

La última carta. El derecho de resistencia en situaciones de alienación legal

Roberto Gargarella¹

Introducción

Es posible que en situaciones de crisis e inestabilidad jurídica tengamos razones adicionales para ser implacables en la aplicación del derecho: queremos que el derecho gane la fuerza que no tiene; queremos que arraigue en las costumbres de todos; queremos, de una vez por todas, dotar de previsibilidad a nuestra vida jurídica. Ello es así, sin embargo, dependiendo del tipo de crisis al que nos enfrentemos. En efecto, según me parece, nuestra reacción merece ser fundamentalmente otra si la situación a la que nos enfrentamos es una de *alienación legal*, es decir, una situación en donde el derecho no representa una expresión más o menos fiel de nuestra voluntad como comunidad sino que se presenta como un conjunto de normas ajeno a nuestro designio y control, que afecta a los intereses más básicos de una mayoría de la población, pero frente al cual la misma aparece sometida.² Si nuestra crisis jurídica tiene que ver más con esta última situación, luego, parece injusto tratar todas las violaciones al derecho como propias de sujetos que quieren tomar ventaja de los esfuerzos de otros. Más bien, es dable esperar que muchas de tales violaciones representen reacciones comprensibles y atendibles producidas por ciertos grupos frente a un derecho que los ignora o margina indebidamente. En tales casos, aquel énfasis en la aplicación inflexible del derecho no resulta sino un acto de extraordinario dogmatismo –una pura injusticia- que termina de poner al derecho cabeza abajo. En lugar de rescatar, entonces, a aquellos que son víctimas del derecho, se pretende asegurar que se les impongan normas destinadas a maltratarlos –normas en cuya creación y modificación tales sujetos no han tenido parte, como debieron haberla tenido en tanto miembros de una comunidad que pretende situar a todos en un pie de igualdad.

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

¹ Agradezco especialmente a Marcelo Alegre y a Félix Ovejero por sus comentarios a una versión anterior de este texto.

² Se podría sostener para el derecho, entonces, lo que Karl Marx sostuvo para el trabajo, en cuanto a que “the object that labour produces, its product, confronts it as an alien being, as a power independent of the producer...[the] externalization of the worker in his product implies not only that his labour becomes an object, an exterior existence but also that it exists outside him, independent and alien, and becomes a self-sufficient power opposite him, that the life that he has lent to the object affronts him, hostile and alien...the worker becomes a slave to his object” (Marx 2002: 86-7).

preguntar, entonces: quién puede arrogarse el derecho de decirnos que estamos en una situación de alienación legal?

Lo cierto es, sin embargo, que similares interrogantes y temores fueron planteados hace siglos atrás, y que ellos recibieron, desde entonces, respuestas lúcidas y muy meditadas. De allí que, si algo es notable en la actualidad del constitucionalismo, ello es el modo en que esta disciplina se ha desentendido de reflexiones que le eran cruciales, lo que provoca que hoy tengamos dificultades para pensar sobre un fenómeno central para nuestra vida jurídica. Por tales descuidos, hoy quedemos enfrentados al serio riesgo de penalizar a quienes son, en buena medida al menos, meras víctimas del derecho –sujetos necesitados de amparo y reparación, en lugar de castigo.

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

Resistencia constitucional y otros conceptos afines

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

Contemporáneamente, las ideas más cercanas con las que contamos para explorar dicho fenómeno son algunas como la de desobediencia civil, o la de objeción de conciencia. Por ello, antes de cualquier otro paso, quisiera detenerme a distinguir el fenómeno del que aquí me ocupo de situaciones de violación del derecho como las dos citadas.

Para empezar, una de las notas distintivas que la literatura ha asociado con conceptos como los de desobediencia civil y objeción de conciencia es la de la no-violencia, mientras que

³ Esta definición está moldeada a partir de la definición que da Hugo Bedau sobre la desobediencia civil, y a la que me refiero más abajo.

en los fenómenos aquí bajo examen el dato de la violencia parece ser uno central en la descripción de los mismos. Tomemos, por caso, una definición más o menos estándar de la desobediencia civil, como es la que ha dado en su momento Hugo Bedau (Bedau 1961: 661). En opinión del profesor de Harvard, “Anyone commits an act of civil disobedience if and only if he acts illegally, publicly, nonviolently, and conscientiously with the intent to frustrate (one of) the laws, policies, or decisions of his government.”

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

Autores como John Rawls –que, en su definición de la desobediencia civil se apoyan en el clásico análisis de H. Bedau- refuerzan aquellas diferencias al sostener que la desobediencia civil es aquella que “arises only within a more or less just democratic state for those citizens *who recognize and accept the legitimacy of the constitution*” (Rawls 1971: 363, énfasis añadido). Es por este reconocimiento que los que se involucran en acciones de desobediencia civil (u objeción de conciencia) aceptan padecer las penas que el derecho dispone en contra de ellos: existe, finalmente, una aceptación de la validez general del derecho, que se cuestiona en algún aspecto específico (Cohen 1971). Aquí, sin embargo, y conforme hemos dicho, nos encontramos con una situación que se distingue particularmente por una disputa en torno a la validez de las bases mismas de la organización constitucional.⁴ Lo mismo ocurre si tomamos como punto de referencia los estudios realizados por Ronald Dworkin al respecto. Para él, quienes se involucran en actos de desobediencia civil “*accept the fundamental legitimacy of both government and community; they act to acquit rather than to challenge their duty as citizens*” (Dworkin 1985: 105, énfasis añadido). Las diferencias entre estos casos de desobediencia civil y los que se encuentran aquí bajo examen resultan, por lo tanto, significativas.

Las distancias conceptuales todavía son mayores si lo que comparamos son estos casos de resistencia constitucional, y los llamados actos de objeción de conciencia (*conscientious refusal*).⁵ Según John Rawls, la objeción de conciencia implica “noncompliance with a more or less direct legal injunction or administrative order” (Rawls 1971: 368). Este sería el caso, por ejemplo, del individuo que se resiste a involucrarse en el servicio militar por rechazar la violencia que es propia del mismo. A diferencia del caso de la desobediencia civil, aquí no se apela a las convicciones de justicia de la comunidad, sino a las propias. No se pretende (al menos primariamente) en este caso, hacer un llamado al “sentido de justicia de la mayoría;” ni tampoco

⁴ En su análisis de la desobediencia civil, Rawls explícitamente no trata de este tipo de casos, a los que asocia con formas de “acción militante.” La acción militante, dice Rawls, “is not within the bounds of fidelity to law, but represents a more profound opposition to the legal order. The basic structure is thought to be...unjust or else to depart...widely from its own professed ideals” (Rawls 1971: 367-8).

⁵ Aquí asimilo las ideas de objeción de conciencia con lo que John Rawls describe como “conscientious refusal.”

se actúa, necesariamente, a partir de principios políticos –siendo habitual que se lo haga, por ejemplo, en razón de principios religiosos o de otro tipo (Rawls 1971: 369).

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

La resistencia a la autoridad en el núcleo del constitucionalismo

A diferencia de lo que parecía ocurrir con conceptos tales como los de desobediencia civil u objeción de conciencia –que, a pesar de haber sido pensados para tratar sobre situaciones de crisis legal vinculadas a las que aquí nos interesan, resultaban estrechos a la hora de entender fenómenos como el de la resistencia constitucional - el concepto medieval de “resistencia a la autoridad” sí se muestran fértiles para nuestros propósitos. En efecto, a pesar de las varias aproximaciones que podemos encontrar sobre el tema, todas ellas tienden a hablarnos de acciones normalmente de tipo violento, contrarias al derecho vigente, y llevadas a cabo por sujetos que sienten que el orden legal trabaja en su contra. En un sentido estricto, tales resistencias originales tendieron a aparecer frente a situaciones que aquí describimos como de alienación legal, esto es, situaciones en donde el derecho aparecía completamente alejado del control de ésta, y actuando en contra de sus intereses más básicos. Todo esto nos habla de un fuerte parentesco entre estas acciones originales de resistencia, y las que aquí queremos examinar. Lo que separa a unas de otras, en todo caso, es que en el concepto original de resistencia la misma aparecía frente a autoridades políticas pero no democráticas;⁶ frente a un derecho que, por lo mismo, no se esperaba que fuera expresión de la voluntad comunitaria aunque sí respetuoso de los intereses básicos de la comunidad; y vinculado con actos más específicos: habitualmente, la remoción (y aún la muerte, según propusieran en su momento los teólogos católicos) del mandatario de turno; o el cambio radical de régimen de gobierno (tal como pasaría, por ejemplo, con la llegada de la revolución norteamericana). Puede ser útil, entonces, repasar algunas de las discusiones que se generaran en derredor de la idea tradicional de la resistencia: la riqueza de las mismas puede echar luz sobre situaciones como las que hoy enfrentamos, ante las cuales no sabemos, habitualmente, cómo reaccionar.

Ante todo puede ser importante decir que, al apoyarnos en la noción de resistencia a la autoridad, recuperamos un concepto que, desde la Edad Media, fue objeto principal de estudio de todos aquellos interesados en los problemas de la filosofía política y jurídica. Tales reflexiones en torno a la resistencia cobraron especial significado a partir de la ruptura de la unidad religiosa

⁶ Por el momento, tomo el concepto de democracia en su acepción más fina, vinculada con la elección periódica de autoridades, en el marco de la vigencia de ciertos derechos básicos (Dahl 1991). Cabe acotar, además, que –aunque la idea de la resistencia fue variando con el tiempo- en sus primeras presentaciones se dejaba a la misma, en una mayoría de casos, en manos de una elite, única legitimada para llevar a cabo acciones tan extremas y riesgosas.

europea, los sucesivos enfrentamientos entre católicos romanos y protestantes reformistas, y sobre todo, la consiguiente posibilidad de que los deberes religiosos entraran en tensión profunda con los deberes de obediencia hacia el poder político (Linder, 1966: 125-6). Notablemente, y a fuerza de ser consecuentes con su razonamiento, autores provenientes muchas veces de un rígido conservadurismo, comenzaron a abrir grietas dentro de sus propios dogmas. Es que –se preguntaban- a quién debemos obedecer si la autoridad política, eventualmente, deja de coincidir con la autoridad religiosa? Por otra parte, estas reflexiones eran urgidas por la necesidad de hacer frente a las extraordinariamente influyentes enseñanzas de San Pablo acerca de los incondicionales deberes de obediencia del pueblo;⁷ los reclamos de San Agustín en cuanto a que los gobernantes debían seguir siendo respetados como representantes de Dios aún cuando no cumplieran adecuadamente con sus deberes políticos; y muy particularmente, y con el paso del tiempo, a sectores importantes de la propia doctrina luterana, que vino a respaldar el poder de las monarquías absolutas, fundándolo en la incapacidad de la gente para reconocer los mandatos de Dios, en contraste con los poderes de las autoridades para descifrar aquella voluntad divina.⁸ De este modo, y hasta fines del siglo xviii, la idea de resistencia a la autoridad creció hasta llegar a ocupar un lugar central dentro del constitucionalismo.

En efecto, hacia fines del siglo xviii, y de la mano de John Locke, la resistencia a la autoridad apareció como una de las cuatro ideas que, según entiendo, distinguieron al constitucionalismo, en sus orígenes. Así, la idea de resistencia tendió a aparecer junto con la referida al carácter inalienable de ciertos derechos básicos; la idea de que la autoridad era legítima en la medida en que descansaba sobre el consenso de los gobernados; y aquella que decía que el primer deber de todo gobierno era el de proteger los derechos inalienables de las personas. En dicho contexto –se afirmaba- el pueblo podía legítimamente resistir y finalmente derrocar al gobierno de turno en caso de que el último no fuera consecuente en el respeto de aquellos derechos básicos.⁹

⁷ Según sostuviera San Pablo en el famoso cap. 13 de la epístola de los romanos –y que se constituyera fue durante buena parte de la Edad Media en la cita bíblica más influyente de todas- los poderes existentes derivaban de Dios, por lo cual cualquiera que osara resistirlos resistía a Dios, y se encontraba condenado a sufrir eternamente. En sus palabras, “we should obey the powers that be [because] they are ordained of God and that whosoever resisteth the power resisteth the ordinance of God, and they that shall resist shall receive to themselves eternal damnation.”

⁸ De todos modos, es importante enfatizar que desde dentro mismo del luteranismo se fueron dando interesantes desarrollos teóricos, que lentamente ayudaron a resquebrajar las sólidas paredes de la doctrina que venían a apuntalar. Estos desarrollos se vincularon muy especialmente con los estudios llevados adelante por Philip de Hesse a comienzos del siglo xvi. Hesse reflexionó, entonces, acerca de la noción luterana conforme a la cual todos los poderes provenían de Dios, la eventualidad de que el Emperador se aliase con la mayoría católica, y la necesidad de resistir su autoridad por las armas. Otros juristas luteranos, como Martin Bucer, se preocuparon por enfatizar los deberes de los magistrados para defender la religión luterana, por lo que negaron la capacidad del Emperador para gobernar conforme a su voluntad discrecional, y en contra de las necesidades del pueblo de Dios. En casos tan graves, sostenía, no podía esperarse que los funcionarios menores permanecieran obedientes a los reclamos indebidos del soberano.

⁹ Locke, en particular, desarrolló este tipo de ideas muy especialmente en reacción contra los escritos de Robert Filmer –sobre todo, *Patriarcha*- en donde el último defendía una concepción “patriarcalista” del poder. Conforme a la misma, el rey estaba justificado de ejercer su poder sin atención a la voluntad de sus súbditos, del mismo modo en que un padre ejerce el poder sobre sus hijos sin consultarles. El poder del rey, afirmaba Filmer, provenía directamente de Dios y no de algún tipo de consenso popular, por lo cual no puede ser resistido en ningún caso (Filmer 1991). En su opinión, el rey –como el padre- debía tener la capacidad de disponer aún sobre la vida de quienes estaban a su cargo (tal como se desprendía de la parábola religiosa sobre Cassius, que había arrojado a su hijo desde un acantilado). Tales poderes extremos se justificaban ante la facilidad con que las personas se dejaban arrastrar hacia comportamientos erráticos y anárquicos.

Notablemente, estos cuatro principios constitucionales, fundados todos ellos en la básica idea de la igualdad esencial de todos los individuos, resultaron trasladados luego a las dos grandes revoluciones del siglo xviii, la norteamericana y la francesa. Primeramente, ellos resultaron recogidos por Thomas Jefferson, e incorporados casi inalteradamente en la “Declaración de la Independencia” norteamericana, escrita en 1776. Siguiendo estrictamente a Locke, la misma declaró entonces su adhesión a las siguientes “verdades auto-evidentes”:

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

La “Declaración de los Derechos del Hombre,” aprobada por la Asamblea Nacional de Francia el 26 de agosto de 1789, siguió en buena medida el ejemplo anterior. Así, por ejemplo, proclamó la existencia de “derechos naturales, imprescriptibles, e inalienables;” afirmó la libertad e igualdad básicas de cada persona (art. 1); y sostuvo que el objeto principal de toda asociación política era el de preservar los derechos naturales e imprescriptibles del hombre, que son los derechos a la “libertad, propiedad, seguridad, y resistencia a la opresión” (art. 2).¹⁰

Finalmente, y sólo para enfatizar aún más la importancia e influencia de estas originales acercamientos a la resistencia a la autoridad, puede mencionarse que muchas de las nuevas Constituciones nacidas al calor de aquellas dos revoluciones reafirmaron desde sus primeras líneas compromisos como los citados. Así, y sólo para mencionar algún caso especialmente influyente en Latinoamérica, señalaría el ejemplo de la Constitución de 1813 en la Banda Oriental, que hizo referencia a la legitimidad del derecho de resistencia en caso en que el gobierno fuera incapaz de asegurar el bienestar general y los derechos fundamentales; y fundamentó al mismo en el principio de la igualdad y libertad de sus miembros y el derecho natural.¹¹ Del mismo modo, podría citar a la Constitución de Apatzingán, aprobada en México en 1814 por un grupo de revolucionarios encabezados por el cura José María Morelos, que hizo

¹⁰ The representatives of the French people, organized as a National Assembly, believing that the ignorance, neglect, or contempt of the rights of man are the sole cause of public calamities and of the corruption of governments, have determined to set forth in a solemn declaration the natural, unalienable, and sacred rights of man, in order that this declaration, being constantly before all the members of the Social body, shall remind them continually of their rights and duties; in order that the acts of the legislative power, as well as those of the executive power, may be compared at any moment with the objects and purposes of all political institutions and may thus be more respected, and, lastly, in order that the grievances of the citizens, based hereafter upon simple and incontestable principles, shall tend to the maintenance of the constitution and redound to the happiness of all. Therefore the National Assembly recognizes and proclaims, in the presence and under the auspices of the Supreme Being, the following rights of man and of the citizen: Articles:

1. Men are born and remain free and equal in rights. Social distinctions may be founded only upon the general good.
2. The aim of all political association is the preservation of the natural and imprescriptible rights of man. These rights are liberty, property, security, and resistance to oppression [...].

¹¹ Decía la Constitución: “Porque los hombres nacen libres e iguales y gozan de ciertos derechos naturales, esenciales e inaliebles –entre ellos, el derecho de gozar y defender su vida y su libertad, el derecho de adquirir, poseer y proteger su propiedad y, finalmente, el derecho de demandar y obtener seguridad y felicidad- es deber [del gobierno] el de asegurar estos derechos...y si no pudiese alcanzar estos grandes objetivos, el pueblo tiene el derecho de alterar el Gobierno, adoptando todas las medidas necesarias para asegurar su seguridad, prosperidad y felicidad.”

referencia al “innegable derecho” popular de “establecer...alterar, modificar, o abolir totalmente al gobierno, cuandoquiera que ello sea necesario para su felicidad” (art.4).

Las primeras fundamentaciones del derecho de resistencia: ¿cuándo se justifica resistir?

Lo examinado hasta aquí nos ayuda a dejar en claro que la idea de la resistencia a la autoridad resultó, desde sus orígenes, una noción primordial al constitucionalismo –una que no se veía como enemiga del mismo, sino como parte integral de él y del derecho de cada comunidad a autogobernarse. Teniendo esto en cuenta, en lo que sigue me preocuparé por examinar hasta qué punto aquellas reflexiones originarias pueden iluminar algunos de los problemas con los que nos enfrentamos actualmente, cuando nos ocupamos de (lo que aquí llamé) resistencias constitucionales. A tales fines, prestaré atención a tres viejas discusiones aparecidas en torno a la idea originaria de resistencia a la autoridad. En primer lugar, qué razones pueden justificar dichas acciones? En segundo lugar, quién es la autoridad que debe encargarse de evaluar la legitimidad o “pertinencia” de tales acciones? Y, finalmente, cuál es el modo en que las autoridades jurídicas deben reaccionar, frente a la presencia de conductas tan graves? Comenzaré, entonces, por el primer punto, referido a las fundamentaciones del derecho de resistencia.

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

Fue explorando las implicaciones de aquellos presupuestos de raíz igualitaria que los tomistas hispanos llegaron a justificar, pioneramente, formas de resistencia a la opresión que incluían el tiranicidio. Aunque dichas reacciones debían reservarse para circunstancias muy extremas, y aunque hacían marcados esfuerzos para afirmar los deberes de obediencia del pueblo, también era cierto que no encontraban forma de negar el hecho de que “even if the commonwealth has given away its authority, it nevertheless keeps its natural right to defend

¹² La diferencia era sustantiva ya que, conforme a los luteranos, quienes sostenían la última posición, el derecho sólo podía ser ordenado por un goberante guiado por Dios, y no por los restantes miembros de la comunidad.

itself” (Vitoria 1991: 200). Es que, en definitiva, como señalaba Vitoria, el que cometía un pecado, aún si era una autoridad debidamente constituida, era culpable como cualquiera de sus mandados.

Preocupados por mostrar los límites estrictos de este derecho de resistencia, el grupo de los iusnaturalistas se internó en una detallada reflexión en torno a las circunstancias que podían justificar una resistencia. Así, Francisco Suárez –como muchos de ellos- distinguió entre tiranos de origen legítimo, y usurpadores, y formas distintas de reaccionar frente a ellos. Por ejemplo, Suárez entendió justificado el tiranicidio aún en manos de cualquier individuo, actuando a título personal, frente al tirano usurpador pero no frente al tirano de origen legítimo. En este último caso, la reacción quedaba a cargo en los “magistrados inferiores,” y pendiente de un proceso justificatorio previo en el que debía demostrarse, entre otros hechos, el carácter “público y manifiesto” de la tiranía; la inexistencia de alternativas al tiranicidio; la ausencia de algún pacto celebrado entre la comunidad y el tirano (el cual, en tal caso, debería ser respetado); el consenso tácito de la comunidad; o la certeza de que no se sucederían males mayores, una vez producida la muerte del tirano (Suárez 1944: 712-3). El principio de derecho natural conforme al cual “force may be met with force,” y la necesidad de preservar el Estado, eran las razones últimas que justificaban este tipo de acciones (Hamilton 1963; Copleston 1963). Y en el fondo de ambos reclamos se encontraba el presupuesto, también notable para la época, según el cual “the state, as a whole, is superior to the king, for the state, when it granted him his power, is held to have granted it upon these conditions: that he should govern in accord with the public weal, and not tyrannically; and that, if he did not govern thus, he might be deposed from that position of power” (Suárez 1944: 855).

Los teólogos españoles abrieron, así, una veta de estudio que llegó a ejercer su influencia aún entre algunos de sus enemigos teóricos, provenientes de la teoría jurídica calvinista. Notablemente, algunos de estos teóricos calvinistas –en particular, miembros de la minoría de los hugonotes- encontraron en el trabajo de los tomistas un excepcional apoyo para las reflexiones que venían haciendo en torno a los límites del poder político (Skinner 1978).¹³ Desde entonces, también, la cuidadosa y temerosa reflexión de los tomistas en torno al tema comenzó a abrirse a otros argumentos más radicales. El suizo Pierre Viret, por ejemplo, amigo personal de Calvino, y de considerable influencia en Francia, sostuvo que la resistencia al poder se justificaba por razones religiosas, tanto como a partir de injusticias económicas y sociales cometidas contra el

¹³ El teórico hugonote Beza, en su momento, también aceptó una distinción similar a la expuesta, entre tiranos con legitimidad de origen, y tiranos usurpadores. Como aquellos, Beza sostuvo que la justificación del tiranicidio en manos de cualquier individuo, actuando privadamente, sólo se daba frente a los últimos, que por su propia condición no podían reclamar ningún derecho a ejercer el poder que de hecho pretendían ejercer. Frente a los tiranos con legitimidad de origen (tiranos en el ejercicio del poder), el derecho de resistencia quedaba reducido a circunstancias excepcionales, que los individuos privados no se encontraban en condiciones de alegar como justificatorias de sus pretendidas acciones. Los magistrados principales, sin embargo, tenían la obligación de llevar adelante tal resistencia, en honor del pueblo para con quien el tirano era desleal, y en el caso de que el rey rompiera la promesa que había hecho a su pueblo, y pasara a gobernar tiránicamente. De modo similar, para Philippe Mornay, el tiranicidio también era aceptable sólo en circunstancias muy extremas, luego de una decisión de los “magistrados inferiores” –ya que no del pueblo en su conjunto. Aquellas autoridades podían ejercer tal derecho, cuando comprobaran que los gobernantes habían violado el contrato celebrado con su pueblo (un contrato orientado a asegurar la protección y defensa de los últimos), y roto así su promesa de sostener la ley de Dios (Skinner 1978: 325).b

pueblo, por su gobernante (Linder 1966). Pero las posturas más radicales en torno al tema fueron, sin dudas, las que surgieron desde el calvinismo escocés.

El grupo de los calvinistas escoceses encontró fundamento para su defensa de la resistencia al poder, a partir de una tradición potencialmente más poderosa que la iusnaturalista, que tenía sus orígenes en los escritos de Jean Gerson, y en los desarrollos posteriores de los también “sorbonistas” John Mair y Jacques Almain. Esta tradición justificaba aquellas acciones extremas no a partir del derecho natural, sino en razón de un *deber religioso*: la resistencia, en efecto, no era un derecho sino un deber, que involucraba a todos los miembros de la comunidad religiosa y que debía llevarse adelante por ser reflejo de la voluntad de Dios (Skinner 1978; Rueger 1964). Herederos de esta tradición, figuras como John Ponet justificaron la alternativa de la resistencia cada vez que el soberano traicionase a su país; o cometiera cualquier tipo de abuso de su cargo (abusos que incluían, por ejemplo, el acostarse con la mujer de otro hombre). Para Christopher Goodman, la resistencia se justificaba en todos los casos que implicaran la transgresión de las leyes de Dios, y que incluían aquellas situaciones en que los gobernantes se convertían en opresores de su pueblo. Los gobernantes –sostenía Goodman– no habían sido puestos en sus cargos para actuar a su criterio, sino para actuar en beneficio de sus gobernados. Por ello, concluía, cuando aquellos violaban sus deberes, pasaban a ser iguales que cualquier otro ciudadano, y podían ser resistidos por cualquiera de sus pares. En un sentido similar, Georges Buchanan sostuvo que el poder que el pueblo concedía en un momento podía retirarlo en cualquier otro: hacerlo no era ir contra la institución del rey, sino contra la persona que circunstancialmente ocupaba ese cargo.¹⁴

Estos fueron, finalmente, los antecedentes que conoció Locke, en los inicios de la modernidad, cuando especificó las condiciones que, en su opinión, podían tornar inevitable (y finalmente legítima) la resistencia frente a la autoridad. Locke habló entonces de una “larga cadena de abusos” (“a long train of abuses,” una idea luego directamente incorporada en la “Declaración de la Independencia” norteamericana), vinculados con el uso tiránico y caprichoso del poder. De modo más específico, Locke hizo referencia a la situación en la cual resultase evidente que el gobierno prometía una cosa y hacía la contraria; el hecho de que utilizase artimañas para eludir la ley; el hecho de que usase sus poderes especiales en contra del bienestar del pueblo; el hecho de que los funcionarios inferiores cooperasen en dichas acciones; y el hecho de que las acciones arbitrarias se sucedieran unas a otras (Locke 1988: 405, sect. 210).¹⁵ En tales

¹⁴ Al argumentar de ese modo, Buchanan parecía retomar, notablemente, una argumentación avanzada mucho antes por Gerson, quien había procurado defender lo actuado por el Movimiento Conciliar, al deponer al Papa Juan XXIII: había sostenido, entonces, la distinción entre la institución papal y la persona que coyunturalmente ocupaba el lugar del Papa, para afirmar la defensa permanente de la primera, aún a costa del sacrificio de la segunda (Rueger 1940).

¹⁵ De todos modos, para Locke, el recurso a la resistencia se justificaba, ante todo, por el hecho de que el gobernante abandonaba el uso de la razón y el recurso a la ley, para reemplazar éstas por el uso de la violencia, que era su contracara (Dunn 1969: 179). Y dado que la violencia era el medio utilizado por las bestias para dirimir sus conflictos, al adoptar este camino el gobernante se auto-reducía el status de las bestias, y merecía el mismo trato que aquellas: de allí que todo individuo quede en su derecho de actuar frente a tal enemigo como se actúa frente a las bestias. En una situación tal, los gobernantes eran responsables del retorno a una situación que Locke denomina “estado de guerra,” y que viene a ser opuesta al estado de naturaleza o al de una sociedad legítimamente constituida. El estado de guerra resulta, entonces, del indebido uso de la fuerza. Y no hay peor situación imaginable que la de un gobernante que se convierte en responsable de retrotraer a la sociedad a este estado, dado que la sociedad ha depositado en él su confianza (*trust*), y a delegado en él la tarea de asegurar la preservación de la paz. El uso

casos, asumía –y éstas son las líneas finales de su Segundo Tratado sobre el Gobierno- “the People have a Right to act as Supreme, and continue the Legislative in themselves, or erect a new Form, or under the old form place in the new hands, as they think good” (Locke 1988: 428).

Siguiendo muy de cerca los razonamientos de Locke, Thomas Jefferson también se preocupó por agregar una detallada lista de agravios que, a su juicio –y luego, a juicio de quienes firmaron la “Declaración”- transformaban lo actuado por el gobierno británico en un irreparable agravio que justificaba la resistencia a la autoridad. El documento hizo referencia, entonces, a afrentas como las siguientes: la de no haber aprobado (o haber impedido la aprobación de) leyes necesarias para el bienestar general; la de haber agredido a los cuerpos representativos; la de haber obstruido el funcionamiento de la administración de justicia; la de haber convertido a los jueces en jueces dependientes de su voluntad; la de haber creado multitud de cargos innecesarios, con el consiguiente impacto económico de los mismos sobre el bienestar de todos; la de haber privilegiado al poder militar sobre el civil; la de establecer impuestos sin el consentimiento del pueblo; la de haber privado al mismo de los beneficios del jurado.

El pueblo como “última corte de apelación”

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

Durante mucho tiempo, dicho problema se resolvió concentrando la autoridad de interpretación final en un cuerpo de “magistrados inferiores.” Por ejemplo, para Suárez, como para una mayoría de los teólogos tomistas, la posibilidad de resistir a un mandatario de origen legítimo pero de comportamiento tiránico quedaba sujeta a la decisión de actuar en “conformity with the public and general councils of its communities and magnates” (Hamilton 1963: 61-3; Copleston 1963: 220-22). Domingo de Soto establecía cláusulas consultivas aún más estrictas. Por su parte, calvinistas como Philippe Mornay también consideraban necesario evitar la posibilidad de que alguien enfrentara a la autoridad por propia iniciativa. Dicha actitud –asumía- resultaba ofensiva hacia la propia religión, ya que nadie podía proclamar para sí la claridad de juicio y las capacidades de discernimiento que sólo eran atribuibles a Dios. Por lo dicho, condicionaba la posibilidad de la resistencia legítima a un proceso previo de serena reflexión por

continuado de la fuerza resulta entonces, finalmente, el hecho principal que justifica que cada individuo, por sí mismo, decida cómo es que debe reaccionarse.

parte de los “magistrados inferiores.” De modo similar, John Mair también vinculó el derrocamiento del soberano con un deber de prudencia que dejaba en manos de las esferas más altas de la sociedad: sin una cuidadosa deliberación por parte de las mismas, se abría el riesgo de que una decisión tan gravosa fuera el mero resultado del apasionamiento de algunos. Aunque notables en el contexto en donde aparecieron, distinciones como las citadas registraban tensiones significativas, en el hecho de que no encajaban bien con los presupuestos sobre la igualdad básica entre las personas, de los que algunos de ellos –típicamente, los tomistas españoles– partían.

En parte a raíz de ello, aquella posición comenzó a variar hacia fines del siglo xvi, con trabajos como los de George Buchanan. En la radicalidad de su reclamo, Buchanan sostenía que si una persona “‘from amongst the lowest and meanest of men’ decides ‘to revenge the pride and insolence of a tyrant’ by simply taking upon himself the right to kill him, such actions are often ‘judged to have been done quite rightly,’ and such men are commonly left unmolested, with ‘no question ever being made against the killers’” (Skinner 1978: 344). En un tono similar, el teólogo Jesuita Juan de Mariana sostuvo la posibilidad de oponerse a un tirano, de manera violenta. Mantuvo entonces que “‘anyone who is inclined to heed the prayers of the people may attempt to destroy’ a tyrant, and ‘can hardly be said to have acted wrongly’ in making such an attempt to serve as an instrument of justice.” El tiranicidio era un derecho que “‘can be exercised by any private person whatsoever (*cuicumque privato*) who may wish to come to the aid of the commonwealth’ ” (ibid.: 346).

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

By their conscience or feeling, the people are called upon to decide whether there exists a serious threat to their lives, liberties, and fortunes. To be able to decide on this evidently presupposes neither knowledge of nor a direct judgement upo the right and reasonable way to secure life, liberty, and fortune. It means to know and judge when and whether one’s security and dignity are excessively endangered by the rulers. One need not be capable of knowing specifically what is ultimately right in order to be able to judge, according to generally accepted standards of right and wrong, what is unbearable and to declare this to be wrong [As Locke asked] “Are the people to be blamed if they have the sense of rational creatures and can think of things no otherwise than as they find and feel them?” (Seliger 1991: 601).

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

¹⁶ Importa señalar, además, que para Locke, los poderes de la ciudadanía eran amplios, e incluían la posibilidad de elegir el nuevo régimen de gobierno entre una variedad de regímenes posibles.

Para Jefferson, la idea acerca del derecho de resistencia era básicamente similar a la recién examinada.¹⁷ Como escribiera a Edward Carrington, en carta del 16 de enero de 1787, el pueblo era el “único censor de su gobierno”: nadie más que él podía determinar si existían o no las condiciones para activar una resistencia legítima.¹⁸

El derecho frente a la resistencia

La idea de resistencia frente a la autoridad nos coloca, sin dudas, en los límites mismos del constitucionalismo. La gravedad de esta situación se reconoce, por caso, cuando admitimos

¹⁷ Este reconocimiento del derecho del pueblo a constituirse en último tribunal de la legitimidad de los levantamientos, no implicaba –ni para Locke, ni para Jefferson- una actitud simplista o irresponsable frente a tal tipo de situaciones. Ninguno de los dos pretendía alentar la producción de hechos de esa naturaleza, a los que consideraban obviamente preocupantes. Según insistían, por lo demás, la práctica política de sus respectivos países, tanto como la experiencia comparada, demostraban que el pueblo sólo se decidía a “ponerse de pie” en contadas ocasiones, y enfrentado a situaciones muy extremas. Según Locke, el pueblo iba a tender a sumarse a iniciativas tan extremas como la de derrocar al gobierno sólo en situaciones muy límite, previsiblemente excepcional. Por lo demás, asumía, si el gobierno se encontraba efectivamente comprometido con el bien del pueblo y la preservación de las leyes, luego, resultaba inconcebible que el mismo fuera incapaz de hacer que los gobernados reconocieran tales esfuerzos (Locke 1988: 405, sect. 209). Algo similar es lo que surge de la “Declaración de la Independencia” norteamericana. Allí se expresa que, por razones de prudencia, puede convenir no cambiar aquellos gobiernos establecidos desde hace mucho tiempo, y en razón de causas meramente circunstanciales. Y además, la “Declaración” se ocupa de precisar de qué modo la historia de la humanidad demuestra que la ciudadanía está dispuesta a tolerar y sufrir lo que sea necesario, antes de levantarse y abolir el gobierno existente. Ocurre, sin embargo –y así concluye la “Declaración”- que hay ocasiones en donde la resistencia resulta un derecho y un deber, en razón del nivel de abusos sufridos.

¹⁸ Sin embargo, es necesario contrastar la actitud de autores como los citados con la defendida por el filósofo alemán Immanuel Kant frente al derecho de rebelión. En el que es, posiblemente, el mejor texto escrito sobre el tema, H. Reiss llama la atención sobre la dificultad de conciliar el núcleo de la filosofía kantiana –a la que Marx denominara la “teoría alemana de la revolución francesa”- con las explícitas invectivas de Kant contra el derecho de resistencia (Reiss 1956). A diferencia de Locke (o Jefferson), Kant veía un problema serio en el hecho de que el pueblo fuera juez en su propio caso, cuando de lo que se trataba era de su derecho a rebelarse frente al poder. Para Kant, el juez en tales situaciones debía ser una tercera, e inhallable, autoridad. Por lo tanto, y por contradecir el deber de obediencia al gobierno, Kant se oponía al principio del derecho de rebelión. En su *Principles of Politics* sostenía al respecto: “All resistance against the supreme legislative power, every kind of instigation to bring the discontent of the subject into active form, every kind of rising which becomes a rebellion constitute the highest and most punishable crime in the commonwealth for they destroy its very foundations.” La dureza de estos términos debe equilibrarse, de todos modos, con las alegaciones que hace –por ejemplo, en su *Doctrine of Law*- en favor de formas de “resistencia negativa” a la autoridad ejecutiva (como la que podría darse en el parlamento. Schwarz 1964); con algunas esporádicas referencias a la legitimidad de tal derecho (i.e. “[the people] cannot rebel except in the cases which cannot at all come forward in a civil union, e.g., the enforcement of a religion, compulsion to unnatural sins, assassination, etc., etc.” Citado en Beck 1971: 412); o su admisión de que, si la rebelión se produce y tiene éxito, no se justifican tampoco las acciones para revertirla (ver Laursen 1986: 597). Como señala Nicholson (Nicholson 1971: 226): “Kant’s argument is that revolution is a priori wrong because it contradicts law, not because it actually produces lawlessness, which of course it may not.” En este sentido también, cabe notarlo, la concepción kantiana terminaba amparando revoluciones exitosas como las de 1688, 1776 o 1789, a la vez que condenaba posibles revoluciones futuras destinadas a restaurar el viejo orden (Beck 1971 examina y critica esta visión, señalando que la posición de Kant, en verdad, debe entenderse a la luz de su concepción teleológica, evolutiva, de la historia. Otra postura sobre el tema en Nicholson 1971). De allí que cueste no reconocer en Kant los fundamentos para formas significativas de resistencia (aún activas, Reiss 1956), a pesar de sus abiertas críticas a tal derecho. Tiene sentido, también, contrastar los argumentos de Kant en contra de que el propio pueblo sea el último juez en lo concerniente al derecho de resistencia, con los ofrecidos por John Rawls (directamente tributario de la tradición kantiana), en su análisis de la desobediencia civil (ver más adelante).

que la propia comunidad aparece como el último juez en lo relativo a la necesidad y validez de la resistencia al poder. Uno debe preguntarse, entonces, cuál es la actitud que le corresponde asumir al gobierno –o, de modo más interesante, a sus funcionarios más honestos- frente a una situación tal. Adviértase, por ejemplo, que cada organización institucional reconoce sus propias “autoridades últimas” a la hora de resolver conflictos de relieve -siendo el poder judicial, típicamente, quien queda a cargo de dicha tarea. Cómo es que deben reaccionar estos funcionarios, entonces, teniendo en cuenta al mismo tiempo el hecho de que son parte de una estructura de poder que está siendo desafiada? Deben procurar la preservación de dicha estructura frente a los desafíos que se le plantean? Deben, en cambio, mostrarse abiertos a aquellos planteos cuestionadores, que amenazan con privarles de la propia autoridad?

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

Conforme al avanzado análisis de Locke, era concebible que algún “espíritu turbulento,” ansioso por cambiar el orden de las cosas, se embarcase en alguna acción violenta contra el gobierno. Pero, según prevía, tales casos tendían a resultar en la propia “ruina y perdición” del aventurero del caso. Ocurría que, si el malestar no llegaba a ser general, y la mayoría no adviertía la mala actuación del gobierno, el pueblo “who are more disposed to suffer, than right themselves by Resistance” no iba a acompañarlo en la sublevación (Locke 1988: 417-8, sect. 230). Para el oportunista que había pretendido derrocar al gobierno legítimo proponía entonces, y como muchos de sus antecesores, la adopción de las penas más severas.

Frente a posturas como las citadas, la de Jefferson se distinguió por un mayor detalle en el tratamiento de las acciones de resistencia frente al gobierno. En particular, a él le preocupó examinar el caso de los levantamientos total o parcialmente legítimos pero fracasados –en este sentido, separando claramente la legitimidad de los levantamientos del resultado (exitoso o no) de los mismos. De modo similar, y en contra de muchos de quienes lo precedieron, Jefferson se interesó en mostrar el valor que podían tener, aún, los levantamientos no legítimos. En efecto, el virginiano partía del supuesto que los levantamientos contra el gobierno resultaban por una parte desgraciados, por los costos que habitualmente traían consigo, pero que al mismo tiempo podían ser necesarios, con el objeto de mantener al gobierno dentro de sus límites, y a la ciudadanía implicada en la decisión de los asuntos que le eran propios. En tal sentido, describía a los mismos como “una medicina necesaria para la buena salud de la república.”¹⁹

¹⁹ Como dijera Jefferson (en carta a James Madison del 30 de enero de 1787, en torno al levantamiento en armas de Daniel Shays, que tanto horrorizara a Madison), este tipo de levantamientos ocasiones debían ser bienvenidos, más que recibidos como acontecimientos inaceptables. En su opinión: “Societies exist under three forms (of government) sufficiently distinguishable. 1. Without government, as among our Indians. 2. Under governments wherein the will

Jefferson afirmaba que estos levantamientos podían ocasionalmente estar fundados en razones poco aceptables. Pero aún así, agregaba, la reacción del gobierno debía ser benigna frente a ellos: el castigo severo a los mismos constituía una verdadera equivocación, ya que ello implicaba “suprimir la única salvaguarda de la libertad pública” (Jefferson 1999: 153). La base del buen gobierno era, a su criterio, la opinión de la gente, por lo que “el primer objeto del mismo debería ser el de mantener tal derecho.” Una reacción severa por parte del Estado podía traer consigo el paulatino encapsulamiento de la comunidad en sus asuntos privados, al advertirse la decisión del gobierno de no aceptar ningún cuestionamiento radical a sus políticas. Contra dicha postura, Jefferson entendía que, finalmente, debía darse la bienvenida a este tipo de involucramientos –aún erróneos- de la ciudadanía en la vida pública. Esas aparentes amenazas, en verdad, ayudaban a consolidar las bases del republicanismo, contribuyendo a la empresa común de contar con buenas instituciones.²⁰

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

of every one has a just influence, as in the case of England in a slight degree, and in our states in a great one. 3. Under governments of force: as is the case in all other monarchies and in most of the other republics. To have an idea of the curse of existence under these last, they must be seen. It is a government of wolves over sheep. It is a problem, not clear in my mind, that the 1st. condition is not the best. But I believe it to be inconsistent with any degree of population. The second state has a great deal of good in it. The mass of mankind under that enjoys a precious degree of liberty and happiness. It has it's (sic) evils too: the principal of which is the turbulence to which it is subject. But weigh this against the oppressions of monarchy, and it becomes nothing. *Malo periculosam, libertatem quam quietam servitutem*. Even this evil is productive of good. It prevents the degeneracy of government, and nourishes a general attention to public affairs. I hold it that a little rebellion now and then is a good thing, and as necessary in the political world as storms in the physical. Unsuccessful rebellions indeed generally establish the encroachments on the rights of the people which have produced them. An observation of this truth should render honest republican governors so mild in their punishment of rebellions, so as not to discourage them too much. It is a medicine necessary for the sound health of government" (Jefferson 1999: 108).

²⁰ “I am persuaded myself that the good sense of the people will always be found to be the best army. They may be led astray for a moment, but will soon correct themselves. The people are the only censors of their governors: and even their errors will tend to keep these to the true principles of their institution. To punish these errors to severely would be to suppress the only safeguard of the public liberty. The way to prevent these irregular interpositions of the people is to give them full information of their affairs thro’ the channel of the public papers, & to contrive that those papers should penetrate the whole mass of the people. The basis of our governments being the opinion of the people, the very first object should be to keep that right; and were it left to me to decide whether we should have a government without newspapers or newspapers without a government, I should not hesitate a moment to prefer the latter. But I should mean that every man should receive those papers & be capable of reading them” (Jefferson 1999: 153-4).

²¹ En el análisis de Rawls en torno a la desobediencia civil, encontramos apreciaciones similares. Así, cuando sostiene que la desobediencia “is one of the stabilizing devices of a constitutional system;” cuando mantiene que junto con “free and regular elections and an independent judiciary empowered to interpret the constitution...civil disobedience used with due restraint and sound judgement helps to maintain and strengthen just institutions; y cuando afirma que la desobediencia civil resulta una parte integral de una “theory of free government” (Rawls 1971: 383, 385).

La vida presente de un pariente cercano: el derecho a la desobediencia civil

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

Un primer paralelismo importante entre el tratamiento que se le diera originalmente al derecho de resistencia, y el que se le ha dado, más actualmente, al derecho de desobediencia, tiene que ver con las reflexiones acerca de cuál es la “última instancia” encargada de evaluar la validez de la acción popular del caso. Típicamente, en sus discusiones al respecto, Rawls parece apoyarse directamente en las sugerencias avanzadas por Locke y Jefferson, en su momento, para referirse al pueblo como “última corte de apelación.” También para Rawls resulta obvio que no existe una instancia alternativa al pueblo mismo, a la hora de determinar la legitimidad de la desobediencia del caso –un criterio que seguramente hubiera horrorizado al propio Kant. Del mismo modo, y en contra de lo que pudieron pensar muchos de sus contemporáneos y antecesores, Rawls considera que no hay razones para temer de las consecuencias de este reconocimiento al pueblo. En su opinión,

“[the] final court of appeal is not the court, nor the executive, nor the legislature, but the electorate as a whole. The civilly disobedient appeal in a special way to this body. There is no danger of anarchy so long as there is a sufficient working agreement in citizens’ conceptions of justice and the conditions for resorting to civil disobedience are respected. That men can achieve such an understanding and honor these limits when the basic political liberties are maintained is an assumption implicit in a democratic polity” (Rawls 1971: 390).

La posición de Rawls, claramente, deriva de algunos presupuestos compartidos por muchos de sus antecesores: el principio de la igualdad básica entre las personas; la preocupación de que algunos de los miembros de la comunidad no resulten tratados como iguales;²² la confianza que –a partir de aquellos supuestos igualitarios- merecen siempre los ciudadanos;²³ y

²² Defendiendo las razones por las cuales la desobediencia civil resultaría reconocida en la posición original, Rawls sostiene que “As the contract doctrine emphasizes, the principles of justice are the principles of willing cooperation among equals. To deny justice to another is either to refuse to recognize him as an equal...or to manifest a willingness to exploit the contingencies of natural fortune and happenstance for our own advantage. In either case deliberate injustice invites submission or resistance” (Rawls 1971: 384).

²³ “The absence of a final authority to decide, and so of an official interpretation that all must accept, does not lead to confusion, but is rather a condition of theoretical advance. Equals accepting and applying reasonable principles need have no established superior. To the question, who is to decide? The answer is: all are to decide, everyone taking counsel with himself, and with reasonableness, comity, and good fortune, it often works out well enough” (Rawls 1971: 390). Rawls resiste, por lo demás, la idea de que este análisis represente un acercamiento ingenuo frente a problemas como el de la desobediencia civil. Algunos pueden sostener –nos dice Rawls- que dicho estudio

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

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

Quiere decir Dworkin, entonces, que quien ha cometido una violación del derecho no debería ser sancionado? Es que las autoridades no tienen el deber de aplicar el derecho cada vez que se produce una afrenta al mismo? Según Dworkin, pensar en esos términos implica embarcarse en un acto de “ceguera moral” (*moral blindness*), en donde no se quieren marcar diferencias entre la situación de quien actúa conforme a su propio juicio frente a una ley dudosa, y quien comete un crimen, por su propio interés, y a sabiendas de la violación del derecho que comete (Dworkin 1977: 216). Pero además, ello es así porque no es cierto que, aún en nuestra visión más estricta sobre el derecho, estemos siempre dispuestos a ser inflexibles en la aplicación del mismo. Sabemos de la discrecionalidad penal, que puede activarse ante crímenes de muy diverso tipo, y frente a razones muy diferentes (Dworkin, 1985: 114). Y sabemos de la existencia de violaciones a la ley que nuestro derecho no castiga, por resultar las mismas balanceadas por razones justificatorias (i.e., el hurto famélico; la legítima defensa).

Finalmente, conviene señalar de qué modo el argumento sobre la incerteza del derecho, planteado por autores como Dworkin, simplemente refuerza consideraciones como las presentadas por Jefferson siglos atrás. Y es que, dado el respeto que nos debemos unos a otros, en nuestras diferencias, no podemos asumir simplemente que el derecho vigente, como tal, es

es irrealista, dado que supone que la mayoría tiene un sentido de justicia, cuando en realidad lo que mueve a los hombres son “various interests, the desires for power, prestige, wealth, and the like,” y cuando sus razonamientos no son más que “occasional pieces calculated to advance certain interests.” Rawls reconoce la fuerza de estas críticas, pero agrega que “the essential question is the relative strength of the tendencies that oppose the sense of justice and whether the latter is ever strong enough so that it can be invoked to some significant effect” (Rawls 1971: 386).

²⁴ “If [one] comes to the conclusion after due consideration that civil disobedience is justified and conducts himself accordingly, he acts conscientiously. And though he may be mistaken, he has not done as he pleased. The theory of political duty and obligation enables us to draw these distinctions. There are parallels with the common understandings and conclusions reached in the sciences. Here, too, everyone is autonomous yet responsible. We are to assess theories and hypotheses in the light of the evidence by publicly recognized principles” (Rawls 1971: 389).

²⁵ En este sentido, sostiene Dworkin, “[c]ivil disobedience is a feature of our political experience, not because some people are virtuous and other wicked, or because some have a monopoly of wisdom and others of ignorance. But because we disagree, sometimes profoundly, in the way independent people with a lively sense of justice will disagree, about very serious issues of political morality and strategy” (Dworkin 1985: 105-6).

derecho válido. Ello, no sólo por un principio general de rechazo al dogmatismo (y con él, al positivismo ideológico), sino también por la convicción de que, dadas nuestras habituales falencias, necesitamos siempre poner a prueba el derecho, y por lo tanto mostrar una especial apertura a los críticos (aún radicales) frente al mismo. Por este tipo de razones, en definitiva, es que –como sostenía Jefferson- merece darse la bienvenida a las acciones de los más críticos, que nos obligan a repensar el sentido y valor de nuestro derecho. Como diría Dworkin,

[if] our practice were that whenever a law is doubtful...one must act as if it were valid, then the chief vehicle we have for challenging the law on moral grounds would be lost, and over time the law we obeyed would certainly become less fair and just, and the liberty of our citizens would certainly be diminished (Dworkin 1977: 212).

La resistencia constitucional como última carta

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

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

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

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

para lograr un fin que puede lograrse de modo mucho menos dramático a través de una civilizada asamblea constituyente.

A pesar de lo dicho, también parece claro que ni las elecciones transparentes ni las reformas constitucionales pueden ocupar todo el espacio que la idea de resistencia vino a ocupar en su momento. En contextos de *alienación legal*, el recurso al derecho para renovar a los gobernantes de turno, o para modificar las bases constitucionales del gobierno puede resultar simplemente insensato: aquí, el derecho forma parte central de los obstáculos que obstruyen la posibilidad del autogobierno, y no parte de las condiciones que lo tornan posible. En situaciones como la descrita, en efecto, es esperable que las elecciones periódicas no resulten un vehículo adecuado para avanzar cambios de alguna importancia: la alternativa (no siempre clara) de una renovación parcial del personal político, como producto de las elecciones, no encuentra una vinculación clara con la posibilidad de impulsar un cambio en las políticas aplicadas, violatorias de los intereses básicos de una mayoría de los miembros de la comunidad. Lo mismo ocurre con la reforma constitucional: si la misma queda en manos de aquellos órganos e individuos que, justamente, motivan la necesidad de la reforma, luego, poco cabe esperar de la misma. Por qué habría de producirse un acto de auto-sacrificio por parte de aquellos que tienen más interés en resistir cualquier cambio serio, al ser ellos, previsiblemente, sus primeras víctimas? En estos casos, toda remisión al derecho vigente como instrumento de cambio resulta entre demasiado optimista y demasiado ingenua.²⁶

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

²⁶ En tales casos, resultaría cínico no ponerse a reflexionar sobre los límites del derecho, para exigirle a los disidentes, en cambio, que con el fin de ejercer sus protestas recorran una y otra vez los mismos medios institucionales que encuentran una y otra vez cerrados. También lo sería, por lo demás, exigirle a aquellos que recurran a las formas conocidas y tradicionales de protesta, que son justamente las que el poder público ignora. Por lo demás, en situaciones de alienación no sólo resulta esperable que los críticos padezcan de dificultades expresivas, y carezcan de recursos que les faciliten la tarea de tornar visibles sus quejas, juntar adhesiones para sus reclamos, o coordinar sus acciones con otros individuos y grupos que padecen similares problemas. Lo que es peor, en tales casos, previsiblemente, el poder público va a tender a utilizar los medios legales a su alcance –tanto su capacidad económica como, muy especialmente, su capacidad coercitiva– en contra de aquellos que cuestionan su autoridad. Hechos tales como la *criminalización de la protesta social* resultan, en tal sentido, distintivos de situaciones de alienación legal. Tendemos a encontrarnos aquí, entonces, con que los disidentes no sólo quedan con pocas posibilidades de generar demandas institucionalmente exitosas sino que, por lo demás, resulte esperable que las instituciones terminen siendo empleadas directamente en su contra. De allí la sensatez de criterios como los sostenidos por el juez Brennan –uno de los jueces más notables de los que pasaron por la Corte Suprema norteamericana– cuando afirmara que un buen juez debía tomar especialmente en cuenta que “los métodos convencionales de petición pueden ser, como suelen serlo, inaccesibles para grupos muy amplios de ciudadanos. Aquellos que no controlan la televisión o la radio, aquellos que no tienen la capacidad económica para [expresar sus ideas] a través de los periódicos o hacer circular elaborados panfletos, pueden llegar a tener un acceso muy limitado a los funcionarios públicos.” En “Adderley v. Florida,” 385 U.S. 39 (1966), voto disidente. En este sentido, también, consultar casos como “Schenk v. Pro-Choice Network,” 117 S. Ct. 855 (1997); “Madsen v. Women’s Health Ctr. Inc.,” 512 U.S. 753 (1994), y el comentario de los mismos en Fiss (1997).

mismas, o una negociación con ellas). Es esperable que, en la práctica, se sucedan hechos como los citados, y es dudoso que haya buenos argumentos orientados a “bloquear” o condenar moralmente tales acciones. El punto es otro, y tiene que ver con el reconocimiento de que el derecho, un instrumento idealmente creado por la comunidad para su propio provecho, puede comenzar a negar, antes que a dar vida a tal posibilidad. En tales situaciones, cuando el Estado comienza a utilizar su fuerza en favor del mantenimiento de una situación institucional fundamentalmente injusta, es que pueden aparecer o pueden resultar justificadas ciertas acciones de resistencia: el grado en que ello sea así dependerá, por supuesto, del mayor o menor nivel de “alienación legal” existente. Como sostuvo Rawls, en una de las pocas referencias directas que hace a la idea de resistencia a la autoridad, frente a situaciones tan críticas se torna posible la justificación del derecho de resistencia: “For to employ the coercive apparatus of the state in order to maintain manifestly unjust institutions is itself a form of illegitimate force that men in due course have a right to resist” (Rawls 1971: 391). El derecho de resistencia aparece entonces como la *última carta* posible, a jugar por la ciudadanía, en situaciones de alienación legal.²⁷

Por supuesto, surgen entonces las cruciales y difíciles preguntas ya referidas, acerca de si nos encontramos o no en una situación de alienación legal, acerca de la gravedad de la misma, acerca de cómo reconocer o “medir” este tipo de dificultades, acerca de qué tipo de reacciones se justifican frente a ellas. Es en este sentido que el examen de las consideraciones avanzadas por el constitucionalismo frente a situaciones análogas puede brindarnos alguna orientación. Dicha investigación puede resultar importante para comenzar a razonar individual y colectivamente sobre el tema, asumiendo que problemas tan serios como los referidos pueden aparecer, y que – como sostuvieran muchos de los autores examinados- no existe autoridad última más allá de nosotros mismos a la hora de enfrentarlos.

Por supuesto, una respuesta como la avanzada en el párrafo anterior resulta especialmente incómoda. Por un lado, es esperable que en las situaciones más graves, aquellas en donde prima la alienación legal, las condiciones sean las menos apropiadas para la deliberación individual y colectiva –dada la carencia de foros colectivos apropiados, dada la forma en que el dinero y el poder político pueden interferir con una comunicación pública transparente. Por otro lado, la cuestión acerca de “cómo responder,” especialmente cuando se dirige al Estado, resulta muy problemática: es que puede “proponerse” cómo debería actuar el mismo Estado que se asume fundamentalmente viciado? Sin embargo, éste y no otro es el marco en el que debemos

²⁷ Por supuesto, en nuestra aproximación a dicho derecho no podemos retomar simplemente los criterios y argumentos que eran apropiados siglos atrás. En dicho entonces, la autoridad pública se encontraba concentrada en una persona o pequeño núcleo de personas, la sociedad tendía a organizarse jerárquicamente, y por ello mismo, la resistencia tendía a adoptar formas peculiares: un solo, dramático acto –típicamente, el tiranicidio- podía dar cuenta, y a la vez resolver de algún modo la raíz del problema en cuestión. Dicho acto podía ser más difícil de concretar, pero era uno, era especialmente visible, y por ello mismo las consecuencias que le seguían podían ser también más transparentes. En cambio, en la actualidad el poder se encuentra, ya que no democratizado, descentralizado al menos en múltiples sectores e intereses, por lo que no es concebible la situación de un único acto milagroso, resolutorio. Del mismo modo, y por la ya apuntada dispersión del poder, es esperable que existan múltiples iniciativas descentralizadas de resistencia a la autoridad, ninguna de las cuales, posiblemente, pueda tener nunca un resultado tan contundente y visible como el que pudo haber tenido un tiranicidio. En este sentido, también resulta esperable que sean mucho más numerosas las iniciativas no exitosas de resistencia a la autoridad –y así, muchas más las oportunidades en que deba evaluarse la legitimidad o ilegitimidad de las mismas. Más todavía, estas crecientes complejidades tornan menos reconocible el grado de consenso o disenso social respecto de las múltiples y dispersas iniciativas anti-gubernamentales y anti-jurídicas.

movernos. Sabemos, al menos, que autores como Locke o Jefferson, reflexionando acerca de la resistencia a la autoridad, al igual que muchos de los que contemporáneamente han reflexionado sobre la desobediencia civil, reconocieron la posibilidad de estas dificultades radicales, y dieron respuestas meditadas, aunque siempre tentativas, acerca de cómo reaccionar frente a tales casos. Por supuesto, por ser radicales, tales problemas se acompañan de radicales paradojas, y radicales dificultades de resolución pero, éste es el hecho, no tenemos otra alternativa que enfrentarlas, ni más ayuda teórica para hacerlo que la reflexión acumulada en todos estos siglos.

- Ackerman, B. (1991), *We the People: Foundations*. Cambridge: Harvard University Press.
- Baumgold, D. (1993), "Pacifying Politics. Resistance, Violence, and Accountability in Seventeenth Century Contract Theory," *Political Theory*, vol. 21, n. 1, 6-27.
- Beck, L. (1971), "Kant and the Right of Revolution," *Journal of the History of Ideas*, vol. 32, n. 3, 311-422.
- Bedau, H. (1961), "On Civil Disobedience," *Journal of Philosophy*, vol. 58, 653-665.
- Cohen, M. (1972), "Liberalism and Disobedience," *Philosophy and Public Affairs*, vol. 1, n. 3, 283-314.
- Copleston, F. (1963), *A History of Philosophy. The Revival of Platonism to Suárez*, New York: Image Books.
- Dunn, J. (1969), *The Political Thought of John Locke*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Dworkin, R. (1977), *Taking Rights Seriously*, Londres: Duckworth.
- Dworkin, R. (1985), *A Matter of Principle*, Cambridge: Harvard University Press.
- Filmer, R. (1991), *Patriarcha and Other Writings*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Fiss, O. (1997), "The Unruly Character of Politics," *29 McGeorge Law Review* 1-16.
- Gargarella, R. (2000), *The Scepter of Reason*, Dordrecht: Kluwer.
- Geismann, G. (1971), "The Democratic Legal Order and Politics," *Ethics*, vol. 81, n. 4, 314-325.
- Hamilton, B. (1963), *Political Thought in Sixteenth-Century Spain*, Oxford: Clarendon Press.
- Jefferson, T. (1984), *Writings*, New York: Literary Classics.
- Jefferson, T. (1999), *Political Writings*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Knox, J. (1994), *On Rebellion*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Laursen, J. (1986), "The Subversive Kant," *Political Theory*, vol. 14, n. 4, Noviembre, 586-603.
- Linder, R. (1966), "Pierre Viret and the Sixteenth-Century French Protestant Revolutionary Tradition," *The Journal of Modern History*, vol. xxxviii, n. 2, 125-37.
- Locke, J. (1988), *Two Treatises of Government*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Marx, K. (2000), *Selected Writings*, selected by D. McLellan, Oxford: Oxford University Press.
- Nicholson, P. (1971), "Kant on the Duty Never to Resist the Sovereign," *Ethics* 81, n.2, 214-230.
- Nino, C. (1987), *Introducción al análisis del derecho* Buenos Aires: Astrea.
- Nino, C. (1991), *The Ethics of Human Rights*, Oxford: Oxford University Press.
- Nino, C. (1992), *Fundamentos de derecho constitucional*, Buenos Aires: Astrea.
- Representation*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Rawls, J. (1971), *A Theory of Justice*, Cambridge: Harvard University Press.
- Rawls, J. (2001), *Collected Papers*, Cambridge: Harvard University Press.
- Reiss, H. (1956), "Kant and the Right of Rebellion," *Journal of the History of Ideas*, vol. 17, n. 2, 179-92.

- Rueger, Z. (1964), "Gerson, the Conciliar Movement and the Right of Resistance," *Journal of the History of Ideas*, vol. 25, n. 4, 467-486.
- Schwarz, W. (1964), "The Right of Resistance," *Ethics*, vol. 74, n.2, 126-34.
- Seliger, M. (1991), "Locke's Theory of Revolutionary Action," in R. Aschcraft ed., *John Locke. Critical Assesments*, vol. 3, New York: Routledge, 598-621.
- Shoenberger, C. (1979), "Luther and the Justifiability of Resistance to Legitimate Authority," *Journal of the History of Ideas*, vol. 40, n. 1, Enero-Marzo, 3-20.
- Skinner, Q. (1978), *The Foundations of Modern Political Thought*, vol. 2, Cambridge: Cambridge University Press.
- Skinner, Q.; van Gelderen, M. (2002), eds., *Republicanism: Volume 1, Republicanism and Constitutionalism in Early Modern Europe : A Shared European Heritage*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Suárez, F. (1944), *Selections from Three Works*, Oxford: Clarendon Press.
- Vitoria, F. (1991), *Political Writings*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Walzer, M. (1966), *The Revolution of the Saints*, London.
- Walzer, M. (1967), "The Obligation to Disobey," *Ethics*, vol. 77, n.3, 163-175.
- Wilson, K. (1989), "Inventing Revolution: 1688 and Eighteenth-Century Popular Politics," *Journal of British Studies* 20, Octubre, 349-386.
- Wooton, D. (1990), "From Rebellion to Revolution: the crisis of the winter of 1642/3 and the origins of civil war radicalism," *English Historical Review*, vol. 105, n. 416, 654-669.