió al paso del brillante objeto:

el colega Löwenthal ha reconocido que el derecho de resistencia sólo puede ejercerse frente a la opresión contraria a derecho. Mi contrapregunta es: ¿quién decide lo que es opresión contraria a derecho? El problema de la sociedad capitalista moderna es exactamente éste, a saber *que la opresión no es antijurídica* o, al menos, antijurídica en el sentido del derecho positivo, sin embargo, es opresión contra la que debemos luchar.

Después, el fértil Marcuse anunció: “Creo que la intelectualidad tiene la tarea de cuidar que los especialistas sean otros que los especialistas de hoy, esto es, *especialistas de la liberación*. *Pues hay realmente una técnica de la liberación una tecnología de la liberación que necesita aprenderse*”.⁴⁷⁴

El profesor Classens espetó (no sin razón):

Es ley en una democracia que a la minoría se le escuche, pero no que su voz pese tanto como la de la mayoría. El problema lo atacó ya Tocqueville valientemente: Cómo se puede evitar en una democracia de los casi iguales, la dictadura de la mayoría. Pero ¿cómo puede impedirse la dictadura de la mayoría con los medios mismos de la democracia como no sea por medio de una labor política muy dura e intensa, en la que se trate de llegar, a lo menos de vez en cuando, a la posición de mayoría frente a la mayoría anterior?

Furth intervino diciendo que “en toda sociedad se observa malestar en la cultura”. La oposición, como negación radical de una sociedad que sigue siendo represiva, ¿puede imaginársela, en sus consecuencias como afán de destrucción? ¿Corresponde la contraviolencia legítima a las minorías en su intento de salirse de su estatuto de minorías si no se definen formalmente las minorías sino en relación con los contenidos que las constituyen y con los motivos de las minorías para salir de su condición de minorías?

Marcuse cerró la discusión académica aquella con preguntas y asertos de refinada factura:

¿Podemos trabajar en la subversión de la sociedad existente sin indicar una alternativa concreta? La alternativa concreta es hasta ahora negación, pero en la propia negación se encuentra ya lo positivo. Permítanme que les ponga un ejemplo: si he de contestar en Estados Unidos a la pregunta ¿qué se proponen ustedes en realidad poner en lugar de la sociedad presente diría yo: queremos una sociedad en la que no haya guerras coloniales, en la que no haya necesidad de establecer dictaduras fascistas y en la que ya no haya ciudadanos de

⁴⁷⁴ Marcuse, *op. cit.*, p. 119.

segunda y tercera clases. Esto está formulado todo negativamente, pero hay que ser un perfecto idiota para no ver que en la formulación negativa está ya contenido lo positivo. Hay que aprovechar toda posibilidad de la labor de instrucción e ilustración en el seno de lo existente; aprovechar toda oportunidad de conseguir y forzar reformas, aprovechar toda posibilidad y toda grieta de lo existente para agrandarlas; sin embargo, cuanto más las democracias existentes se vayan convirtiendo en democracia dirigidas, *cuando más se conviertan en democracias controladas que reduzcan los derechos, las libertades y las posibilidades no de modo antijurídico, sino legalmente tanto más habrán de acompañarse aquellas formas de la labor con una oposición extraparlamentaria*. Siempre hay que tener presente dos cosas: *la labor de ilustración* en el marco de lo existente y la oposición, la cual, a través de la labor de ilustración y pasando por la oposición extraparlamentaria, trabaja para rebasar lo existente.⁴⁷⁵

El disenso académico norteamericano comprometió también a Noam Chomsky, y la efervescencia intelectual de los sesenta-setenta comportaba, según él, una misión histórica.

No es infrecuente que profesores, escritores, artistas y músicos (como es posible constatarlo a lo largo de este ensayo) sean críticos disidentes, conscientes de ser portadores de específicas responsabilidades sociales: *l'ecrivain engage* es una de las figuras más atractivas y también más odiosas del fenómeno del intelectual que la Ilustración⁴⁷⁶ hizo posible: era el drama político de Voltaire, de Louis David, de Albert Camus, de Sartre, y la Beauvoir y de Leonard Bernstein, en el límite desfigurado y patético de Aragón y Elsa Troilet. Regis Debray fue el epígono de esa desmesura que inficionó a varias generaciones, empezando con la de Víctor Hugo y la de Zola, emblemáticas por su oposición, intelectual y moral, a los intentos por sofocar “el uso público de la razón” que dijo Kant, por parte de los poderes factuales y formales que a ellos les tocó padecer y combatir.

Los intelectuales se hallan en situación de denunciar —dice Chomsky— las mentiras de los gobiernos, de analizar las acciones según sus causas y sus motivos y, a menudo según sus intenciones ocultas. Al menos en el mundo occidental (recuérdese que el texto del profesor del MIT aparece en plena Guerra de Vietnam), tienen el poder que se deriva de *la libertad política*, del acceso a la información (hoy en día irrestricto prácticamente) y de la libertad de expresión.⁴⁷⁷

⁴⁷⁵ Marcuse, H., *op. cit.*, p. 134.

⁴⁷⁶ Carrillo Prieto, *Cuestiones jurídico-políticas...*, *cit.*

⁴⁷⁷ Chomsky, Noam, *American Power and the New Mandarins*, traducción de Juan-Ramón Capella, Barcelona, Ariel, 1969.

Chomsky no llegó a conocer las “filtraciones” de Assange que hubiera, sin duda, celebrado. Pero sí supo, en carne propia, de la hostilidad secular del poder político a los escrutinios ciudadanos y también del poder letal que la opinión pública representa para los gestores de los bienes colectivos, que desearían un mundo sin oposiciones, un mundo imposible y tenebroso, al que fue y es preciso oponerle las armas que el uso público de la razón otorga a los ciudadanos, mediante los intelectuales, chomskianos o no.

“La responsabilidad de los intelectuales consiste en decir la verdad y en denunciar la mentira”. Esto, al menos, puede parecer suficientemente obvio para no necesitar comentarios. Sin embargo, no es así. Para el intelectual moderno, eso no es del todo evidente. Así, Martin Heidegger, en una declaración a favor de Hitler en 1933, escribía que “la verdad es la revelación de lo que hace un pueblo seguro, claro y fuerte en su acción y en su saber (el típico galimatías heideggeriano)”. Ésa es la única verdad que merece ser divulgada.

Una “creciente falta de preocupación por la verdad” de las administraciones de Eisenhower, Kennedy y Johnson despertó la alarma de Chomsky, displicencia que se conecta con el moralismo tartufo del levítico Woodrow Wilson, “que quería enseñar el arte del buen gobierno a los latinoamericanos”, y que escribió, en 1902, que “nuestro específico deber consiste en enseñar a los pueblos coloniales el orden, el autodomínio, la disciplina y el hábito del derecho y de la obediencia”, algo muy cercano al *dictum* de Montes de Oca y Obregón, capellán privado de Maximiliano, aquello de “ingrata raza mexicana, mandar no sabe y obedecer no quiere”. O el moralismo hipócrita de los misioneros de la década de 1840, que describían las horrendas y degradantes guerras del opio (o de la cocaína o de la mariguana) como la consecuencia de una gran designio de la Providencia para hacer que la perversidad de los hombres (los narcos de Calderón y la Corte de los Milagros que le aplaudía) fuera útil para sus misericordiosos designios hacia China y colocar al imperio celeste en contacto más inmediato con las naciones occidentales y cristianas.

Es dogma de fe (convalidado justamente por un Obama en quiebra) que los motivos norteamericanos son puros y no se debe someterlos a análisis. Esta inocencia se vuelve cada vez odiosa a medida que el poder al que sirve se hace más dominante en los problemas del mundo y, por consiguiente, más capaz de la depravación sin límites (profecía plenamente cumplida en Afganistán e Irak con Abu Graib y Guantánamo como telón de fondo) y la bizquera de Bush, mirándolo todo con una estulta sonrisilla y un *pretzel* atorado en el pescuezo.

No somos, ni mucho menos, la primera potencia de la historia que conjuga los intereses materiales y una gran capacidad tecnológica con un profundo desprecio por la miseria y el sufrimiento de los débiles. Sin embargo, la tradición de ingenuidad y buena conciencia que desfigura nuestra historia intelectual debe ser una advertencia para el Tercer Mundo acerca de cómo hay que interpretar nuestras protestas de sinceridad y buena intención.

Más claro es imposible. Como lo es la tesis central de la política exterior según W. Rostow: “el profundo interés en que las sociedades del extranjero desarrollen y refuercen los elementos de sus respectivas culturas que elevan y protegen la dignidad del individuo frente al Estado”, lo que conduce a concluir que sólo gobiernos y Estados débiles, pero dóciles, pueden ser socios de Estados Unidos en la consecución de sus elevados y nobles propósitos democratizantes y providencialistas. Es “la voluntad de poder disfrazada de idealismo” que De Gaulle denunció acremente.

Ese idealismo supuesto quedó oculto tras la fatuidad, como lo pusieron de manifiesto “los intelectuales universitarios” de Chomsky. El axioma que combatieron sostenía que los Estados Unidos tenían el derecho de extender su poder y su dominio sin límite alguno, en la medida en que fuera posible.

Chomsky se enfrenta a I. Krystol, el ideólogo imperialista, por cierto muy por debajo de un Kissinger o un Rostow, diciendo que su famosa distinción entre “críticos objetivos y mesurados” (Walter Lippmann) y “críticos histéricos” (todos los demás) a causa del “antiimperialismo simple y virtuoso” del movimiento “teach-in”, revela que estos últimos son casi siempre psicológicos, matemáticos, químicos y filosóficos, en vez de gente con contactos en Washington (Krystol quizá promovía así su propia y comercial agencia de *lobbying*).

Rowe, el inefable “consejero” de Yale, dijo a los representantes, en su calidad de experto, de los ingredientes de receta (secreta) para acabar con el gobierno comunista chino y de paso, con su pueblo, ¡qué se le va a hacer!: que Estados Unidos compre todos los excedentes de trigo canadiense y australiano en vez de chino, de modo que se presente una masiva masacre por inanición. Dijo textualmente: “Rema contra el pueblo chino. Sin duda lo será, *pero esto es solamente incidental*. El arma se dirigirá contra el gobierno, pues la estabilidad interna de ese país no podrá ser mantenida por un gobierno hostil *frente a la inanición general*”.⁴⁷⁸ Este es —al decir del eminente lingüista de Massachusetts— un claro ejemplo no solo de la *Realpolitik* que tanto entusiasmó a Krystol, sino también de la *Ostpolitik* que tanto entusiasmó

⁴⁷⁸ Citado por Chomsky, *op. cit.*, p. 52.

a Hitler. En todo caso ¿por qué no bombardearon China? Este paso hubo de proponerlo otro halcón; el reverendo R. J. de Jaeger, director del Instituto de Estudios del Extremo Oriente de la Seton Hall University, añadiendo que los norvietnamitas “se sentían plenamente felices de ser bombardeados para ser libres”. Para cerrar con broche de oro la caja de las tonterías profesoras, el secretario de Estado adjunto para Asuntos de Extremo Oriente, de 1953 a 1959, dijo: “el régimen de Pekín representa a menos del tres por ciento de la población”, fenómeno extraordinario, aunque inverosímil, como el de que los dirigentes del Vietcong representaban sólo al 0.5 por ciento de la población de Vietnam del Sur, despropósito debido al escritor-periodista Arthur Goldberg en el *New York Times* del 6 de febrero de 1966. La lista de disparates análogos sería interminable.

Una lógica académica perversa, imperante ayer y hoy todavía en uso, preceptiva, según Chomsky, que

todo mundo puede ser un individuo moral preocupado por los derechos y problemas humanos; pero solamente un profesor universitario, un experto formado, puede resolver problemas técnicos con métodos elaborados. *Ergo*, solamente los problemas de esta última especie son importantes o auténticos. Los expertos responsables no ideológicos, expresarán su parecer sobre cuestiones tácticas; los tipos ideológicos “irresponsables” lanzarán arengas sobre las cuestiones de principio y se preocuparán por las cuestiones morales y los derechos humanos, o sobre los problemas tradicionales del hombre y, la sociedad, preocupación para la cual la ciencia social y las ciencias del comportamiento no tienen nada que ofrecer, como no sean trivialidades. Obviamente, estos tipos ideológicos y emocionales son irracionales puesto que, siendo gente acomodada y teniendo el poder a su alcance, no deberían preocuparse por estas cuestiones.⁴⁷⁹

Además de los errores lógicos del razonamiento precedente, pensamiento “unidimensional”, resalta el horror *racional pedestre* ante el mundo de los sentimientos, y el universo emocional (patología que Rousseau ya había advertido claramente, previniendo sus resultados y secuelas, desastrosos y crueles),⁴⁸⁰ condimento de un platillo, desabrido de todos modos, con una mal disimulada moralina sobre los privilegios de los mandarines universitarios, que tendrían que darse por satisfechos con el *nicho* social asignado para ellos, en vez de andar buscando problemas e intentando soluciones ficticias para lo que no tiene remedio. En el fondo subyace “la pretensión de que

⁴⁷⁹ *Ibidem*, pp. 55 y 56.

⁴⁸⁰ Carrillo Prieto, *Ante la desigualdad...*, *cit.*

existen determinadas consideraciones y determinados principios que resultan demasiado profundos para que los comprenda el profano, un absurdo que no vale la pena comentar”.⁴⁸¹

Cuando consideramos la responsabilidad de los intelectuales, nuestra preocupación básica debe ser *su papel en la creación y el análisis de la ideología* (tema sobre el que) Daniel Bell ha proclamado un punto final para ser sustituida por *un acuerdo general* de que cada problema ha de ser resuelto en sus propios términos individuales, al interior de la estructura de un Estado del Bienestar en el que presumiblemente, los expertos en la dirección de las cuestiones públicas tendrán un papel destacado.

Para Bell, la ideología es la conversión de las ideas en palancas sociales, es un conjunto de creencias para transformar la vida. Los intelectuales —afirma Bell— ya han renunciado a ser palancas y transformadores, y así, todo el mundo ya está en paz. El problema consiste en no haber entendido, con Marx, que la ideología es esa creencia burguesa de que las condiciones particulares de su emancipación son las condiciones generales por las cuales se puede salvar la sociedad moderna y evitar la lucha de clases.

Lo de Bell es más que discutible, tanto o más que la retórica vacía de la *New Left*: el estudioso experto sustituye al intelectual independiente que sentía que se honraban los falsos valores; ahora que se honra a los verdaderos, su papel político opositor ha dejado de tener sentido. Parece olvidársele (¿conciencia de clase?) que, partiendo de sus propias premisas, al no haber desaparecido la clase que la secreta, “la ideología todavía estaba ahí” cuando el mundo despertó a la realidad cruda de la globalización creciente, o ¿es que no hay ingredientes ideológicos en las recetas neoliberales?, ¿el canon de la Merkel no está imbuido de ideología cuasi calvinista, la de la austeridad a toda costa, “castigando” a los “derrochadores” griegos, portugueses y españoles, sin pizca de misericordia ante sus pecados?

La lección para quienes se preocupan por reforzar los elementos democráticos, espontáneos y populares en las sociedades en desarrollo, está muy clara: elevar el nivel cultural de la sociedad occidental hasta el punto que sea una *palanca social* para el desarrollo económico y el desarrollo de auténticas instituciones democráticas.

Se puede concluir —dice Chomsky— que, en efecto, algún consenso hubo entre los intelectuales que gozaron de influencia poderosa “aceptando la sociedad” tal y como es y promoviendo los valores de esa sociedad. Fue la “trai-

⁴⁸¹ Chomsky, *op. cit.*, p. 59.

hson des cleres” lo que así resultó, empobreciendo las capacidades críticas del análisis de “lo social problemático” tan desesperadamente pasado de moda, como lo sentencia Chomsky.

Cierra brillantemente la reflexión:

McDonald cita una entrevista con el tesoro de un campo nazi de exterminio, que estalla en lágrimas cuando le dicen que los rusos le ahorcarán. “¿Por qué? ¿Qué he hecho yo?”, pregunta. McDonald concluye: “Solamente quienes están dispuestos a resistirse a la autoridad por sí mismos cuando ésta contradice intolerablemente su código moral personal, sólo ellos tienen derecho a condenar al tesoro del campo de exterminio”.⁴⁸²

En *Las intelectuales y las escuelas*,⁴⁸³ Chomsky redondea su idea:

Tradicionalmente, el papel del intelectual, o al menos de la imagen que éste se hace de sí mismo, ha sido la de *un crítico desapasionado*. En la medida en que este papel se ha perdido, la reacción de las escuelas frente a los intelectuales ha de ser, en realidad de defensa propia. Sin duda sería ridículo proponer que las escuelas de cualquier país enfrenten objetivamente la historia contemporánea, pues no pueden liberarse lo suficiente de las presiones de la ideología. Pero no es necesariamente absurdo suponer que en las democracias occidentales, cuando menos, sería posible estudiar de un modo objetivo los escándalos nacionales del pasado (*i. e.* “la guerra sucia” para aniquilar a los guerrilleros mexicanos de los setenta, asunto inconcluso por factores tan pesados como la falta de voluntad política y las complicidades de civiles y militares, que obstruyeron esa posibilidad esclarecedora).

Pero —añade— hay otros aspectos que no debería descuidar un programa de autodefensa intelectual. No se trata simplemente de que, tras haber adoptado “la actitud pragmática”, pragmatismo pervertido como justificación del anhelo de influencia y poder que suele aquejar a los intelectuales. Las ciencias sociales y del comportamiento deben ser estudiadas seriamente no sólo por su valor intrínseco, sino también porque así el estudioso puede hacerse muy consciente de lo poco que tienen que decir sobre los problemas del hombre y la sociedad que realmente importan. Podemos concebir la posibilidad de que las escuelas o los intelectuales conceden una atención seria a cuestiones que han quedado planteadas durante siglos; que pueden decir si la sociedad ha de ser, en realidad, el *bellum omnium contra omnes* de Hobbes o interrogarse sobre el significado actual de la protesta de Rousseau de que es contrario al derecho

⁴⁸² Chomsky, *op. cit.*, p. 80.

⁴⁸³ Traducción de Juan Ramón Capella, Barcelona, Ariel, 1971, pp. 311-324.

natural que “un puñado de hombres está ahído de cosas superfluas mientras a la multitud miserable la falta lo necesario.”⁴⁸⁴

Pueden —dice también— plantearse el problema moral con que se enfrenta quien goza de sus riquezas y privilegios sin ser molestado sabiendo que la mitad de los niños de Nicaragua (la de Somoza ayer) no llegaría a los cinco años de edad. Pueden preguntarse, con Keynes, ¿por cuánto tiempo continuaremos exaltando algunas de las más aborrecibles cualidades humanas a la categoría de las más elevadas virtudes, convirtiendo la avaricia y el éxito económico en dioses nuestros? Con ello, Chomsky interpeló inigualmente a sus soberbios y prepotentes colegas del MIT y de los demás sitios análogos de allá y del mundo entero.

En Boston apareció, durante 1969, el ensayo de Marcuse sobre la liberación, casi al tiempo de la versión castellana debida a Juan García Ponce,⁴⁸⁵

profundizando en las teorías de *El hombre unidimensional* (obra con más fama que lectores). Fue en la Era del Gran Rechazo que Marcuse, ya en la cima de su celebridad, decidió ir más allá en la tarea socrática de la liberación, época de Vietnam y Cuba, de las guerrillas latinoamericanas y de los rescoldos ardientes de la primavera del 68, que continuaban amedrentando al *Establishment* e impedían dar la vuelta a la página de la revuelta, cuyos ecos siguen resonando, muy amortiguados, hasta el día de hoy.

Ya lo había predicho el viejo profesor: “la supresión temporal de la rebelión no dará marcha atrás a la tendencia”. Y la tendencia, en todos los órdenes, era libertad e igualdad: libertad personal, libertad política, libertad e igualdad femenina, libertad e igualdad racial, libertad que el “prohibido prohibir” prescribía a la vida entera para merecer la pena de ser vivida. A veces, a la luz del día y en veces subterránea, esa línea de fuerza compuesta por miradas de esfuerzos individuales no pudo, no ha podido ser sofocada, a pesar del embate reaccionario, inmovilista y conservador del reaganismo, el thatcherismo y el juanpablismo, la tripartita alianza a la que se deben discordias y desencuentros más bien empobrecedores y que hoy, todavía, cobran su factura.

Al prologar su obra, Marcuse (no sin cierto dejo de coquetería) confiesa haber quedado asombrado de

⁴⁸⁴ Carrillo Prieto, *Ante la desigualdad...*, cit.

⁴⁸⁵ Marcuse, Herbert, *Un ensayo sobre la liberación*, México, Joaquín Mortiz, editor, 1969. Gracias a García Ponce y a Mortiz, Marcuse fue leído, apresuradamente si se quiere, por dos comprometidos en el 68.

la coincidencia entre algunas ideas sugeridas en mi ensayo y las formuladas por los jóvenes militantes, que fue sorprendente para mí. El carácter utópico radical de sus demandas sobrepasa con mucho las hipótesis de mi ensayo; y sin embargo, estas demandas se suscitaron y formularon en el curso de la acción misma; son expresiones de una práctica política concreta. Los militantes han invalidado el concepto de “utopía”: han denunciado una ideología viciada. Revuelta o revolución abortada, su acción es un viraje decisivo. La proclama, la impugnación, la contestación *permanente*, la educación *permanente*, el Gran Rechazo, reconoce la marca de la represión social, aun en las manifestaciones más sublimes de la cultura tradicional, incluso en las manifestaciones más espectaculares del progreso teórico. Ellos han erguido, otra vez, a un fantasma (y esta vez es un espectro que no sólo espanta a la burguesía sino también a todas las burocracias explotadoras (¿soviéticas, mexicanas, cubanas, chinas y coreanas?))... es espectro de una *revolución que subordina el desarrollo de las fuerzas productivas y los niveles de vida más elevados a los requerimientos para crear la solidaridad del género humano*, para abolir la miseria y la pobreza más allá de todas las fronteras y el ámbito de los intereses nacionales a fin de obtener la paz. En una palabra: ello han sacado la idea de revolución fuera del *continuum* represivo y la han situado en sus auténtica dimensión: la liberación.⁴⁸⁶

No había de otra para Marcuse cuando dedicó a esos insumisos su luminoso ensayo.

Las nuevas realidades sociales vienen exigiendo —decía de Marcuse— superar “la concepción restrictiva de la teoría social crítica” autorizada solamente a

examinar las sociedades existentes a la luz de sus propias funciones y aptitudes, e identificar las tendencias demostrables (si las hay) que puedan llevar a la superación de la situación dada. Por inferencia lógica, a partir de las condiciones e instituciones prevalecientes, la teoría crítica puede también ser capaz de determinar los cambios institucionales básicos que sean previos requisitos para el paso a un grado mayor de desarrollo, “mayor” en el sentido de un uso más racional y equitativo de los recursos, de una reducción al mínimo de los *conflictos destructivos*, y un ensanchamiento del campo de la libertad.

Hay que volver al pensamiento utópico, “pues las posibilidades utópicas se hallan implícitas en las fuerzas técnicas y tecnológicas del capitalismo avanzado” (¿Internet en las explosivas revueltas, en las indignaciones colectivas de hoy?)

⁴⁸⁶ Marcuse, H, *op. cit.*, p. 9.

La utilización racional de estas fuerzas en una escala global acabaría con la pobreza y la escasez en un futuro muy previsible. Pero ahora sabemos (entonces y hoy) que su uso racional ni tampoco —y esto es decisivo— su control colectivo por los productores directos, los trabajadores, eliminarían por sí mismos la explotación y la dominación: un Estado de bienestar burocrático sería todavía un estado represivo que se mantendría incluso dentro de la segunda fase del socialismo, en la cual cada uno ha de recibir de acuerdo con sus necesidades. Lo que está en juego ahora son las necesidades mismas. En la etapa actual la pregunta ya no es: ¿cómo puede el individuo satisfacer sus propias necesidades sin dañar a los demás?, sino más bien: ¿Cómo puede satisfacer sus necesidades sin dañarse a sí mismo, sin producir, mediante sus aspiraciones y satisfacciones, su dependencia respecto de un aparato de explotación que, al satisfacer sus necesidades, perpetúa su servidumbre?

Ya lo había visto Rousseau en su *Discurso sobre la desigualdad*, al enfocar el problema social desde el ángulo de los vehementes deseos desordenados del hombre causa de sus alienaciones infelices, trampa mortal para la equidad y del equilibrio personal y social, y origen de la discordia y la guerra civil permanente, promovidas y mantenidas por una clase, la propietaria, temerosa de perder sus injustificables privilegios.

La nueva dirección, las nuevas instituciones y relaciones de producción, deben expresar la afloración de necesidades y satisfacciones muy diferentes (incluso antagónicas) de aquellas que prevalecen en las sociedades explotadoras. Tal cambio constituirá *la base instintiva de la libertad* que la larga historia de la sociedad de clases ha inhibido... La rebelión habría enraizado entonces *en la naturaleza misma, en la biología del individuo* y sobre estos nuevos fundamentos, los rebeldes *redefinirían los objetivos y la estrategia de la lucha política, que es la única en cuyo curso podrían determinarse las metas concretas de la liberación.*⁴⁸⁷

La vuelta o regreso a lo natural y a la naturaleza, inserta en una revisada concepción marxista-freudiana, hacen fértil teórica y prácticamente el pensamiento marcusiano para los días que corren y los del porvenir. Son también y de nueva cuenta los ecos de Rousseau.

Hoy la ruptura con el universo lingüístico del orden establecido es más radical: en las más militantes aéreas de protesta importa una reversión metódica de la significación. Un mundo del discurso mucho más subversivo que el de la cultura hippie se anuncia en el lenguaje de los militantes negros. El uso metódico de “obscenidades” en el lenguaje político de los radicales es el acto elemental de dar un nuevo nombre a los hombres y a las cosas, obli-

⁴⁸⁷ *Op. cit.*, p. 12.

terando el nombre familiar e hipócrita que los personajes redenominados llevan orgullosamente en y para el sistema. Y si la redenominación invoca la esfera sexual, ello está de acuerdo con el gran designio de la desublimación de la cultura, que para los radicales constituye un aspecto vital de la liberación. El lema militante “lo negro es bello” redefine otro concepto central de la cultura tradicional, invirtiendo su valor simbólico y asociándolo con el anticolor de la oscuridad, de la magia tabú, de lo democrático.

El ingreso de lo estético en lo político aparece también en el otro polo de la rebelión contra la sociedad opulenta entre la juventud no conformista. Aquí, asimismo, la inversión del significado es llevada hasta el punto de la abierta contradicción: darle flores a la policía, el “poder florido”: la redefinición y la propia negación del sentido de “poder”; la beligerancia erótica de las canciones de protesta; la sensualidad del pelo largo, del cuerpo incontaminado por la limpieza “de plástico”. Los rebeldes de hoy quieren ver, oír, sentir cosas nuevas de una manera nueva: ligan la liberación con la disolución de la percepción ordinaria y ordenada. El “viaje” implica la disolución del ego configurado por la sociedad establecida; una disolución artificial y de corta duración.

La liberación artificial y “privada” anticipa, distorsionadamente, una exigencia de la liberación social: la revolución debe ser al mismo tiempo una revolución en la percepción que acompañará la reconstrucción material e intelectual de la sociedad, creando el nuevo ambiente estético. La armonía kantiana de las facultades, sensibilidad y racionalidad, guía la reconstrucción de la sociedad, la emergencia del arte contemporáneo, significan algo más que el tradicional reemplazo de un estilo por otro. La pintura y la escultura, no objetivas, abstractas, la literatura del *fluir* de la conciencia y formalista, la composición dodecafónica, el blues, el jazz; éstos no son sólo nuevos modos de percepción que reorientan e intensifican los anteriores; más bien disuelven la estructura misma de la percepción.⁴⁸⁸ El fin del Estado de bienestar, que ya aparecía en el horizonte occidental, era un auténtico terremoto político-ideológico, pues conmovía los cimientos mismos en que se había asentado el clausulado del contrato social de la posguerra, y era, en parte, el trofeo más valioso de los vencedores, que ahora, lejanos los días heroicos, aparecía patinando de exclusiones, la racial sobre todo, y cuyos brillos perdidos lo hacían un poco menos atractivo para el mundo juvenil que se rebelaba ante la fórmula de Keynes y Beveridge, no porque fuera errónea, sino en razón de la repulsión de la nueva generación hacia todo control “desde la cuna hasta la tumba”, sentidos como opresivos, asfixiantemente monótonos y falsamente libertarios, fuera ello verdad o no.

⁴⁸⁸ *Ibidem*, pp. 40-44.

El rechazo sería pronto emasculado por un conjunto de dogmas, también falsamente liberadores, los de neoliberalismo “tatcher reaganiano” que hoy exhibe sus frutos entre las ruinas de una solidaridad vista como cosa de holgazanes y “pedinches”, atendidos a las migajas que caen de la mesa opulenta de los dueños del dinero, que se ocultan tras el antifaz cleptómano de “los mercados” y otras etiquetas igualmente simplonas, quienes mirando a los menesterosos arrastrándose a sus pies sólo aciertan a predicarles: “¡sed austeros y todo se arreglará!” Entretanto, el gran caldero social hirviente de protestas e inconformidades rebulle y burbujea, salpicando todo y a todos, amenazando desbordarse y escaldar mortalmente a ricos y pobres por igual, mientras los banqueros urden nuevas maneras de privatizar sus ganancias y socializar sus pérdidas, con la bendición y absolución de un Estado dimisionario, abjurado así de sus blasones de ayer.

Marcuse quisiera encontrar la salida del laberinto:

La transformación sólo es concebible como el modo por el cual los hombres libres (o, mejor, los hombres entregados a la acción de liberarse a sí mismos) configuran su vida solidariamente y construyen un medio ambiente en el que la lucha por la existencia pierde sus aspectos repugnantes y agresivos. El cómo lograrlo es, de nuevo, el Gran Escollo de Siempre; pero sin interrogantes y dilemas problemáticos no hay forma de seguir caminando por las brechas sociales que pudieran desembocar en una alta meseta de plenitud personal y social. Vale la pena recorrerlas cuando menos para comprobar si llevan a algún lado, quizás al lugar del sol en su cenit, en donde bienes y servicios no sean más las mercancías del capitalismo financiero, cadenas de servidumbre y desigualdad.

Muy diferente de la revolución en anteriores etapas de la historia, esta oposición, *se dirige contra la totalidad* de una sociedad próspera y que funciona bien; es una protesta contra su Forma: la forma-mercancía de hombres y cosas contra la imposición de falsos valores y de una falsa moralidad. Esta *nueva conciencia y la rebelión de los instintos* aíslan tal oposición respecto de las masas y de la mayor parte de las organizaciones obreras y propician la concentración de la política radical en minorías activas, principalmente entre la joven *intelligentsia* de clase media y entre los habitantes de los ghettos. Pero esto no quiere decir que piensen y actúen en el vacío: su conciencia y sus metas los hacen representativos del muy real interés común de los oprimidos. Al ir contra el mandato de clase y los intereses nacionales que suprimen este interés común, la revuelta contra las viejas sociedades es auténtica, es la emergencia de una nueva, espontánea solidaridad. Bajo las condiciones de la integración, la nueva conciencia política de la necesidad vital de un cambio radical aparece en grupos sociales que, sobre bases objetivas, están relativamente libres de los intereses y aspiraciones conservadoras e integradoras, libres para la

radical trasvaluación de los valores... La constelación que prevalece en las metrópolis del capitalismo, o sea, la necesidad objetiva de un cambio radical y la parálisis de las masas, parece típica de una situación no revolucionaria pero prerrevolucionaria. La transición de la primera a la segunda presupone un debilitamiento crítico de la economía global, del capitalismo y la intensificación y extensión de la labor política: *una ilustración radical*.

Es precisamente el carácter preparatorio de esta labor el que le da su significación histórica desarrollar en los explotados, la conciencia que aflojaría la presión de esclavizantes necesidades sobre su existencia, necesidades que perpetúan su dependencia del sistema de explotación.

De nuevo Rousseau aparece, un tanto oculto, tras el rostro de Marcuse. “Sin esta ruptura, que sólo puede ser el resultado de una educación política en acción, la más inmediata fuerza de la rebelión, aún la más elemental, puede ser derrotada o convertirse en la base masiva de la contrarrevolución”.

Marcuse lanza a su público natural una advertencia final, que juzgo sigue válida:

El desarrollo de una verdadera conciencia constituye la función profesional de las universidades. No extraña entonces que la oposición estudiantil se tope con el odio patológico por parte de la llamada “comunidad” (pueblerina y perjudiciada) que incluye amplias secciones de las organizaciones obreras. En el mismo grado en el que la universidad se vuelve dependiente de la benevolencia financiera y política de la “comunidad” y el gobierno, la lucha por una educación libre y crítica se vuelve una parte vital dentro de la más amplia lucha por el cambio. Lo que parece una “extraña politización” de la universidad, ejercida por alborotadores radicales es hoy (como lo fue tan a menudo en el pasado) la dinámica interna, lógica de la educación: conversión del conocimiento en realidad, de los valores humanos en condiciones humanas de vida.

Esta dinámica, frenada por el carácter pseudo neutral de la academia sería, por ejemplo, liberada con la inclusión, en los programas, de cursos que dieran adecuado tratamiento a los grandes movimientos no conformistas y al análisis crítico de las sociedades contemporáneas, cimientos para construir el puente entre el “deber ser” y el “ser”. El conocimiento es trascendente respecto al mundo de los objetos, respecto a la realidad no sólo en un sentido epistemológico, sino sobre todo en cuanto va en contra de las fuerzas represivas de la vida: es político.

La denegación del derecho a la actividad política dentro de la universidad perpetúa la separación entre la razón teórica y la práctica y reduce la efectividad y el alcance de la inteligencia.⁴⁸⁹

El profeta apocalíptico finalmente profiere su terrible sentencia: “En la medida en que la rebelión se dirige contra una sociedad operante, próspera, democrática, es una *rebelión moral* contra los valores y metas hipócritas y agresivos, contra la blasfema religión de esa sociedad contra todo lo que ella toma en serio, contra todo lo que predica mientras viola lo que predica”. Al concluir, es inevitable constatar los puntos de contacto que hacen de Marcuse un Rousseau del siglo veinte. Haría falta trabajar en esta cantera de riquísimas vetas.

⁴⁸⁹ *Ibidem*, pp. 65 y 66.