

Elizabeth Salmón G. (coordinadora)

Jeffrey Klaiber, S. J.

Felipe Zegarra Russo

Marcial Rubio Correa

Fidel Tubino Arias-Schreiber

Máximo Vega-Centeno

Enrique Bernales Ballesteros

MIRADAS QUE CONSTRUYEN

Perspectivas multidisciplinares
sobre los derechos humanos



Pontificia Universidad Católica del Perú
Fondo Editorial

Miradas que construyen
Perspectivas multidisciplinares sobre los Derechos Humanos

Elizabeth Salmón G. (coordinadora)

Jeffrey Klaiber, S. J.

Felipe Zegarra Russo

Marcial Rubio Correa

Fidel Tubino Arias-Schreiber

Máximo Vega-Centeno

Enrique Bernales Ballesteros

MIRADAS QUE CONSTRUYEN

Perspectivas multidisciplinarias
sobre los derechos humanos



Pontificia Universidad Católica del Perú
Fondo Editorial

Miradas que construyen: perspectivas multidisciplinarias sobre los derechos humanos
Primera edición: agosto de 2006

© IDEHPUCP, 2006

Instituto de Democracia y Derechos Humanos
de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 2006
Calle Tomás Ramsey 925. Lima 17 – Perú
Teléfono: (51 1) 261-5859 / Fax: (51 1) 261-3433
Correo electrónico: ideh@pucp.edu.pe
Dirección URL: www.pucp.edu.pe/idehpucp

© Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 2006

Plaza Francia 1164, Lima 1 – Perú
Teléfonos: (51 1) 330-7410, 330-7411 / Fax: (51 1) 330-7405
Correo electrónico: feditor@pucp.edu.pe
Dirección URL: www.pucp.edu.pe/publicaciones/fondo_ed

Diseño de cubierta: Juan Carlos García M.

Diagramación de interiores: Aída Nagata

*Prohibida la reproducción de este libro por cualquier medio,
total o parcialmente, sin permiso expreso de los editores.*

ISBN 9972-42-775-7

Hecho el depósito legal 2006-6848 en la Biblioteca Nacional del Perú

Impreso en el Perú – Printed in Peru

Contenido

Prefacio	9
SALOMÓN LERNER FEBRES	
Derechos humanos: una visión histórica	11
JEFFREY KLAIBER, S. J.	
Fundamentos teológicos de los derechos humanos	45
FELIPE ZEGARRA RUSSO	
Liberalismo y derechos individuales	87
MARCIAL RUBIO CORREA	
La democracia radical en contextos comunitaristas	125
FIDEL TUBINO ARIAS-SCHREIBER	
Los aportes del derecho internacional de los derechos humanos a la protección del ser humano	147
ELIZABETH SALMÓN G.	

El funcionamiento de la economía, la participación de las personas y los derechos humanos	167
MÁXIMO VEGA-CENTENO	
La globalización y la incidencia de los derechos humanos en la política internacional	189
ENRIQUE BERNALES BALLESTEROS	

Prefacio

La reflexión sobre los derechos humanos se ha enriquecido sustancialmente en las últimas décadas en todo el mundo. Ello ha sido así no solamente por las dramáticas exigencias de unas sociedades que no cesan de ser violentas, sino también por fructíferas transformaciones en el campo de la creación intelectual. En efecto, en el mundo académico, se ha abierto paso, cada vez más resueltamente, un diálogo activo entre distintas disciplinas para iluminar problemas complejos y multidimensionales como los relacionados con los derechos humanos. Así, la consideración jurídica de esos derechos, que por buenas razones seguirá siendo la columna vertebral de tal reflexión, se ha beneficiado de un contacto —en forma de diálogo, debate o polémica— con las Ciencias Sociales y las Humanidades, la reflexión política y las técnicas del buen gobierno para la constitución de un campo de saber auténticamente plural. El resultado no es otro que una sustentación más sólida, pero al mismo tiempo más flexible, de la idea y la práctica de los derechos humanos como valor universal y permanente en un mundo que se reconoce como multicultural y cambiante.

La renovada reflexión teórica mencionada no puede ser ajena a la sociedad peruana de hoy. Podemos decir, con satisfacción, que el Perú cuenta con una robusta tradición de defensa de los derechos humanos. Es una tradición forjada, por lo demás, con gran valentía, pues ella se templó en años de intensa violencia subversiva y estatal, cuando levantar

la voz en defensa de dichos derechos podía acarrear consecuencias que iban desde la invectiva hasta la propia muerte. Esas colectividades consiguieron, mediante un trabajo paciente y arriesgado, rescatar a muchos peruanos de un destino atroz. Y, sin embargo, como sabemos, el Perú todavía necesita sacar partido de los recursos morales e intelectuales contenidos en esa tradición para lograr, en un futuro por desgracia aún indeterminado, edificar una sociedad en la que los derechos humanos de todos sean respetados.

En el espíritu de construir, en cierto modo, sobre esa tradición, el Instituto de Democracia y Derechos Humanos de la Pontificia Universidad Católica del Perú (IDEHPUCP) considera oportuno y necesario propiciar un diálogo doctrinal, teórico y académico con la reflexión contemporánea sobre derechos humanos. Como institución universitaria, el IDEHPUCP está convencido de que la solidez teórica, la renovación sistemática de las ideas y el trabajo conceptual audaz constituyen soportes fundamentales para una acción eficaz. Y son ambas cosas —acción y reflexión— las que necesitamos para construir, en el Perú, una democracia plenamente respetuosa de los derechos de todos.

Esta publicación es una contribución del IDEHPUCP al encuentro con ideas novedosas y, al mismo tiempo, rigurosas. Ella se halla inspirada, por lo demás, en la experiencia del diplomado de estudios de postgrado en derechos humanos de nuestro instituto, que se ha convertido ahora en un programa de maestría. Ese diplomado ha sido y seguirá siendo, en su nueva condición, un programa multidisciplinario, es decir, un espacio para la convergencia de distintas miradas y el diálogo creativo con el desarrollo teórico internacional en este campo. Con el mismo ánimo, entregamos, para el fortalecimiento del debate público acerca de los derechos humanos, las reflexiones de destacados profesores de la Pontificia Universidad Católica del Perú, miembros o amigos cercanos de nuestro instituto, sobre la visión de este problema desde su específico campo de saber.

SALOMÓN LERNER FEBRES
Presidente del IDEHPUCP

Derechos humanos: una visión histórica

JEFFREY KLAIBER, S. J.*

El concepto moderno de derechos humanos es el fruto de siglos de reflexión e innumerables debates. Estos últimos reflejan, a su vez, una larga lucha y algunas revoluciones que han marcado profundamente el curso de la historia humana. Podemos señalar los siguientes momentos claves en esa historia: los orígenes religiosos y filosóficos; la Edad Media; el Renacimiento y la Reforma; el descubrimiento de América; la Ilustración; las Revoluciones americana y francesa; el siglo XIX (el socialismo y la abolición de la esclavitud); y el siglo XX (la Declaración Universal de los Derechos Humanos). Tras revisar cada uno de dichos momentos, examinaremos, brevemente, la historia de los derechos humanos en América Latina y en el Perú.

ORÍGENES RELIGIOSOS Y FILOSÓFICOS

Todas las grandes tradiciones religiosas del mundo consideran el respeto por el otro como una de sus normas éticas principales. En este sentido, no se puede afirmar que el concepto de derechos humanos sea puramente occidental. Mahatma Gandhi, que era admirador de Jesucristo, se inspiró, principalmente, en el propio hinduismo, que

* Profesor del departamento de Humanidades de la Pontificia Universidad Católica del Perú.

pregona el respeto a todo ser viviente como su creencia básica. El Código de Hammurabi, el más antiguo código legal conocido, estipula que los oprimidos gozarán de igualdad bajo la ley. Desde luego, la tradición que más ha influido en Occidente es la tradición judaico-cristiana. Si bien no aparece directamente el concepto de derechos humanos en las Sagradas Escrituras, se destaca en ellas la exigencia de respetar la vida del otro y practicar la caridad con los menos favorecidos. Se pueden señalar los diez mandamientos como un ejemplo de ello por excelencia. Cada mandamiento representa una exigencia que implica un derecho. El quinto mandamiento —no matar— implica, por ejemplo, el derecho a la vida. Jesucristo retoma la ley del Antiguo Testamento y le da un sentido más radical. En la parábola del buen samaritano, el vecino de cada uno es cualquier ser humano que necesita ayuda, independientemente de su raza, clase o género. Finalmente, este llamado al amor se basa en la creencia de que cada ser humano es la imagen del mismo Dios.

Por otro lado, los filósofos griegos y romanos sostenían que existía un principio o una ley universal que ordenaba todas las cosas en el universo y que era la base de la naturaleza de cada cosa. Para Platón y Aristóteles, la paz y la justicia consistían en vivir en armonía con esta ley universal. Según Cicerón, los individuos tenían la capacidad de vivir en armonía con sus conciudadanos, ya que todos poseían la capacidad de comprender los principios básicos que gobernaban el universo.¹

Estas dos tradiciones, la bíblica y la filosofía clásica, convergieron en el pensamiento de los teólogos y filósofos cristianos, desde San Agustín en adelante. Santo Tomás de Aquino (1225-1274) absorbió las ideas de Aristóteles acerca de la ley natural dentro de una nueva síntesis cristiana. Para Santo Tomás, el autor de la ley natural es el

¹ Para profundizar en el tema de los orígenes de los derechos humanos, véase ISHAY, Micheline R. (ed.). *The Human Rights Reader: Major Political Writings, Essays, Speeches, and Documents from the Bible to the Present*. Nueva York: Routledge, 1997; ISHAY, Micheline R. *The History of Human Rights: From Ancient Times to the Globalization Era*. Berkeley: University of California Press, 2004; y GARDEN LAUREN, Paul. *The Evolution of International Human Rights*. Filadelfia: University of Pennsylvania Press, 2003.

mismo Dios. Por lo tanto, obedecer la ley natural es obedecer a Dios. Si bien todavía no existía un concepto claro acerca de cuáles eran los derechos humanos, al menos Santo Tomás y otros pensadores establecieron como principio básico la obligación de respetar la naturaleza de cada uno para poder cumplir con el fin para el cual se ha sido creado.

LA EDAD MEDIA

Santo Tomás se ubica plenamente en la Edad Media. Cabe preguntar cuál fue la práctica real de los derechos humanos en dicha época. Por un lado, según el ideal propuesto del caballero cristiano, el noble debería ser un hombre siempre dispuesto a proteger a los pobres y débiles. Sin embargo, la realidad, a veces, estuvo muy distante del ideal. En 1440, Gilles de Rais, un señor todopoderoso y dueño de 21 propiedades y castillos en Francia, fue arrestado por orden de otro noble, con el apoyo de la Iglesia, bajo el cargo de haber matado entre 140 y 200 niños en ritos sádicos.² El caso de Gille de Rais, que, en su momento de gloria, fue nada menos que el lugarteniente de Juana de Arco, sirve para ilustrar la fragilidad de los derechos humanos en la Edad Media. Tras un juicio, Gille de Rais fue ahorcado en Nantes ese mismo año. Salvo la Iglesia y otros nobles, ¿quién podía, en dicha época, frenar los excesos de un tirano o un señor prepotente?

Este cuadro presenta una visión más bien sombría de la Edad Media, según la cual las únicas leyes eran la prepotencia y la arbitrariedad. No obstante, en medio de este escenario, brilla una luz: la Carta Magna, firmada por el rey Juan sin Tierra en 1215 en el campo de Runnymede. Bajo presión de los barones, resentidos por sus medios arbitrarios, Juan firmó lo que vendría a ser uno de los documentos más trascendentales en la historia inglesa. Por primera vez, un soberano reconoció formalmente ciertos derechos que se encontraban por encima de él mismo. Entre los 63 capítulos del documento, se destaca el artículo 39, que señala lo siguiente: «Ningún hombre libre será

² BENEDICT, Jean. *Gilles de Rais: A Biography of Bluebeard*. Nueva York: Stein and Day, 1972.

capturado, ejecutado, puesto fuera de la ley, exiliado o perjudicado en modo alguno [...] excepto como consecuencia de un juicio legal llevado a cabo por sus iguales y conforme a la ley general».³ Cabe añadir que el documento, aunque fue escrito por los nobles pensando en ellos mismos, se refiere a los «hombres libres» en general.

EL RENACIMIENTO Y LA REFORMA

Al finalizar la Edad Media, surgió un humanismo cristiano, inspirado, en parte, en dos precursores importantes: San Francisco de Asís y Dante Alighieri. Este humanismo cristiano constituyó otro momento importante en la historia de los derechos humanos. Grandes cambios sociales, económicos y políticos se combinaron para poner fin a la Edad Media y forjar los cimientos de la Edad Moderna: la emergencia de una nueva clase burguesa de comerciantes, artistas (Miguel Ángel), pensadores (Erasmus de Rotterdam), científicos (Galileo Galilei) y políticos (Tomás Moro) estuvieron caracterizados por una nueva mentalidad crítica acerca de Dios, del mundo y de la sociedad. Esta nueva clase, con su riqueza y sus exigencias políticas, constituía una amenaza para el poder de los nobles. Al comienzo, la burguesía se alió con la monarquía, ya que una monarquía fuerte podía frenar a los nobles. Y las monarquías, a su vez, se aliaron con la burguesía con el fin de financiar sus guerras. Además, un reino unido ofrecía más posibilidades para comerciar que el sistema de pequeños feudos, cada uno con sus propias barreras y aranceles. El hábitat de la burguesía fue la ciudad y la universidad. Las universidades rivalizaban con los monasterios como centros de enseñanza. Cuando Santo Tomás escribía acerca de la ley natural, sus lectores eran, principalmente, otros eclesiásticos. Ahora, los humanistas escribían para eclesiásticos y para miles de universitarios desde París hasta Roma.

³ SCHWARTZ, Bernardo. *The Bill of Rights: A Documentary History*. Nueva York: Chelsea House Publishers y McGraw Hill Book Company, 1971, p. 12.

Tomemos el ejemplo de Moro (1478-1535), quien fue testigo de grandes cambios sociales en Inglaterra, sobre todo del proceso de los *enclosures*, mediante los cuales miles de campesinos fueron desplazados del campo a la ciudad. Como consecuencia de este proceso de migración hacia la urbe, la tasa de delincuencia ascendió notablemente en Londres. Para muchos, la solución a este problema fue aplicar la pena capital con más frecuencia. Sin embargo, Moro imaginó otra solución: crear una sociedad diferente, en la que la justicia social fuera la ley máxima. En su célebre obra *Utopía* (1515-1516), efectivamente, planteó una sociedad en la que no había escasez de alimentos ni desempleo, porque todo estaba ordenado racionalmente. Para alcanzar y garantizar dicho ordenamiento, no planteaba un estado totalitario, sino un sistema de elecciones: cada familia elegía a los más sabios de su grupo para gobernar la sociedad. A su vez, la pena capital no existía. Planteaba, además, otro dato curioso: en *Utopía*, convivían distintas sectas religiosas, pero cada una respetaba a las demás. La ley suprema entre los utopianos era la tolerancia mutua. Por su parte, el gran amigo de Moro, Erasmo, tomó la pluma para burlarse de las costumbres vanidosas de la sociedad y de la misma Iglesia. Sin embargo, su intención no fue burlarse por burlarse, sino llamar la atención para que todos volvieran a un cristianismo más sencillo y tolerante.

Cabe mencionar a un contemporáneo de Moro y Erasmo: Nicolás Maquiavelo. Si bien él no compartía con ellos el mismo humanismo, compartía su mentalidad crítica frente a la sociedad. Para el autor de *El Príncipe* (1513), el poder no consiste en el derecho divino, sino en la capacidad humana del gobernante para imponerse sobre los demás mediante la proyección hábil de su imagen como un señor que puede ser bondadoso o cruel según las circunstancias.

En muchos sentidos, la Reforma puso fin al humanismo cristiano, al menos, en este momento de la historia. Europa se dividió en dos campos hostiles: protestantes y católicos. La tolerancia, tan apreciada por Erasmo y Moro, se disipó en medio de guerras religiosas entre ambos bandos. El propio Erasmo fue rechazado tanto por los católicos como por los protestantes. Los judíos fueron rechazados universal-

mente. El propio Martín Lutero apoyó la expulsión de estos de Sajonia. Desde un enfoque positivo, como han notado muchos autores, la Reforma, sin duda, influyó en la marcha hacia la democracia moderna. Por un lado, el protestantismo insistía en el derecho de cada cristiano para interpretar la Biblia según sus propias luces. Por ello, con el tiempo, se fundaron escuelas en los estados protestantes para que todos pudieran leer la Biblia. Como consecuencia de esto, la educación pública y universal elevó el nivel cultural de miles de europeos de clase popular. Por otro lado, el protestantismo, sobre todo el calvinismo, promovía la participación cívica como un deber de cada cristiano. Si bien Ginebra, en la época de Calvino, más parecía una teocracia que una democracia, era un lugar donde se inculcaba un espíritu de responsabilidad comunitaria a los ciudadanos. Para los calvinistas, contribuir con la sociedad era lo mismo que contribuir con la Iglesia. En América de Norte, los puritanos, dentro de sus esquemas sectarios y exclusivistas, practicaban la igualdad entre todos en la Iglesia.

EL DESCUBRIMIENTO DEL NUEVO MUNDO

El descubrimiento del Nuevo Mundo puso el tema de los derechos humanos en el centro de muchos debates apasionados en Europa. También puso a prueba el humanismo europeo. Bartolomé de las Casas (1474/1484-1566), que, originalmente, fue a América como encomendero con el fin de explotar a los indios, se convirtió en campeón de los derechos de los nativos del Nuevo Mundo. Para ello, se inspiró en un sermón del dominico Antonio de Montesinos en el que se denunciaban los múltiples abusos a los que fueron sometidos los indios. Las Casas ingresó a la orden dominicana, llegó a ser el primer obispo de Chiapas y terminó sus días luchando por la causa de los derechos de los nativos de América en la misma España. La lucha de Las Casas inspiró al Papa Paulo III a declarar solemnemente en la bula *Sublimis Deus* (1537):

Nosotros [...] consideramos, sin embargo, que los indios son verdaderos hombres y que no solo son capaces de comprender la religión católica sino que, según nuestras noticias, desean ardientemente recibirla. Queriendo proporcionar extenso remedio a estos males, declaramos [...] que [...] de ningún modo se les podrá privar de su libertad o bienes, incluso aunque permanezcan alejados de Jesucristo.⁴

Esta bula constituye la primera declaración formal en la que se señala que todos los hombres del mundo, sean cristianos o no, gozan de los mismos derechos. La lucha de Las Casas llegó a su momento culminante en el debate que sostuvo con Juan Ginés de Sepúlveda en Valladolid entre 1550 y 1551. Sepúlveda, que también era dominico y conocido humanista, presentó brillantemente todos los argumentos que antes y después se han usado para justificar el imperialismo: los indios son pecadores, son bárbaros, son paganos que serían más felices si fueran cristianos, etc. Durante la discusión, Las Casas se limitó a repetir su mensaje esencial: «Todas las naciones del mundo son hombres y todos gozan de los mismos derechos».⁵

Los descubrimientos y la rivalidad entre las potencias europeas por dominar las rutas al Asia también dieron origen al concepto del derecho internacional. Se destaca, en este proceso, la figura de Francisco de Vitoria (1483/1486-1546), dominico y catedrático de la Universidad de Salamanca. En primer lugar, Vitoria, muy consciente de la lucha de su hermano en religión, Las Casas, discutió la cuestión de los derechos de los indios en sus clases. En segundo lugar, sostuvo que tenía que existir un derecho de gentes (*ius gentium*) como complemento al derecho natural. En sí, el derecho de gentes no es un derecho natural, sino el producto de un consenso entre naciones.⁶

⁴ HANKE, Lewis. *La lucha española por la justicia en la conquista de América*. Traducción de Luis Rodríguez Aranda. Madrid: Aguilar, 1959, pp. 130-131.

⁵ *Ib.*, p. 214.

⁶ CASTILLA URBANO, FRANCISCO. *El pensamiento de Francisco de Vitoria*. Barcelona: Anthropos; Iztapalapa: Universidad Autónoma Metropolitana, 1992, p. 161.

Al mismo tiempo, otros pensadores cuestionaron las antiguas teorías acerca del poder político. Se destaca la figura de Francisco Suárez (1548-1617), teólogo jesuita, que propuso una nueva teoría al respecto, aunque, por cierto, se basó en el concepto de la ley natural y en algunos planteamientos de Santo Tomás de Aquino. Las teorías medievales habían sostenido que Dios había puesto todo el poder en manos de sus representantes en la Tierra: el Rey y el Papa. Sin embargo, Suárez cambió este concepto mediante un sencillo pero radical matiz: Dios depositó el poder, más bien, en el pueblo, en la comunidad, que, a su vez, tiene el derecho de escoger la forma de gobierno que desea. Por eso, Suárez puede considerarse como uno de los padres de la teoría moderna de la democracia. Según Suárez, el rey no es la fuente del poder, sino el pueblo, y, por lo tanto, el rey no es sino un siervo del pueblo. De esta inversión de las cosas, se derivan consecuencias importantes: si el rey abusa de su poder, el pueblo tiene el derecho de no obedecerle; y si el rey se convierte en un tirano, el pueblo tiene el derecho de defenderse del rey y hasta de rebelarse para destituirlo. El exponente más famoso del derecho a destituir a los tiranos fue otro jesuita, Juan de Mariana, autor de la obra *Del rey y de la institución de la dignidad real* (1599).⁷ Desde luego, el libro fue prohibido en casi toda Europa.

En el siglo XVI, la Iglesia, Las Casas, Vitoria, Suárez y otros pensadores cristianos sostuvieron que tanto los indios como los hombres en general poseen ciertos derechos fundamentales frente al poder político. Si bien no explicitaron estos derechos, sus obras fueron fundamentales para pensadores posteriores. Las ideas de los pensadores del siglo XVI influyeron mucho en los ideólogos de la independencia de América y en las revoluciones del siglo XVIII. Por ejemplo, Juan Pablo Viscardo y Guzmán, precursor de la emancipación hispanoamericana, cita a Las Casas en su famosa *Carta a los españoles americanos* (1792), y las obras de Las Casas fueron publicadas en inglés en Londres y Filadelfia con motivo de las guerras de independencia de América Latina.

⁷ DE MARIANA, Juan. *Del rey y de la institución de la dignidad real*. Buenos Aires: Partenón, 1945 [1599].

LA REVOLUCIÓN INGLESA DEL SIGLO XVII

El siglo XVIII fue testigo de dos grandes hechos: el comienzo del fin del absolutismo y la emergencia de la democracia moderna. Estos dos hechos fueron el resultado de dos revoluciones que han marcado profundamente la historia humana: la Revolución norteamericana en favor de la independencia y la Revolución francesa. En ambos casos, los ideólogos escribieron Constituciones que enumeraban los derechos fundamentales de sus respectivos conciudadanos. Menos conocida, en esta historia, es la Revolución inglesa que las precedió. No obstante, es preciso subrayar el hecho de que las grandes transformaciones que sucedieron en Inglaterra en el siglo XVII formaron el trasfondo de los cambios que ocurrieron en el siguiente siglo.

En 1642, estalló una guerra entre el parlamento y el rey Carlos I que terminó con la abolición de la monarquía. Durante un breve período, Inglaterra se convirtió en una república antes de volver a ser una monarquía en 1660. En esencia, la lucha contra el rey fue apoyada por la nueva clase media, conformada por propietarios e industriales. Muchos de ellos, como el propio Oliver Cromwell, eran puritanos (calvinistas) que rechazaban las acciones prepotentes del rey y soñaban con implantar, en Inglaterra, el modelo de sociedad que Calvino había creado en Ginebra. En 1649, el rey, que había sido capturado, fue enjuiciado y ejecutado. Cromwell, líder de la causa de los parlamentarios y jefe del ejército, asumió el título de 'protector' y gobernó la república entre 1653 y 1658. Sin embargo, la historia pronto experimentó un viraje total: Cromwell murió en 1658 y, sin una cabeza firme, la revolución degeneró en una lucha entre distintas facciones. En 1660, Carlos II, hijo del rey ejecutado, entró en Londres triunfalmente y sin oposición. Para comprender el colapso total de la causa parlamentaria, es preciso mencionar que la ejecución de Carlos I fue recibida con horror por la mayoría de los ingleses y que la república calvinista de Cromwell no gozó de simpatías entre la clase popular. Por eso, la restauración de la monarquía fue recibida con alivio por muchos que temían a la anarquía en que Inglaterra había caído.

Aparentemente, la guerra no había servido para nada. Sin embargo, el recuerdo de la guerra sí sirvió para frenar las pretensiones absolutistas de otros reyes en el futuro.

Otro hecho importante que constituye el verdadero fin de este capítulo en la historia inglesa es la «revolución gloriosa» de 1688. Ciertos dirigentes protestantes, preocupados por las simpatías católicas del rey Jacobo II, unilateralmente, invitaron a Guillermo, el *Stadholder* de Holanda, casado con María, hija del duque de York, a ascender al trono de Inglaterra. Guillermo, apoyado por los parlamentarios protestantes, se dirigió con un ejército hacia Londres. El rey Jacobo huyó y el parlamento declaró el trono vacante. Guillermo fue coronado rey de Inglaterra, pero, primero, tuvo que pagar un precio: el parlamento le presentó una declaración de derechos que incluía, entre otros muchos, el derecho a elecciones libres. Como condición para ser rey, Guillermo reconoció estos derechos, que el parlamento, formalmente, promulgó en 1689 como el *Bill of Rights*, que es, después de la Carta Magna, el segundo documento de mayor importancia en cuanto a derechos políticos se refiere en la historia inglesa. Tras la guerra civil, el rey había ganado la batalla. No obstante, al final de esta segunda vuelta, a saber, la «revolución gloriosa», el parlamento, claramente, había vencido. En adelante, y durante el siglo XVIII, el parlamento seguiría afianzando su poder y sus derechos ante el rey. Efectivamente, el absolutismo ya había sido desterrado de Inglaterra y la democracia parlamentaria estaba firmemente consolidada antes del siglo XVIII.

DE HOBBS A ROUSSEAU

Dos testigos de estos hechos fueron Thomas Hobbes y John Locke (1632-1704). Hobbes, testigo de la guerra civil, escribió su obra célebre, *Leviatán*, en 1651. En esencia, Hobbes propuso un nuevo pacto social —un contrato social— según el cual los ciudadanos se pondrían de acuerdo para mantener la monarquía, única garantía contra el desorden y la única manera de asegurar la cohesión social en medio de tantos intereses egoístas. Con una visión más optimista del futuro,

Locke estableció las bases filosóficas para el nuevo orden político que se implantó tras la «revolución gloriosa». En primer lugar, Locke propuso la tolerancia religiosa (entre anglicanos, presbiterianos y muchas otras sectas, como los cuáqueros) como una de las bases del nuevo orden. En segundo lugar, propuso su propia teoría del derecho natural. Según esta, existe un estado natural que precede el estado civil, que es una creación humana. Por lo tanto, los hombres tienen derechos naturales y los gobiernos existen para proteger estos derechos. Entre estos derechos, uno de los más importantes es el derecho a la propiedad. Es evidente que, en el fondo, Locke legitimó los reclamos de la nueva clase burguesa que ya dominaba el parlamento.

A diferencia de Inglaterra, Francia no había experimentado estos grandes cambios sociales y políticos. Francia era, todavía, una nación de campesinos, comerciantes y terratenientes, mas no de capitalistas o industriales modernos. Tampoco había experimentado nada comparable a una reforma protestante. No obstante, muchos pensadores franceses vieron, en Inglaterra, un modelo de lo que Francia podría llegar a ser algún día. Un ejemplo fue Montesquieu (1689-1755). En *El espíritu de las leyes* (1748), Montesquieu expresa su admiración por Inglaterra, que, en su opinión, era el único país libre en el mundo. En realidad, para Montesquieu, Inglaterra era una república escondida bajo las formas de una monarquía. Posteriormente, Voltaire, Rousseau, Denis Diderot y otros pensadores tomaron estas ideas —el derecho natural, el contrato social y la tolerancia religiosa— y las profundizaron y popularizaron. Se puede resumir su credo filosófico y político así: los hombres son buenos, razonables y libres por naturaleza; por lo tanto, son capaces de forjar un contrato social que sea la base de una democracia en la que todos gocen de los mismos derechos. Si bien Hobbes había propuesto la idea de un contrato social hacía más de un siglo, el contrato social propuesto por Rousseau era más positivo. Para el autor inglés, el contrato era un pacto hecho para defender a cada uno de su prójimo. Para Rousseau, la finalidad del nuevo pacto social era promover la máxima participación de los ciudadanos en la construcción de una nueva sociedad democrática.

LAS REVOLUCIONES DEL SIGLO XVIII

Para algunos, el movimiento norteamericano a favor de la independencia no merece el título de ‘revolución’, ya que fue un movimiento socialmente conservador. No obstante, desde otra perspectiva, los norteamericanos forjaron la primera democracia moderna, regida por una Constitución que protegía los derechos fundamentales de sus ciudadanos. En este sentido, sí constituyó una revolución. Curiosamente, en América del Norte, a diferencia de lo que ocurrió en América Latina, no existía una larga historia de resentimiento contra la madre patria. Antes bien, los norteamericanos estaban relativamente contentos y se consideraban sujetos leales a la corona inglesa hasta muy poco antes de su independencia. En primer lugar, no eran víctimas de la explotación: salvo el tabaco en el sur, no había productos de gran demanda para exportar y, ciertamente, no había oro ni plata. Más importante aún, desde el comienzo, los colonos habían creado pequeñas réplicas del sistema inglés en cada colonia: había un gobernador nombrado por el rey y había asambleas legislativas elegidas. En las colonias del sur, solo los grandes propietarios participaron en estas asambleas; pero, en las colonias del norte, los representantes eran, más bien, comerciantes, abogados y hombres de negocios, es decir, la clase media. Los colonos estaban acostumbrados a hacer sus propias leyes e imponer sus propios impuestos. Por cierto, había innumerables desacuerdos con los gobernadores, que, por su parte, habían aprendido que, para mantener la paz, era conveniente tratar con los colonos y no rechazar todos sus reclamos. Además, había otro factor clave: la religión. Muchos colonos —los puritanos en Nueva Inglaterra, los cuáqueros en Pensilvania y los católicos en Maryland— habían ido al Nuevo Mundo, expresamente, para practicar su religión en un ambiente de libertad. Estos colonos aceptaban vivir bajo las leyes inglesas con tal de que estas no infringieran su derecho de practicar su propia religión. En una palabra, se puede decir que los colonos norteamericanos fueron bastante independientes desde el comienzo. Solo cuando Inglaterra intentó limitar esa independencia e imponer impuestos

sin consultar con las asambleas locales, comenzaron los colonos a cuestionar los lazos que los ligaban a la madre patria.

Los problemas surgieron cuando, después de la guerra de los franceses e indios (1754-1763), mediante la cual Inglaterra conquistó Canadá, el parlamento inglés llegó a la conclusión de que las colonias habían alcanzado su mayoría de edad y, por lo tanto, deberían asumir mayor responsabilidad en mantener el imperio. Concretamente, esto significaba pagar impuestos no solo para el bienestar de las colonias, sino también para mantener al ejército inglés que se encontraba en América del Norte. A su vez, debieron asumir otros gastos especiales. Estos nuevos impuestos enfurecieron a los colonos, porque habían sido aprobados sin que se les consultara sobre su pertinencia y necesidad. Esta forma de ser tratados significaba que Inglaterra no los veía como súbditos ingleses, sino solo como colonos, y, por lo tanto, no gozaban de los mismos derechos que los ingleses. Por eso, se comprende el grito de los colonos: «ningún impuesto sin representación».

El Segundo Congreso Continental, reunido en Filadelfia, encargó a Thomas Jefferson la tarea de escribir la declaración de independencia. El documento que Jefferson redactó, y que fue ratificado por los demás representantes el 4 de julio de 1776, no fue una declaración de derechos, al menos directamente. Sin embargo, Jefferson enumera varios derechos que, según él, eran evidentes: «Sostenemos como evidentes estas verdades: que todos los hombres son creados iguales; que son dotados por su Creador de ciertos derechos inalienables; que entre estos están la vida, la libertad y la búsqueda de la felicidad».

Había varias fuentes que influían en la declaración redactada por Jefferson, un hombre representativo por excelencia de la Ilustración: Locke; los filósofos franceses; y Thomas Paine, un inglés que, apenas llegó a América, llamó a los norteamericanos a rebelarse contra la madre patria. El folleto de Paine, *Common Sense* (1776), tuvo un impacto enorme en los colonos y, probablemente, fue el documento que más influyó en la decisión de muchos de tomar armas contra los ingleses. Posiblemente, la *Carta a los españoles americanos* (1792), de Viscardo y Guzmán, se inspiró en el folleto de Paine.

En 1787, los padres de la nueva nación volvieron a Filadelfia para redactar el segundo documento de mayor importancia en la historia norteamericana: la Constitución. Había fracasado el primer experimento de gobierno bajo los artículos de confederación (1781-1787), que, en efecto, habían convertido a los estados en una confederación sin un gobierno central fuerte. Sin embargo, los representantes no fueron a Filadelfia sin planes ni ideas. Después de la independencia, los distintos estados habían escrito sus propias Constituciones y casi todas enumeraban los derechos fundamentales de sus ciudadanos. Ciertamente, todas contemplaban la separación de poderes, un concepto que se remonta a Locke y Montesquieu. Pronto surgieron dos bandos: los federalistas, que querían un gobierno central fuerte, y los antifederalistas, que temían las pretensiones de los estados grandes. Estos últimos fueron los que más insistieron en la importancia de incluir, en el documento, una lista de derechos inalienables que rigieran para todos los ciudadanos. Finalmente, se promulgó la Constitución y se puso en vigor —aunque todavía sin la lista de derechos fundamentales— en 1789, el año en que George Washington asumió la presidencia.

Por eso, en todos los estados, surgieron discusiones públicas acerca de la necesidad de incluir semejante lista. Bajo el liderazgo de James Madison, finalmente, triunfó el movimiento que proponía incorporar una lista con los derechos fundamentales en la Constitución. En 1791, se añadieron las diez primeras enmiendas de la Constitución norteamericana, que declaran, específicamente, cuáles son los derechos fundamentales de los ciudadanos.

En medio de estos dos hechos, la redacción de la Constitución (1787) y la inclusión de los derechos fundamentales (1791), estalló la Revolución francesa. Desde luego, hubo muchos vínculos entre los dos procesos. Para comenzar, el Marqués de Lafayette, testigo y protagonista de la independencia norteamericana, fue un portavoz entusiasta del sistema norteamericano cuando participó en la asamblea constituyente que se realizó en Francia en agosto de 1789. También los autores de la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano, que sirvió como preámbulo de las Constituciones de 1791, 1793 y 1795,

habían estudiado las distintas Constituciones estatales de América del Norte. Desde luego, había muchas otras influencias: las ideas de Montesquieu sobre la separación de poderes; las ideas de Locke sobre la tolerancia religiosa; las ideas de Rousseau sobre la soberanía del pueblo; las ideas de Voltaire sobre la necesidad de proteger a los individuos de las acciones arbitrarias de la policía y del poder judicial; y las ideas de los fisiócratas sobre la defensa de la propiedad privada.

Al comparar los dos documentos, también se destacan ciertas diferencias. La Constitución norteamericana subraya los derechos de los individuos, mas no sus deberes. La Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano se refiere a los derechos y los deberes de los ciudadanos. En otros códigos posteriores, Francia se destaca por sus posiciones avanzadas con respecto a los judíos y los homosexuales. En efecto, Francia fue la primera nación occidental que concedió plenos derechos civiles a los judíos y eliminó los castigos para los casos de actos sexuales privados.⁸ Incluso en Francia, las mujeres tuvieron su portavoz en Olympe de Gouge (1748-1793), hija de un carnicero que llegó a ser autora de dramas y folletos. En 1790, ella redactó su propia declaración de los derechos de la mujer.

Sin embargo, no basta con comparar documentos: hay que comparar realidades políticas y sociales también. Si bien la Constitución norteamericana fue menos radical socialmente, fue más duradera que la francesa. Esto se debe al hecho de que la Constitución norteamericana fue el producto de un siglo y medio de experiencia de autogobierno y reflejaba la realidad histórica y social de los norteamericanos. Por eso, Estados Unidos fue la primera nación moderna del mundo: no tanto porque sus documentos fueran modernos, sino porque la misma sociedad fue moderna. En cambio, aunque Francia promulgó uno de los documentos más modernos en la historia del mundo, la sociedad francesa no fue moderna. Todavía fue una nación profundamente dividida entre aristócratas y plebe, entre revolucionarios antirreligiosos y campesinos profundamente religiosos. El reino de terror que se impuso

⁸ ISHAY, Micheline R. (ed.). *The Human Rights Reader*, p. 111.

entre 1792 y 1794, en Francia, reveló la existencia de una mentalidad autoritaria y profundamente intolerante. Olympe de Gouge se opuso a la ejecución de Luis XVI, pero ella misma cayó víctima de la guillotina en 1793. El caso Dreyfus, en 1894, reveló la existencia de profundas fisuras en la sociedad francesa y un acentuado antisemitismo en el ejército. Desde luego, Estados Unidos también tenía su propia contradicción interna: la esclavitud en una nación que pretendía ser un modelo de la democracia. Aunque esa lacra se limitaba a una región y no afectaba a toda la nación, de todas maneras, visitantes europeos como Alexis de Tocqueville y los propios norteamericanos eran conscientes de esta contradicción patente. Finalmente, en ambos casos, las mujeres fueron excluidas del sistema: gozaban de algunos derechos, pero no del derecho a votar.

Antes de pasar al siglo XIX, cabe resaltar un cambio en el discurso acerca de los derechos humanos. En el siglo XVI, los derechos constituyeron un tema apasionado entre juristas y eclesiásticos. En el siglo XVIII, se secularizó el tema: políticos, filósofos, comerciantes, protestantes, masones, deístas y ateos compartían el mismo discurso acerca de los derechos. Para algunos, la fuente última de los derechos era Dios; para otros, la fuente de los derechos era el mismo hombre. Cada vez más, la lucha en favor de los derechos humanos se convertía en una lucha común de hombres y mujeres de buena voluntad de distintas tradiciones religiosas y filosóficas sin referentes históricos comunes. Después de las revoluciones del siglo XVIII, los derechos humanos se convirtieron en un nuevo marco universal de referencia.

EL SIGLO XIX

El siglo XIX fue testigo de dos fenómenos importantes en la historia de los derechos humanos: el surgimiento del movimiento socialista y la abolición de la esclavitud. Los liberales habían creído que uno de los beneficios del comercio universal sería la paz mundial. Sin embargo, la expansión del capitalismo y la revolución industrial dieron origen a una clase obrera que vivía en condiciones de miseria. La revolución

industrial llegó a su apogeo en Inglaterra a mediados del siglo XIX, pero revoluciones similares también se produjeron en Alemania y Estados Unidos. El socialismo surgió como una de las expresiones políticas más importantes del movimiento obrero. Con el socialismo, se intensificó el debate sobre derechos sociales. En realidad, la cuestión sobre los derechos sociales surgió durante la misma Revolución francesa y muchos de los socialistas utópicos —Saint-Simon y Charles Fourier— eran hijos intelectuales de la Revolución. Para ellos, el derecho a la propiedad constituyó una gran contradicción, porque la concentración de poder y riquezas en manos de unos pocos obligaba a miles de campesinos y obreros a vivir en la pobreza. El derecho a la propiedad anulaba, pues, los demás derechos. Como decía Pierre-Joseph Proudhon en su célebre frase: «La propiedad es robo». Por eso, ni Karl Marx ni Friedrich Engels eran partidarios de los derechos humanos, que, para ellos, eran armas de la burguesía para mantener sus privilegios. Para Marx, solo después de una revolución podrían los obreros gozar de esos derechos.

No todos los movimientos eran tan radicales. En Inglaterra, surgió el movimiento cartista (llamado así porque los obreros presentaban cartas al parlamento con sus reclamos) que logró unir a miles de obreros que exigían el derecho a sufragar y la eliminación de ciertos abusos como los *rotten boroughs*, distritos despoblados dominados por ciertas familias que tenían el derecho hereditario de ocupar un escaño en el parlamento. En Inglaterra, la norma fue el gradualismo y la evolución lenta, no la revolución. En 1832, el parlamento amplió el sufragio. Y, así, en otros momentos durante el siglo, se abrieron espacios para la clase media y, eventualmente, para la clase obrera. Finalmente, en 1900, se fundó el partido laborista, que pronto se convirtió en un rival del partido conservador.

El socialismo crecía, pero también padecía de divisiones internas. Un tema que dividía fuertemente a los socialistas era la cuestión de la democracia y los derechos: apoyar las democracias burguesas y participar en sus asambleas, u optar por el camino de la revolución con el fin de destruir el sistema totalmente. Cada vez más, esta cuestión dividía

a los socialistas, que, con frecuencia, terminaron calificándose entre sí como ‘revisionistas’. Particularmente, el partido bolchevique, fundado por Vladimir Lenin en 1903, rechazó el camino de la participación democrática en favor de la revolución. Sin embargo, había otra realidad que también dividía a los socialistas: el nacionalismo. Con frecuencia, las reuniones internacionales se convertían en pugnas entre socialistas franceses y socialistas alemanes. Esto se hizo evidente cuando comenzó la Primera Guerra Mundial. Esta obligó a los obreros a optar por la patria de los socialistas por encima de nacionalidades o apoyar la causa de su propio país. Casi todos los grupos de socialistas decidieron postergar la causa del socialismo para después de la guerra. La consigna fue, primero, derrotar la máquina militar alemana y salvar la democracia francesa, y, luego, volver a la lucha por el socialismo. No hay mejor ejemplo de este dilema que el caso de Benito Mussolini, que empezó como socialista apasionado y, tras la guerra, terminó como nacionalista, también apasionado. Solo unos cuantos socialistas fueron consecuentes con su idealismo internacionalista. Lenin nunca dudó: para él, la guerra constituyó una excelente oportunidad, no para matar alemanes, sino para sembrar el caos en Rusia y derrocar al zar.

En medio de estas contradicciones —un socialismo cada vez más dogmático (el comunismo) y otros socialismos cada vez más tolerantes—, conviene subrayar el aporte positivo del socialismo al movimiento de los derechos humanos. En primer lugar, el socialismo concientizó a miles de obreros acerca de sus derechos y, en segundo lugar, promovió el concepto de derechos sociales. Hasta la misma Iglesia Católica, tan identificada con regímenes absolutistas y tan recelosa con respecto al tema de los derechos humanos, que asociaba con la Revolución francesa, se convirtió en portavoz de los derechos de los obreros en la encíclica *Rerum Novarum* (1891), del Papa León XIII.

LA ABOLICIÓN DE LA ESCLAVITUD

La abolición de la esclavitud en el siglo XIX constituye, sin duda, uno de los logros más importantes de la humanidad. Esta historia se

puede resumir haciendo referencia a dos figuras: Adam Smith y William Wilberforce (1759-1833). Smith, en este caso, representa a los capitalistas y propietarios que habían comenzado a sospechar que la esclavitud no era conveniente para sus intereses. Wilberforce, en cambio, representa a los idealistas que lucharon por motivos humanitarios. En su obra *La riqueza de las naciones* (1776), Smith propuso terminar con el mercantilismo y la esclavitud. Para Smith, el mercantilismo perjudicaba a Inglaterra porque, según ese sistema, la madre patria tenía que limitar su comercio a sus propias colonias. Sin embargo, los comerciantes ingleses, favorecidos por una industria en plena expansión, tenían abundantes productos para vender a todo el mundo. Los ingleses tenían interés especial en entrar en los mercados de América Latina, tan celosamente protegidos por España. Para Smith, la esclavitud tampoco servía para los intereses de Inglaterra. Con referencia especial a Jamaica —a la sazón, una colonia inglesa—, Smith notaba que el costo para producir y exportar el azúcar era muy elevado, un hecho que él atribuía a la esclavitud, un sistema improductivo e ineficaz. La conclusión fue obvia: el capitalismo funciona mejor (es decir, es más rentable) apoyándose en mano de obra libre. Esta tesis, lanzada proféticamente en 1776, fue ganando adeptos entre capitalistas y propietarios a lo largo del siglo XIX.

La otra figura, a veces olvidada por la historia, aunque es igualmente importante, fue, como se mencionó, Wilberforce. Este, como miembro del parlamento inglés, convirtió la abolición de la esclavitud en una cruzada que contaba, al comienzo, con muy pocos simpatizantes. Wilberforce estuvo motivado, principalmente, por sus convicciones cristianas. No tuvo reparos en luchar por otras causas poco populares, como la reforma del mismo parlamento y la concesión de los derechos ciudadanos a los católicos. En 1787, él y otros amigos fundaron la Sociedad para la Abolición de la Esclavitud, posiblemente la organización no gubernamental más antigua del mundo. En el parlamento, presentó numerosos proyectos de ley en favor de la causa. Finalmente, fue testigo de una gran victoria: en 1807, Inglaterra abolió el tráfico de la esclavitud en los dominios ingleses. La victoria fue parcial, porque la ley no terminó del todo con la esclavitud. En 1825,

Wilberforce se jubiló del parlamento y dejó la causa en manos de otros. Murió en 1833, un mes antes de la abolición definitiva de la esclavitud en el imperio inglés.

El hecho de la abolición de la esclavitud en el imperio inglés fue decisivo para poner fin a la esclavitud en América Latina. Inglaterra, alguna vez uno de los principales traficantes, ahora recurrió a su poder marítimo para detener buques negreros provenientes de África. Los resultados fueron inmediatos y dramáticos. El número de esclavos africanos que entraba en Brasil, en 1850, era 23 mil; en 1851, el número era tres mil. Con esta disminución drástica del número de nuevos esclavos, el sistema estaba condenado a morir. De hecho, la esclavitud se fue aboliendo poco a poco en América Latina durante el siglo: en Santo Domingo en 1800, después de una revolución de esclavos; en Chile en 1823; en México en 1829; en el Perú en 1854; y, finalmente, en Brasil en 1888. Los Estados Unidos constituyen un caso aparte. Fue el único caso en que el número de esclavos fue aumentando durante el siglo: de 894 mil en 1800 a cuatro millones en 1861, cuando comenzó la Guerra Civil. Desafortunadamente, la esclavitud resultó rentable para los sureños, que exportaban tres cuartas partes del algodón del mundo. Irónicamente, el país que compraba la mayor parte de esta producción era Inglaterra, ya que el algodón fue uno de los insumos que más demanda tuvo entre los industriales ingleses. En este caso, la esclavitud tuvo que ser eliminada mediante una guerra civil sangrienta entre norteños y sureños. Abraham Lincoln, formalmente, proclamó la abolición de la esclavitud en los Estados Unidos en 1863.

Cabe añadir que la lucha por emancipar a los esclavos negros en América Latina impactó en otros grupos humanos —los chinos y los japoneses— que eran víctimas de una esclavitud disimulada. Inglaterra también intervino para frenar el tráfico de *coolies* provenientes de Macao rumbo al Perú. Finalmente, la emancipación de los esclavos negros constituyó solo el primer capítulo en esa historia: tuvieron que pasar generaciones en los Estados Unidos para que los esclavos recién liberados consiguieran sus derechos civiles, que grupos como la poderosa Ku Klux Klan les negaban.

EL SIGLO XX: DEL GENOCIDIO A LA DECLARACIÓN UNIVERSAL DE LOS DERECHOS HUMANOS

Al entrar en el siglo xx, se perciben ciertos cambios en el concepto de derechos humanos. El proceso de la secularización que comenzó durante la Ilustración se acentuó aún más con el socialismo y cierto relativismo filosófico que se puso de moda en el mundo occidental después de la Primera Guerra Mundial. Además, las teorías de Sigmund Freud y otros pensadores reforzaron la tendencia a poner en duda la validez del concepto de la ley natural y otras premisas de la Ilustración acerca de la naturaleza humana. Cada vez más, el concepto de derechos humanos cobró fuerza en lugar del concepto de derechos naturales, tan ligado a la tradición católica medieval.

Al final de la Primera Guerra Mundial, el idealismo liberal encontró su portavoz principal en Woodrow Wilson, que soñaba con un mundo de paz después de haber llevado a cabo la «guerra para poner fin a todas las guerras». Wilson defendió el derecho a la autodeterminación de los pueblos y aprobó plenamente el desmembramiento del antiguo imperio austro-húngaro. También propuso la creación de una liga de naciones para resolver conflictos entre estas. Sin embargo, el mundo no estaba aún preparado para vivir en este nuevo orden regido por dichos principios. De hecho, la guerra y el colapso del antiguo régimen de la *realpolitik*, en que los dirigentes europeos resolvían sus disputas mediante pequeñas guerras o tratados secretos, había desatado nuevas fuerzas desde abajo, algunas democráticas y otras oscuras y siniestras. Incluso los mismos Estados Unidos, poseídos por una nueva mentalidad aislacionista, rechazaron el idealismo internacionalista de Wilson y optaron por no entrar en la liga o sociedad de naciones. La Revolución rusa brilló como una luz al comienzo; pero pronto los bolcheviques impusieron un estado autoritario, bajo el liderazgo de Lenin, que luego se convirtió en un estado totalitario, bajo el liderazgo de Iósif Stalin. La Unión Soviética proclamó su adhesión a todos los derechos posibles, pero el terror de la Cheka pronto disipó cualquier esperanza de que la nueva madre patria del comunismo mundial llegara

a ser el paraíso de los obreros. Se calcula —y Nikita Khrushchev, posteriormente, confirmó las estadísticas— que había alrededor de diez millones de personas en campos de concentración al final de la década de 1930. Las célebres purgas y juicios públicos de la vieja guardia de los bolcheviques en Moscú confirmaron la opinión de muchos acerca de que los derechos personales o humanos no cabían en la Unión de Repúblicas Socialistas Soviéticas (URSS) de Stalin.

Al comienzo, muchos estadistas saludaron a Mussolini como un hombre fuerte que había impuesto orden en Italia. Fue lo que algunos llamarían un ‘autoritario modernizante’, que no es el peor de los calificativos posibles. Sin embargo, el nazismo presentó otro rostro: el de un fascismo violento, fanáticamente nacionalista y visceralmente racista. Finalmente, Mussolini fue seducido por Adolf Hitler y cayó en las mismas prácticas racistas. La Segunda Guerra Mundial fue producto de la agresividad fascista más el nacionalismo imperialista de Japón. En el contexto de la guerra, Hitler puso en marcha un plan serio y fríamente calculado para exterminar a las supuestas razas inferiores de Europa, que comenzó por los judíos, pero que también incluyó a los eslavos, los gitanos y otros grupos no deseables. No hay manera de calcular el número de víctimas: a los seis millones de judíos, habría que agregar los diez millones de eslavos que, si bien no murieron en los campos de concentración, fueron ejecutados por los *einsatzgruppen* en sus propias aldeas. Se puede decir que la Segunda Guerra Mundial, el holocausto y la destrucción de muchos países de Europa y Asia constituyeron un desastre para la humanidad.

Estas realidades —el conflicto bélico y el holocausto— pusieron en tela de juicio el relativismo moral anterior a la Segunda Guerra Mundial. También constituyeron el trasfondo de la decisión de la Organización de las Naciones Unidas (ONU), creada en 1945, de redactar una declaración sobre los derechos de todos los hombres y mujeres del mundo. En 1947, la ONU creó una comisión encargada de esa tarea. La comisión, conformada por 18 representantes, estuvo conducida por Eleanor Roosevelt (1884-1962), símbolo de un nuevo feminismo comprometido con los más necesitados. La tarea de la comisión era

casi imposible: escribir un documento sobre los derechos de los hombres que representase a todas las distintas tradiciones culturales (cristianos, musulmanes, hindúes, marxistas, etc.). La comisión recurrió a una encuesta realizada por la Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura (UNESCO) con el fin de explorar todas las avenidas posibles. Entre los encuestados, se encontraban Gandhi, Benedetto Croce, Jacques Maritain, Salvador de Madariaga y el antropólogo jesuita Pierre Teilhard de Chardin. Sin embargo, los obstáculos en el camino eran múltiples. Por ejemplo, los representantes de la URSS objetaron la inclusión del derecho a la propiedad con el argumento de que eso era un concepto puramente burgués y antisocial. Desde luego, con tantas y diversas religiones presentes, amén de los marxistas, se descartó la idea de mencionar a Dios como fuente de los derechos. No obstante, a pesar del propósito de no inclinarse hacia una ideología determinada, en el documento final, se nota la influencia del socialcristianismo. En efecto, los autores estudiaron muchas Constituciones de Europa y de América Latina con el fin de encontrar un término medio entre la tradición anglosajona acerca de los derechos individuales y la más reciente tradición socialista, que enfatizaba los derechos sociales pero a costa de los derechos individuales. Y el socialcristianismo se caracterizaba, precisamente, por buscar una síntesis entre derechos personales y sociales. Inclusive, los términos usados en el documento son tomados del discurso socialcristiano: se refiere a «personas» en vez de «individuos»; se menciona la «dignidad inherente» de cada persona; se postula a la familia como «unidad natural y fundamental de la sociedad»; se hace alusión al «salario familiar justo»; y se habla de instancias «intermediarias», un concepto que refleja el principio de la subsidiaridad.⁹ Finalmente, la mayor parte de las naciones presentes en 1948 eran latinoamericanas. Así que, cuando se pidieron propuestas a la Asamblea General, los representantes latinoamericanos

⁹ GLENDON, Mary Ann. *Catholicism and Human Rights*. Dayton: The University of Dayton, 2001, pp. 12-14.

no dudaron en presentar ideas y conceptos tomados de sus propias tradiciones.

El 10 de diciembre de 1948, la Asamblea General aprobó la declaración: cincuenta naciones a favor y ocho abstenciones. De las ocho naciones que se abstuvieron, seis vivían bajo regímenes comunistas; las otras dos eran Sudáfrica y Arabia Saudita, ninguna de las cuales era, precisamente, un modelo de respeto a los derechos humanos. En años posteriores, la ONU promulgó otros documentos complementarios: la Convención para la Prevención y Sanción del Delito del Genocidio (1948), la Convención sobre los Derechos de la Mujer (1953), la Convención sobre los Derechos del Niño (1959), la Convención sobre Pueblos Indígenas y Tribus (1989), entre muchos otros.

AMÉRICA LATINA Y EL PERÚ

Seis meses antes de la aprobación de la Declaración Universal de los Derechos Humanos, de la ONU, los representantes a la Novena Conferencia Interamericana de los Estados Americanos, realizada en Bogotá, ya habían promulgado su propia Declaración de los Derechos y Deberes del Hombre, un documento que, definitivamente, influyó en la declaración de la ONU. En efecto, fue un documento bastante avanzado. Desde el comienzo de su vida republicana, los distintos países latinoamericanos han producido Constituciones que recogían las ideas más avanzadas del mundo occidental. Sin embargo, si ya había discrepancias entre la palabra escrita y la realidad social en los países occidentales más avanzados, como Francia y los Estados Unidos, la discrepancia fue mucho mayor en el caso de América Latina, caracterizada por una acentuada estratificación social y una tradición autoritaria y centralista. Los primeros liberales escribieron las Constituciones, pero los que dominaron el escenario —Antonio López de Santa Anna en México, Ramón Castilla en el Perú o Juan Manuel Rosas en Argentina— fueron los caudillos. Brasil, bajo una monarquía constitucional, escapó parcialmente a esta regla.

En el fondo, América Latina fue presa de su propia historia colonial. Durante la Colonia, imperaba un sistema corporativo y paternalista: la «república de los españoles» y la «república de los indios». En ese sistema, que no distaba mucho de la sociedad medieval europea, cada estamento y grupo social —los españoles, los criollos, los indios y los negros— tenía un lugar fijo en la sociedad. Solo la Iglesia estaba presente en todos los niveles y, de hecho, proveyó la necesaria cohesión social para que la sociedad funcionara sin notables fricciones. En el siglo XVIII, los Borbones convirtieron este sistema autoritario y paternalista en un sistema francamente autoritario y prepotente, sin paternalismo alguno. Las guerras de la independencia derrumbaron el sistema colonial, pero muchas realidades coloniales —la estratificación social, la marcada separación entre los distintos grupos raciales, la supervivencia de actitudes aristocráticas, etc.— perseveraron en el siglo XIX e, incluso, algunas perduran hasta hoy.

Por eso, la lucha por forjar democracias modernas ha sido muy difícil. En América Latina, no existían los mismos espacios para crecer y madurar políticamente de los que gozaban los norteamericanos, con sus respectivas asambleas locales. En América del Norte, no existía el reto, como en México, Centroamérica y el Perú, de incorporar a miles de indios dentro de un sistema que no comprendían. En Norteamérica, los blancos sencillamente excluían a las minorías nativas y mantenían a la mayoría de los negros como esclavos. Ni siquiera en el caso de ciertos países sin grandes poblaciones indígenas —como Argentina, Chile y Uruguay— se pudieron evitar las mismas fisuras internas que experimentó el resto de América Latina. Durante mucho tiempo, se presentaba a estos tres países como modelos de la democracia en la región; pero, en la segunda parte del siglo XX, cada uno cayó en algunas de las dictaduras más represivas que han existido en la historia de América Latina.

Por eso, la democracia se ha ido forjando sobre la marcha, con avances y muchos retrocesos. En el siglo XIX, ya había grupos de las clases medias bastante conscientes de sus derechos. En el siglo XX, sobre todo durante y después de la Revolución mexicana, este anhelo

de gozar de un orden social justo y democrático se extendió a las clases populares. El mérito de los grandes movimientos populistas —la Alianza Popular Revolucionaria Americana (APRA) en el Perú, el Movimiento Nacionalista Revolucionario (MNR) en Bolivia y el peronismo en Argentina— fue su capacidad de concientizar a las clases populares y convertirlas en protagonistas activos de la construcción de la democracia. Sin embargo, esta historia tiene sus lados no tan positivos. Algunos populistas —Getulio Vargas y Juan Domingo Perón— eran autoritarios, y otros, una vez en el poder, cayeron en el sectarismo y la corrupción. Los partidos de la democracia cristiana, sobre todo en el caso de Chile, ofrecieron nuevas luces, porque prometieron combinar la democracia con la justicia social, sin la demagogia del discurso populista. La nueva izquierda, que surgió en la década de 1960, se inspiró en la Revolución cubana y, en algunos casos, en la China de Mao Tse Tung. Cuba, bajo el mandato de Fidel Castro, sirve como ejemplo de la historia de América Latina desde los inicios de la República: comenzó como una lucha contra un dictador y, en medio de la gran ilusión por convertir la isla en una democracia diferente, degeneró en una larga dictadura que, a pesar de su afán por ser portavoz de una nueva historia, en la práctica, reúne muchos rasgos del sistema colonial. Así, el régimen cubano es autoritario, corporativo (el partido protege a los suyos) y paternalista (hay educación y salud, pero sin libertad). No obstante estos reveses, ha habido avances verdaderos.

Después de las dictaduras de las décadas del sesenta, setenta y ochenta, la democracia se ha consolidado en algunos países —Chile y Brasil—, los partidos políticos funcionan y las sociedades experimentan una relativa paz social. Sin embargo, en la mayoría de los casos, la situación sigue siendo muy ambigua: la inestabilidad social amenaza la estabilidad política en Venezuela, Ecuador y Bolivia; Argentina goza de cierta estabilidad después haber pasado por una gran crisis económica; y, en el Perú, un descontento social creciente pone en peligro la relativa estabilidad política que el país había alcanzado después de la caída del régimen de Alberto Fujimori. Así es la historia de América Latina: pasos adelante y pasos atrás, aunque se han dado más pasos

adelante que hacia atrás. Un ejemplo notable es el avance del movimiento en favor de los derechos humanos.

LA ÉPOCA DE LOS DERECHOS HUMANOS

Aunque todas las Constituciones de América Latina se referían a los derechos humanos, de hecho, se habló muy poco del tema hasta la década del setenta. Fue sobre todo durante las dictaduras militares que el tema cobró importancia y comenzaron a surgir grupos de defensa de los derechos humanos. Así, en 1989, había 241 grupos de derechos humanos en América Latina; pero, en 1994, había 640.¹⁰ Este crecimiento vertiginoso se debe a varios factores. En primer lugar, la misma idea de 'derechos humanos' había crecido en respetabilidad desde la Declaración Universal de los Derechos Humanos. Cuando el presidente norteamericano Jimmy Carter (1977-1981) anunció que la defensa de los derechos humanos sería una piedra angular de su gobierno, muchos latinoamericanos consideraron tal determinación como otro ejemplo de la injerencia norteamericana en su política interna. Sin embargo, con Carter, la lucha por los derechos humanos se convirtió en una lucha respetuosa y dejó de considerársele solo como una bandera de grupos radicales de izquierda. Este es el caso de Argentina, en donde, desde 1937, existe una liga en favor de los derechos humanos, aunque, típicamente, había sido vista como un brazo del partido comunista.

En segundo lugar, bajo los regímenes represivos de la seguridad nacional y algunas dictaduras —como la de Anastasio Somoza, en Nicaragua—, la violación de los derechos humanos fue sistemática y generalizada. Existía un verdadero terrorismo de Estado. En este caso, la defensa de ciertos derechos básicos constituía una causa clara y sin ambigüedades que todos (cristianos, libertarios no cristianos y marxistas) podían apoyar sin entrar en largas polémicas ideológicas.

¹⁰ CLEARY, Edward. *The Struggle for Human Rights in Latin America*. Westport: Praeger, 1997, pp. 62-63.

En tercer lugar, la propia Iglesia Católica asumió la defensa de los derechos humanos como una misión especial después de la Conferencia Episcopal de Medellín. El papel de la Iglesia fue clave en este sentido. Los grupos de defensa de los derechos humanos de corte secular corrían el peligro de ser perseguidos por los militares. En cambio, los militares y dictadores no se atrevían a atacar a la Iglesia, por lo menos de la misma manera. Por eso, en muchos casos, la Iglesia tomó la iniciativa para denunciar la violación de los derechos humanos y dio origen a algunas de las primeras organizaciones para defenderlos. Para muchos católicos, luchar por los derechos humanos fue una manera concreta de poner en práctica las enseñanzas de la Iglesia renovada de Medellín. Además, la Iglesia extendió su protección a toda persona de buena fe dispuesta a luchar por los derechos humanos. Por eso, la Iglesia se convirtió en un espacio institucional natural para promover la defensa de los derechos humanos cuando otros grupos no podían hacerlo.

En toda América Latina, aparecieron oficinas y organizaciones dirigidas por la Iglesia para defender los derechos humanos. Una de las primeras fue el Comité de Cooperación para la Paz (más conocido como el Comité Pro Paz), fundado por católicos y protestantes en los días siguientes al golpe sangriento de Augusto Pinochet en Chile. El Comité Pro Paz organizó dos subcomités: uno para ayudar a los miles de extranjeros en peligro de ser perseguidos para que pudieran salir del país y otro para ayudar a los propios chilenos que podían correr la misma suerte. En 1975, los obispos católicos disolvieron el Comité Pro Paz bajo presión directa de Pinochet. El cardenal Raúl Silva Henríquez actuó rápidamente para llenar el vacío y creó la Vicaría de Solidaridad, una entidad que dependía directamente de él. El Comité Pro Paz, al ser ecuménico y al depender de la Conferencia Episcopal, era un blanco fácil de atacar. Por otro lado, las iglesias protestantes estaban divididas en cuanto a la cuestión de asumir o no un papel protagónico contra el régimen de Pinochet, y algunos obispos de la Iglesia Católica simpatizaban con los militares. Sin embargo, la Vicaría de Solidaridad contaba con el apoyo explícito del cardenal Silva, quien podía actuar libremente, ya que la nueva organización dependía de él

y no de todos los obispos colectivamente. Atacar la Vicaría de Solidaridad —a los ojos de todo el mundo— equivaldría a atacar a la Iglesia Católica. Desde luego, todos los grupos de defensa de los derechos humanos en Europa y Estados Unidos se solidarizaron con la Vicaría de Solidaridad. Durante años, la Vicaría de Solidaridad fue la única organización que pudo defender a las víctimas del régimen: sus abogados se presentaban en cortes militares para defender a los acusados, acompañarlos a la cárcel y seguir todos los pasos de cada proceso.

El padre Eduardo Cleary señala cuatro etapas u «olas» en la historia del movimiento de defensa de los derechos humanos en Chile. Durante la primera etapa, la Iglesia llenaba el vacío mediante el Comité Pro Paz y la Vicaría de Solidaridad. Pronto, aparecieron otros grupos con fines más específicos y que no dependían de la Iglesia. Un ejemplo fue la Agrupación de Familiares de Detenidos y Desaparecidos (1974). En Argentina, ocurrió algo parecido. El Servicio de Paz y Justicia (SERPAJ), fundado por Adolfo Pérez Esquivel, llenó el espacio que la Iglesia oficial debería haber ocupado. Pronto, Pérez Esquivel ayudó a las madres de los desaparecidos a fundar las Madres de Plaza de Mayo (1977). En una tercera etapa, surgieron grupos de defensa de los derechos humanos más seculares y menos vinculados a la Iglesia, aunque esta los apoyaba. En Chile, se fundó la Comisión Chilena para los Derechos Humanos, que tenía 1.500 miembros en 1985. Finalmente, en una cuarta etapa, surgieron grupos con fines más específicos aún: los derechos de la mujer, los derechos de los indígenas, etc.¹¹ Es digno de destacar que, desde el comienzo, las mujeres desempeñaron un rol notable en el movimiento de defensa de los derechos humanos en toda América Latina.¹² En Brasil, las comunidades eclesiales de base dieron origen a muchas asociaciones de mujeres.¹³

¹¹ *Ib.*, p. 11.

¹² *Ib.*, p. 13.

¹³ KLAIBER, S. J., Jeffrey. *Iglesia, dictaduras y democracia en América Latina*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 1997, p. 70.

EL PERÚ

La violencia que terminó en la muerte y la desaparición de 69.280 peruanos entre los años 1980 y 2000 constituye el trasfondo del surgimiento de un movimiento nacional en favor de los derechos humanos. Como en otras partes de América Latina —El Salvador, Guatemala y Nicaragua—, la violencia fue producto de un conflicto armado interno entre las fuerzas de seguridad y grupos subversivos. A diferencia de lo ocurrido en el resto de América Latina, sin embargo, el grupo subversivo principal —Sendero Luminoso— no se ajustaba a los esquemas de la nueva izquierda latinoamericana, que surgió en la década de 1970 y que se caracterizaba por manifestar cierta simpatía hacia la Iglesia progresista y los grupos de derechos humanos, a pesar de que los mismos grupos subversivos violaban estos derechos con frecuencia. En cambio, Sendero Luminoso fue producto de un dogmatismo sectario cerrado al diálogo, que más se parecía a los *Kmer Rouge* de Camboya por su desprecio a la vida de los inocentes. También despreciaba a los grupos de derechos humanos, que, para ellos, no eran sino grupos al servicio de los intereses de la burguesía, una vieja concepción marxista.¹⁴

Al igual que en el resto de América Latina, la cuestión de los derechos humanos no fue un tema candente hasta antes de las décadas de 1970 y 1980. Coletta Youngers, representante de la Oficina en Washington de Asuntos Latinoamericanos (WOLA), señala al régimen del general Francisco Morales Bermúdez (1975-1980) y las huelgas de 1977 y 1978 como el momento en el que el movimiento en favor de los derechos humanos tomó cuerpo y se tornó sólido.¹⁵ Durante estas huelgas, en las cuales muchos trabajadores fueron despedidos, aparecieron comités de apoyo a los detenidos. También aquí, como en el caso de Chile y otros países de la región, la Iglesia Católica desempeñó un papel clave. La Comisión Episcopal de Acción Social (CEAS), fundada

¹⁴ YOUNGERS, Coletta. *Violencia política y sociedad civil en el Perú: historia de la Coordinadora Nacional de Derechos Humanos*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 2003, p. 164.

¹⁵ *Ib.*, pp. 29-38.

en 1965 y dirigida durante años por el obispo Luis Bambarén, S. J., brindó apoyo moral y material a trabajadores detenidos y despedidos. Luego, en 1977, la CEAS fundó una oficina de derechos humanos e impulsó la creación de grupos locales de defensa de estos derechos. En Chimbote, distintos grupos eclesiales ayudaron a los pescadores a organizarse en su propia defensa. En la selva, el Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica (CAAAP), fundado en 1974 por los obispos y preladados de la región amazónica, se dedicó a defender los derechos y la cultura de los pueblos nativos. El peso de la Iglesia en la historia del movimiento se puede medir por el hecho de que, en 1994, la mitad de los grupos de defensa de los derechos humanos había sido fundada por esta.¹⁶

De manera similar a como ocurrió en Chile y otros países de la región, pronto surgieron otros grupos, de índole secular, como la Comisión Nacional de Derechos Humanos (CONADEH) en 1979, posteriormente llamada Comisión de Derechos Humanos (COMISEDH), y la Asociación Pro Derechos Humanos (APRODEH) en 1983. Esta última estuvo conformada por profesionales y políticos como Javier Diez Canseco y Javier Valle Riestra. También la Comisión Andina de Juristas (CAJ), fundada en el Perú en 1982 por Diego García Sayán, se ubica en esta segunda etapa. Al mismo tiempo, se formaron comisiones en el Congreso de la República que publicaron documentos sobre el tema como el *Informe al Congreso sobre los sucesos de los penales* (1988) —investigación realizada bajo la dirección del entonces senador Rolando Ames— y *Violencia y pacificación* (1991) —investigación realizada bajo la dirección del entonces senador Enrique Bernaldes—.

En una tercera etapa, surgieron grupos con fines más específicos como el Comité de Familiares de los Desaparecidos (1983). También se fundaron muchos grupos locales como las Vicarías de Solidaridad en Puno (1986), Ayaviri (1986) y Juli (1988). Finalmente, en enero de 1985, se fundó la Coordinadora Nacional de Derechos Humanos,

¹⁶ KLAIBER, S. J., Jeffrey. Ob. cit., p. 272.

que, en 1994, había logrado reunir a 44 distintos grupos y siete organismos que figuraban como «invitados permanentes». La Coordinadora Nacional de Derechos Humanos nació y creció entre dos fuegos hostiles: de un lado, los gobiernos de Alan García y Alberto Fujimori, apoyados por sectores de la derecha que acusaban a los grupos defensores de los derechos humanos en general de favorecer a los terroristas, y, de otro lado, Sendero Luminoso y la ultra izquierda, que justificaban la violación de los derechos humanos en nombre de la lucha armada. No obstante, la Coordinadora Nacional de Derechos Humanos se convirtió en el portavoz principal de los derechos humanos en el Perú ante el gobierno y ante los organismos internacionales. Por otra parte, la Conferencia Episcopal de la Iglesia Católica se había debilitado mucho a causa de los cambios conservadores en la Iglesia. Por su parte, la CEAS seguía brindando apoyo a grupos diocesanos, mas no en jurisdicciones eclesíásticas que se encontraban en manos de obispos conservadores. La derrota virtual de Sendero Luminoso, simbolizada por la captura de su líder Abimael Guzmán en 1992, no significó el fin de la lucha por los derechos humanos en el Perú. Todavía quedaba la batalla para volver al Estado de derecho tras el régimen autoritario de Fujimori.

UN SALDO POSITIVO

En este recorrido desde la Biblia y los filósofos griegos hasta lo ocurrido en las últimas décadas en América Latina, hemos visto que la lucha por los derechos humanos ha sido un largo proceso, con muchos reveses en el camino. Ha sido una historia de pequeñas conquistas que culminaron en triunfos y momentos estelares: la Carta Magna, las Revoluciones norteamericana y francesa, la abolición de la esclavitud, la Declaración Universal de los Derechos Humanos, etc. Sin embargo, todos estos triunfos han sido parciales. La práctica real de los derechos humanos en muchas partes de Asia, África y el Medio Oriente no dista mucho de la situación de la Edad Media. En América Latina, también es innegable que ha habido un progreso al respecto. Antes

del último ciclo de dictaduras y violencia, en la región, se hablaba poco de los derechos humanos; como resultado de la represión y la violencia, ha surgido un movimiento significativo de defensa de los derechos humanos en toda América Latina. Actualmente, los grupos de defensa de los derechos humanos están mejor organizados, han formado redes entre sí y mantienen contacto con los organismos internacionales. Además, tienen un conocimiento más sofisticado acerca de cómo funcionan las democracias modernas, lo que les permite buscar apoyo de manera más efectiva para su causa. Sin embargo, la lucha se ha quedado a medio camino. Mientras existan grandes desigualdades sociales y económicas, democracias inestables, jueces y policías corruptos, y, sobre todo, mientras los ciudadanos permanezcan pasivos frente a la violación de sus propios derechos, la lucha no habrá terminado. Podemos concluir con la frase célebre del parlamentario Edmund Burke: «Para que el mal triunfe, es suficiente que los hombres de buena voluntad no hagan nada».¹⁷

¹⁷ PARTINGTON, Angela (ed.). *The Oxford Dictionary of Quotations*. Oxford y Nueva York: Oxford University Press, 1992, p. 160.

Fundamentos teológicos de los derechos humanos

FELIPE ZEGARRA RUSSO*

Civitas in civibus est, non in parietibus.

[La ciudad está en los ciudadanos, no en las paredes.]

SAN AGUSTÍN, *De urbis excidio*, 6

Para las personas que se respetan y, por lo mismo, respetan a los demás, es innegable la importancia de la temática de los derechos humanos en el contexto actual del Perú y del mundo: son muchísimos los excluidos o, según el *Informe Final de la Comisión de la Verdad y Reconciliación*, los discriminados, a los que hay que incorporar plenamente a la ciudadanía.¹

En la edición oficial de la Declaración Universal de Derechos Humanos, de 1948, la nota que antecede al texto hace constar que, al promulgar el documento, la Asamblea General de las Naciones Unidas recomendó que fuese «divulgada, expuesta, leída y comentada principalmente en las escuelas y demás establecimientos de enseñanza, sin distinción alguna, basada en la situación política de los países o territorios». Obviamente, la responsabilidad de las universidades es mayor. Por eso, hay que alegrarse de que la Pontificia Universidad Católica del Perú (PUCP), que desde 1979 tiene un curso sobre derechos humanos, haya asumido, a través del Instituto para la Democracia y

* Profesor del Departamento de Teología de la Pontificia Universidad Católica del Perú.

¹ Véase COMISIÓN DE LA VERDAD Y LA RECONCILIACIÓN (CVR). *Informe Final*. Lima: CVR, 2006 [2003], conclusiones, n.º 170. En <<http://www.cverdad.org.pe>>.

los Derechos Humanos (IDEHPUCP), el compromiso de dedicar una publicación multidisciplinaria a los distintos enfoques que el tema amerita.

Si bien se me ha pedido un enfoque que tiene que ver con mi dedicación profesional y académica, me parece indispensable poner sobre la mesa unos presupuestos generales sobre las declaraciones modernas de derechos humanos.

ÉTICA UNIVERSALISTA E INSPIRACIÓN EVANGÉLICA

El Concilio Ecuménico Vaticano II, en su cuarta y última sesión (1965), aprobó la Constitución Pastoral *Gaudium et Spes*, sobre la Iglesia en el mundo de hoy. En dos de sus párrafos, este documento reconoce que la conciencia de la dignidad y derechos del ser humano es, a la vez, (a) característica del mundo moderno y (b) fruto derivado del evangelio. Allí, en su numeral 26, leemos:

Crece [...] la conciencia de la excelsa dignidad de la persona humana, de su superioridad sobre las cosas y de sus derechos y deberes universales e inviolables [...]. El Espíritu de Dios, que con admirable provi- dencia guía el curso de los tiempos y renueva la faz de la tierra, no es ajeno a esta evolución. Y, por su parte, el fermento evangélico ha despertado y despierta en el corazón del hombre esta irrefrenable exigencia de dignidad.

Leemos, en su numeral 41, también:

El hombre contemporáneo camina hoy hacia el pleno desarrollo de su personalidad y hacia el descubrimiento y afirmación crecientes de sus derechos [...]. No hay ley humana que pueda garantizar la dignidad personal y la libertad del hombre con la seguridad que comunica el Evangelio de Cristo, confiado a la Iglesia. El Evangelio anuncia y pro- clama la libertad de los hijos de Dios, rechaza todas las esclavitudes (Romanos 8, 14-17) que derivan, en última instancia, del pecado; respeta santamente la dignidad de la conciencia y su libre decisión; advierte sin cesar que todo talento humano debe redundar al servicio

de Dios y bien de la humanidad; encomienda, finalmente, a todos a la caridad de todos (Mateo 22, 39) [...]. La Iglesia [...] en virtud del Evangelio que se le ha confiado, proclama los derechos del hombre y reconoce y estima en mucho el dinamismo de la época actual, que está promoviendo por todas partes tales derechos.

Este texto agrega, en su numeral 41, una precisión que puede ser debatida desde una perspectiva más pluralista:

Debe, sin embargo, lograrse que este movimiento quede imbuido del espíritu evangélico y garantizado frente a cualquier apariencia de autonomía. Acecha, en efecto, la tentación de juzgar que nuestros derechos personales solamente son salvados en su plenitud cuando nos vemos libres de toda norma divina. Por ese camino, la dignidad humana no se salva; por el contrario, perece.

Las ideas principales merecen una presentación más amplia.

En primer y decisivo lugar, hay que afirmar que tales declaraciones, más allá de las diferencias que hay en sus contenidos precisos, son documentos cívicos, que, de algún modo, expresan lo que hoy se llama 'ética ciudadana o de mínimos'.

A diferencia de otro texto fundacional —la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano, adoptada por la Asamblea Nacional Constituyente de Francia en agosto de 1789, de tono decididamente laico—, la Declaración de la Independencia de los Estados Unidos, de 1776, menciona abiertamente al creador, es decir, a Dios, como fuente original de los derechos: «Sostenemos como verdades evidentes que todos los hombres nacen iguales, que a todos les confiere el Creador ciertos derechos inalienables». Esta evocación refleja características propias de las antiguas colonias de Inglaterra en la costa este de América del Norte.²

² Sobre «la contribución de América», véase SWIDLER, Leonard. «Derechos humanos. Panorámica histórica». *Concilium*, n.º 228, 1990, pp. 185-188.

Sin embargo, es necesario señalar que esto se hace en un contexto determinado, correspondiente al pensamiento moderno, como consta precisamente en el mismo párrafo:

[...] que para garantizar dichos derechos, los hombres instituyen gobiernos para hacer derivar justos poderes del consentimiento de los gobernados; que siempre que una forma de gobierno tienda a frustrar esos objetivos, el pueblo tiene el derecho de reformarla o abolirla, e instituir un nuevo gobierno, que se funde en los mencionados principios, y a organizar sus poderes en la forma que a su juicio garantice mejor su seguridad y felicidad.

Este lenguaje nos muestra que lo que está detrás son las ideas y el debate de la modernidad, iniciado por Thomas Hobbes un siglo antes y en el que intervienen Montesquieu, John Locke y Jean-Jacques Rousseau, ya que se refiere a la democracia (que, entonces, quería decir simplemente ‘gobierno del pueblo’) y no a la teocracia; a la división de los poderes, que se equilibran y controlan entre ellos; y al derecho de insurgencia. Este trasfondo se ve aún más claramente si se lee el *Bill of Rights* o Declaración de Derechos de Virginia, que precedió a la Declaración de la Independencia de los Estados Unidos solo por 22 días y fue, sin duda, el documento que directamente la inspiró.

Cuando terminó la Segunda Guerra Mundial en 1945 y se formó, en San Francisco, la Organización de las Naciones Unidas (ONU), fue obvio que los Estados que la integraban (así como los muy numerosos que, poco a poco, se han ido incorporando a ella) se consideraban, fundamentalmente, no confesionales. No se trataba ni se trata exactamente de laicismo, sino de laicidad: el origen del poder no es una cesión de parte de Dios, sino la decisión de la población. No es solamente la teocracia la que ha perdido peso, sino que se asiste al surgimiento de la pluralidad en sus diversos aspectos, sobre todo los culturales y religiosos. Y la pluralidad, salvo que se mantenga el caos o, inversamente, la imposición fundamentalista y autoritaria, exige la búsqueda de consensos razonables, como los que postula, por ejemplo, la filósofa moral española Adela Cortina en diversas obras bajo la

denominación de ‘ética ciudadana o de mínimos’. De hecho, en la literatura correspondiente a este tema, se pone a la Declaración Universal de los Derechos del Hombre —o, al menos, a su forma básica, es decir, el equilibrio entre los principios de libertad, igualdad y participación— como pauta orientadora.³

Sin embargo, en la historia de la concepción de los derechos humanos, se puede señalar el aporte, a mi entender imprescindible, de la visión judeocristiana acerca del ser humano. Más abajo, tendré la oportunidad de evidenciar las raíces escriturísticas de ese aporte. En este momento, debo limitarme a hacer dos o tres apuntes históricos.

El concepto de ‘persona’, en su sentido actual, tiene una curiosa historia. Mientras que, en el teatro griego, el término original, *prósopon*, alude a las máscaras de la tragedia, la comedia y el drama, y (en)cubría a los actores, las discusiones trinitarias y cristológicas de los primeros siglos cristianos permiten la transición a una significación antropológica positiva. Así, Anicio Manlio Torcuato Boecio (m. 524), define a la persona humana como «la substancia individual de un ser racional»,⁴ con lo que destaca la libertad y, en definitiva, las bases de la dignidad del ser humano.⁵

Varios siglos después, en el contexto del descubrimiento de América, Bartolomé de las Casas afirmó, con gran firmeza, que esa dignidad no es solamente un rasgo del mundo occidental, sino también de los habitantes originales de nuestro continente y, más tarde, de la población africana sometida a esclavitud.⁶ Las Casas y sus muchos corresponsales

³ HUBER, Wolfgang. «Derechos humanos: historia de un concepto». *Concilium*, n.º 144, 1979, p. 17 y ss. Véase, asimismo, EVANS, Robert A. «Human rights in a global context». En Robert A. Evans y Alice Frazer. *Human Rights. A dialogue between the First and Third Worlds*. Nueva York: Orbis Books, 1983, pp. 8-12.

⁴ «Persona est rationalis naturae individua substantia» (*De duabus naturas*, cap. III).

⁵ Este aporte del cristianismo es, obviamente, conocido por los teólogos. Sin embargo, también el conocido etnólogo Marcel Mauss dejó constancia de ello ya en 1938 en MAUSS, Marcel. «Sobre una categoría del espíritu humano: la noción de persona y la noción del “yo”». En su *Sociología y antropología*. Madrid: Tecnos, 1971, pp. 309-333.

⁶ Sobre el personaje, véase la vasta obra GUTIÉRREZ, Gustavo. *En busca de los pobres de Jesucristo: el pensamiento de Bartolomé de Las Casas*. Lima: Instituto Bartolomé de Las Casas, 1992; en

en América motivaron cambios en la legislación española (muchas veces obviados por los conquistadores y encomenderos) y, junto a Francisco de Vitoria, influyeron directamente en el nacimiento del derecho internacional.

Mediante un nuevo salto temporal, volvemos la atención a la lamentable etapa de las dictaduras represivas de Latinoamérica, subordinadas a la Doctrina de la Seguridad Nacional (aproximadamente, entre 1964 y 1990), y constatamos, salvo penosas excepciones, la actuación en defensa de los derechos humanos y de las víctimas de la violencia estatal y subversiva de episcopados enteros (Brasil, Chile, Perú) y de comunidades eclesiales de base (Centroamérica). Una vez más, se puede constatar cómo la fe motiva y aun da nuevas fuerzas a la búsqueda de la solidaridad humana.⁷

BREVE HISTORIA DE LA REACCIÓN ECLESIAL ANTE LAS DECLARACIONES MODERNAS

Es posible distinguir tres grandes momentos en la reacción de la Iglesia Católica ante el movimiento moderno a favor de los derechos humanos. Inmediatamente después de la Revolución francesa,⁸ el pontificado romano manifestó su rechazo. El largo período del Papa León XIII (1878-1903) significó una transición pragmática, seguida de un relativo silencio hasta la muerte de Pío XII. Juan XXIII (1958-1963) abre un largo período de decidida defensa de la dignidad de la persona

particular, sobre su «conversión» al reconocimiento de los esclavos negros, véanse las páginas 447-457.

⁷ Sin pretensiones de exclusividad, debe indicarse que, en el caso singular de la Coordinadora Nacional de Derechos Humanos del Perú, constituida en 1985, en pleno conflicto armado interno, hay numerosas instituciones de inspiración católica y evangélica. El *Informe final de la Comisión de la Verdad y la Reconciliación* ha reconocido, con gran objetividad, esta actuación, sin dejar de señalar la lamentable pasividad de la mayoría. Al respecto, véase COMISIÓN DE LA VERDAD Y LA RECONCILIACIÓN (CVR). Ob. cit., Conclusiones, n.º 141-144.

⁸ Llama la atención la falta de reacción frente a la Declaración de la Independencia de los Estados Unidos. Pareciera que no hubiera importado lo que ocurría «allende los mares» y en un país de mayoría no católica.

y de los derechos humanos que ha tenido fuerte repercusión en las iglesias locales.

1. El rechazo del constantinismo

Frente a la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano, la primera reacción pontificia no se hizo esperar sino 18 meses. En efecto, en el breve *Quod aliquantum*, del 10 de marzo de 1791, el Papa Pío VI escribió: «Esta igualdad y fraternidad, tan ensalzadas por Asamblea Nacional, solo conducen a un retroceso de la religión católica, y por eso no ha querido declararla oficial en el reino, pese a que siempre poseyó ese título». Para un lector de hoy, es sobre todo la mención a la fraternidad lo que llama la atención. Sin embargo, no se debe caer en anacronismos e intentar buscar una explicación a tan negativa caracterización. Es obvio que la atención del texto se centra en la pérdida de la confesionalidad. Esto se explica por la multiseccular costumbre de unión entre Iglesia y Estado, entre el trono y el altar, que la historia conoce como ‘constantinismo’ o ‘césaropapismo’.⁹ Es posible que haya que agregar una preocupación por las primeras manifestaciones, en Francia, del anticlericalismo, es decir, la oposición al poder político y económico de la Iglesia y de muchas de sus principales figuras, y la sospecha de un endurecimiento de la Revolución, que, en marzo de 1792, se manifestó en el ministerio de los girondinos y, en agosto, en el asalto a las Tullerías, hasta derivar, en septiembre de 1793, en el Terror, bajo la conducción de Maximilien Robespierre. Por otra parte, no es posible aislar este texto de la reacción de las mayores monarquías de la época, que se expresó ya en 1815 en la Santa Alianza.

Esta reacción se mantuvo. Gregorio XVI escribió, en 1832, la encíclica *Mirari vos*, dirigida, en principio, contra Felicité de Lamennais. La condena dice:

⁹ LORTZ, Joseph. *Historia de la Iglesia, desde la perspectiva de la historia de las ideas: exposición e interpretación histórica del pasado cristiano*. Madrid: Guadarrama, 1962, p. 105.

De esta de todo punto pestífera fuente del indiferentismo mana aquella sentencia absurda y errónea, o más bien, aquel delirio de que la libertad de conciencia ha de ser afirmada y reivindicada para cada uno. A este pestilentísimo error le prepara el camino aquella plena e ilimitada libertad de opinión, que para ruina de lo sagrado y de lo civil está ampliamente invadiendo, afirmando a cada paso algunos con sumo descaro que de ella dimana algún provecho para la religión. Pero, «¿qué muerte peor para el alma que la libertad del error?», decía San Agustín (Epist. 166) [...]. Tampoco pudiéramos augurar más fausto suceso para la religión como para la autoridad civil de los deseos de aquellos que quieren a todo trance la separación de la Iglesia y del Estado, y que se rompa la mutua concordia del poder y el sacerdocio. Consta, en efecto, que es sobremanera temida por los amadores de la más descarada libertad aquella concordia que siempre fue fausta y saludable a lo sagrado y a lo civil.¹⁰

Este largo texto muestra, desde el lenguaje empleado, la distancia entre esa época y la nuestra. Evidencia que el centro de la preocupación es la propuesta de concluir con la «concordia del poder y el sacerdocio», tan indiscriminadamente elogiada. Esta vez, la lucha se dirige contra la libertad y, específicamente, contra la libertad de conciencia y la libertad de opinión. En cuanto al texto de San Agustín, contemporáneo de los avatares que hicieron del cristianismo la religión oficial del Imperio, habrá que esperar hasta 1963, cuando Juan XXIII lo rechace a su vez y establezca, así, una decisiva distinción entre el error y la persona que comete tal error.¹¹

¹⁰ Véase DENZINGER, Enrique. *El magisterio de la Iglesia: manual de los símbolos, definiciones y declaraciones de la Iglesia en materia de fe y costumbres*. Barcelona: Herder, 1955, numerales 1613-1615.

¹¹ Encíclica *Pacem in Terris*, del 11 de abril de 1963, numeral 158: «Siempre se ha de distinguir entre el que yerra y el error, aunque se trate de hombres que no conocen la verdad o la conocen solo a medias, ya en el orden religioso, ya en el orden de la moral práctica; puesto que el que yerra, no por eso está despojado de su condición de hombre, ni ha perdido su dignidad de persona, y merece siempre la consideración que deriva de este hecho». Si mi memoria no me falla, esta distinción había sido sostenida previamente por el cardenal Agustín Bea, que había sido rector del Pontificio Instituto Bíblico de Roma.

La encíclica *Quanta Cura*, del Papa Pío IX, publicada juntamente con el *Syllabus*, en 1864, muestra la larga duración de esta primera forma de reaccionar. El Pontífice cita, ampliamente, a su predecesor y llega a estigmatizar la libertad de conciencia y de cultos como «libertad de perdición».¹²

2. Una transición relativa

En febrero de 1878, León XIII fue elegido como sucesor de Pío IX y vivió hasta mediados de 1903. Había sido nuncio en Argentina y Chile, y, por tanto, fue el primer Papa en conocer América Latina. El 1 de noviembre de 1885, hizo pública su carta encíclica titulada *Inmortale Dei*. En ella, critica abiertamente «eso que llaman el derecho nuevo», vinculado a los tiempos modernos (numeral 3) y «nunca jamás conocido» (numeral 31); revela una visión muy optimista sobre la historia de la Iglesia y de su relación con el poder (numerales 17, 21-26, 28-29, 50-51 y 56); añora, por consiguiente, el pasado (numerales 28-30); advierte contra el desenfreno de la libertad y las libertades (numerales 31, 38 y 43); muestra su desconfianza hacia la multitud (numerales 24 y 31-32); y cita con encomio las intervenciones de sus inmediatos predecesores (numeral 42). Sin embargo, en el amplio desarrollo de sus ideas, manifiesta matices con respecto a diversos aspectos de lo antes dicho (numerales 6-8 y 59); postula, por razones prácticas, la tolerancia (numeral 46); la libertad de la fe (numeral 47); y, contra el severo *non possumus* proclamado por Pío IX, afirma la conveniencia de que los cristianos participen en la política (numerales 45, 54-55 y 57).

Lo más importante es que la encíclica establece, firmemente, la distinción entre lo espiritual y lo temporal (numerales 19-20 y 22); reivindica la libertad de la Iglesia frente al poder temporal (numerales 17, 35, 39 y 41); y declara la indiferencia frente a las formas de gobierno (numerales 6, 45 y 59). Joseph Lortz afirma que «[...] en el

¹² Véase DENZINGER, Enrique. Ob. cit., numerales 1715 y 1777.

programa de León XIII [...] se encontraba, como primera divisa [...] reconquistar para la Iglesia el mundo moderno». ¹³ Por eso, se ha dicho que frente a la tesis que opone la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano a una «sociedad cristiana basada en los deberes para con Dios y hostil a los derechos naturales», ¹⁴ se plantea la hipótesis de la tolerancia civil: ¹⁵ León XIII pensaba que el gobernante ejercía una «patria potestad» frente a la «muchedumbre inexperta» (*imperita multitudo*), a la que debía tratar «a modo de niños» (*ad instar puerorum*) y, en función de ello, podía adoptar, en la práctica, la tolerancia en orden a un bien mayor, la paz de la comunidad. ¹⁶

No es difícil observar que esta es una transición muy relativa, pues, en la encíclica *Inmortale Dei*, se mantiene la visión antigua de las relaciones entre la Iglesia y el poder, y solo admite ajustes a situaciones estimadas como graves (numerales 58-59).

Un tiempo de silencio relativo

Se ha repetido mucho la teoría del «retardo cultural», es decir, la dificultad de cambios en la visión del mundo. Esto puede explicar la larga discreción de Pío XI y Pío XII. Se trata, sin embargo, de una discreción relativa. Pío XI (1922-1939) publicó dos encíclicas muy oportunas con títulos excepcionalmente no latinos: en primer lugar, *Non abbiamo bisogno*, a propósito del fascismo italiano (1931), y, después, *Mit brennender Sorge*, sobre el régimen nazi (1937).

Por su parte, Pío XII (1939-1958), en su prolífico magisterio pontificio, se refirió, de uno en uno, a los diferentes derechos y libertades del ser humano, sobre todo en su mensaje de junio de 1941 titulado *Nella solennità di Pentecoste*. Es preciso mencionar la distancia de este último

¹³ LORTZ, Joseph. Ob. cit., p. 589 y ss.

¹⁴ PLONGERON, Bernard. «Los derechos humanos en el siglo XVIII». *Concilium*, n.º 144, 1979, pp. 59-60.

¹⁵ HUIZING, Petrus. «Libertad religiosa. Boletín bibliográfico». *Concilium*, n.º 18, 1966, pp. 125-127.

¹⁶ MURRAY, John C. «La declaración sobre la libertad religiosa». *Concilium*, n.º 15, 1966, pp. 16-18.

Pontífice frente a la autoridad no confesional de la ONU, así como su preocupación porque, en la Declaración Universal de los Derechos Humanos, no se hablaba, expresamente, de los deberes correspondientes a los derechos proclamados. Este silencio quedó atrás durante el breve pontificado de Juan XXIII.

3. Un nuevo período: el retorno a las fuentes

Juan XXIII (octubre 1958-junio 1963)

A la muerte de Pío XII, parece ser que los cardenales buscaron un Papa de transición y, para ello, eligieron al anciano patriarca de Venecia, el cardenal Angelo Giuseppe Roncalli. Si eso fue así, ciertamente se equivocaron: no en cuanto a la brevedad de su pontificado (menos de 58 meses), sino en cuanto a los cambios que introdujo en la acción de la Iglesia: basta pensar en la convocatoria del Concilio Vaticano II, sin duda, el evento más importante de la vida eclesial en el siglo xx. En la historia reciente de la Iglesia Católica, su pontificado será recordado como el que, en forma clara, favoreció, en el conjunto de la comunidad eclesial, un decidido retorno a las fuentes, es decir, a la Sagrada Escritura, la liturgia como *lex credendi* y a los Padres de la Iglesia (los teólogos de los primeros siglos del cristianismo).

El obispo Roncalli había tenido una actividad diplomática larga y poco común. Sirvió en países no católicos y aun no cristianos, como Bulgaria (1925-1934), Grecia y Turquía (1934-1944). Allí, descubrió la práctica del ecumenismo y de la relación con los musulmanes. En 1939, el mismo día de la caída de Varsovia, creó un comité de socorro para los refugiados polacos; notificó a la Secretaría de Estado el inicio del exterminio; y, en 1943, aparentemente con la colaboración clandestina del embajador alemán Franz Von Papen, se dedicó a bloquear la llamada ‘solución final’ haciendo partir hacia Israel a centenas de miles de fugitivos judíos. De 1944 a 1953, fue Nuncio Apostólico en Francia, donde tuvo un desempeño notable en el difícil paso del colaboracionismo de Philippe Pétain al gobierno de Charles De Gaulle. Durante este período, y más exactamente entre 1946 y 1948, colaboró con Eleanor Roosevelt en la redacción de la Declaración Universal de

Derechos Humanos¹⁷ y participó en las reuniones de la Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura (UNESCO) en 1951 y 1952.

El 11 de abril de 1963, dos meses antes de su muerte, Juan XXIII dio a conocer su encíclica *Pacem in Terris*. En ella, específicamente en sus numerales 143 a 145, reconoce y valora a la ONU y la Declaración Universal de los Derechos Humanos. El documento, tal como lo señalan sus numerales 6 y 8, se basa en la naturaleza racional y personal del ser humano. En el numeral 9, señala que:

En toda humana convivencia bien organizada y fecunda hay que colocar como fundamento el principio de que todo ser humano es una persona, es decir, una naturaleza dotada de inteligencia y de voluntad libre y que, por tanto, de esa naturaleza directamente nacen al mismo tiempo derechos y deberes que, al ser universales e inviolables, son también absolutamente inalienables.

Estas líneas argumentales reaparecerán y serán desarrolladas en los años siguientes.

La encíclica señala la necesaria complementariedad entre derechos y deberes (numerales 9 y 28-32) y acentúa mucho el tema marco de la convivencia humana (numerales 30-32). Dice, en el numeral 31, que «[...] cada uno debe aportar generosamente su colaboración a la creación de ambientes en los que así derechos como deberes se ejerciten cada vez con más empeño y rendimiento», a lo que añade también, en el numeral 63, los poderes públicos deben contribuir como «exigencia del bien común».

Si bien en muchos párrafos de la encíclica puede apreciarse una argumentación que podría llamarse ‘filosófica’, resulta evidente el carácter teológico y la inspiración profética del texto. Ello se aprecia, por ejemplo, en el numeral 45, que dice: «Cuando las relaciones de la convivencia se ponen en términos de derechos y obligaciones, los

¹⁷ ZIZOLA, Giancarlo. *La utopía del Papa Juan*. Salamanca: Sígueme, 1975, p. 142.

hombres se abren inmediatamente al mundo de los valores espirituales, cuales son la verdad, la justicia, el amor la libertad». Estos valores, como apunta el numeral 163, deben regular los diversos campos de la vida social: «[...] las relaciones de convivencia de los individuos entre sí o de los ciudadanos con sus respectivas Comunidades políticas, o de las varias Comunidades políticas unas con otras, o de los individuos, familias, entidades intermedias y Comunidad política respecto de la Comunidad mundial».

Ese mismo día, el Papa Juan XXIII recibió, de la Fundación Internacional E. Balzan, el Premio por la Paz. La fundación, creada en 1956, recompensa mediante este galardón actos excepcionales realizados en todo el mundo en las áreas cultural, científica, humanitaria y en favor de la paz.

El Concilio Vaticano II y el pontificado de Pablo VI

El Concilio Vaticano II fue convocado por Juan XXIII, quien presidió solamente la primera sesión (otoño europeo de 1962). Su sucesor, Pablo VI, el cardenal Giovanni Battista Montini, que había sido subsecretario de Estado de Pío XII y, después, arzobispo de Milán, continuó el Concilio y presidió las tres siguientes sesiones, hasta la clausura en diciembre de 1965.

Los obispos del mundo entero, reunidos en la cuarta y última sesión del Concilio Vaticano II, aprobaron la declaración *Dignitatis Humanae*, sobre la libertad religiosa, que se proclama en el artículo 18 de la Declaración Universal de los Derechos del Hombre. En el numeral 2 del documento eclesialístico, se afirma:

Este Concilio [...] declara que la persona humana tiene derecho a la libertad religiosa. Esta libertad consiste en que todos los hombres han de estar inmunes de coacción, tanto por parte de personas particulares como de grupos sociales y de cualquier potestad humana, y esto de tal manera, que en materia religiosa ni se obligue a nadie a obrar contra su conciencia ni se le impida que actúe conforme a ella en privado y en público, solo o asociado con otros, dentro de los límites debidos. Declara, además, que el derecho a la libertad religiosa está

realmente fundado en la dignidad misma de la persona humana, tal como se la conoce por la palabra revelada de Dios y por la misma razón natural. Este derecho [...] ha de ser reconocido en el ordenamiento jurídico de la sociedad, de forma que llegue a convertirse en un derecho civil.

Esta libertad es reconocida, asimismo, a las comunidades religiosas (numeral 4), y se señala que debe ser promovida (numeral 6) y se ha de realizar un trabajo educativo para su correcto ejercicio (numeral 8). Los límites que se mencionan en el numeral 2 son precisos:¹⁸ «Todos los hombres y grupos sociales, en el ejercicio de sus derechos, están obligados por la ley moral a tener en cuenta los derechos de los demás y sus deberes para con los otros y para con el bien común de todos». Se agrega, en el numeral 7, que la autoridad civil debe proteger a la sociedad «contra los abusos que puedan darse so pretexto de libertad religiosa», pero esto «no debe hacerse de forma arbitraria, o favoreciendo injustamente a una parte, sino según normas jurídicas conformes con el orden moral objetivo».

Es interesante hacer notar que esta declaración fue motivada por una intervención en el aula conciliar, el 5 de diciembre de 1962, del entonces arzobispo de Milán, el cardenal Montini, y que tuvo oposición de algunos obispos, que consideraban que la libertad religiosa era solamente un derecho del catolicismo (en crítica referencia a los países de la «cortina de hierro»). Sin embargo, la intervención fue respaldada, en su alcance universal, por obispos como el cardenal Stefan Wyszynski, de Polonia; monseñor Yosyf Slipyi, de Ucrania; monseñor Franjo Seper, de Yugoslavia; y monseñor Josef Beran, de Checoslovaquia. El documento fue aprobado recién el 19 de noviembre de 1965 y promulgado el 7 de diciembre de 1965, último día del Concilio.

¹⁸ Véase la concordancia con los artículos 28 al 30 de la Declaración Universal de los Derechos Humanos. En cuanto a la referencia a la «ley moral», debe tenerse en cuenta que la Declaración Universal de los Derechos Humanos es un texto que, en sí mismo, es no judicialable, *non self-executing*. Por ello, mientras esta no sea incluida en las normas constitucionales o legales de un determinado Estado, tiene únicamente un peso estrictamente moral.

Anteriormente, he mencionado un documento aún más significativo, la Constitución Pastoral *Gaudium et Spes*, sobre la Iglesia en el mundo actual, uno de los textos mayores del Concilio Vaticano II. Baste decir que, además de los párrafos antes citados, el tema del capítulo I de la primera parte de la Constitución se dedica, enteramente, a la dignidad de la persona humana (numerales 12-22), la que se encuentra relacionada con la vida económico-social (numeral 63) y la comunidad política (numeral 73), y es nuevamente reconocida en la conclusión (numeral 91). También son expresamente nombrados los derechos de la persona humana (numeral 52), en particular el de «fundar libremente asociaciones obreras que representen auténticamente al trabajador y puedan colaborar en la recta ordenación de la vida económica, así como también el derecho de participar libremente en las actividades de las asociaciones, sin riesgos de represalias» (numeral 68); los derechos de libre reunión, de opinión y religión (numeral 73); y el derecho de votar libremente (numeral 75).¹⁹

Pablo VI hizo pública, en la fiesta de la Resurrección del año 1967, la encíclica *Populorum Progressio*, sobre el desarrollo de los pueblos. La expresión ‘derechos humanos’ no aparece. Las referencias a la dignidad humana, salvo la que se transcribe a continuación, no son, mayormente, relevantes. Sin embargo, el tema del desarrollo humano, integral y solidario, que ha sido posteriormente recuperado por economistas de renombre y por algunos organismos internacionales,²⁰ es relacionado expresamente, en el numeral 32, con la dignidad humana mediante palabras que, aquí y hoy, tienen todavía fuerza y urgencia:

El desarrollo exige transformaciones audaces, profundamente innovadoras. Hay que emprender, sin esperar más, reformas urgentes. Cada

¹⁹ Sobre el derecho universal a la educación y los derechos primarios en este ámbito, véase la declaración *Gravissimum educationis momentum*, sobre la educación cristiana de la juventud; especialmente, el proemio y el numeral 1.

²⁰ Me refiero al Premio Nobel indio Amartya Sen y al Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD). Con respecto a este último, véanse los *Informes sobre el desarrollo humano* desde 1990 hasta la fecha.

uno debe aceptar generosamente su papel, sobre todo los que por su educación, su situación y su poder tienen grandes posibilidades de acción. Que, dando ejemplo, empiecen con sus propios haberes, como ya lo han hecho muchos hermanos nuestros en el episcopado. Responderán así a la expectación de los hombres y serán fieles al Espíritu de Dios, porque es «el fermento evangélico el que ha suscitado y suscita en el corazón del hombre una exigencia incoercible de dignidad.

Esta relación, si bien no en forma explícita, aparece también cuando Pablo VI plantea en el numeral 20, y explica en el 21, la «búsqueda de un humanismo nuevo» y define al «verdadero desarrollo» como «el paso, para cada uno y para todos, de condiciones de vida menos humanas, a condiciones más humanas». Esta misma relación también aparece cuando, con una notable concisión, señala, en el numeral 6, que la aspiración humana es «hacer, conocer y tener más, para ser más». El magisterio de la Iglesia volverá una y otra vez sobre esta subordinación.

El Concilio, en el numeral 90 de la Constitución Pastoral *Gaudium et Spes*, había propuesto que se creara un organismo cuya función fuera «estimular a la comunidad católica para promover el desarrollo de los países pobres y la justicia social internacional». Pablo VI estableció, el 6 de enero de 1967, la Pontificia Comisión «Justicia y Paz», que más tarde, el 28 de junio de 1988, fue transformada, por Juan Pablo II, en el Pontificio Consejo de Justicia y Paz. Esta institución tiene tres sectores, dos que corresponden al nombre y otro sobre derechos del hombre. Desde entonces, en las diferentes naciones o territorios eclesiales, se crearon Comisiones de Justicia y Paz y Vicariatos o Comisiones de Pastoral Social, muy activas en la mayor parte de los países del continente americano.

A fines de agosto y principios de septiembre de 1968, se realizó la II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, en la ciudad de Medellín (Colombia), sobre «La Iglesia en la actual transformación de América Latina a la luz del Concilio». La organización inicial de este evento de enorme importancia estuvo a cargo de monseñor Manuel Larraín Errázuriz, obispo de Talca en Chile, quien falleció en 1966 víctima de un accidente de tránsito. Lo apoyaba el llamado «grupo

Larraín», constituido, entre otros, por obispos como monseñor Helder Cámara, de Recife (Brasil); monseñor Leonidas Proaño, de Riobamba (Ecuador); monseñor José Dammert Bellido, de Cajamarca (Perú); monseñor Ramón Bogarín Argaña, de San Juan Bautista de las Misiones (Paraguay); y monseñor Marcos McGrath, entonces obispo de Santiago de Veraguas (Panamá). En la elaboración de algunos temas fundamentales, como paz (capítulo 2), comunidades eclesiales (capítulo 6) y pobreza de la Iglesia (capítulo 14) fue importante la asesoría teológica del presbítero Gustavo Gutiérrez Merino, profesor de la PUCP.²¹

El Papa convocó, asimismo, al importante Sínodo Episcopal sobre la Justicia en el Mundo, que se realizó en el otoño europeo de 1971. El aporte del Episcopado peruano, y particularmente de monseñor Germán Schmitz, obispo auxiliar de Lima, fue decisivo. Y el documento pontificio posterior no puede ser fácilmente relegado. En él, se lee: «La acción en favor de la justicia y la transformación del mundo se nos presentan como una dimensión constitutiva de la predicación del evangelio o, en otras palabras, de la misión de la Iglesia para la redención del género humano y su liberación de toda situación opresora».

Esta misma afirmación se corrobora en *Evangelii Nuntiandi*, documento del 8 de diciembre de 1975, en el que el Papa presenta los resultados del Sínodo de 1974 sobre la evangelización. Entonces, en el numeral 29, afirmó que:

[...] la evangelización no sería completa si no tuviera en cuenta la interpelación recíproca que en el curso de los tiempos se establece entre el Evangelio y la vida concreta, personal y social, del hombre. Precisamente por esto la evangelización lleva consigo un mensaje explícito, adaptado a las diversas situaciones y constantemente actualizado, sobre los derechos de toda persona humana, sobre la vida familiar sin la cual apenas es posible el progreso personal, sobre la vida comunitaria de la sociedad, sobre la vida internacional, la paz, la justicia, el

²¹ El 28 de julio de ese año, había presentado, en Chimbote, una ponencia sobre la teología de la liberación que dio origen a su obra mayor: GUTIÉRREZ, Gustavo. *Teología de la liberación: perspectivas*. Lima: Centro de Estudios y Publicaciones (CEP), 1971.

desarrollo; un mensaje, especialmente vigoroso en nuestros días, sobre la liberación.

Estos textos muestran que el Papa consideraba que la preocupación por la dignidad de la persona humana y sus derechos y deberes tenían su raíz en el Evangelio de Jesucristo. Por eso, afirma que se trata de una «dimensión constitutiva» de la «misión de la Iglesia». Juan Pablo II volverá a la carga. Y es que, desde las primeras páginas de la Escritura, es imposible disociar a Dios del ser humano, a la concepción de Dios como Padre del reconocimiento de la fraternidad humana y de la exigencia que conlleva (véase el «Padre Nuestro» en Mateo 6, 9-14), y al amor a Dios del amor al prójimo (Levítico 19, 33-34 y su reafirmación por Jesús en Mateo 22, 34-40).

El incesante magisterio de Juan Pablo II

Después de muchos siglos, el cónclave realizado después de la repentina muerte de Juan Pablo I, en octubre de 1978, eligió a un Pontífice no italiano, el arzobispo de Cracovia (Polonia), monseñor Karol Józef Wojtyła, que adoptó el nombre de Juan Pablo II.

La experiencia de Karol Wojtyła ha sido muy variada. Incursionó, desde un principio, en el teatro y la dramaturgia. A los 15 años, inició su adiestramiento militar. De 1940 a 1944, trabajó como obrero, primero, en unas canteras y, después, en una fábrica de productos químicos. En 1938, fue admitido a los estudios filosóficos en la Universidad Jagellónica y, en 1942, comenzó estudios clandestinos de Teología en la misma universidad. En 1946, viajó a Roma, donde hizo su tesis sobre San Juan de la Cruz. Regresó, en 1948, a Polonia y fue asesor de la juventud universitaria.

Con relación a nuestro tema, cabe destacar que, en 1953, empezó a enseñar Ética Social Católica en la Facultad de Teología de la mencionada universidad y, cuando esta se clausuró, siguió haciéndolo en el Seminario de Cracovia y en la Universidad de Lublín. En 1969, se publicó su obra filosófica *Persona y acción (Osoba y czyn)*, cuya edición en castellano se hizo por *Analecta Husserliana* después de su elección

como Papa. En 1975, presentó una ponencia sobre los derechos de la persona humana en el Sínodo de 1974.

La situación de su país marcó muy fuertemente al Pontífice. Parece ser que, en estrecha conexión con la línea abiertamente antropológica de su formación y docencia, fueron las dificultades para el ejercicio de las libertades características del régimen comunista las que marcaron, en el Papa Juan Pablo II, una notoria y fuerte preocupación por los derechos humanos que resulta imposible sintetizar en las breves páginas que puedo dedicarles. De allí que solo haré observaciones sobre sus primeros textos y sobre algunas de sus últimas intervenciones.

A fines de enero y hasta mediados de febrero de 1979, Juan Pablo II visitó República Dominicana y México. Este primer viaje, en el que, además de las dos ciudades capitales, visitó Puebla, la ciudad industrial de Monterrey y la zona indígena de Oaxaca, le permitió adquirir una fuerte «experiencia americana», bajo el impacto de la pobreza y de las enormes desigualdades en los estilos de vida de los habitantes de este continente mayoritariamente católico.

a) *Dimensión secular de la Iglesia*

Antes de mencionar algunas de las intervenciones que realizó durante ese viaje, es importante tener en cuenta que, en el numeral 15 de su exhortación sobre la vocación y misión de los laicos en el mundo, del 30 de diciembre de 1988, *Christifideles Laici*, el Papa recordó una afirmación importante de uno de sus predecesores: «Como decía Pablo VI, la Iglesia “tiene una auténtica dimensión secular, inherente a su íntima naturaleza y a su misión, que hunde su raíz en el misterio del Verbo Encarnado, y se realiza de formas diversas en todos sus miembros”». El texto es decisivo, pues reafirma que la preocupación por lo humano es propia de la misión de la Iglesia y de sus diversos miembros, y pone su fundamento en la persona misma del Verbo encarnado. Veamos, ahora, los textos de su primer viaje apostólico.

b) *Misión de fe y defensa de los derechos humanos*

En Santo Domingo, el 25 de enero, dijo:

No se trata [...] de una difusión de la fe, desencarnada de la vida de sus destinatarios, aunque siempre debe mantener su esencial referencia a Dios. Por ello la Iglesia en esta isla fue la primera en reivindicar la justicia y en promover la defensa de los derechos humanos en las tierras que se abrían a la evangelización. Son lecciones de humanismo, de espiritualidad y de afán por dignificar al hombre, las que nos enseñan Antonio Montesinos, Córdoba, Bartolomé de las Casas, a quienes harán eco también en otras partes Juan de Zumárraga, Motolinia, Vasco de Quiroga, José de Anchieta, Toribio de Mogrovejo, Nóbrega y tantos otros. Son hombres en los que late la preocupación por el débil, por el indefenso, por el indígena, sujetos dignos de todo respeto como personas y como portadores de la imagen de Dios destinados a una vocación trascendente. De ahí nacerá el primer derecho internacional con Francisco de Vitoria. Y es que no pueden disociarse, es la gran lección, válida hoy también, anuncio del evangelio y promoción humana [...]. La Iglesia [...] quiere hoy continuar su misión de fe y de defensa de los derechos humanos, invitando a los cristianos a comprometerse en la construcción de un mundo más justo, humano y habitable, que no se cierra en sí mismo, sino que se abre a Dios [...]. Pero no os contentéis con este mundo más humano. Haced un mundo explícitamente más divino, más según dios, regido por la fe y en el que esta inspire el progreso moral, religioso y social del hombre.

Puede apreciarse, en este largo párrafo, que el Papa habla de una única misión, «de fe y defensa de los derechos humanos», y que la inspiración evangélica se une a la verificación histórica con la referencia a lo que el historiador ucraniano-colombiano Juan Friede denominó «el partido lascasiano».

Tres días después, en el discurso inaugural de la Conferencia Episcopal de Puebla, el Papa regresó sobre el tema cuando dijo:

Si la Iglesia se hace presente en la defensa o en la promoción de la dignidad del hombre, lo hace en la línea de su misión, que aún siendo de carácter religioso y no social o político, no puede menos de considerar al hombre en la integridad de su ser. El Señor delineó en la parábola del Buen Samaritano el modelo de atención a todas las necesidades humanas y declaró que en último término se identificará con

los desheredados encarcelados, hambrientos, solitarios a quienes se haya tendido la mano. (III.2)

Nótese la mención a una parábola de Jesús (véase Lucas 10, 25-37) en la que él respondió a la pregunta «¿quién es mi prójimo?» cambiando el eje a la víctima del maltrato e insistiendo en el múltiple «hacer» del samaritano, proscrito para los judíos.

Obviamente, el Pontífice fue mucho más preciso al hablar de diversos problemas en que se lesionaban y se lesionan todavía los derechos humanos en América Latina (buen ejemplo de eso se encuentra en el saludo a los indígenas de Oaxaca y Chiapas el 29 de enero). Sin embargo, quizá tienen mayor interés algunos extractos, como el numeral 2, de su primera Catequesis en Roma, el miércoles 21 de febrero del mismo año 1979:

Es necesario llamar por su propio nombre a la injusticia, a la explotación del hombre sobre el hombre, o bien, a la explotación del hombre por parte del Estado, de las instituciones, de los mecanismos de sistemas y regímenes que actúan algunas veces sin sensibilidad. Es necesario llamar por su nombre a toda injusticia social, discriminación, violencia infligida al hombre contra el cuerpo o el espíritu, contra su conciencia y sus convicciones.

Luego, en el mismo numeral, agrega la razón de tal necesidad: «Cristo nos enseña una sensibilidad particular hacia el hombre, hacia la dignidad de la persona humana, hacia la vida humana, hacia el espíritu y el cuerpo humano». Sus últimas publicaciones mostraron que la dignidad humana es un criterio fundamental no por su capacidad moral, sino, más bien, por su preocupación por la condición negativa o vulnerable del otro, de las víctimas.²²

²² Véase «El debate sobre la dignidad humana». *Concilium*, n.º 300, 2003; en especial, los artículos de Regina Ammicht-Quinn, Paul Valadier, Maureen Junker-Kenny, Juan José Tamayo-Acosta y Enrique Dussel.

Once días después, Juan Pablo II hizo pública su primera encíclica (a la que se suele atribuir un carácter programático), llamada *Redemptor Hominis*, sobre la que declaró que estaba dedicada a los derechos humanos.²³ El Papa usó, entonces, expresiones de gran nitidez: «Este profundo estupor respecto al valor y a la dignidad del hombre se llama Evangelio, es decir, Buena Nueva. Se llama también cristianismo». Y añadió, en el numeral 10, que su fundamento es teológico y, más precisamente, cristológico:

Este estupor y al mismo tiempo persuasión y certeza de la fe, pero que de modo escondido y misterioso vivifica todo aspecto del humanismo auténtico, está estrechamente vinculado con Cristo [...]. La Iglesia, que no cesa de contemplar el conjunto del misterio de Cristo, sabe con toda la certeza de la fe que la Redención llevada a cabo por medio de la cruz, ha vuelto a dar definitivamente al hombre la dignidad y el sentido de su existencia en el mundo, sentido que había perdido en gran medida a causa del pecado.

He dicho muchas veces, en son de broma, que, felizmente, no fui yo quien osó escribir así, pues habría tenido que enfrentar muchas dificultades. Y es que se establece una interesante equivalencia entre la Buena Noticia de Jesús y la admiración ante la dignidad de cada ser humano.

c) *El valor de la persona humana*

«La dignidad de la persona humana está sobre todo», afirmó Juan Pablo II el 31 de enero de 1979 en Monterrey (México). Esta aseveración central fue reiterada con insistencia por el propio Pontífice o por sus representantes ante los organismos o eventos internacionales innumerables veces. En los numerales 8, 13 y 18 de la encíclica *Redemptor*

²³ Sobre la estrategia diplomática del Papa, véase la entrevista a Jean Michel Coulet, director de la edición francesa de *L'Osservatore Romano*, realizada el 18 de enero de 2005 en ZENIT. Zenit, *el mundo visto desde Roma*. Fundación Zenit España, 2006. En <<http://www.zenit.org>>.

Hominis, se dice, citando el numeral 22 de la Constitución Pastoral *Gaudium et Spes*, que «El Hijo de Dios, con su encarnación, se ha unido en cierto modo con todo hombre». Al tratar del dominio del ser humano sobre el mundo visible, el Papa, en el numeral 15 del mismo texto, declaró que este consistía en «la prioridad de la ética sobre la técnica, en el primado de la persona sobre las cosas», lo que repitió en el numeral 12 de la encíclica *Laborem Exercens*, del 14 de septiembre de 1981, al indicar como principio «la prioridad del trabajo frente al capital [...], la primacía del hombre respecto de las cosas». Y esta afirmación marcó su concepción sobre el desarrollo, la que encontramos en el numeral 16 de la encíclica *Redemptor Hominis*: «Se trata del desarrollo de las personas y no solamente de la multiplicación de las cosas, de las que los hombres pueden servirse. Se trata —como ha dicho un filósofo contemporáneo y como ha afirmado el Concilio— no tanto de “tener más” cuanto de “ser más”».

Como filósofo, Karol Wojtyła solía hablar de la persona como ‘sujeto’. Esta noción es casi definida en el numeral de la encíclica *Laborem Exercens*: «El hombre debe someter la tierra, debe dominarla, porque como “imagen de Dios” es una persona, es decir, un ser subjetivo, capaz de obrar de manera programada y racional, capaz de decidir acerca de sí y que tiende a realizarse a sí mismo. Como persona, el hombre es pues sujeto del trabajo [...]. El primer fundamento del valor del trabajo es el hombre mismo, su sujeto [...]». Los fundamentos de esta concepción se encuentran tanto en la Sagrada Escritura como en la reciente tradición filosófica y en su libro *Persona y acción*. Sin insistir más en este punto, de gran importancia, paso a tratar un concepto que fue del todo propio de la reflexión de Juan Pablo II.

d) «Subjetividad de la sociedad»

Cinco veces, en sus tres encíclicas sociales, Juan Pablo II usó esta expresión,²⁴ que no ha sido muy atendida en los estudios correspon-

²⁴ Véanse *Laborem Exercens* (numeral 14), *Sollicitudo Rei Socialis* (numeral 15) y *Centesimus Annus* (numerales 13, 46 y 49).

dientes. Para decirlo rápidamente, frente a una visión impersonal o exclusivamente funcional de la noción actual de ‘sociedad’ y de las sociedades complejas contemporáneas, este concepto quiere referirse a aquellas sociedades que favorecen la vivencia como sujetos de los hombres y mujeres que la integran. El Papa señaló, en el numeral 13 de *Centesimus Annus*, cómo, al interior de las sociedades más modernas, hay «grupos intermedios, comenzando por la familia y siguiendo por los grupos económicos, sociales, políticos y culturales [...que] tienen su propia autonomía, sin salirse del ámbito del bien común», pues son fruto de asociaciones voluntarias.²⁵ En el numeral 49 de este mismo texto, el más rico en sugerencias sobre este tema, encontramos las siguientes ideas, ya mencionadas anteriormente:

Además de la familia, desarrollan también funciones primarias y ponen en marcha estructuras específicas de solidaridad otras sociedades intermedias. Efectivamente, estas maduran como verdaderas comunidades de personas y refuerzan el tejido social, impidiendo que caiga en el anonimato y en una masificación impersonal, bastante frecuente por desgracia en la sociedad moderna. En medio de esa múltiple interacción de las relaciones vive la persona y crece la «subjetividad de la sociedad». El individuo hoy día queda sofocado con frecuencia entre los dos polos del Estado y del mercado. En efecto, da la impresión a veces de que existe solo como productor y consumidor de mercancías, o como objeto de la administración del Estado, mientras se olvida que la convivencia entre los hombres no tiene como fin ni el mercado ni el Estado, ya que posee en sí misma un valor singular a cuyo servicio deben estar el Estado y el mercado.

Si se considera que el numeral 46 vincula este tema con la democracia y el Estado de derecho, así como con la formación en valores, y que la subjetividad de la sociedad implica la «creación de estructuras de participación y corresponsabilidad», podemos darnos cuenta de que esta noción abre un cuestionamiento fecundo para países como el

²⁵ Véase el numeral 16, que señala «un libre proceso de auto-organización de la sociedad».

nuestro, donde la organización social y la democracia son realidades frágiles, que avanzan pero son fácilmente manipulables.²⁶ La democracia de la que se habla supone la existencia de lo que, en otro lenguaje, llamamos ‘sociedad civil’, compuesta por numerosas interrelaciones de organismos nacidos por un impulso autónomo (libertad de asociación), que posibilitan no solo la participación, sino, además, la corresponsabilidad y la solidaridad, y que pueden llegar a ser auténticas comunidades de personas. Esta configuración social debe hacer compatibles la irrenunciable individualidad de cada persona y la convivencia como verdadero hogar del ser humano, donde cada uno y cada una puede realizarse en plenitud teniendo al Estado y al hoy proclamado autosuficiente mercado como instrumentos en su proceso de autorrealización.

e) *Solidaridad*

Creo que todos conocemos el impulso que el Papa Juan Pablo II dio al valor de la solidaridad, que se relaciona con la fraternidad y el amor cristianos. El capítulo v de la encíclica *Sollicitudo Rei Socialis*, del 30 de diciembre de 1987, dedica páginas notables a tratar sobre ella. Lo hace después de hablar de «estructuras de pecado» (numeral 36) poniendo como ejemplos característicos de ellas «el afán de ganancia exclusiva» y «la sed de poder» (numeral 37) y de oponerle el camino de la conversión (numeral 38). Me limitaré a citar dos textos.

El primero es un análisis notable y realista de este valor, en el que cada frase merece atención: «En el camino hacia esta deseada conversión [...] se puede señalar ya, como un valor positivo y moral, la conciencia creciente de la interdependencia entre los hombres y entre las naciones»; se trata, pues, de un hecho, de algo fáctico que se transforma «en conciencia» y «adquiere así una connotación moral». Al respecto, el Papa, en el numeral 38, insistía y decía:

²⁶ ZEGARRA RUSSO, Felipe. «La subjetividad de la sociedad. La sociedad civil en el pensamiento del Papa Juan Pablo II». *CIAS. Revista del Centro de Investigación y Acción Social*, n.º 434, 1994, pp. 260-280.

Ante todo se trata de la interdependencia, percibida como sistema determinante de relaciones en el mundo actual, en sus aspectos económico, cultural, político y religioso, y asumida como categoría moral. Cuando la interdependencia es asumida así, su correspondiente respuesta, como actitud moral y social, y como «virtud», es la solidaridad. Esta no es, pues, un sentimiento superficial por los males de tantas personas, cercanas o lejanas. Al contrario, es la determinación firme y perseverante de empeñarse por el bien común; es decir, por el bien de todos y de cada uno, para que todos seamos verdaderamente responsables de todos.

No se trata, entonces, de un sentimiento ni de una emoción momentánea y eventual; se trata de lo que la moral clásica considera un «hábito», que solo se puede adquirir y conservar mediante el constante ejercicio, frente a una realidad cada vez más global.²⁷

El segundo texto, proveniente del numeral 39 de la misma encíclica, hará recordar a algunos las palabras del Papa en las primeras horas del 5 de febrero de 1985, en el arenal de Villa El Salvador:

Signos positivos del mundo contemporáneo son la creciente solidaridad de los pobres entre sí, así como también sus iniciativas de mutuo apoyo y su afirmación pública en el escenario social, no recurriendo a la violencia, sino presentando sus carencias y sus derechos frente a la ineficiencia o a la corrupción de los poderes públicos. La Iglesia, en virtud de su compromiso evangélico, se siente llamada a estar junto a esas multitudes pobres, a discernir la justicia de sus reclamaciones y a ayudar a hacerlas realidad sin perder de vista al bien de los grupos en función del bien común.

Desde esa primera visita del Papa a nuestro país, hace veinte años, son muchos e importantes los acontecimientos, positivos unos, ne-

²⁷ Si bien la Declaración Universal de los Derechos del Hombre tiene ya 56 años, la segunda mitad del artículo 1 abre una pista importante al afirmar que los seres humanos, «dotados como están de razón y conciencia, deben comportarse fraternalmente los unos con los otros». Al respecto, véase ETIENNE, Jacques. «Les droits de l'homme sont-ils d'inspiration individualiste?». *Revue théologique de Louvain*, n.º 29, 1998, pp. 297-306.

gativos los otros, que pueden entenderse y ponderarse mejor a la luz de estas palabras.

En el numeral siguiente, el 40, el Papa agregó: «A la luz de la fe, la solidaridad tiende a superarse a sí misma, al revestirse de las dimensiones específicamente cristianas de gratuidad, perdón y reconciliación». No creo que sea abusivo hacer ver la cercanía de estas palabras con las propuestas de la Comisión de la Verdad y la Reconciliación (CVR).

f) *Iglesia de los pobres*

Al presentar el argumento de la solidaridad, me he referido al capítulo v de la carta *Sollicitudo Rei Socialis*. En el capítulo siguiente, el texto citado sobre «la solidaridad de los pobres entre sí» tiene su natural prolongación, sobre todo cuando se trata de los derechos de todos los humanos, en un tema que, si bien fue expresado, por primera vez, en términos contemporáneos por el Papa Juan XXIII en vísperas del Concilio Vaticano II, tiene su fundamento en la Sagrada Escritura y fue recordado con insistencia por Juan Pablo II. En efecto, el segundo numeral del capítulo vi plantea la «opción o amor preferencial por los pobres», entendida, como se explica en el numeral 42 (y también en el siguiente), como:

[...] forma especial de primacía, de la cual da testimonio toda la tradición de la Iglesia. Se refiere a la vida de cada cristiano, en cuanto imitador de la vida de Cristo, pero se aplica igualmente a nuestras responsabilidades sociales y, consiguientemente, a nuestro modo de vivir y a las decisiones que se deben tomar coherentemente sobre la propiedad y el uso de los bienes. Hoy, viendo la dimensión mundial que ha adquirido la cuestión social, este amor preferencial, con las decisiones que nos inspira, no puede dejar de abarcar a las inmensas muchedumbres de hambrientos, mendigos, sin techo, sin cuidados médicos y, sobre todo, sin esperanza de un futuro mejor: no se puede olvidar la existencia de esta realidad.

En nuestro país, donde la pobreza supera el 54% de la población y la pobreza extrema afecta a uno de cada cuatro habitantes, este texto nos abre los sentidos y el corazón a una responsabilidad humana y cristiana.

Sin embargo, fue en *Laborem Exercens*, la encíclica sobre el trabajo, donde Juan Pablo II trató, por primera vez, solemnemente, este punto y en relación íntima con la solidaridad. Dijo entonces en el numeral 8:

Para realizar la justicia social en las diversas partes del mundo, en los distintos países, y en las relaciones entre ellos, son siempre necesarios nuevos movimientos de solidaridad de los hombres del trabajo y de solidaridad con los hombres del trabajo. Esta solidaridad debe estar siempre presente allí donde lo requiere la degradación social del sujeto del trabajo, la explotación de los trabajadores, y las crecientes zonas de miseria e incluso de hambre. La Iglesia está vivamente comprometida en esta causa, porque la considera como su misión, su servicio, como verificación de su fidelidad a Cristo, para poder ser verdaderamente la «Iglesia de los pobres».

Esta consideración tiene grave urgencia en los países de América Latina, donde la enorme desigualdad pone en riesgo la democracia,²⁸ y, muy especialmente, en el Perú, donde, según datos del Instituto Nacional de Estadística e Informática (INEI), para fines del año 2001, el departamento de Huancavelica tenía 88% de su población en situación de pobreza y 74,4% en pobreza extrema,²⁹ y, para fines de 2002, se afirmaba que las cifras habían descendido a 83,7% y 61,6%, respectivamente.

Los subtítulos anteriores han permitido destacar, rápidamente, las principales ideas de Juan Pablo II: el compromiso de la Iglesia con los derechos humanos pertenece al mismo núcleo de su naturaleza y de su misión, y tiene su raíz en la Buena Nueva. La afirmación central es la dignidad de toda persona. La Iglesia apoya una auténtica democracia,

²⁸ Véase el valioso informe PROGRAMA DE LAS NACIONES UNIDAS PARA EL DESARROLLO (PNUD). *La democracia en América Latina. Hacia una democracia de ciudadanos y ciudadanas*. Buenos Aires: PNUD, 2004.

²⁹ Véase INSTITUTO NACIONAL DE ESTADÍSTICA E INFORMÁTICA (INEI). INEI. *Instituto Nacional de Estadística e Informática*. Lima: INEI, 2006. En <www.inei.gob.pe>. La información que menciono a continuación fue hallada en una búsqueda realizada en Internet hace más de un año; ahora, ya no se puede encontrar en la red.

donde cada persona pueda organizarse, participar y defender sus derechos y los de otros. El eje de la acción social de los cristianos es la solidaridad, fundada, con realismo, en el hecho de la interdependencia, y conduce al bien común. Por eso, el acento se pone en los miembros más vulnerables de la sociedad.

Para terminar, daré un salto en el tiempo y, a manera de ejemplo sobre las últimas intervenciones del Papa, me referiré al discurso que pronunció el 10 de enero de 2005 ante los miembros del cuerpo diplomático acreditado ante la Santa Sede.³⁰ En este discurso, se plantean los que el Pontífice entendía que eran «los grandes desafíos de la humanidad actual».³¹ Ellos son: 1) «el desafío de la vida», que debe ser tutelada y promovida; 2) «el del pan», de acuerdo al «principio del destino universal de los bienes de la tierra», que debe «motivar un compromiso radical para la justicia y un esfuerzo de solidaridad más atento y determinado»; 3) «el desafío de la paz», que, en el contexto mundial actual, a la prepotencia, opone «la razón; al enfrentamiento de la fuerza [opone] el enfrentamiento del diálogo; a las armas apuntadas [opone] la mano tendida» y exige como necesaria «una fuerza de paz que no retroceda ante ninguna dificultad»; y 4) «el desafío de la libertad». Todo eso descansa en una visión integral del ser humano, su dignidad, sus derechos y los deberes recíprocos.

Las Iglesias latinoamericanas desde Medellín

Sin el testimonio de la entrega de la vida, las palabras poco o nada significan. Felizmente, ellas se han hecho carne en América Latina. Antes, he mencionado la participación de episcopados y comunidades eclesiales de los países latinoamericanos en la defensa de los derechos humanos. Ahora, quisiera señalar que el impulso recibido de los últimos

³⁰ Véase el informativo Zenit en español del 10 de enero de 2005 en ZENIT. Ob. cit.

³¹ Por supuesto, como en mucho de lo que aquí se dice, estamos ante una propuesta derivada del mensaje cristiano, es decir, ante una específica «ética de máximos», que, según los especialistas, debe interactuar con otras propuestas para constituir la ética ciudadana.

Pontífices ha sido fundamental para la creación de Vicarías de Solidaridad o de Comisiones de Justicia y Paz, en gran parte de los territorios eclesiásticos (diócesis) de los diversos países de América Central y del Sur. A ello hay que agregar el importante compromiso con los derechos humanos de las conferencias que agrupan a religiosas y religiosos, y de muchas parroquias y organizaciones de sacerdotes y laicos. Manifiestos, marchas, jornadas de oración y ayuno, y cadenas de la paz fueron signos repetidamente utilizados en los años más difíciles. Algunos pagaron con sus vidas este empeño, como los obispos Óscar Romero, de San Salvador (El Salvador); el obispo Enrique Angelleli, de La Rioja (Argentina); el sacerdote jesuita Luis Espinal, en Bolivia; los padres Ignacio Ellacuría, Joaquín López y López, Amando López Quintana, Ignacio Martín-Baró, Segundo Montes Mozo y Juan Ramón Moreno, jesuitas docentes en la Universidad Centroamericana de El Salvador, acompañados de la señora Elba Ramos y su hija Celina; las misioneras norteamericanas Maura Clark, Jean Donovan, Ita Ford y Dorothy Katel, en El Salvador; y, en el Perú, las religiosas Agustina Rivas (Aguchita) e Irene McCormack, el joven Jorge Cerrón (Coco), y los sacerdotes Michel Tomaszek, Zbigniew Strzalkowski y Alessandro Dordi, entre otros muchos. Al hacer memoria de ellos, me resulta inevitable pensar que debe hacerse realidad la frase de Tertuliano, enunciada en el lejano siglo II: «La sangre de los mártires es semilla de nuevos cristianos» (*Apol.*, 50, 13: CCL 1, 171).

EL OTRO, LA JUSTICIA Y EL AGÁPE

Una lectura atenta de los textos del magisterio antes citados muestra, con claridad, que la actitud actual (ya adoptada, al menos, desde 1959) de defensa y promoción de los derechos humanos por parte de la Iglesia Católica tiene su razón de ser en los orígenes bíblicos del cristianismo. En esta tercera sección, resultará imposible dar una idea acabada de estas raíces, pero intentaré, al menos, realizar algunas aproximaciones fundamentales, en rápidos y breves trazos, sin pretensiones exegéticas, aquí fuera de lugar. Para ello, seguiré el orden

clásico de los hechos en la «historia de la salvación» y, a la vez, el probable orden temporal de los autores.

1. Las nociones teológicas de base: los relatos de la creación

En los primeros capítulos del Génesis, encontramos dos versiones distintas de la creación. La más antigua es la que empieza en el capítulo 2, en la segunda mitad del versículo 4 (Génesis 2, 4b). Posterior es la que va desde Génesis 1, 1 a Génesis 2, 4a. El tránsito de una a otra no exige un esfuerzo especial de atención.

El relato más antiguo (Génesis 2, 4b-25) se centra en la creación del *adam*, es decir, de la humanidad. El escenario es el jardín del Edén. En el versículo 7, el ser humano es definido por dos relaciones: con el polvo de la tierra (*adamah*), del que es formado; y con Dios, a quien el texto denomina ‘Yahveh’, que es quien forma al hombre y, lo que es mucho más, «insufló en su narices aliento de vida». Esta entrega del «aliento» o espíritu de Yahveh va a ser celebrada con una ligera variación en el salmo 103/104, 29-30, y, posteriormente, repetida por Jesús resucitado en Juan 20, 22.

En los versículos siguientes, se describe el jardín y, entonces, Yahveh le asigna una función: «le dejó en el jardín del Edén, para que lo labrase y cuidase» (versículo 15), lo que ya estaba sugerido anteriormente (versículo 5b: «mi había hombre que labrara el suelo»). Si se considera que el jardín es todo el ámbito de esta narración, lo que el autor nos está diciendo es que el ser humano está a cargo del mundo conocido.

Finalmente, el *adam* resulta caracterizado por una tercera relación, existencialmente importante. En este momento, es necesario tener presente que se trata de una *legenda*, es decir, etimológicamente, de un relato que «debe ser leído» con atención para captar el sentido y no perderse en detalles de secundaria importancia. Recién entonces aparece una distinción terminológica entre varón (*ish*) y mujer (*ishsha*), y se enfatiza la igual dignidad de ambos. Dios ha buscado para el varón y este ha encontrado «una ayuda adecuada» (versículos 18 y 20); entonces, el varón proclama un cántico de amor: «esta sí que es hueso de mis huesos y carne de mi carne» (versículo 23). Así, el encuentro

lo mueve a una decisión fundamental: «por eso deja el hombre a su padre y a su madre y se une a su mujer y se hacen una sola carne» (versículo 24), que puede ser comparada con la fundamental decisión que Yahveh propone después a Abram de dejar el «mundo conocido» (Génesis 12, 1).

Resumiendo brevemente: 1) el ser humano es caracterizado por tres relaciones, sin que aparezca, en ninguna parte, la visión dualista que contrapone lo material a lo espiritual;³² 2) su «formación» es el centro de esta presentación; 3) su relación con Dios es del todo peculiar e íntima: los une el soplo vital y la vida queda señalada como un don —el don— de Dios; y, finalmente, 4) su papel en el conjunto del mundo es marcadamente proactivo.

En Génesis 1, 1 a 2, 4a, encontramos ideas semejantes en un contexto distinto. Se trata de un relato sumamente artificioso en su estructura, en su vocabulario (cuyas fórmulas se repiten incesantemente) y en el relieve dado a la creación del ser humano. La creación se distribuye en seis días y en ocho momentos.³³ El ser humano consume la obra creadora de Dios (aquí, *Elohim*); por eso, el octavo momento es marcado por una gran solemnidad: «Y dijo Dios: “Hagamos al ser humano a nuestra imagen y como semejanza nuestra”» (1, 26); «[...] creó Dios al ser humano a imagen suya, a imagen de Dios le creó» (versículo 27).³⁴ Es clara la igualdad básica de varón y mujer, así como su complementariedad: «macho y hembra los creó» (versículo 27). La pareja humana recibe una bendición y un encargo: «Y los bendijo Dios, y les dijo: “Sean fecundos y multiplíquense, llenen la tierra y enseñoreen sobre ella [...]”» (versículo 28). Esta vocación del hombre estaba ya anticipada (versículo 26) y se detalla posteriormente (versículos 28-30). Finalmente, la fórmula con que se evalúa este octavo

³² No es esta la oportunidad para evidenciarlo, pero esta afirmación es válida para el conjunto de la antropología bíblica, que se distingue netamente del pensamiento helénico.

³³ Hay dos momentos en el tercer y en el sexto día.

³⁴ Nótese el énfasis.

momento de la creación es, excepcionalmente, enfática: «Todo estaba muy bien» (versículo 31; el énfasis es dado por el uso del ‘muy’). Así, concluye el «trabajo» de Dios (2, 1-4a).

2. La opción de Dios por el pueblo oprimido en el Éxodo

El núcleo de la fe del pueblo de Israel es la experiencia del éxodo, como lo muestra la primera confesión de fe, el llamado «pequeño credo histórico» (Deuteronomio 26, 5-10), que conserva las huellas de una antigua tradición oral.

En el relato extenso del libro del Éxodo, lo que debe atraer la atención es la no neutralidad o toma de posición de Dios por un pequeño grupo de descendientes de Jacob, que pasaba por una situación de «servidumbre» o «esclavitud» (Éxodo 2, 23), de «sufrimiento» (3, 7) y «opresión» (3, 7 y 9). El texto acentúa el papel de Dios y, sobre él, hay un verbo que debe ser explicado: Dios «conoció» dice, sin más, 2, 25, allí donde, en las lenguas occidentales, esperaríamos ver un complemento directo, como lo encontramos, por ejemplo, en 3, 7: «conozco sus sufrimientos». El verbo utilizado, *iadah*, no debe ser traducido como un conocimiento meramente intelectual; implica, más bien, una experiencia personal y, en el caso, puede traducirse por ‘los hizo suyos’ o, en términos más actuales, por ‘se solidarizó’. Dios no acepta el maltrato de este pequeño conjunto humano; se solidariza con él y «baja» (3, 8) para «enviar» a Moisés (3, 10. 12. 13. 14. 15) y, así, «librar» (3, 8) al pueblo de la opresión egipcia.

Es sabido que Moisés pide saber el nombre del dios que lo envía. La respuesta (3, 14), en la mayoría de las traducciones, resulta engañosa: «yo soy el que soy». Algunas versiones, más cuidadosas, enteradas de que el verbo está en un tiempo peculiar, el presente durativo, escriben: «yo seré el que seré». Sin embargo, se suele olvidar que, en hebreo, el verbo *hayah* es activo o causativo. Y eso hace imposible la traducción a nuestras lenguas e imprescindible su «explicación». En realidad, el «nombre» de Dios significa algo así como ‘yo me iré dando a conocer a medida que camine contigo’. Eso recuerda un texto anterior del

mismo relato: «yo estaré contigo» (3, 12), fórmula teológica de gran significación que reaparecerá, constantemente, en la Biblia.³⁵ Dios se da a conocer por su acción a favor de los seres humanos que atraviesan situaciones de desventura. Por eso, en otros textos, Yahveh será reconocido, activa y causativamente, como «el que te sacó del país de Egipto».³⁶

3. La legislación de Israel

La experiencia del éxodo, es decir, de la salida de Israel de la opresión sufrida en Egipto, marcó, hondamente, los tres códigos de la convivencia del pueblo israelita. En ellos, se trata de hacer extensiva a otros la experiencia de liberación. Así, aparecerá también una reiterada trilogía, la de viudas, huérfanos y forasteros, es decir, los pobres de la época, los «sin tierra». Obviamente, he debido optar por la selección de textos.

El código más antiguo es el llamado «código de la Alianza», que, en el Éxodo, interrumpe el relato mismo de la Alianza del Sinái (Éxodo 20, 22 a 23, 33). Hay una única disposición que aparece dos veces (doblete): «No maltratarás al forastero, ni le oprimirás, pues forasteros fueron ustedes en el país de Egipto» y «no oprimas al forastero; ya saben lo que es ser forastero, porque forasteros fueron ustedes en la tierra de Egipto» (22, 20 y 23, 9). El considerando es muy claro: quien ha hecho la experiencia del maltrato o la opresión, no mostraría su reconocimiento de la liberación otorgada si, a su vez, maltrata u oprime.

Siglos después, encontramos el código deuteronomico. En él, se hace expresa mención de la acción de Dios: «No torcerás el derecho del forastero ni del huérfano, ni tomarás en prenda el vestido de la viuda. Recuerda que fuiste esclavo en el país de Egipto y que Yahveh

³⁵ Véanse, por ejemplo, Jeremías 1, 8 y Mateo 28, 20. Véase también el significado del nombre *Immanuel*: «Dios con nosotros» (Mateo 1, 23). El Apocalipsis ensaya una traducción: «el que es, el que era y que está viniendo» (1, 4. 8; 4, 8).

³⁶ Similarmente, Pablo dirá: «el que resucitó a Jesús» (Romanos 4, 24 y 8, 11; 1 Corintios 6, 14; 2 Corintios 4, 14; Gálatas 1, 1; Colosenses 2, 12; 1 Tesalonicenses 1, 10; etc.). Queda por explicar la relación entre el éxodo y la resurrección.

tu Dios te rescató de allí. Por eso te mando hacer esto» (Deuteronomio 24, 17-18).

Finalmente, después del exilio (587-538 a. de C.), el código sacerdotal plantea una actitud positiva, que está respaldada con la «firma» de Dios: «Cuando cosechen la mies de su tierra, no sieguen hasta el borde del campo, ni espiguen los restos de la mies. Tampoco harás rebusco de tu viña, ni recogerás de tu huerto los frutos caídos; los dejarás para el pobre y el forastero. Yo, Yahveh, su Dios» (Levítico 19, 9-10; véase 23, 22). El mismo capítulo muestra una actitud acogedora hacia los que no son miembros del pueblo de Israel: «Cuando un forastero resida junto a ti, en la tierra de ustedes, no le molesten. Al forastero que reside junto a ustedes, le mirarán como a uno de su pueblo y lo amarás como a ti mismo; pues forasteros fueron ustedes en la tierra de Egipto. Yo, Yahveh, su Dios» (19, 33-34). Podemos reconocer, aquí, el origen del mandamiento del amor, que volveremos a encontrar en los evangelios sinópticos en una perspectiva de abierta universalidad.

Siglos más tarde, encontramos un desarrollo de esta línea. Se trata de la carta de Santiago, quizá el texto más antiguo del Segundo Testamento, de notorias raíces judías, en la que vemos una casi definición de la piedad bíblica: «La religión pura y sin mancha ante Dios Padre es ésta: visitar a los huérfanos y a las viudas en las tribulaciones» (1, 27), donde ‘visitar’ tiene un sentido activo: auxiliar, apoyar, asistir, socorrer.

4. La triple significación de la justicia: justicia legal, fraternidad, santidad³⁷

El tema de la justicia es antiguo en el Primer Testamento. Se impone hacer tres constataciones: (1) su profunda relación con el tema del Reino o, mejor, del Reinado de Dios (véase Mateo 6, 33) y, por tanto, con una visión crítica de la monarquía en Israel y el entorno (véase

³⁷ ZEGARRA RUSSO, Felipe. «La justicia desde la opción preferencial por los pobres». Páginas, n.º 169, 2001, pp. 39-51; artículo reproducido en CIAS. *Revista del Centro de Investigación y Acción Social* [dirigida por padres jesuitas], n.º 510, 2002, pp. 52-64.

I Samuel 8), que fue el fundamento de la postura profética durante la larga y profunda crisis de esta institución; (2) su, asimismo, íntima vinculación con el tema de la Alianza, por referirse a uno de los rasgos fundamentales atribuidos al Dios aliado (véase Salmo 114-115/116, versículo 5; 128/129, versículo 4) y ser, a la vez, conducta exigida frente a los aliados humanos (véase Amós 5, 7-13. 14-15. 21-24); y (3) su parentesco original con el tema del juicio y el derecho, es decir, con la administración de la normatividad legal y de la recta convivencia, pero, al mismo tiempo, su sentido más profundo de fraternidad.³⁸ Por la importancia de esta actitud y práctica en la literatura bíblica, justicia pasa a ser un término frecuente para designar lo más propio y característico de la santidad bíblica: ser justo es ser santo (véase, nuevamente, Mateo 6, 33: «Busquen primero su Reino [el de Dios] y su justicia, y todas esas cosas se les darán por añadidura»; véase también Mateo 5, 6. 10, 20; 6, 1-4; 23, 23-24).

Para decirlo brevemente, mencionaré que, en una perícopa importante, el profeta Jeremías afirma que «conocer», es decir, tener la íntima experiencia de Dios, consiste en practicar la justicia con el pobre y el desvalido (22, 13-19). La primera Carta de Juan vuelve sobre esta honda convicción (2, 29, 3, 7. 10). Ambos Testamentos confluyen, en este punto como en otros, en la inseparabilidad de la actitud hacia Dios y hacia los hermanos.

5. Un texto central en el evangelio de Marcos

Después de afirmar, rotundamente, que «[...] el sábado ha sido instituido para el hombre, y no el hombre para el sábado» y que, por eso, Jesús mismo «es también señor del sábado» (Marcos 2, 27-28),

³⁸ Jean Steinmann cita al literato George Bernanos, quien habría dicho: «Pienso que la humanidad se divide en dos especies distintas según la idea que se forman de la justicia. Para unos, ella es un equilibrio, un compromiso. Para otros, es como la expansión de la caridad, su triunfal advenimiento» (STEINMANN, Jean. *Le prophete Isaïe. Sa vie, son œuvre et son temps*. París: Du Cerf, 1955, p. 171). En el primer caso, estamos frente a la concepción estrictamente legal; en el segundo, frente a la visión bíblica.

el más antiguo y breve de los evangelios se refiere a la curación de un hombre con un trastorno leve (Marcos 3,1-6):

[Jesús] entró de nuevo a la sinagoga, y había allí un hombre que tenía la mano paralizada. Estaban al acecho [los fariseos] a ver si le curaba en sábado para poder acusarle. Dijo al hombre que tenía la mano seca: «Levántate ahí en medio». Y les dijo: «¿Es lícito en sábado hacer el bien en vez del mal, salvar una vida en vez de destruirla?». Pero ellos callaban. Entonces, mirándole con ira, apenado por la dureza de su corazón, dijo al hombre: «Extiende la mano». Él la extendió y su mano quedó restablecida. En cuanto salieron los fariseos, se confabularon los herodianos contra él para ver como eliminarle.

El texto requiere un breve análisis:

- El contexto: lugar y fecha son, para los judíos contemporáneos de Jesús, excepcionales, sagrados (sinagoga y sábado); pero, a la vez, son habituales en la actuación de Jesús (véase 1, 21. 23; 2, 23).
- Los adversarios de Jesús: los fariseos estaban allí para acecharlo y poder acusarlo; no pueden impedir su acción, pero su reacción es tan airada que buscan a quienes no tenían interés alguno en el cumplimiento de las normas judías, los cortesanos del rey Herodes, para eliminar a Jesús. Se inicia, así, lo que, técnicamente, se conoce como «el proceso de Jesús».
- El beneficiado: se trata de un enfermo que, por el simple hecho de serlo, era tratado como sospechoso de pecado; por lo mismo, su ubicación en la sinagoga era marginal; y Jesús le hace pasar al centro, es decir, al lugar principal: eso debió ya ser motivo de comentarios.
- Las preguntas de Jesús nada tienen de retóricas. En sábado, una curación no era aceptada por los fariseos; en cambio, para Jesús, de acuerdo con lo dicho antes (2, 27), «hacer el mal» y «destruir una vida» es postergar sus posibilidades de actuar como taumaturgo, mientras que «hacer el bien» y «salvar una vida»

es proceder a la curación del enfermo y, de ese modo, restituirle la condición de miembro pleno de la asamblea.

Este texto reúne características de muchas otras actuaciones de Jesús e indica bien cómo Jesús asume el riesgo de enfrentar las interpretaciones inhumanas de la ley o *torah*³⁹ al darle más importancia a la integridad física y social de la persona.

6. El *agápe* en el Segundo Testamento

Llegamos al motivo central y más profundo de la ética del Segundo Testamento, del que suele tratarse como del amor cristiano. Es conveniente precisar, en primer lugar, algunas cuestiones de vocabulario: 1) la palabra *éros* (amor pasional, deseo fuerte o violento) no aparece nunca en el Segundo Testamento; 2) el verbo *filéo* (cuyo significado expresa desde amor hasta gusto, pasando por amistad) se encuentra 23 veces en el Segundo Testamento (11 en el evangelio de Juan) y otros términos relacionados solo nueve (cinco de ellas en las cartas pastorales); 3) por el contrario, hay 142 usos del verbo *agapáo* (que expresa predilección o amor de benevolencia por una persona o una realidad buena), de los cuales 74 se encuentran en los escritos joánicos,⁴⁰ y encontramos 59 veces el pasivo *agapetós* (que significa amado); y 4) en cuanto al sustantivo *agápe*, hay que anotar que aparece, por primera vez, en la versión griega del Primer Testamento, conocida como los LXX, y que encontramos 117 usos en el Segundo Testamento,

³⁹ Para los fariseos, la Ley reunía 638 prescripciones, 365 de las cuales eran prohibiciones que tenían que ser cumplidas rigurosamente, por mínimas que fueran, bajo pena de que los transgresores fueran tratados como pecadores. Además de disposiciones del Primer Testamento, había, entre esas prescripciones, muchas que provenían de las tradiciones rabínicas (véase Marcos 7, 1-13). Jesús rectifica esa interpretación inhumana.

⁴⁰ Encontramos 38 en Juan, 29 en I Juan y tres en las otras dos cartas, y cuatro en el Apocalipsis.

sobre todo en los escritos paulinos (79 veces,⁴¹ de las cuales nueve en 1 Corintios 13, el llamado «himno de la caridad») y joánicos (30 veces, 18 de ellas en la primera carta).

La precisión anterior puede parecer tediosa, pero es absolutamente necesaria, ya sea para resaltar la innovación terminológica, ya sea para evidenciar que la familia *agapáo/agapetós/agápe* está diez veces más presente que la familia *filéo* (320 utilizaciones frente a 32). Con ello, se subraya el sentido de benevolencia del amor cristiano.

Sin embargo, hay más que decir sobre este aspecto. Cuando *agápe* se vierte al latín, los traductores prefirieron *cháritas*, término que deriva del griego *járis*, que expresa la ‘gratuidad’ del amor cristiano, lo que es perfectamente comprensible, porque se trata de un amor del que interesa mucho menos el destinatario (a quién se ama) que el origen: es un amor que procede de Dios, es «amor de Dios» (véanse I Juan 4, 7-8. 10. 16. 19) y, entre los seres humanos, se trata de amar «como Jesús amó» (véanse Juan 13, 34; 15, 9. 12-14; 17, 23. 27; I Juan 3, 16).

Este amor benevolente y gratuito, que procede de Dios, condensa, en los tres primeros evangelios, la exigencia ética. Interrogado Jesús acerca del «primero de todos los mandamientos», responde uniendo Deuteronomio 6, 4-5 y Levítico 19, 8, es decir, el amor a Dios y el amor al prójimo, y concluye diciendo que «no existe otro mandamiento mayor que estos» (Marcos 12, 28-34). Mateo refuerza esta unidad: la pregunta a Jesús es sobre «el mandamiento mayor de la Ley» y la perícopa termina cuando él dice «De estos dos mandamientos penden toda la Ley y los profetas» (Mateo 22, 34-40). En la línea de este texto y de la «regla de oro» (7, 12; véase 5, 17), la escena del juicio final hace ver que el amor consiste en obrar en respuesta a las necesidades de los vulnerables: hambrientos, sedientos, forasteros, desnudos, enfermos y —lo que en el Perú tiene singular importancia— presos, los pequeños con los que el propio Jesús se identifica (Mateo 25, 31-46, texto que cierra el último discurso de Jesús en este

⁴¹ El plural ‘*agápai*’ significa banquete, convite o, finalmente, ágape en 2 Pedro 2, 13 y Judas 12.

evangelio y que, por razones varias, puede ser considerado la culminación de su enseñanza). En el evangelio, como en la actualidad, podemos decir que la pobreza y situaciones similares ponen en cuestión el respeto a la dignidad y a los derechos humanos.⁴²

Según el tercer evangelio, es el mismo interrogador quien responde «per modum unius», es decir, sin distinguir entre algo primero de algo segundo, y lo que está en cuestión es «tener en herencia vida eterna» (Lucas 10, 25-28). El autor refuerza su respuesta agregando la parábola del buen samaritano (10, 29-37), miembro de un grupo despreciado por los judíos; este personaje *hace* (10, 25. 28. 37), lo que se describe en la sucesión de acciones que realiza: después de tener compasión, se acerca, cura al golpeado, venda sus heridas, lo sube sobre su cabalgadura y sigue el camino a pie, lo lleva a un albergue donde pasa la noche cuidándolo, para, después, pagar al posadero por sus servicios.

En el cuarto evangelio, la perspectiva es aún más radical, porque aparece en el contexto de la Pascua. El amor al prójimo «como a ti mismo» se transforma en el mandamiento nuevo: «[...] ámense recíprocamente como yo los he amado» (Juan 13, 34-35; 15, 12), lo que se explica en un amor de entrega absoluta: «[...] nadie tiene mayor amor que el que da su vida por sus amigos» o bien «por los que ama» (15, 13-14), que, en el caso de Jesús, es anuncio de su muerte inminente, pero que, para la mayoría de sus discípulos, consiste en lo que expresa el verbo castellano *desvivirse* (véase I Juan 3, 16).

Por otra parte, el amor a Dios tiene una sola forma de verificarse, que es el amor mutuo, el amor horizontal: «[...] quien no ama a su hermano, a quien ve, no puede amar a Dios a quien no ve» (I Juan 4, 19-21; véase 2, 7-11; 3, 11. 14. 23; 4, 7-8. 11-12). También Pablo, que conserva la fórmula del amor al prójimo, considera que este «amor

⁴² Hugo Echegaray, sacerdote y profesor de la PUCP, fallecido tempranamente, escribió un importante artículo: ECHEGARAY, Hugo. «Derecho del pobre, derecho de Dios». *Páginas*, vol. III, n.º 11-12, 1977, pp. 12-17. En la misma revista, se ha reproducido nuevamente este artículo: *Páginas*, n.º 186, 2004, pp.12-18.

de caridad» pasa a ser el criterio de verdad (véase Romanos 13, 8-10; Gálatas 5, 14; Colosenses 3, 12-14). La razón está ya dada: se trata de seguir «el impulso interior del amor que procede de Dios».

Obviamente, no se trata de *volar*, sino de un amor posible, que es también fruto del esfuerzo permanente y, por tanto, pisa tierra. El amor a los enemigos, que se presenta como una perfección divina (Mateo 5, 43-48) no es otra cosa que resultado del empeño en «vencer al mal con el bien» (véase Romanos 12, 9-21). A la insistencia de adecuarnos a la necesidad de los otros (véase Mateo 25, 34-36), se agrega la exigencia de una fe viva, con obras (Santiago 2, 15-17), de una coherencia entre el mensaje cristiano y la vida, entre el hablar y el actuar (I Juan 3, 17-18).

El tema del ágape, el amor entendido no como «una buena acción diaria», sino como una determinación persistente, lleva a su raíz más honda la preocupación de los cristianos por la defensa de la vida y de la dignidad humana, y la lucha por la promoción de los derechos humanos, sin excepción alguna, y, más aún, a partir de los más vulnerables y vulnerados de cada sociedad. En nuestro país, la perspectiva de la reconciliación pone en juego las diversas facetas de los derechos humanos en relación con las víctimas de la violencia y sus familiares: la verdad, la justicia y las ineludibles reparaciones. También, para que lo ocurrido no se repita, impone la necesidad de ejecutar las reformas institucionales necesarias en el ámbito del Estado y en sus relaciones con la sociedad, especialmente con los que son menos escuchados y considerados.

Desde la perspectiva de la Teología, el amor de Dios en Jesucristo está ya «sembrado» en cada ser humano y, aunque en lucha permanente con las tendencias egoístas y los hábitos excluyentes, puede crecer en la medida de la energía puesta en responder a ese «amor primero». Recíprocamente, un compromiso claro por los derechos humanos es ya una manifestación del amor de Dios. Se trata de que los otros, diferentes, pasen a ser, efectivamente, hermanos; de que los excluidos y discriminados por diferentes motivos lleguen a ser reconocidos como conciudadanos con plenitud de derechos.

Liberalismo y derechos individuales

MARCIAL RUBIO CORREA*

Cuando, en este trabajo, hablamos de los «liberales», nos referimos a los pensadores y activistas políticos de los siglos XVI al XIX que defendieron la libertad, la igualdad y la propiedad. A menudo, las consecuencias de sus ideas fueron excluyentes entre sí. Sin embargo, lograron hacer la gran revolución liberal que ocurrió en Occidente: comenzó en Gran Bretaña en 1688, siguió por los Estados Unidos y por Francia en 1776 y 1789, respectivamente; y, a partir de esos procesos, se extendió hacia buena parte del mundo occidental. Nuestra primera brisa liberal formalizada en papel y tinta ocurrió aún en la Colonia, con la Constitución de Cádiz del año 1812.

La revolución liberal trajo el desarrollo capitalista, un proceso de rápida transformación de las relaciones económicas y de crecimiento astronómico de la producción y la tecnología que hizo ricos a pocos y pobres a muchos a costa de dramáticos sufrimientos para estos últimos. El capitalismo condujo, paulatinamente, por la fuerza de los palos y las piedras utilizadas en las luchas callejeras del pueblo, a los derechos sociales que cuajaron durante el siglo XX. El capitalismo fue generado por los liberales y, de acuerdo con sus escritos previos, nos parece correcto plantear como hipótesis que nunca pensaron que engendrarían a ese hijo de Saturno. Todo esto requiere algunas explicaciones.

* Vicerrector académico de la Pontificia Universidad Católica del Perú.

QUIÉNES SON HISTÓRICAMENTE LOS LIBERALES

Es imposible decir quién es el primer abanderado de un movimiento como el liberalismo, entre otras razones, porque no hay un liberalismo sino muchos. Hay casi tantos liberalismos como liberales. Entre los rasgos que les son comunes, están la convicción en la libertad, la igualdad y la propiedad. Desde esta perspectiva, por ejemplo, Nicolás Maquiavelo es un liberal de principios del siglo XVI, aunque pocos lo califican como tal. Napoleón Bonaparte también fue un gran liberal, pues, gracias a él, hubo desarrollo capitalista en Europa continental. Alguna vez leí esta idea: «De los grandes países continentales del siglo XIX, dos entraron subdesarrollados al siglo XX: España y Rusia. Los dos vencieron a Napoleón».¹

Los liberales poseen un rasgo común: todos tienen un programa político de lucha contra el Antiguo Régimen. Es este un concepto elaborado con posterioridad a las revoluciones liberales y denota una compleja organización social, económica y política. Esta, en los albores de las revoluciones liberales, estaba encabezada por un monarca absoluto, debajo del cual existía una aristocracia compuesta por el alto clero (primer Estado) y la nobleza (segundo Estado), que se caracterizaba por tener grandes propiedades de las que obtenía rentas sin casi invertir, contaba con inmunidades y privilegios, y tenía cercanía con el monarca. El tercer Estado, el pueblo, era la inmensa mayoría de la población y soportaba las grandes cargas de la sociedad, principalmente en materia de tributos pagados, ya sea al monarca o a los señores. Esto, ya de por sí, hacía inexistente la igualdad entre las clases sociales.

La producción, en el Antiguo Régimen, estaba organizada bajo formas feudales. La tierra era, en su inmensa mayoría, del monarca y de la aristocracia. El campesino trabajaba para esta última pagando derechos y prestando servicios gratis. A cambio de ello, podía tener una parcela en las tierras del señor y beneficiarse de los pastos comunes para criar allí a sus animales. El negocio en la tierra era del señor

¹ Perdí el rastro de esta cita. En todo caso, la idea es muy interesante y no me pertenece.

feudal y su bienestar empezó a depender, cada vez más, del grado de explotación del campesino.

La producción, en la ciudad, estaba gobernada por los gremios, es decir, no se podía invertir en empresas libremente formadas como se hace en el capitalismo. Para producir, había que comenzar como aprendiz y, con el tiempo, llegar a ser dueño de taller. Los gremios de artesanos eran, a la vez, ámbitos de producción, de ayuda mutua y de práctica religiosa. Hay que señalar, sin embargo, que las ciudades libres, como varias de las italianas, tenían sistemas de producción completamente distintos a los descritos.

Puede verse, así, que tener un capital, en aquellos tiempos, no conducía a la posibilidad de comprar tierras y ponerlas a producir, ni tampoco a invertir en fábricas urbanas. La propiedad del capital no se traducía en la posibilidad de adquirir bienes para ponerlos a producir y, con ello, engrandecer el capital por su reinversión. Además, había muy serias limitaciones a la libertad. Las mujeres, la mitad de la población, tenían una posibilidad muy limitada de desarrollo personal dentro de la sociedad y del trabajo. Los procedimientos judiciales no daban garantía alguna de imparcialidad; los cargos judiciales habían sido adquiridos por los jueces como propiedad particular. Además, existía la esclavitud. La libertad no tenía garantía.

Los liberales, contra las desigualdades, proclamaron la igualdad formal de los ciudadanos. Contra las limitaciones de la producción y contra la imposibilidad de adquirir tierras, proclamaron la propiedad privada. Finalmente, proclamaron la libertad frente a su carencia.

La prédica liberal fue subversiva frente a los poderes del Antiguo Régimen, porque socavaba sus verdaderos fundamentos: si había igualdad, la sociedad no podía estar organizada en los tres Estados antes mencionados (alto clero, nobleza y pueblo). Los privilegios y derechos propios de la aristocracia (alto clero y nobleza) debían ser abolidos y, en adelante, todo ciudadano sería igual al otro. Si había propiedad privada, quedaba roto el fundamento de la propiedad territorial de la aristocracia, utilizada bajo forma rentista. La razón es obvia: si el dueño de un capital compraba la tierra, era para hacerla producir moderna-

mente; si no, no se recuperaría el capital invertido o, en todo caso, sería más rentable colocarlo de otra manera. Si había libertad, la mano de obra gratuita de la esclavitud, consustancial al régimen económico imperante, desaparecería y, con él, se esfumaba la posibilidad de hacer rentable el trabajo de las tierras.

Originalmente, puede verse que el programa liberal fue, en esencia, político y no jurídico. Sus más claros beneficiarios fueron los burgueses, gentes comunes enriquecidas con el dinero existente, que acumulaban capital, pero no tenían cómo invertirlo adquiriendo tierras o poniendo fábricas. Sin embargo, libertad, igualdad y propiedad también eran reclamos de los más pobres del pueblo, especialmente en las luchas políticas del continente europeo (el caso británico es bastante más complejo y requiere matices que no corresponde realizar en este trabajo).

En el caso concreto de Francia, la burguesía enriquecida de aquel entonces tuvo la oportunidad de hacer una revolución que acabara con el Antiguo Régimen; pero, para lograr ese propósito, requirió de una alianza con el pueblo. Esa alianza fue posible de diversas maneras y en diversos momentos de la última década del siglo XVIII gracias a la radicalización, cuando menos verbal, de la exigencia de los derechos que venimos comentando.

LA SOCIEDAD QUE SE IMAGINABAN LOS LIBERALES ANTES DE LA REVOLUCIÓN

Creemos que este tema es muy importante para comprender al liberalismo de los siglos XVIII y XIX, así como a corrientes que se desprenden de él o que se le enfrentan.

Los liberales no se imaginaron nunca la sociedad capitalista actual, plena de grandes empresas transnacionales que tienen ingentes capitales y actúan en la economía al margen de cualquier otro interés pequeño de personas, grupos o aun Estados.

De las posiciones de Jean-Jacques Rousseau sobre la pobreza y la riqueza, se sabe bien. Sin embargo, es interesante ver que también John Locke, el gran liberal británico de fines del siglo XVII y principios del

XVIII, escribió lo siguiente sobre la apropiación de los bienes en la vida:

49.- Pues bien: en los tiempos primitivos todo el mundo era una especie de América, en condiciones todavía más extremadas que las que esta ofrece ahora puesto que no se conocía, en parte alguna, nada parecido al dinero. Pero que alguien descubra un producto que posea la utilidad para el uso y el valor del dinero y veremos inmediatamente que el hombre que vivía de ese modo se lanza inmediatamente a ensanchar sus posesiones.

50.- Pero, puesto que el oro y la plata resultan de poca utilidad para la subsistencia humana en proporción a la que tienen los alimentos, las ropas y los medios de transporte, tienen ambos metales su valor únicamente por el consenso humano, aunque ese valor se rige en gran medida por el trabajo. Es evidente, por ello mismo, que los hombres estuvieron de acuerdo en que la propiedad de la tierra se repartiese de una manera desproporcionada y desigual; es decir, independiente de sociedad y de pacto; porque allí donde existen gobiernos, son las leyes las que reglamentan esa posesión. Por un acuerdo común, los hombres encontraron y aprobaron una manera de poseer legítimamente y sin daño para nadie mayores extensiones de tierras de las que cada cual puede servirse para sí, mediante el arbitrio de recibir oro y plata, metales que pueden permanecer largo tiempo en manos del hombre sin que se eche a perder el excedente, y tomando el acuerdo de que tengan un determinado valor.

51.- Yo creo que, de ese modo, no hay dificultad alguna en concebir que el trabajo empezase por ser un título de propiedad en los productos corrientes de la Naturaleza, un título limitado por el empleo de los mismos en beneficio propio; no había, pues, entonces, razón alguna para disputar por un título de propiedad ni dudas acerca del alcance que ese título daba. Se armonizaban el derecho y la conveniencia. Y si un hombre tenía la tentación de trabajar para conseguir más de lo que podía consumir, esta situación no dejaba posibilidad para controversias acerca del título ni para intromisiones en el derecho de los demás. Fácilmente se veía la parte que cada cual se apropiaba, y era inútil, al mismo tiempo que fraudulento, apropiarse demasiado o tomar en cantidad superior a la que cada cual necesitaba.²

² LOCKE, John. *Ensayo sobre el gobierno civil*. Barcelona: Orbis, 1983, pp. 49-50.

Locke creía que el derecho a tener bienes provenía del trabajo:

La situación era muy distinta en los tiempos primitivos, cuando esta inmensa posesión en común, que constituía el mundo, empezó a poblarse. La ley impuesta al hombre le ordenaba, en realidad, que se apropiase de ella. Dios le impuso la obligación de trabajar y sus necesidades le obligaban a ello. Era, pues, su trabajo el que creaba su derecho de propiedad, y no podía arrebatarle ese derecho una vez que lo había conseguido. Vemos, pues, que poner la tierra en labranza, cultivarla y adquirir su propiedad constituyen operaciones unidas entre sí. La una daba el título a la otra. De modo, pues, que al ordenar Dios el cultivo de la tierra, daba, al mismo tiempo, autorización para apropiarse de la cultivada. La manera de ser de la vida humana trae necesariamente como consecuencia la propiedad particular, porque para trabajar hacen falta materiales en que hacerlo.³

Y también consideraba que, si una persona tomaba más de lo que necesitaba, incumplía la ley natural:

37.- [...] Con anterioridad a la apropiación de tierras, todo aquel que recogía la cantidad de frutos selváticos, que mataba, cazaba, o domesticaba la cantidad de animales que él podía con su propio esfuerzo [...], todo aquel que empleaba de ese modo su esfuerzo en cualesquiera de los productos espontáneos de la Naturaleza y de una manera capaz de alterar el estado en que esta se los ofrecía a todos, adquiriría, por ese acto, la propiedad de los mismos; pero si esos frutos o animales perecían estando en poder suyo, sin que él los consumiese, es decir, si los frutos se pudrían o la caza se corrompía antes que él la hubiese consumido, faltaba con ello a la ley común de la Naturaleza y se hacía reo de un castigo, porque de ese modo privaba a su vecino de la parte que le correspondía, ya que su derecho de apropiación no iba más allá de sus necesidades, y habría tomado más de lo que era necesario para las comodidades de la vida.⁴

³ Ib., p. 42.

⁴ Ib., pp. 43-44.

Los grandes liberales de los siglos XVIII y XIX pensaron siempre en sociedades de pequeños propietarios, cada uno con lo necesario para vivir en condiciones de igualdad y de libertad. El Antiguo Régimen les impedía prever el astronómico crecimiento económico y la gran concentración de riqueza que las revoluciones liberales impusieron. Creyeron que, con la propiedad y la libertad, cada persona podría hacer su propio medio de ganar la vida con su trabajo, sin las desigualdades que generaba el orden estamental contra el cual luchaban. En otras palabras, libertad, igualdad y propiedad estaban destinadas a crear sociedades en las que los seres humanos fueran muy parecidos unos a otros en riqueza, posición social y realización personal.

Que el liberalismo pensara que podía haber un mundo de seres humanos libres e iguales, y que, sin embargo, el desarrollo histórico de la revolución liberal haya conducido a situaciones distintas no afecta la validez de lo esencial de su pensamiento y propuesta. Lo interesante, para nosotros, es evaluar ahora qué es lo rescatable de los liberales de entonces y cuáles fueron los factores que condujeron a su revolución a establecer una sociedad muy distinta de la que se imaginaron. Así podremos corregir la que ahora tenemos y acercarla más al ideal válido de quienes destruyeron el Antiguo Régimen pero no construyeron aquello que soñaron.

LA VELOCIDAD DRAMÁTICA DEL CAMBIO LIBERAL

Los liberales fueron políticos exitosos y eficaces. No perdieron el tiempo. En 1688, cuando el rey inglés Jacobo II tuvo que huir, finalmente, a Francia desde Londres, el parlamento británico buscó un rey que aceptara los términos de la monarquía constitucionalizada al estilo inglés. Así, entraron al poder Guillermo de Orange y su esposa, la reina María.

Lo propio sucedió en Francia. La conformación de la Asamblea Nacional de Francia ocurrió en junio de 1789; la toma de La Bastilla, el 14 de julio de dicho año; y, el 26 de agosto, estaba ya aprobada la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano, en la que

figuran la igualdad, la libertad, la propiedad, la seguridad y la resistencia a la opresión (artículos 1 y 2).

Si bien la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano es genérica y superficial, el detalle, en la regulación de los derechos, tampoco demora demasiado en ingresar a la historia. Para 1804, ya está promulgado el Código Civil de Napoleón Bonaparte, en el que se da un tratamiento a la propiedad que aún sigue vigente y se trabaja sobre la libertad y la igualdad. En conjunto, estos, junto con la seguridad, son los derechos individuales más importantes aportados por el liberalismo. La resistencia a la opresión tiene, más bien, tonalidades que pertenecen al ámbito del derecho público y no las tratamos en este trabajo.

Los franceses aprobaron la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano como un texto político, antes que jurídico. El encabezamiento dice lo siguiente:

Los representantes del pueblo francés, constituidos en Asamblea Nacional, considerando que la ignorancia, el olvido o el desprecio de los Derechos del Hombre son las únicas causas de las desgracias públicas y de la corrupción de los gobernantes, han resuelto exponer, en una declaración solemne, los derechos naturales, inalienables y sagrados del hombre, para que esta declaración esté presente constantemente en todos los miembros del cuerpo social y les recuerde sus derechos y sus deberes; para que los actos del poder legislativo y ejecutivo, al poder ser comparados en cualquier momento con la finalidad de toda institución política, sean más respetados; para que las reclamaciones de los ciudadanos, fundadas en adelante en principios simples e indiscutibles, contribuyan siempre al mantenimiento de la Constitución y el bienestar de todos.

Los pretendidos derechos durante el Antiguo Régimen, subversivos e inaceptables, luego de la Revolución, se convirtieron en las reglas de organización política y de manejo del poder. Los liberales ganaron y establecieron sus propias reglas. La Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano será, en adelante, la fuente principal, la original, de una declaración de derechos liberal para el mundo contemporáneo,

aunque, desde luego, los derechos mismos hayan evolucionado y se hayan enriquecido mucho con el transcurso de las más de dos centurias que nos separan desde aquel momento inicial.

En los Estados Unidos, la Declaración de Independencia, adoptada el 4 de julio de 1776, dice:

Quando en el curso de los acontecimientos humanos se hace necesario para un pueblo disolver los vínculos políticos que lo han ligado a otro y tomar entre las naciones de la tierra el puesto separado e igual a que las leyes de la naturaleza y el Dios de esa naturaleza le dan derecho, un justo respeto al juicio de la humanidad exige que declare las causas que lo impulsan a la separación.

Sostenemos como evidentes estas verdades: que todos los hombres son creados iguales; que son dotados por su Creador de ciertos derechos inalienables; que entre estos están la vida, la libertad y la búsqueda de la felicidad.

El texto es político. El tema central es la separación, es decir, la independencia política de los estados norteamericanos del dominio colonial inglés. Esta actitud está sostenida por el principio evidente de los derechos. Están expresamente mencionadas la igualdad y la libertad, además de la vida. No obstante, en la búsqueda de la felicidad, se halla incluida, indudablemente, la propiedad de los bienes materiales.

Ya en 1812, España y sus colonias tienen una declaración amplia de derechos en la Constitución de Cádiz y nuestro Perú tiene su primera Constitución republicana con derechos en 1823, dos años después de la declaración de independencia y uno antes de la batalla de Ayacucho, que terminó con el poder militar y político directo de España en el Perú. Todo esto indica que el liberalismo se trasladó muy rápidamente a través de mares y tierra, y abarcó buena parte de lo que conocemos como el Occidente dentro de la geografía política del mundo contemporáneo.

Los derechos hoy clasificados como individuales que todas estas declaraciones comparten tienen que ver, esencialmente, con la libertad, la igualdad y la propiedad. A ellos, fueron añadidos otros que resultan

también interesantes, particularmente la seguridad. Algunos son especificaciones de los que acabamos de enumerar, pero otros corresponden a las particularidades de cada realidad política. En este sentido, por ejemplo, el Perú consideró, en su liberalismo original, ciertos derechos que ingleses, norteamericanos y franceses no tomaron en cuenta como centrales. También son distintas las conceptualizaciones: durante los dos siglos que han transcurrido (tres en el caso británico) desde las victorias de las revoluciones liberales, los derechos fundamentales han evolucionado en significación y se han enriquecido constantemente. Por ello, es interesante hacer una revisión de los derechos establecidos por los liberales. Sus significados originales nos servirán para comprenderlos mejor en sus versiones actuales.

DERECHOS DE ALGUNOS O DERECHOS DE TODOS

Los liberales tuvieron una concepción ambivalente en su tiempo con respecto al alcance de los derechos. En un sentido, consideraban que pertenecían a toda la humanidad; pero, en otro, se limitaban a reconocerlos a ciertos grupos de personas.

La noción universal puede verse en la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano, ya citada antes, en cuanto dice que quienes la elaboran «han resuelto exponer, en una declaración solemne, los derechos naturales, inalienables y sagrados del hombre». Aquí, no cabe transacción posible: los derechos son de todos. No hay distinción de nacionalidad. Sin embargo, a continuación, se establece no expresa, pero sí tácitamente, un ámbito nacional francés de vigencia de los derechos en la medida en que se hace mención a las instituciones nacionales de gobierno. Dice la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano que la enumeración de los derechos se hace:

[...] para que esta declaración esté presente constantemente en todos los miembros del cuerpo social y les recuerde sus derechos y sus deberes; para que los actos del poder legislativo y ejecutivo, al poder ser comparados en cualquier momento con la finalidad de toda insti-

tución política, sean más respetados; para que las reclamaciones de los ciudadanos, fundadas en adelante en principios simples e indiscutibles, contribuyan siempre al mantenimiento de la Constitución y el bienestar de todos.

Es esta una alusión a los franceses dentro de Francia. El Código Civil francés estableció reglas aún más explícitas. Su artículo 8 decía: «Todo francés disfrutará de los derechos civiles». A su vez, el artículo 11 añadió: «El extranjero gozará en Francia de los mismos derechos civiles que aquellos que se conceden o concederán a los franceses por los tratados de la nación a la que pertenezca ese extranjero».

Conjuntamente, estos dos artículos revelan que el Código Civil francés reconoció derechos a los franceses, mas no a todos los extranjeros. Para que estos gozaran de derechos en Francia, debía haber reciprocidad sobre la base de tratados. No se tuvo, entonces, un concepto de humanidad al que pertenecieran los derechos.

En nuestro país, la Constitución de 1823, al hacer su escueta enumeración de derechos, también decía, en su artículo 193, que estos eran para los peruanos:

Sin embargo de estar consignados los derechos sociales é individuales de los Peruanos en la organización de esta ley fundamental se declaran inviolables:

- 1.- La libertad civil.
- 2.- La seguridad personal y la del domicilio.
- 3.- La propiedad.
- 4.- El secreto de las cartas.
- 5.- El derecho individual de presentar peticiones ó recursos al Congreso ó al gobierno.
- 6.- La buena opinión, ó fama del individuo, mientras no se le declare delincuente conforme a las leyes.
- 7.- La libertad de imprenta en conformidad de la ley que la arregle.
- 8.- La libertad de la agricultura, industria, comercio, y minería, conforme a las leyes.
- 9.- La igualdad ante la ley, ya premie, ya castigue.

A continuación, el artículo 194 decía: «Todos los Peruanos pueden reclamar el uso y ejercicio de estos derechos, y es un deber de las autoridades respetarlos, y hacerlos guardar religiosamente por todos los medios que estén en la esfera de las atribuciones de cada una de ellas».

A partir de los textos citados, pareciera desprenderse que los derechos eran reconocidos solamente a los peruanos, ni siquiera a los extranjeros por reciprocidad como sostenía el Código Civil francés. Sin embargo, en la práctica, el Perú independiente reconoció siempre los derechos a peruanos y extranjeros dentro de su territorio, y eso fue establecido por José de San Martín en un texto legal expreso el 17 de octubre de 1821:

- 1.- Los extranjeros residentes en el país tienen los mismos derechos que los ciudadanos de él á la protección del Gobierno y de las leyes, ante las cuales no hay aceptación de personas.
- 2.- Los extranjeros quedan recíprocamente obligados y sujetos á las leyes del país, y á las órdenes del Gobierno, sin tener derecho á reclamar la intervención de los comandantes de los buques de guerra ó cónsules de las naciones á que pertenezcan, á no ser en el único caso que por la ley de las naciones puedan hacerlo, cual es el de una abierta infracción de sus derechos.

El Perú exigió a los extranjeros, eso sí, que concordaran con la independencia peruana. Por ello, inicialmente, se cometieron muchos excesos contra los españoles, a quienes, algunas veces con razón y otras sin ella, se acusó de favorecer el regreso del vínculo colonial. Sin embargo, estos agravios fueron controlados. Respecto de todo ello, el Consejo de Estado emitió la siguiente opinión en 1841:

La Comisión encargada de informar en la consulta del Ejecutivo sobre si ha de alzar el secuestro de los bienes que existen en esta capital pertenecientes al mayorazgo y título de Polentinos, por decisión judicial, como ha opinado el señor fiscal de la Corte Suprema, ó si es cuestión que debe resolverse por las leyes internacionales, dice; que cuando el Libertador Simón Bolívar dictó la ley del 11 de Abril de

1824, ordenando el secuestro de bienes pertenecientes á emigrados ó transfugos á territorios ocupados por los enemigos en la guerra de la independencia, no se propuso establecer el sistema de confiscación prohibida ya por nuestra primera Constitución, y detestada por todas las naciones cultas; sino que únicamente quiso privar á la España de los recursos con que contaba para hacernos la guerra, así es, que al ordenar el secuestro de los bienes de aquellos, dispuso que durante la guerra usufructuasen á la Hacienda Nacional en vez de usufructuar á los interesados; pero que libertado el territorio, fuesen devueltos á estos, previa justificación de su conducta política.⁵

El Código Civil de 1852, en sus artículos 32 y 33, dictó normas que estimamos muy claras al respecto: «Los derechos civiles son independientes de la calidad de ciudadano» y «Los extranjeros gozan en el Perú de todos los derechos concernientes a la seguridad de su persona y de sus bienes, y á la libre administración de estos».

Podemos, así, decir que dentro del espíritu liberal de principios del siglo XIX, nuestra concepción de derechos fue universal, pues fue aplicada a peruanos y extranjeros.⁶

LOS DERECHOS INDIVIDUALES DE LOS LIBERALES

Hoy, por el transcurso de la historia, clasificamos los derechos en individuales, sociales y económicos, y políticos. Damos a los primeros la nota de individualidad y así los diferenciamos de las dos categorías siguientes. Sin embargo, esta no fue la visión de los liberales de hace

⁵ «Sesión del Consejo de Estado del viernes 27 de agosto de 1841». *El Peruano*, 4 de septiembre de 1841, p. 73.

⁶ Esta afirmación no puede ser tomada con el carácter universalista que se le da si consideramos que las mujeres tuvieron derechos recortados; que hubo discriminaciones sociales muy marcadas, especialmente con los indígenas; y que existió la esclavitud formal hasta mediados del siglo XIX. Todas ellas fueron injusticias en materia de derechos humanos, cuya solución, que ha tardado hasta la actualidad, se ha dado de modo progresivo. Por tanto, dicha afirmación solo vale para mostrar que, en situaciones de igualdad de condiciones, el Perú benefició con los derechos a peruanos y extranjeros.

dos o tres siglos: ellos consideraron que había una lista de derechos que establecía las reglas de organización del poder para el respeto de las personas. Los derechos que hoy llamamos ‘individuales’ eran, para ellos, todos los derechos relevantes y no había subcategorías. Así debemos considerarlos en su versión prístina. Como viene dicho ya, los tres más importantes fueron la libertad, la igualdad y la propiedad. A ellos, se sumó, en la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano, la seguridad. Otros más completan la lista; los desarrollamos a continuación.

1. La libertad

El mundo occidental de los siglos XVIII y XIX vivió influenciado por la *Teoría del contrato social*, que aún hoy tiene relevancia. Esta teoría fue elaborada a partir del siglo XVII con el *Leviatán*, de Thomas Hobbes. Hay quienes encuentran relación entre él y pensadores griegos, pero esta es una conexión erudita. Tal como la comprendemos ahora, la *Teoría del contrato social* emerge en la obra antedicha y tiene como sus más significativos propulsores, además, a Locke y Rousseau.

No es una teoría en el sentido de que tenga unidad de pensamiento. De hecho, los ‘contratos sociales’ de Hobbes, Locke y Rousseau son muy diferentes entre sí y, adicionalmente, llevan a consecuencias muy distintas, tal vez hasta antitéticas, en lo que se refiere a la organización de la sociedad.⁷ Sin embargo, en los tres casos, existe un patrón común: se diferencia entre el estado de naturaleza y el estado de sociedad. Este último se origina en el contrato social, por medio del cual se instaura la autoridad común entre los que pactan. Esa autoridad hace la ley y tiene medios de coacción para aplicarla. En el estado de naturaleza, por el contrario, no hay autoridad común y, por tanto, tampoco existen ni ley humana ni forma de imponer decisiones comunes de la sociedad por medio de la coacción. En el estado de naturaleza, la fuerza es

⁷ La teoría del contrato social renovó su vigencia con el libro RAWLS, John. *A Theory of Justice*. Cambridge: Harvard University Press, 1971.

individual y es mediante ella que resuelven sus diferencias los seres humanos.

Todo esto tiene una estrechísima vinculación con el concepto de libertad, pues, como resulta evidente, la libertad es distinta en el estado de naturaleza que en el de sociedad. Rousseau fue el autor que más influyó entre nosotros en el tiempo de la fundación de la República. Dice, específicamente, sobre este tema:

Simplificando: el hombre pierde su libertad natural y el derecho ilimitado a todo cuanto desea y puede alcanzar, ganando en cambio la libertad civil y la propiedad de lo que posee. Para no equivocarse acerca de estas compensaciones, es preciso distinguir la libertad natural, que tiene por límites las fuerzas individuales, de la libertad civil, circunscrita por la voluntad general; y la posesión, que no es otra cosa que el efecto de la fuerza o del derecho del primer ocupante, de la propiedad, que no puede ser fundada sino sobre un título positivo.

Podríase añadir a lo que precede la adquisición de la libertad moral, que por sí sola hace al hombre verdadero dueño de sí mismo, ya que el impulso del apetito constituye la esclavitud, en tanto que la obediencia a la ley es la libertad. Pero he dicho ya demasiado en este artículo, puesto que no es mi intención averiguar aquí el sentido filosófico de la palabra libertad.⁸

Rousseau no pretende comprometerse a realizar un trabajo a fondo con la libertad. Le basta referirse a lo que ella significa en el ámbito de la organización política. Existen, así, dos pares de conceptos con los que elabora su descripción: en el ámbito del estado de naturaleza, el primer par está formado por la libertad natural y la posesión de las cosas; en el ámbito del estado de sociedad, el otro par está formado por la libertad civil y la propiedad. La diferencia entre ambos pares es el paso del estado de naturaleza al de sociedad por el contrato social. Con él, como ya vimos, aparecen la sociedad, la ley y la autoridad común. La libertad natural tiene como límite las fuerzas individuales;

⁸ ROUSSEAU, Jean-Jacques. *El contrato social*. Madrid: Taurus, 1966, p. 24.

la libertad civil tiene por límite la ley establecida por la voluntad general. Con la libertad natural, se tiene posesión sobre bienes; con la libertad civil, se tiene propiedad. La posesión es precaria, porque la fuerza de otro me la puede quitar. La propiedad es estable, porque se halla asegurada por la ley: si me privan de ella, la autoridad común me la hará devolver, porque tengo un derecho establecido en la ley.

En el estado de naturaleza, la libertad natural más grande será, así, la del más fuerte. En cambio, en el estado de sociedad, la libertad es más plena, porque está garantizada por la ley y por la autoridad común y tiene, además, una base de igualdad entre los seres humanos. Rousseau enlaza, de esta manera, los tres derechos básicos del liberalismo.

Esta idea roussoniana se trasladó a la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano de Francia, que dice lo siguiente en sus artículos 4 y 5:

La libertad consiste en poder hacer todo aquello que no perjudique a los demás. Así pues, el ejercicio de los derechos naturales de cada hombre no tiene otra limitación que aquella que garantice el ejercicio de iguales derechos al resto de los miembros de la sociedad. Solo la ley puede establecer estas limitaciones.

La ley solo puede prohibir las acciones perjudiciales para la sociedad. Todo lo que no esté prohibido por la ley no puede ser impedido y nadie está obligado a hacer lo que la ley no ordena.

En estas dos normas, se establece, simultáneamente, que la libertad está vinculada a las limitaciones que establezca la ley y que estas limitaciones corresponden a acciones perjudiciales para la sociedad. La parte final del texto es la formulación constitucional clásica del derecho de libertad.⁹

⁹ Este texto se convirtió en el clásico atemporal de la redacción del derecho de libertad en las Constituciones modernas. La primera Constitución peruana que lo introdujo fue la de 1828, en su artículo 150, con el siguiente texto: «Ningún Peruano está obligado a hacer lo que no mande la ley, ó impedido de hacer lo que ella no prohíbe».

Toda esta tradición llegó al Perú. El autor más caracterizado sobre estos temas en el siglo XIX, don Francisco García Calderón, dijo lo siguiente:

La libertad suele dividirse en natural, civil y política. Libertad natural es la facultad concedida á los hombres para someterse á las leyes naturales, y disponer de sus personas y bienes con arreglo á ellas. Esta es la libertad que el hombre ejerce en el pretendido estado de naturaleza. Los partidarios de ese sistema dicen que el hombre al entrar en sociedad pierde una parte de su libertad, y adquiere la libertad civil, que consiste en el derecho de disponer de su persona y bienes conforme á las reglas de la sociedad, y renunciando al poder de hacer el mal, que suponen que existe en el estado de la naturaleza.

Esta teoría se funda en un contrato social, tácito ó expreso, que no es fácil hallarlo en todas las sociedades. En nuestro concepto la única diferencia que puede establecerse entre la libertad civil y la natural es que, suponiendo al hombre en el estado de naturaleza, él es el único juez de sus acciones, y el único guardián de su derecho, y por consiguiente de su libertad: en la sociedad todos protegen el derecho de cada uno, y por lo mismo el hombre puede gozar con mas perfección de sus derechos; así es que la sociedad no disminuye la libertad humana, sino que la corrobora y perfecciona.¹⁰

La presencia de la teoría del contrato social a través del estado de naturaleza y del estado en sociedad es expresa. No es exactamente la formulación roussoniana, porque Rousseau no supone que, en el estado de naturaleza, necesariamente se haga el mal. Sin embargo, la idea de que la libertad y los derechos se perfeccionan con el tránsito hacia el estado de sociedad es también roussoniana y, por consiguiente, la vinculación conceptual está clara en este aspecto.

El literal a del inciso 24 del artículo 2 de la Constitución de 1993 lo dice casi en los mismos términos: «Nadie está obligado a hacer lo que la ley no manda, ni impedido de hacer lo que ella no prohíbe».

¹⁰ GARCÍA CALDERÓN, FRANCISCO. *Diccionario de la legislación peruana*. Lima: Imprenta del Estado, 1860, t. II, p. 502.

Dice también García Calderón:

De esta teoría se deduce que la libertad no es mas que el derecho concedido por la naturaleza a todos los hombres, de disponer de sus personas y de sus bienes del modo que crean mas conveniente á su felicidad, sin faltar á la ley natural, ni abusar de su derecho en perjuicio de los otros hombres. En otros términos, la libertad es la facultad que el hombre tiene de someterse a la ley, sin que haya ninguna fuerza que lo obligue á ello. Si el miedo del castigo, el interés ú otra pasión cualquiera hace que el hombre cumpla sus deberes, entonces no es verdaderamente libre, porque hay coacción interna ó esterna.¹¹

Aquí, finalmente, García Calderón hace una simbiosis de la libertad natural y la civil: esta consiste en respetar la ley natural, la ley humana y, también, el derecho de los demás. La finalidad de lograr la felicidad había sido ya establecida como la razón de ser de la libertad. Al respecto, García Calderón dice lo siguiente:

Yo creo que podría dividirse la libertad en originaria ó natural, y civil ó social: la libertad natural es la facultad de hacer lo que se quiere sin otros límites que los que pone la fuerza ó resistencia de los objetos externos; la libertad civil es la misma facultad limitada ó moderada por las leyes; de modo que la libertad civil es la libertad natural menos las porciones cuyo sacrificio ha creído necesario la ley para obtener y asegurar el fin de la asociación, que es el bienestar ó felicidad común.¹²

De esta manera, la libertad originaria de los liberales consiste en el derecho de hacer lo que la voluntad desee, con los límites establecidos por la ley, y en evitar daños a los demás por abuso de nuestro derecho.

La libertad fue rápidamente desagregada en varias especies que, al mismo tiempo que son derechos individuales, son también garantías para el ejercicio de los derechos políticos:

¹¹ *Ib.*, l. cit.

¹² SALAS, Ramón. *Lecciones de derecho público constitucional*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1982, p. 52.

- El inciso 7 del artículo 193 de la Constitución de 1823 reconoció la libertad de imprenta, que, si bien era el derecho a expresarse a través de los medios de comunicación extensiva de la época, también era una garantía para la expresión política y la propaganda de ideas, así como un medio educativo para la divulgación del libro. La libertad de imprenta fue considerada, en la época, como un derecho individual, pero también como un derecho político y como un aspecto del derecho a la educación.
- El inciso 8 del artículo 193 de la Constitución de 1823 reconoció la libertad de la actividad industrial y comercial. Si bien estas reglas son ahora interpretadas como aplicables, fundamentalmente, a la empresa, en sus orígenes, lo fueron tanto a la empresa como al trabajo: daban libertad de invertir y también de trabajar. Hay que considerar que el derecho fue diseñado cuando el capitalismo era aún incipiente en el mundo occidental. La libertad de trabajo fue señalada expresamente por el artículo 148 de la Constitución de 1826.
- La libertad física se estableció en el artículo 117 de la Constitución de 1826. Este es un derecho eminentemente individual y atañe a todos los aspectos de la vida social, pero tiene un evidente contenido político: siempre se intentó encarcelar al opositor. Es, por tanto, un derecho muy importante para quien hace política enfrentado al poder de turno.
- La libertad de tránsito, es decir, la de permanecer o salir del territorio nacional según la propia decisión, quedó establecida en el artículo 144 de la Constitución de 1826. La libertad de tránsito también es individual, pero no hay que olvidar que, al opositor, muchas veces se le deporta. La libertad de tránsito es, por tanto, una garantía política.

Desde luego, la historia del quebrantamiento de estas libertades es también larga en nuestra historia y llega hasta nuestros días. Hubo y hay una enorme distancia entre la declaración de los derechos y su cumplimiento efectivo.

A propósito de la distancia entre la norma y la realidad, no podemos dejar de mencionar aquí a la esclavitud formalmente existente en la República hasta 1854. Ya se había declarado que nadie nacía esclavo en el Perú por decreto de San Martín del 12 de agosto de 1821. Por su parte, el artículo 11 de la Constitución de 1823 había dicho: «Nadie nace esclavo en el Perú, ni de nuevo puede entrar en él alguno de esta condición. Queda abolido el comercio de negros». Y los artículos siguientes establecieron que el peruano que traficara con esclavos perdía la nacionalidad y el extranjero que hiciera lo propio no podía adquirirla. El número de esclavos no crecería, pero la esclavitud no había sido eliminada, lo que constituía una abierta contradicción con el principio de libertad estatuido. Sin embargo, la esclavitud permaneció en la conciencia de la sociedad como algo válido y la manumisión de esclavos fue vista como algo cuestionable, al menos, por los propietarios, quienes lo expusieron públicamente. Al respecto, cuenta Jorge Basadre:

En 1833 apareció la Declaración de los vulnerados derechos de los hacendados escrita, como se ha dicho ya, por José María de Pando. Con lujo de erudición hacía la historia de la esclavitud; recordaba que Estados Unidos no había abolido esta institución; y transcribía trozos de discursos de Canning y de Peel y otros personajes que reclamaban prudencia para abordar el problema. Se quejaba amargamente de los decretos de San Martín, evocaba con hostilidad la memoria de Monteagudo y argumentaba contra la situación en que habían quedado los hijos de esclavos y asimismo y contra el artículo 152 de la vigente Constitución de 1828 que decía: «Nadie nace esclavo en la República; tampoco entra de fuera ninguno que no quede libre». Para ello invocaba el artículo 165 («Es inviolable el derecho de propiedad. Si el bien público legalmente reconocido exigiere la propiedad de algún ciudadano, será previamente indemnizado de su valor»). También citaba el artículo 129 en su inciso 2 que prescribía la abolición de la confiscación de bienes en la administración de justicia. A juicio de Pando no solo habían sido expoliados y privados de sus derechos los propietarios. Al mismo tiempo habían disminuido la riqueza pública, el rendimiento de la agricultura y el patrimonio de familias industriales; y aquellos a

quienes se trataba de beneficiar habían empeorado su suerte «pasando de labradores tranquilos y útiles a ociosos, vagabundos o bárbaros salteadores de caminos». En resumen, solicitaba del Congreso compensaciones por las ingentes pérdidas sufridas mediante el reconocimiento de créditos sobre la hacienda nacional, el permiso para la introducción de esclavos de otras Repúblicas americanas y equitativas normas que estabilizaran las relaciones entre los patrones y los hijos de esclavos después del 28 de julio de 1821.¹³

Las normas referidas al final de la cita fueron dadas mediante ley promulgada el 24 de diciembre de 1839. Según ella, los hijos de los esclavos declarados libres en 1821 quedaban bajo el patronazgo de los amos de sus padres hasta los cincuenta años con la finalidad de que les prestaran servicios con un salario significativamente reducido a cambio de recibir educación. El patronazgo podía ser cedido a terceros. Todo esto indica que los libertos no eran formalmente esclavos, pero estaban en una condición de servidumbre muy parecida a la esclavitud. Los liberales peruanos fueron inconsistentes con su prédica de la libertad en este aspecto durante la primera mitad del siglo XIX.

2. La igualdad

La igualdad ante la ley fue establecida en la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano en dos partes complementarias entre sí, los artículos 1 y 6:

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

La ley es la expresión de la voluntad general. Todos los ciudadanos tienen derecho a participar en su elaboración, personalmente o por medio de sus representantes. La ley debe ser igual para todos, tanto para proteger como para castigar. Puesto que todos los ciudadanos

¹³ BASADRE, Jorge. *Historia de la República del Perú 1822-1933*. Lima: Universitaria, 1968, t. II, p. 301.

son iguales ante la ley, cada cual puede aspirar a todas las dignidades, puestos y cargos públicos, según su capacidad y sin más distinción que la de sus virtudes y talentos.

La igualdad es una condición del ser humano: se nace y se permanece en tal condición. Hay que notar, sin embargo, que se trata de una igualdad en derechos. No se predica una igualdad absoluta, sino una frente a la ley. Por ello, el artículo 6 trata de la igualdad a propósito de la ley. Una mención especial se hace a la igualdad para los cargos públicos, porque, en el Antiguo Régimen, estos eran beneficio de los estamentos superiores de la sociedad y, en algunos casos, el otorgamiento era sumamente selectivo.

La Constitución de 1823 se inspiró en la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano para tratar el tema; su contenido es simétrico al de ella. Su artículo 23 dijo lo siguiente: «Todos los ciudadanos son iguales ante la ley, ya premie, ya castigue. Quedan abolidos los empleos y privilegios hereditarios».

Durante la parte final del siglo XVIII y el siglo XIX, los pensadores fueron proclives a tomar en cuenta las diferencias de las personas por diversas consideraciones que hoy nos parecen moralmente reprobables. Por ejemplo, H. Ahrens, un conocido autor peruano del siglo XIX, dijo lo siguiente:

La igualdad de los hombres es el resultado de la unidad del género humano. No hay sino una sola naturaleza humana, y por consiguiente en todos los hombres existe la misma naturaleza. Las diferentes razas no son diferentes especies de hombres, como hay diferentes géneros de animales en el reino animal.

[...] Es verdad que la organización de las razas no es enteramente la misma, pero la diferencia no es fundamental. Así como todas estas razas poseen, en cuanto á la organización física, todos los órganos, todos los sistemas anatómicos, en sus relaciones esenciales; así también están dotadas de las facultades fundamentales de la inteligencia humana. Todas poseen la razón y la facultad de desenvolverse y perfeccionarse. Sucede en verdad que ciertas razas como la blanca, poseen estas facultades con mayor perfección. Sin embargo las facultades son

las mismas, y las razas menos favorecidas pueden hacer la aplicación que conviene á la naturaleza racional del hombre [...].

Bajo este aspecto todos los hombres son iguales. Pero es necesario notar que esta igualdad solo existe en las disposiciones fundamentales; y que sobre esta base de igualdad se desarrollan desigualdades, que nacen, por una parte, del mayor desarrollo que estas facultades reciben en los diferentes individuos, y por otra, de la diversa aplicación que se las dá en la vida social.¹⁴

El libro consistía en un curso de derecho natural que partía de la igualdad de los seres humanos por la unidad que nuestra condición tiene. Sin embargo, Ahrens considera más perfecta la raza blanca y menos favorecidas las demás. Al mismo tiempo, en la parte final de la cita, añade que la vida social y la predisposición natural (probablemente, hoy, Ahrens diría «genética») de los individuos establecen diferencias adicionales entre nosotros.

Hacia la mitad del siglo XIX, José Silva Santisteban trataba, desde una perspectiva más moderna, el tema de la igualdad en el Perú. Escribió lo siguiente:

Por la igualdad, todos los ciudadanos deben hallarse sometidos á las mismas leyes, gozar de los mismos derechos y cumplir las mismas obligaciones. Lo cual, si bien se opone á los privilegios facticios y las esenciones personales, no destruye las leyes especiales que consignan las peculiares relaciones de las clases: así, las leyes de comercio no son extensivas á todos los ciudadanos, pero sí deben serlo á todos los comerciantes. Esto se llama igualdad ante la ley, es decir, que todos los que se hallan en igualdad de circunstancias sean tratados de una misma manera. No se crea por ello que proclamamos la igualdad absoluta y nivelación de todas las clases sociales, lo cual es un absurdo repugnante á la naturaleza, que conservando una igualdad fundamental en la especie humana, consigna las desigualdades accidentales.¹⁵

¹⁴ AHRENS, H. *Curso de derecho natural ó de filosofía del Derecho, formado con arreglo al estado de esta ciencia en Alemania*. Madrid: Boix, 1841, pp. 106-108.

¹⁵ SILVA SANTISTEBAN, JOSÉ. *Curso de derecho constitucional*. Lima: Manuel Lagori, 1856, p. 27.

Esta es una forma de tratamiento de la igualdad en la que se destaca la igualdad ante la ley y de la que han desaparecido los rasgos racistas que recogía Ahrens. Al decir que la igualdad consiste en que «[...] todos los que se hallan en igualdad de circunstancias sean tratados de una misma manera», está introduciendo también la posibilidad de que haya trato distinto a las personas por la ley, según las distintas circunstancias por las que atraviesen. Así, será correcto tratar igual a los iguales y desigual a los desiguales. Sin embargo, no todos quienes estaban en la misma condición fueron tratados igualmente frente a la ley durante el siglo XIX y aun durante buena parte del XX.

El primer caso es el del indígena, que heredó, en la República, la postergación que recibió en la Colonia. Como se sabe, España organizó dos repúblicas, la de indios y la de españoles, y, si bien desde un punto de vista romanista era una forma de respeto a los derechos de los indígenas, en la práctica concreta, devino en el sometimiento de los indios por los españoles. Es conocido que el español explotó gratuitamente el trabajo indígena y que lo hizo pagar un tributo a la Corona, el que se justificaba formalmente porque, si el indio había tributado al Inca y este había sido conquistado por el español, entonces el tributo debía ser pagado al rey de España. Sin embargo, la República mantuvo el tributo indígena hasta que Ramón Castilla lo abolió a mitad del siglo XIX.

El tributo indígena fue siempre una injusticia y una forma descarada de explotación. Sin embargo, desde la independencia nacional, también fue una abierta incoherencia con la prédica liberal de la igualdad. En la práctica, por razones estrictamente económicas, el tributo indígena era pagado por los indios a todas las demás razas: como ninguna otra tributaba, todas ellas se beneficiaban del tributo que el indio pagaba al Estado. Basadre consigna que, en el primer presupuesto de la República, promulgado el 27 de marzo de 1848, el tributo indígena era equivalente a más del 20% de los ingresos del fisco. No era, por tanto, una cantidad nimia.¹⁶

¹⁶ BASADRE, Jorge. Ob. cit., t. III, p. 167.

Es importante resaltar que, aun después de derogado, el tributo indígena fue reclamado por sectores sociales peruanos, a la par que el regreso de la esclavitud. En la conciencia social, publicar un alegato por el mantenimiento de ambos no era, aparentemente, tan condenable. Por otro lado, resulta paradójico que la publicación se hiciera en un periódico llamado *El Constitucional*:

Hemos hablado en nuestro artículo último sobre los males que han producido los dos decretos sobre la extinción total y violenta de la contribución de indígenas, y la improvisada emancipación de los esclavos y libertos. En cuanto á los primeros hemos hecho ver que con esa esencion absoluta se ha quitado á los indígenas un útil estímulo para dedicarse al trabajo, al menos en dos épocas del año, y nos hemos espresado así porque demasiado esperimentados del carácter propio de esa casta abatida por siglos, comprendemos que es imposible moral hacerla saltar de un golpe del estado semisalvaje en que se halla en su mayor número, y hacerla gozar las dulzuras de la vida civilizada. Jamás el hombre puede medrar en las mejoras de su existencia sino muy poco á poco, y mientras por la esperiencia y la costumbre no adquiera la idea de su dignidad y sus derechos [...].

Tal es el grande inconveniente que ha producido el decreto violento de la total extinción de la contribución personal de los indígenas con respecto a su propia suerte: mas la agricultura y la minería han tenido que sufrir de esa medida gravísimos atrasos.¹⁷

El otro segmento significativo de la sociedad que fue afectado por la desigualdad frente a la ley está conformado por las mujeres, que, en general, recibieron un trato discriminatorio en lo que respecta a todo tipo de derechos, principalmente en lo que atañe a la educación, la libertad de trabajo, las relaciones al interior del matrimonio y los derechos políticos. Las transformaciones que formalmente dieron igualdad a la mujer casada en el trabajo y el matrimonio vinieron recién con el Código Civil de 1984. El voto fue reconocido a la mujer en elecciones nacionales el año 1956.

¹⁷ *El Constitucional*, año 1, n.º 20, 21 de mayo de 1858, p. 158.

La igualdad, como la libertad, es un derecho cuyo cumplimiento evidencia una gran distancia entre el dicho de la norma y la realidad vigente. Aún hoy, se pelea la igualdad en el Perú en muy diversos ámbitos que van desde la matrícula en un colegio hasta la puerta de un local de baile. En cada caso, siempre habrá una niña que no completa su educación porque sus padres creen que mantenerla en la ignorancia la favorece (aún hay quienes creen eso en el Perú del siglo XXI) y también habrá una persona que se quede sin bailar por el color de su piel. Todos estos y muchos otros casos han llegado hasta la administración de justicia y han sido resueltos de acuerdo al derecho. Sin embargo, los obstáculos sociales permanecen. La discriminación social, en sus diversas formas, es parte de la ideología social y de las tendencias menos humanizadas del ser humano. La lucha por la igualdad tiene aún un largo trecho por recorrer en este país.

3. La propiedad

Hemos visto ya antes cómo Rousseau emparenta estrechamente dos de los derechos centrales del liberalismo: la libertad civil y la propiedad. En el estado de naturaleza, existían la libertad natural y la posesión. Mediante el contrato social, se pasa al estado de sociedad, el que permite la libertad civil regulada por la ley y la existencia de la propiedad, además de la libertad moral.¹⁸

La propiedad tiene, así, un carácter trascendente dentro de la teoría del contrato social. No es simplemente la propiedad privada actual, que rige las relaciones entre el ser humano y las cosas. Por el contrario, es un requisito de realización material para tener libertad y poder lograr la realización espiritual. Locke lo dice, a su manera, en la siguiente cita:

87.- El hombre, según hemos demostrado ya, nace con un título a la perfecta libertad y al disfrute ilimitado de todos los derechos y privilegios de la ley natural. Tiene, pues, por naturaleza, al igual que cualquier

¹⁸ Véase la nota 8 de este mismo trabajo.

otro hombre o cualquier número de hombres que haya en el mundo, no solo el poder de defender su propiedad, es decir, su vida, su libertad y sus bienes, contra los atropellos y acometidas de los demás.¹⁹

En este texto, la propiedad es no solo los bienes, sino también la vida y la libertad. Un concepto precapitalista, pero liberal, en el cual, como se ha dicho, la propiedad permite la realización personal integral.

La Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano ya se refirió a la propiedad como el derecho del ser humano sobre las cosas en su artículo 17 y la calificó de sagrada: «La propiedad es un derecho inviolable y sagrado del que nadie puede ser privado, excepto si la necesidad pública, legalmente establecida lo exige claramente y con la condición de una justa y previa indemnización».

Fue un tratamiento detallado dentro de su generalidad. La propiedad es inviolable y sagrada: tiene un rango superior al derecho desde que este no puede afectarla. No hay razones privadas para quitarla al propietario. Solo es posible la expropiación por necesidad pública y con indemnización previa, es decir, compensando inmediatamente al propietario por lo que pierde. La propiedad es un derecho que no puede ser tocado dentro de la teoría jurídica que le es aplicable.

Una versión del concepto de propiedad que, en nuestro criterio, contiene todos los elementos esenciales del tiempo de los liberales es la que da Ramón Salas en un tratado jurídico que tuvo mucha importancia en el Perú de los inicios de la República:

Segun los mejores autores de economía política, todas nuestras propiedades, todos los valores, no son sino el producto de nuestro trabajo actual ó acumulado; y nuestro trabajo es nuestra única propiedad originaria. Nuestro trabajo es el uso que hacemos de nuestras personas para crear valores obrando sobre las cosas; y por consiguiente, dicen estos filósofos, toda propiedad que tiene otro origen que el trabajo sobre las cosas, viene de un robo; y de esto deducen que las adquisiciones hostiles solamente se distinguen del robo en la impunidad, y

¹⁹ LOCKE, John. Ob. cit., p. 68.

otras consecuencias no menos importantes que la naturaleza de mi trabajo no me permite determinarme á estender.

Yo adoptaría sin repugnancia esta explicación de la propiedad, si no me pareciera que la definición sería aun mas clara y mas exacta, si se dijera que la propiedad consiste en la facultad (no diré en el derecho por evitar un equívoco) de disponer de nuestro trabajo ó del producto de nuestro trabajo.

Entonces, decir que la constitución política de una sociedad debe garantizar las propiedades de los individuos que la componen, no quiere decir mas sino que debe dejarles, asegurarles y proteger la libertad de emplear su trabajo como les parezca, y disponer de los productos de él como quieran. A remover todos los obstáculos que puedan oponerse á la acción del interés individual, está reducido todo el arte del legislador en este punto: no es necesario que diga al ciudadano trabaja, y yo te recompensaré; basta que le diga: trabaja como quieras, y yo te aseguro que el fruto de tu trabajo será tuyo, y que tú solo podrás disponer de él como te parezca.²⁰

El autor comienza tratando a la propiedad como producto del trabajo del ser humano. La que proviene de fuente distinta es considerada un robo. Ya nos topamos, en el segundo apartado de este trabajo, con la idea de Locke que planteaba que acumular más de lo necesario era contrario a la ley natural. Aquí, Salas repite la idea liberal original de que la propiedad tiene por finalidad servir a las necesidades con el trabajo que modela la naturaleza. De esta manera, proteger la propiedad no es sino proteger la libertad de trabajo y de disponer de sus productos. Es una manera de decir la frase del Génesis: «Comerás el pan con el sudor de tu frente» (pero con derecho a utilizar el pan que creaste con ese sudor).

Parte esencial del proyecto liberal fue hacer que la propiedad circulara. La existencia de bienes que puedan no estar en el comercio les repugnó, porque fueron partidarios de un mercado en el que la oferta y demanda determinaran los precios y orientaran la producción. Esa idea llegó hasta nosotros. Simón Bolívar la aplicó en la Constitución

²⁰ SALAS, Ramón. Ob. cit. pp. 81-82.

de 1826, cuyo artículo 147 mandó que fueran enajenables «todas las propiedades, aunque pertenezcan a obras pias a religiones ó a otros objetos».

La Constitución de 1826 (artículo 84, inciso 3) y la de 1828 (artículo 165) establecieron las reglas de la expropiación que fueron, en sustancia, las establecidas por la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano: existencia de interés público e indemnización previa.

Como en el resto del mundo occidental sacudido por las revoluciones liberales, durante el siglo XIX en el Perú, se fue asentando la teoría de una propiedad dirigida, fundamentalmente, a regular la relación entre seres humanos y cosas. La idea de Locke que plantea que la propiedad es también la vida y la libertad se debilita con la irrupción del capitalismo, del mercado y de los bienes de cambio.

4. La seguridad

La seguridad fue tratada por los liberales como un conjunto de derechos que garantizara el buen trato a la persona en las acusaciones penales y en los procesos judiciales respectivos. Hasta la revolución liberal, los procedimientos de acusación y sanción, así como el cumplimiento de las penas, eran inseguros y arbitrarios. Ya el marqués de Beccaria había tratado el tema en su obra *De los delitos y las penas*, aparecida en 1764, y había planteado ciertos principios que debían constituirse en garantía jurídica. Desarrollamos, a continuación, los temas de seguridad más importantes para los liberales.

La presunción de inocencia

El artículo 9 de la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano estableció el principio de la siguiente manera: «Todo hombre será considerado inocente hasta que haya sido declarado culpable. Si se juzga indispensable detenerlo, la ley reprimirá severamente todo rigor que no resultare necesario para asegurar su arresto».

Con un texto algo equívoco por su referencia a la buena reputación, el inciso 6 del artículo 193 de la Constitución de 1823 había ya establecido este derecho: «Sin embargo de estar consignados los derechos

sociales é individuales de los Peruanos en la organización de esta ley fundamental se declaran inviolables [...]: 6.- La buena opinión, ó fama del individuo, miéntas no se le declare delincuente conforme a las leyes».

García Calderón explicó de esta manera la figura: «INOCENTE.- El que está libre del delito que se le imputa. Como las leyes suponen siempre buenos a los hombres, se les considera inocentes mientras no haya pruebas convincentes de que han cometido un delito; y cuando no se tenga pruebas de esta clase, se les absuelve de la instancia, porque es mas conforme á la justicia perdonar á un criminal, que castigar á un inocente».²¹

No hay delito ni pena sin ley y sin proceso

Al respecto, la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano dijo lo siguiente en sus artículos 7 y 8:

Nadie puede ser acusado, detenido ni encarcelado fuera de los casos determinados por la ley y de acuerdo a las formas por ella prescritas. Serán castigados quienes soliciten, ejecuten o hagan ejecutar órdenes arbitrarias. Todo ciudadano convocado o requerido en virtud de la ley debe obedecer al instante; de no hacerlo, sería culpable de resistir a la ley.

La ley no debe establecer más penas que las estricta y evidentemente necesarias, y nadie puede ser castigado si no es en virtud de una ley establecida y promulgada con anterioridad al delito y aplicada legalmente.

El principio estuvo en nuestra legislación penal, pero, al constitucionalismo, llegó recién en la Constitución de 1920 (específicamente, en su artículo 26): «[...] nadie puede ser condenado sino conforme a las leyes preexistentes al hecho imputable y por los jueces que las leyes establezcan».

²¹ GARCÍA CALDERÓN, FRANCISCO. Ob. cit., t. II, p. 310.

En otro trabajo,²² hemos ya planteado como hipótesis que el constituyente peruano del siglo XIX fue reacio a establecer limitaciones constitucionales al legislador en materia de normas represivas. Sería interesante profundizar más estos aspectos de nuestra historia constitucional.

La inviolabilidad del domicilio

La norma aparece en el inciso 2 del artículo 193 de la Constitución de 1823. En este, se declaran inviolables «La seguridad personal y la del domicilio». La versión más detallada apareció en el artículo 118 de la misma Constitución, en el que se decía lo siguiente: «Nadie puede allanar la casa de ningún Peruano, y caso que lo exija fundada é indispensablemente el órden público, se expedirá por el Poder Ejecutivo la órden conveniente por escrito que remitirá desde luego al juez que conozca de la causa, con la exposición de los datos que motivaron este procedimiento para que obre en el proceso».

Es este un derecho individual que atañe a la vida privada de las personas, pero, al mismo tiempo, es una garantía contra la persecución política, pues la represión suele hacerse a las personas invadiendo sus domicilios y rastreando en ellos. Es un derecho que combina la seguridad individual con los derechos políticos.

El secreto de las comunicaciones

El artículo 193 de la Constitución de 1823, en su inciso 4, estableció que se declaraba inviolable «El secreto de las cartas». En aquel entonces, las comunicaciones eran hechas por correo. No había tecnologías distintas. Luego, vendrían el telégrafo y el teléfono sucesivamente, aunque con varios decenios de diferencia. Sin embargo, la protección de estas nuevas formas de comunicación tuvo que esperar, en el constitucionalismo peruano, hasta la Carta de 1979.

²² RUBIO CORREA, Marcial. *La constitucionalización de los derechos en el Perú del siglo XIX*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 2003, p. 170.

Este es otro caso curioso: la protección contra la intervención de las cartas ocurre desde el primer momento, pero se espera un siglo y medio para proteger las comunicaciones telegráficas. Da la impresión de que el constituyente no quiso poner cortapisas a la labor de espionaje en la Constitución, porque, de otra manera, hubiera extendido la protección a los nuevos medios tecnológicos con rapidez.

Detención e información al detenido

La Constitución de 1823 introdujo el tema en el inciso 4 del artículo 81 y en el artículo 117:

Limitaciones del poder ejecutivo:

[...]

4.- No puede privar de la libertad personal a ningún Peruano; y en caso de que fundadamente exija la seguridad pública el arresto ó detención de alguna persona, podrá ordenar lo oportuno, con la indispensable condición de que dentro de veinticuatro horas pondrá al detenido a disposición de su respectivo juez [...].

Dentro de 24 horas se le hará saber a todo individuo la causa de su arresto, y cualquiera omisión en este punto se declara atentatoria de la libertad individual.

La protección teórica es inmediata y extensiva. Tiene un ribete de seguridad individual y otro de seguridad política; ambos evidentes por sí mismos. Es un derecho sistemáticamente declarado y sistemáticamente vulnerado en la historia constitucional peruana.

Atenuación de las penas

Las penas impuestas por la ley fueron, muchas veces, terribles. No hace falta describirlas, porque todos las retenemos en la memoria. El liberal clásico trató de dar seguridad a las personas atenuando su rigor. Nuestra Constitución de 1823 fue muy clara al respecto en sus artículos 115 y 116: «Queda abolida toda confiscación de bienes, y toda pena cruel y de infamia trascendental. El código criminal limitará, en cuanto sea posible, la aplicación de la pena capital á los casos que

exclusivamente la merezcan» y «Ninguna pena infama a otro individuo, que al que la mereció por la aplicación de la ley».

En materia de aplicación de penas, el Perú sí tuvo consecuencia, en general, entre el dicho y el hecho, cuando menos en estos aspectos que caían dentro de las competencias de los tribunales de justicia.

Exención del juramento en causa contra el declarante

Como los demás derechos vinculados a la represión, este tuvo una historia particular en nuestro constitucionalismo: fue establecido tempranamente en el artículo 118 de la Constitución de 1826: «Acto continuo, si fuere posible deberá dar su declaración sin juramento, no difiriéndose esta en ningún caso por más tiempo que el de cuarenta y ocho horas». Su formulación inequívoca se plasmó en el artículo 129 de la Carta de 1828: «Quedan abolidos: 1.- El juramento en toda declaración y confesión de causa criminal sobre hecho propio».

Luego, y nuevamente como ocurrió con otros derechos vinculados a la represión, desapareció de nuestras Constituciones hasta ser re-puesto en la de 1979. Volvió a desaparecer de la Carta de 1993, aunque ya es norma obligatoria en el Perú por estar consignada en tratados internacionales sobre derechos humanos. No ha sido consecuente el constitucionalismo peruano con el tratamiento de este antiguo derecho.

5. El derecho de petición

El derecho de petición fue declarado inviolable por el inciso del artículo 193 de la Constitución de 1823: «Sin embargo de estar consignados los derechos sociales é individuales de los Peruanos en la organización de esta ley fundamental se declaran inviolables: [...] 5.- El derecho individual de presentar peticiones ó recursos al Congreso ó al gobierno».

El derecho de petición no es de origen liberal. Fue siempre reconocido por el poder: los gobernantes de todos los tiempos han aceptado que sus súbditos se presenten ante ellos a solicitar. El liberalismo lo recogió de tiempos anteriores y lo hizo suyo. Dice Salas al respecto:

Este derecho de petición se ha tenido siempre por tan sagrado, que no conozco legislación alguna, aun en las monarquías mas absolutas, que no haya dejado el ejercicio del á los ciudadanos, permitiéndoles representar a la autoridad competente lo que crean útil; pero aun en constituciones políticas, que pasan por muy liberales, se deja al ciudadano este derecho con limitaciones y precauciones que prueban que se le teme y se le tiene por peligroso.²³

Nuestro constitucionalismo ha recogido sistemáticamente este derecho en sus diversas Constituciones.

6. Una palabra sobre el derecho a la educación

Cuando hoy decimos que todos tienen derecho a la educación, entendemos que se trata de un derecho social y así está clasificado en nuestra Constitución vigente. Sin embargo, los liberales peruanos lo consideraron como tal desde la Carta de 1823, en su artículo 181. El texto fue el siguiente: «La instrucción es una necesidad común, y la República la debe igualmente a todos sus individuos». Es un temprano reconocimiento del derecho a la educación. El hecho de que la República la deba a todos quiere decir que cada uno tiene derecho a ella.

Sin tomar nota de las limitaciones de recursos para proveer este derecho, nuestras Constituciones ofrecieron más de lo que se podía hacer. El caso paradigmático es el artículo 148 de la Constitución de 1823, que dijo lo siguiente:

Todas las poblaciones de la República tienen derecho a los establecimientos de instrucción que sean adaptables a sus circunstancias. No puede dejar de haber universidades en las capitales de departamento, ni escuelas de instrucción primaria en los lugares más pequeños; que comprenderá también el catecismo de la religión católica y una breve exposición de las obligaciones morales y civiles.

²³ SALAS, Ramón. Ob. cit., p. 87.

La educación primaria fue reconocida a lo largo de todo nuestro constitucionalismo. La secundaria apareció en la Carta de 1933. Es curioso que el Perú tenga un compromiso tan antiguo y extenso con su población en materia educativa y que el servicio prestado tenga tantas deficiencias. Es una muestra clarísima de la distancia entre el propósito de las normas y la realidad cotidiana.

REFLEXIÓN FINAL

Indudablemente, el Perú tuvo su propio liberalismo en materia de ideas y normas. En muchos aspectos, ya la Constitución de 1823 fue más explícita en derechos que la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano y que, por ejemplo, el *Bill of Rights* que se incorporó a la Constitución norteamericana con sus primeras enmiendas. En materia de declaración, el Perú tuvo un proyecto liberal.

Este proyecto, sin embargo, chocó siempre con una realidad y una cultura distintas, que fueron de marginación y, muchas veces, de represión. Es sintomático que los derechos más vinculados a la represión hayan tenido demora en incorporarse a las Constituciones o hayan desaparecido de ellas por largos períodos. Esto, hipotéticamente, permitiría reprimir con menos ataduras que si los agraviados pudieran esgrimir, aunque solo fuera nominalmente, un derecho constitucional en su defensa.

Sin embargo, hay que poner límites tanto al optimismo como a las críticas para tratar de lograr una adecuada objetividad. Desde este punto de vista, sería muy interesante una investigación de campo en la que se creara un instrumental de comparación sobre el grado de cumplimiento de los derechos individuales en el Perú antes y ahora. Es probable que, con todos sus límites, hoy, el Perú reconozca mejor estos derechos que en el pasado. Sin embargo, eso tendría que comprobarse o negarse con evidencias. Conocer estas cosas permitiría prever el derrotero que estamos recorriendo y las posibilidades de nuestra sociedad y nuestro Estado en la protección de las personas.

Analizada hoy, la lista de derechos individuales del liberalismo aparece como abiertamente insuficiente. Sin embargo, cada uno de esos derechos nos es indispensable y, por ello, debemos revalorizar el aporte de los liberales clásicos. Por lo demás, los derechos que ellos propugnaron no son solo individuales. A lo largo de estas páginas, hemos visto que muchos tienen una clara significación política.

Hubo que recorrer un largo camino desde estas primeras declaraciones hasta llegar a la situación actual. En primer lugar, los derechos fueron evolucionando y diversificándose rápidamente. Ello enriqueció su progresivo reconocimiento y especificación. En segundo lugar, el desarrollo del capitalismo occidental durante el siglo XIX hizo ver que, a los derechos individuales, había que añadir los sociales, los económicos, los culturales y los políticos. Todos ellos forman, hoy, el complejo bosque de derechos humanos. También se interpuso, en esta historia, la triste y execrable experiencia del nazismo, que pisoteó la dignidad humana hasta que fue finalmente derrotado al concluir la Segunda Guerra Mundial. El auge que los derechos humanos han tenido desde 1948 hasta ahora, impulsado, en mucho, por la Organización de las Naciones Unidas (ONU), indudablemente, fue una reacción frente a la brutalidad que se mostró ante nuestros ojos al final de la Segunda Guerra Mundial.

Por otro lado, hoy, los derechos son no solamente atribuciones de las personas. Nuestro Tribunal Constitucional ha dicho que también son principios esenciales del orden estatal:

[...] la Constitución no es un ordenamiento neutral o desprovisto de valores fundamentales, desde el mismo momento que ha introducido un conjunto de derechos fundamentales. Por ello, este sistema de valores, que encuentra su punto central en el libre desarrollo de la personalidad y en la dignidad del ser humano, vale como una decisión constitucional fundamental para todos los ámbitos del derecho: legislación, administración y jurisdicción reciben de ella su orientación y su impulso.

Esto significa que los derechos fundamentales no solo tienen una vertiente subjetiva, sino también una dimensión objetiva, pues

representan los valores materiales de todo el sistema jurídico nacional y, en esa condición, informan a la legislación, administración y jurisdicción.²⁴

Hemos revisado, así, un largo camino de más de dos siglos, a lo largo del cual unos gritos subversivos a favor de la libertad, la igualdad y otros derechos, durante el Antiguo Régimen, se convirtieron, ahora, en los valores materiales de todo el sistema jurídico nacional. Por la trascendencia que tienen hoy esos derechos, pareciera que su elaboración y progresiva instauración en la sociedad y en la cultura fue obra de intelectuales y creadores de instrumentos jurídicos. Sin embargo, en la realidad, los derechos humanos fueron arrancados al poder con mucho sufrimiento, muchas vidas perdidas, muchas tristezas y, también, con alegrías y gritos de victoria. Es, como todas las historias humanas, una de dicha y quebranto, los dos materiales del canto de la vida, según la canción universal de Violeta Parra.

La importancia de estos derechos consiste en que su vigencia construye la paz y el progreso. Sin embargo, para aplicarlos, necesitamos un grado superior de cultura y de civismo: necesitamos alejarnos de la animalidad de la fuerza bruta (sea esta ejercida con puños o con bombas láser) para acercarnos a las buenas razones y al reconocimiento del valor de cada uno de los demás por el simple hecho de que, como ser humano, es igual a nosotros. Los liberales iniciaron el proceso haciendo su revolución. Nuestra tarea, hoy, es hacer crecer a la humanidad por encima de sus colmillos y sus garras ancestrales, y llevarla a dirigir su vida social por los derechos y las buenas razones. La herencia liberal es trascendental para este propósito.

²⁴ Sentencia del Tribunal Constitucional emitida el 16 de abril de 2003 en el Exp_2050_2002_AA_TC sobre acción de amparo interpuesta por doña Flor de Milagros Ramos Colque a favor de Carlos Israel Ramos Colque contra la resolución suprema 544-2000-IN/PNP.

La democracia radical en contextos comunitaristas

FIDEL TUBINO ARIAS-SCHREIBER*

[...] la democracia radical exige que reconozcamos la diferencia —lo particular, lo múltiple, lo heterogéneo—, o sea, todo aquello que el concepto abstracto de hombre excluía. Lo que hace falta es un nuevo tipo de articulación entre lo universal y lo particular. No se rechaza el universalismo, se lo particulariza.¹

INTRODUCCIÓN

El proceso actual de transición a la democracia es un proceso incierto. La incapacidad de las democracias liberales latinoamericanas para reducir, sustantivamente, los alarmantes niveles de inequidad económica y cultural le restan la credibilidad moral y la legitimidad social que su funcionamiento requiere. Si la democracia no es eficaz en combatir mediante acertadas acciones transformativas de carácter redistributivo las causas de la pobreza, su deslegitimación social es un proceso irreversible. Ya John Rawls, el padre del liberalismo político contemporáneo, lo vio desde el inicio: la justicia distributiva es tan esencial a la democracia liberal como el ejercicio de las libertades civiles y políticas. La libertad política sin justicia social y cultural es falsa libertad. Y justicia social sin libertad política es ausencia de ciudadanía. Equidad de oportunidades (libertad) sin acceso los bienes primarios (justicia) es una contradicción insostenible. Ambas se necesitan; son dos caras de la misma moneda. Esta es, según Rawls, la esencia de la justicia

* Decano de Estudios Generales Letras de la Pontificia Universidad Católica del Perú.

¹ MOUFFE, Chantal. *El retorno de lo político*. Barcelona: Paidós, 1999, p. 33.

como equidad e imparcialidad. Democracia sin justicia es tan absurda como democracia sin libertad.²

Las democracias latinoamericanas son, por ello, profundamente contradictorias. El problema de la pobreza en América Latina es un problema de injusticia distributiva; pero es, al mismo tiempo, un problema de ausencia de libertades, de opciones reales. Es, en este sentido, un problema de derechos humanos fundamentales. La pobreza es un problema de ciudadanía; ataca el corazón mismo de la democracia. Si nuestras democracias constitucionales no son capaces de encarar, desde sus raíces, el problema de la pobreza mediante acciones transformativas de mediano y largo plazo sin restringir las libertades fundamentales de los ciudadanos, están quedándose sin razón de ser. El problema de la injusticia social y cultural es un problema estructural; no se combate mediante programas de acción afirmativa de lucha contra la pobreza. Se combate construyendo ciudadanía.

En el ambiente moral y social en el que nos encontramos, las tentaciones autoritarias encuentran un clima lamentablemente propicio para resurgir. Para quienes creemos que solo en democracia es posible construir ciudadanía, el reto que tenemos es bastante grande: o persistimos en el intento de implantar las instituciones liberales y el viejo modelo de democracia que heredamos del republicanismo ilustrado, o intentamos, tanto en el plano teórico como en el de la praxis, reinventar la democracia que tenemos para que sintonice con las tradiciones y las postergadas y seculares demandas de nuestros pueblos.

La consolidación de la democracia pasa, necesariamente, por su enraizamiento, por la recreación y apropiación de sus ofertas, pero, sobre todo, por la radicalización de sus propuestas. La democracia se robustecerá cuando deje de ser un procedimentalismo, y empiece a ser ocasión histórica de realización de los ideales ilustrados de justicia distributiva, economía solidaria, libertad política y equidad cultural.

² RAWLS, John. *Liberalismo político*. México, D. F.: Fondo de Cultura Económica, 1995, pp. 29-45.

Esa es la esencia de la democracia radical. Sin embargo, para radicalizar la democracia, es preciso reinventarla. En el plano teórico, ello implica una crítica radical de los presupuestos filosóficos en los que se sustenta la democracia liberal. Es vital que la democracia no exija a las sociedades que abandonen sus instituciones y las sustituyan por instituciones liberales. Para democratizar la democracia liberal, el proyecto democrático debe ser capaz de renunciar a su *vocación civilizadora*.

El proyecto democrático debe flexibilizarse. Ello significa que debe tornarse poroso, permeable, influenciado y abierto a la diversidad cultural, es decir, a otras formas de pensamiento y a otros modos de vida buena. Más allá del individualismo moderno, debe abrirse a otros horizontes morales y a otras antropologías filosóficas. Debe interiorizar que no hay una sino muchas maneras de pensar, sentir y convivir, y que, por lo mismo, no hay una sino muchas maneras válidas de entender los derechos humanos y de ejercer la ciudadanía. Debe, en una palabra, confrontarse con la diversidad.³

³ No estoy, con ello, postulando una apología de la parálisis crítica del relativismo cultural. El «todo vale» del relativismo cultural conduce a la aceptación acrítica de lo diverso, a la valoración a priori de la alteridad y a la sacralización injustificada de lo diferente. El relativismo cultural nos paraliza frente a lo diferente, impide la construcción dialógica de la convivencia y torna inviable la deliberación intercultural. Es, en el sentido baconiano de la palabra, idolatría. En términos programáticos, el relativismo cultural se traduce en políticas conservacionistas de ecología cultural que fosilizan las culturas y las colocan como piezas de museo para el deleite estético y la curiosidad intelectual. En clave política, el relativismo cultural es la nueva cara del conservadurismo y del dogmatismo intelectual. La democracia radical no es la fórmula política del relativismo cultural. Para el relativismo cultural, la democracia es una de las tantas formas de organización política de la convivencia. No la promueve, no la reflexiona y no la radicaliza. La deja tal cual. La democracia radical tiene una intencionalidad diferente. Busca democratizar la democracia, ponerla en sintonía con su ideario y hacerla coherente. Y, para ello, tenemos que empezar por ampliar la base social y cultural de la deliberación pública. Sin embargo, el problema de la deliberación pública no es solo de orden cuantitativo. Por ello, debemos buscar, por encima de todo, mejorar la calidad del debate público e introducir el raciocinio, el argumento y la construcción dialógica del pensamiento. La deliberación política debe ser plural e inclusiva de la diversidad; pero, sobre todo, debe ser un espacio reflexivo y crítico de construcción dialógica de la convivencia. La deliberación pública, que es la esencia de la democracia

La ciudadanía no debe seguir postulándose como una condición jurídica ajena a las pertenencias culturales sobre las que se construyen las identidades éticas de la gente. La ciudadanía debe anclarse en el mundo de la vida y echar raíces en los referentes existenciales de la gente, en las identidades comunitarias de los pueblos, en sus tradiciones renovadas y en sus condiciones reales. Para que el acceso a la ciudadanía tenga sentido real y la condición ciudadana sea interiorizada y asumida como propia, no debe involucrar ni el autoexilio cultural ni la asimilación pasiva a un modo de vida extraño y ajeno a los referentes éticos de la gente. La ciudadanía debe particularizarse, conectarse con los mundos vitales, reformularse en contacto con ellos y enriquecerse, pero sin perder su esencia ni su razón de ser.

En el presente ensayo, proponemos, en un primer momento, un análisis sobre la importancia de la deliberación pública en la democracia radical y lo que ello implica en términos prácticos y en términos teóricos. En un segundo momento, explicitaremos los problemas a los que conduce la exportación de la democracia liberal a contextos comunitaristas; en esta presentación, haremos especial hincapié en el caso del comunitarismo indígena latinoamericano. Finalmente, terminaremos proponiendo, a manera de conclusión provisional, algunas pistas sobre lo que involucra la radicalización de la democracia y la diversificación de la ciudadanía en contextos comunitaristas como el nuestro, socialmente asimétricos y culturalmente diferenciados.

radical, presupone la inclusión del otro en el debate político y la apertura a la alteridad, pero la apertura crítica, reflexiva y solidaria. Presupone reconocer al otro como interlocutor válido del diálogo público. No presupone la aceptación pasiva y acrítica de sus puntos de vista. No presupone la parálisis del relativismo cultural. El relativismo cultural es el sustento teórico del sistema de sociedades paralelas propio del multiculturalismo liberal. No sustenta políticas de convivencia ni de democracia radical.

LA RAZÓN PÚBLICA Y LA CULTURA POLÍTICA: DOS CARAS DE LA MISMA MONEDA

Rawls y Jürgen Habermas nos han enseñado que la deliberación pública es la esencia de la democracia.⁴ Razón pública y deliberación pública son, en el fondo, una y la misma cosa. Ambas se refieren, aunque desde tradiciones filosóficas distintas, al ejercicio bien intencionado de la razón práctica en la esfera pública. La razón pública es la esencia de la democracia y el espacio privilegiado del ejercicio de la ciudadanía activa. Las elecciones limpias y transparentes son la condición sine qua non de la democracia, no su esencia. Una democracia es más democrática en función del grado de acceso y participación de los ciudadanos en la deliberación pública. La participación activa de los ciudadanos libres e iguales en la razón pública es la esencia de la convivencia democrática.

Rawls considera, en su *Derecho de gentes*, que:

[...] la clave de esta concepción [es decir, de la democracia constitucional] es la idea misma de deliberación. Cuando los ciudadanos deliberan, intercambian puntos de vista y exponen sus razones para sustentar las cuestiones políticas públicas. Todos suponen que sus opiniones políticas se pueden revisar a la luz del debate con otros ciudadanos; y, en consecuencia, tales opiniones no son simplemente un producto de sus intereses creados. En este punto, la razón pública resulta crucial.⁵

La gran diferencia entre el razonamiento público y el razonamiento no público es que, en el razonamiento público, no se debe apelar a justificaciones basadas en doctrinas comprensivas o cosmovisiones particulares: «El razonamiento público tiende a la justificación pública [...]. La justificación pública no es simplemente el razonamiento válido

⁴ Cfr. RAWLS, John. *El derecho de gentes y una revisión de la idea de razón pública*. Traducción de Hernando Valencia Villa. Barcelona: Paidós, 2001.

⁵ *Ib.*, p. 163.

sino la argumentación dirigida a los otros; parte de premisas que aceptamos y que pensamos que los otros razonablemente podrían aceptar, y llega a conclusiones que pensamos que ellos también razonablemente podrían aceptar». ⁶ Por ello, la construcción de la razón pública implica la construcción de referentes compartidos, es decir, de una cultura común que no sea resultado de la universalización de un punto de vista particular, sino de un *consensus* intercultural de ancha base.

1. La razón pública

La razón pública es la esencia de la democracia. La praxis de la razón pública, en una democracia radical, presupone la presencia de la pluralidad política y la diversidad cultural en la esfera pública. Para ello, las esferas públicas deben dejar de ser espacios monoculturales y monolingües. Deben ser espacios en los que las reglas de juego y las formas de expresión no sean impuestas arbitrariamente. Deben ser, por ello, espacios lingüísticamente plurales y culturalmente diferenciados. Deben ser espacios de aparición de la pluralidad de racionalidades. Deben ser, sobre todo, espacios no de omisión o sumisión, sino de *consensus* y concertación entre la diversidad cultural y la pluralidad política. Los procedimientos y las reglas de juego de la discusión pública deben ser, por ello, normas pactadas en diálogo entre las partes.

La esfera pública es y no es una torre de Babel. Lo es porque, por un lado, es y debe ser un espacio de conflicto entre la diversidad y la pluralidad. Sin embargo, no lo es también porque el conflicto es el punto de partida y no el punto de llegada de la deliberación social. El punto de llegada, es decir, el *télos* que anima la deliberación pública, es el reconocimiento y la fecundación recíproca.

Creo que una de las grandes tareas de la radicalización de la democracia es crear «[...] un marco de condiciones sociales e institucionales que facilite la discusión libre entre ciudadanos iguales —proveyendo con-

⁶ *Ib.*, p. 179.

diciones favorables para la participación, asociación y expresión—»,⁷ es decir, entre ciudadanos y ciudadanas sin discriminación de ningún tipo. En otras palabras, para que la deliberación pública sea más representativa y de mejor calidad en términos lógicos y discursivos, hay que crearle condiciones institucionales. En términos concretos, hay que crear y preservar la existencia de espacios deliberativos a escala local y regional, y no solo a escala nacional. En este sentido, los cabildos abiertos y las mesas de concertación de lucha contra la pobreza en nuestro país son espacios privilegiados de praxis de la democracia directa y de la deliberación política. Sin embargo, la democracia culturalmente diferenciada debería empezar a practicarse también, y de manera intensiva, en los espacios microsociales de la sociedad civil, como universidades, iglesias, colegios profesionales, empresas, etc. Sobre todo y de manera especial, debería empezar a practicarse en los partidos políticos. Interculturalizar los partidos y las instituciones de la sociedad es el punto de partida para la construcción de Estados y ciudadanías interculturales.

Sin embargo, Rawls nos enseñó algo más importante. Nos enseñó que, para que la razón pública sea más que una idea, es decir, para realizarla y hacer que se particularice, es absolutamente necesario crear nuevos hábitos. En otras palabras, es necesario crear una nueva cultura política. Es necesario hacer, de la deliberación pública, un hábito compartido y, de la acción concertada, un paradigma de lo político. Pensar con los otros para resolver los problemas comunes es una tarea compleja, pues:

[...] la deliberación pública es una actividad dinámica desempeñada por un sujeto plural, precisamente el tipo de actividad que es mantenida en el intercambio de razonamientos con los cuales se incrementa la calidad de las justificaciones para las decisiones políticas [...] dicho proceso dialógico debe desarrollarse en un marco institucional e

⁷ COHEN, Joshua. «Procedimiento y sustancia en la democracia deliberativa». *Metapolítica*, vol. 4, 2000, p. 29

interpretativo en constante revisión; el continuo diálogo entre el público deliberante y las instituciones que organizan la deliberación mantiene este marco abierto y democrático. Sin este diálogo, la democracia pierde su capacidad de generar un poder político legítimo.⁸

La democracia no es el imperio de los procedimientos por los procedimientos mismos. La democracia es el imperio de la institucionalidad. Sin embargo, institucionalidad no es sinónimo de procedimentalismo. La institucionalidad es lo opuesto a la arbitrariedad y el procedimentalismo no es sinónimo de imparcialidad. Es, muchas veces, una forma soterrada de arbitrariedad. La institucionalidad es el comienzo de la vida civilizada: presupone ciudadanos, es decir, individuos no preconvenionales, personas que han aprendido a anteponer el bien público al bien privado en el desempeño de la función pública; presupone individuos que no usan los procedimientos instituidos para atender intereses particulares; y presupone la vigencia social de una ética pública de mínimos. Sin una ética pública de mínimos, la institucionalidad pierde su sustancia ética; se desvirtúa y deja de ser lo que debe ser.

Sin institucionalidad, no es posible la praxis de la razón pública. En una sociedad donde las instituciones se usan arbitrariamente y la función pública se usa para atender intereses privados, la razón pública tiene que ser el lugar de la denuncia y de la vigilancia ciudadana. Razón pública quiere decir, en democracia, ejercicio dialógico de la crítica social. Significa, también, deliberación pública de ancha base, es decir, sin exclusión social ni cultural. Es muy importante asegurar el carácter democrático de la deliberación política, porque es vía deliberación pública como se perfecciona la democracia y, sobre todo, se legitima tanto moral como socialmente. Así, se estabiliza y se hace sostenible en el tiempo.

⁸ BOHMAN, James. «La democracia deliberativa y sus críticos». *Metapolítica*, vol. 4, 2000, p. 49.

2. Importancia de la deliberación pública

Para que haya deliberación pública, los ciudadanos y las ciudadanas deben saber deliberar, es decir, pensar con los otros y no a pesar de ellos. Deliberar es saber producir lo justo posible. La deliberación pública tiene sentido cuando se encuentra animada por una profunda motivación ética. La educación ciudadana tiene allí una inmensa tarea y una gran responsabilidad social, pues es necesario enseñarla. Deliberar es pensar con otros para concertar acciones destinadas a resolver problemas comunes. En una democracia radical, la deliberación pública debe ser práctica cotidiana en los espacios micro y en los espacios macro de la sociedad. Para ello, es necesario priorizar y universalizar la educación ciudadana más allá del concepto ilustrado de ciudadanía.

La deliberación pública requiere, para su praxis, de un conjunto de condiciones objetivas e institucionales, pero también requiere de un conjunto de condiciones subjetivas y actitudinales. Necesita de ciudadanos con orientación ética subjetivamente capaces de practicarla. La deliberación ético-política presupone el desarrollo de determinadas capacidades intelectuales, disposiciones anímicas y hábitos sociales que la educación ciudadana debe promover. La educación ciudadana no debe entenderse solamente como educación en derechos; es, también, educación para el ejercicio de la deliberación democrática. En este sentido, debe orientarse a generar, en los ciudadanos, las capacidades que la deliberación pública requiere. Así, sin pensamiento flexible ni capacidad para la construcción dialógica del pensamiento, no es posible deliberar con los otros. Sin disposición anímica para colocarse en el lugar del otro e intentar ver el mundo desde la perspectiva y la vivencia del otro, la deliberación social se transforma en mera negociación política instrumental. Y existe una diferencia radical entre deliberar y negociar: la deliberación es un proceso de comunicación, mientras que la negociación es un proceso de transacción; La deliberación es del orden de la racionalidad comunicativa, mientras que la negociación es del orden de la racionalidad instrumental.

Ambas son importantes en el debate público para poder generar acciones concertadas: la racionalidad instrumental no sustituye a la racionalidad comunicativa; por el contrario, le da sentido, pues permite la construcción dialógica de un horizonte moral compartido. Por ello, la deliberación debe anteceder a la negociación y no —como suele suceder hoy en día— ser sustituida por ella.

Sin una cultura de la deliberación política y la participación social, la deliberación pública se reduce a una mera negociación de intereses en conflicto. Y si la cultura política pública no incluye la diversidad cultural ni la pluralidad lingüística, entonces, la razón pública se reduce a un procedimentalismo puro sin horizonte ético sustantivo. Para que esto no suceda, es preciso interculturalizar los espacios formativos de la ciudadanía: las universidades, las escuelas, las iglesias, etc. Mientras las agencias educativas de la sociedad civil y el Estado no se conviertan en espacios privilegiados de formación ciudadana con apertura a la diversidad, la cultura política que necesitamos seguirá siendo una asignatura pendiente. No olvidemos que la cultura política es la otra cara de la razón pública y que, sin cultura política pública intercultural, la razón pública se transforma en un mecanismo más de exclusión cultural.

3. La cultura política como cultura de consenso

Tenemos que interiorizar, como responsabilidad ética, la construcción dialogada de la cultura política pública. La cultura pública no puede seguir siendo una expresión privilegiada de la cultura y de la lengua hegemónica. Esta falsa cultura política pública que tenemos hay que deconstruirla y rehacerla desde sus cimientos. La cultura política pública no debe seguirse administrando como un conjunto estático de saberes y formas de comportamiento que se imponen desde fuera. Está y debe estar siempre en proceso de construcción desde las culturas de base de la gente.

La cultura política pública debe ser una cultura común, una cultura de consenso. No puede ni debe ser, por ello, monocultural. Habermas ha puesto en evidencia que:

[...] por razones históricas existe en muchos países una fusión entre la cultura de la mayoría y aquella cultura política universal que tiene la pretensión de ser reconocida, a pesar de su procedencia cultural, por todos los ciudadanos. Esta fusión debe ser disuelta cuando en el interior de la misma comunidad deben poder existir en igualdad de derechos distintas formas de vida culturales, étnicas y religiosas en coexistencia y convivencia. El nivel de la cultura política común debe ser desconectado del nivel de las subculturas y de sus identidades acuñadas prepolíticamente.⁹

La cultura política pública no debe, en realidad, identificarse con ninguna cultura particular, ni hegemónica ni subalterna. Debe ser expresión de todas y no de alguna en particular. Debe ser expresión de un acuerdo básico que no se apoye ni en la negociación instrumental ni en el cálculo político. Debe ser una cultura de consenso, es decir, una cultura de mínimos éticos que se exprese en hábitos y valores compartidos. La cultura de los derechos humanos es la cultura política pública de la democracia radical. Sin embargo, para serlo, debe interculturalizarse, salir del paradigma ilustrado, enriquecerse y modificarse en el contacto con otras culturas y otras formas de ver el mundo.

Así, por ejemplo, en la doctrina clásica de los derechos humanos, el derecho a la tierra no es considerado como un derecho fundamental que se encuentre al mismo nivel que el derecho a la vida. Sin embargo, en la concepción indígena de los derechos humanos, el derecho a la vida es indesligable del derecho a la tierra. En la concepción indígena, el *ethos* no es externo a la *physis*. El *ethos* habita la *physis* y la tierra es consustancial a la cultura. La tierra no es concebida como un bien de cambio. Estar enajenado de la tierra es estar enajenado de la vida. La tierra o territorio es el equivalente indígena de nuestro hábitat. En realidad, es más que eso: un valor de uso está supeditado a su valor simbólico. El vínculo con la tierra no es el de posesión-explotación. La tierra es el referente ontológico de la existencia. No se negocia; negociar

⁹ HABERMAS, Jürgen. *La inclusión del otro*. Barcelona: Paidós, 1999, pp. 94-95.

la tierra es como negociar la vida. Y quedarse sin tierra es quedarse sin sentido, sin ubicación ontológica. Por ello, los pueblos indígenas colocan siempre el derecho a la tierra como el derecho fundamental en torno al cual se articulan los otros derechos. No es verdad, pues, que los indígenas no saben de derechos. Lo que sucede es que, para comprender las concepciones indígenas de los derechos, hay que instalarse en otro registro de categorías y transportarse a un paradigma diferente de comprensión del mundo. Abrirnos más allá del paradigma de la Ilustración a otras formas válidas de entender los derechos es parte esencial de la construcción democrática de la cultura de los derechos humanos.

La cultura política pública es la cultura de los derechos humanos, pero la cultura de los derechos humanos debe ser expresión de un consenso traslapado. El pacto social, para ser real y funcionar como sustento de la convivencia plural, debe ser inclusivo de la diversidad. Sin embargo, para que el pacto social sea el sustento de la convivencia y le infunda sentido a la vida social, debe ser hábito compartido por la ciudadanía más allá de las divergencias ideológicas y doctrinarias y de las diferencias culturales. El pacto social —es cierto— se expresa en la Constitución, pero, para que configure y anime lo cotidiano, debe hacerse cultura común.

4. La cultura política pública y las culturas de base de la sociedad

La cultura política pública de una democracia constitucional se debe construir desde las culturas de base de los ciudadanos y no a pesar de ellas. Las culturas de base son las culturas de la sociedad civil, es decir, las culturas de las diversas agencias y asociaciones de la sociedad. «La cultura de base incluye la cultura de las iglesias y asociaciones de todo tipo, y las instituciones culturales como universidades, escuelas profesionales y sociedades científicas».¹⁰ Sin embargo, en las sociedades latinoamericanas, a pesar de que se reconoce, a escala jurídica, el

¹⁰ RAWLS, John. *El derecho de gentes*, p. 159.

carácter pluricultural de la sociedad, las instituciones tradicionales de los grupos étnicos originarios son, sistemáticamente, no reconocidas como legítimas agencias de la sociedad civil. Existe un sesgo occidentalizante y liberal muy fuerte en la manera en que se conciben las culturas de base de la sociedad civil. Los pueblos indígenas poseen una institucionalidad propia que funciona, en la práctica, más de lo que aparenta. Sin embargo, las instituciones comunitaristas propias de la institucionalidad de nuestros pueblos indígenas son injustas y sistemáticamente excluidas no solo del Estado-nación, sino también de la sociedad civil. De esta manera, hemos creado, paradójicamente, Estados ajenos, instituciones descontextualizadas y procedimientos foráneos para convivir en democracia y tolerancia cultural.

Rawls decía, refiriéndose al carácter de la cultura política pública, que «[...] en una democracia, esta cultura no está (y no debe estar) orientada por ninguna idea o principio central, político o religioso».¹¹ Debe ser —pensaba— una cultura de consenso. En otras palabras, no puede ni debe ser una cultura o una doctrina en particular, ni hegemónica ni subalterna. Debe ser una cultura común, es decir, inclusiva de la diversidad cultural y de la pluralidad política. En otras palabras, para que la cultura ciudadana sea una cultura viva, que goce de legitimidad y valoración social, tiene que ser una cultura democráticamente construida. No puede ni debe ser una cultura que resulte de la imposición soterrada o de la dominación cultural.

La construcción dialogante de la cultura política y de la institucionalidad democrática es una tarea que tiene que ser impulsada y sostenida desde el Estado. Sin embargo, un Estado monocultural jamás asumirá esta tarea como prioritaria. Para que ello suceda, es necesario transformarlo.

Solo un Estado multicultural o plurinacional es capaz de asumir y priorizar una tarea de tal envergadura. El Estado-nación monocultural fomenta la asimilación cultural, no el diálogo intercultural. El diálogo intercultural, en la esfera pública, concierne a todos los ciudadanos,

¹¹ Ib., l. cit.

tanto de tradición liberal como de tradición no liberal. Convoca a todos aquellos que —más allá del liberalismo o del comunitarismo— han optado por la convivencia razonable, es decir, por la convivencia basada en el acuerdo y la concertación, y no en la violencia o la imposición. La cultura política pública de las democracias radicales multiculturales debe ser, por ello, una cultura de la tolerancia. La tolerancia ilustrada es, desde esta perspectiva, el principio rector de la cultura política. Sin embargo, la tolerancia es solo el punto de partida de la cultura política; la convivencia es su punto de llegada. No se trata de tolerar por tolerar, sino de tolerar para, desde allí, aprender a convivir juntos a partir del reconocimiento recíproco y la mutua fecundación.

5. La cultura política como cultura de la tolerancia y la convivencia

La tolerancia no implica ni renunciaciones ni autopostergaciones. Consiste, fundamentalmente, en no colocar las creencias y las costumbres propias como condición absoluta para la convivencia con el otro. O, en otras palabras, consiste en colocar al otro, es decir, al que no piensa, no vive y no siente como yo, como interlocutor válido de la deliberación pública. Por eso, la virtud pública por excelencia de la democracia es la tolerancia. Sin tolerancia, no hay convivencia democrática. No obstante, solo la tolerancia no basta. Es importante que sea complementada con una actitud de reconocimiento y apertura hacia el otro.

Hemos sostenido ya repetidas veces que la esencia de la democracia es la deliberación. Y la deliberación no es una capacidad natural. La convivencia democrática no es ni natural ni antinatural; es una condición adquirida. Debe adquirirse y formarse a través de la educación. Aprendemos a deliberar deliberando con el otro, así como aprendemos a ser honestos siendo honestos, y a ser justos siendo justos en nuestro obrar. La deliberación es una práctica y una disposición: la cultura de la deliberación es un asunto de hábitos.

La cultura política de la deliberación pública no es del orden de la teoría, sino de la acción; no es del orden de las doctrinas, sino del orden del comportamiento; es, en una palabra, un asunto de hábitos del pensamiento y hábitos del corazón. No bastan los procedimientos

si no hay hábitos sociales que nos dispongan e impulsen a usarlos, y a usarlos adecuadamente.

Hoy es claro que:

[...] la salud y la estabilidad de una democracia moderna dependen, no solo de la justicia de su «estructura básica», sino también de las cualidades y las actitudes de sus ciudadanos: por ejemplo, de su sentido de la identidad y de cómo comprenden las formas de identidad nacional, regional, étnica o religiosa que potencialmente puedan entrar en competencia; de su capacidad para tolerar y trabajar junto a otras personas diferentes; de su deseo de participar en el proceso político con el fin de promocionar el bien público y pedir cuentas a las autoridades políticas [...]. Sin ciudadanos que posean estas cualidades, las democracias se vuelven difíciles de gobernar e incluso inestables.¹²

La cultura política pública, basada en el consenso traspalado, es el fundamento de la razón pública; es su condición de posibilidad. Sin ella, la democracia se transforma en una formalidad abstracta sin verosimilitud, sin credibilidad y sin referentes éticos ostensibles.

La democracia no es solamente un asunto de cobertura. Es cierto que una sociedad es más auténticamente democrática en la medida en que más personas puedan participar en la deliberación pública y en la toma de decisiones. Sin embargo, la democracia no es solo un asunto de cantidad; es también un asunto de calidad. Importa también, y sobre todo, el tipo de la participación política de los ciudadanos. La democracia radical implica un nuevo tipo de ciudadanía: implica abandonar la imagen del ciudadano pasivo, que es típica de las democracias liberales actuales; implica abandonar la concepción homogeneizadora de ciudadanía propia de la visión ilustrada de los derechos humanos; implica, finalmente, transitar a una concepción y una praxis contextualizada de la ciudadanía que se nutra de la diversidad y se renueve en contacto con ella.

¹² KYMLICKA, Will. *La política vernácula: nacionalismo, multiculturalismo y ciudadanía*. Barcelona: Paidós, 2003, p. 343.

La democracia no es un conjunto de instituciones y procedimientos que deban ser exportados a todos los contextos. La implantación de la democracia liberal en contextos no liberales es expresión de intolerancia cultural y conduce a inevitables conflictos interculturales que tornan inviable la convivencia democrática. No debe, por ello, ofertarse como parte de un *paquete civilizador* de invasión cultural. La concepción liberal de los derechos humanos y la institucionalidad democrática que le es propia no deben colocarse como condición absoluta de la convivencia razonable. Esto es una flagrante contradicción. La tolerancia ilustrada no se practica solo con el semejante; se practica, sobre todo, con el diferente, con el que no tiene nuestras creencias, nuestros valores ni nuestras costumbres. Al semejante, se le acepta; al diferente, se le tolera. La tolerancia es un acto racional. Consiste en aceptar al otro como interlocutor válido. Sin embargo, la tolerancia es el punto de partida de la convivencia razonable; no su punto de llegada.

La tolerancia tiene sentido privativo: evita el enfrentamiento violento. Asimismo, puede servir como primer paso para la construcción de una convivencia razonable con el otro. Y este es su sentido positivo.

Por ello, resulta «esencial —a los ojos de Rawls, el gran teórico del liberalismo político contemporáneo— que el derecho de gentes no exija a las sociedades [no liberales] que abandonen o modifiquen sus instituciones [...] y adopten instituciones liberales».¹³ El derecho de gentes al que se refiere Rawls es el derecho que debe regir las relaciones entre los pueblos, más allá de si están o no dentro de un Estado nacional o en varios de ellos al mismo tiempo. Este nuevo *ius gentium* debe hacer posible la convivencia razonable entre las sociedades liberales y las sociedades no liberales. Debemos, por ello, renovar el derecho de gentes y apuntar a la construcción dialogada de «un derecho de gentes no etnocéntrico»¹⁴ que sirva de referente común a la diversidad, evite el enfrentamiento estéril y permita la solución dialogada de los conflictos.

¹³ RAWLS, JOHN. *El derecho de gentes*, p. 143

¹⁴ *Ib.*, l. cit.

¿ES POSIBLE LA DEMOCRACIA Y LA CIUDADANÍA EN CONTEXTOS CULTURALMENTE COMUNITARISTAS Y SOCIALMENTE ASIMÉTRICOS?

En nuestros países, las ideas republicanas y liberales de la Ilustración no han penetrado ni en la cultura de la gente ni en la cultura de las élites. Constituyen un ideario externo, desenraizado e impuesto. Y es que nuestros países son poseedores de tradiciones milenarias comunitaristas que han sido injustamente folclorizadas o silenciadas por las culturas nacionales.

En toda América —sostiene acertadamente Luis Villoro— los antiguos pueblos indígenas han mantenido, pese a los cambios que introdujo la colonia, el sentido tradicional de la comunidad, en coexistencia con las asociaciones políticas derivadas del pensamiento occidental. La estructura comunitaria forma parte de la matriz civilizatoria americana [...]. Las civilizaciones que se remontan a la época precolombina estaban basadas en una idea de la comunidad del todo diferente a la asociación por contrato entre individuos que prevaleció en la modernidad occidental [...]. La comunidad originaria se corrompe a veces por las ambiciones de poder ligadas a las estructuras propias del Estado nacional [...]. Pero la comunidad permanece como un ideal de convivencia que orienta y da sentido a los usos y costumbres de los pueblos.¹⁵

El contractualismo y el liberalismo son ajenos a nuestras tradiciones. El modelo de Estado y democracia que tenemos es un modelo importado que excluye a priori la institucionalidad y los usos de nuestras culturas originarias; es un modelo sin suelo y sin raíces culturales en las tradiciones vigentes de nuestros pueblos. Es un modelo externo, extraño, ajeno e implantado, que no ha sabido incorporar la institucionalidad indígena. No es un modelo inculturado. La democracia liberal, en contextos comunitaristas como el nuestro, se ha convertido en una institucionalidad vacía y en un procedimentalismo desarticulado de los *ethos* de la gente y de la institucionalidad tradicional.

¹⁵ VILLORO, Luis. «El poder y el valor: la comunidad». *Christus*, n.º 712, 1999, pp. 11-12.

El modelo clásico de Estado-nación, sobre la base del cual se han implantado las democracias liberales en América Latina, es un modelo importado que no ha echado raíces en las tradiciones culturales de los pueblos. Es una formalidad jurídica sin contenido ético. Así, por ejemplo:

[...] la actual forma cultural de la institucionalidad del Estado boliviano [y, por qué no, latinoamericano] ha venido siendo configurada con base en los modelos uniárquicos [monárquicos] de los sistemas de cargo de autoridad política provenientes de parte de la larga duración de la etnohistoria europea —sistemas en tales casos presididos por un solo titular para cada nivel de mando—; resalta igualmente el hecho de que la operatoria de tal modelo uniárquico transcurre desestructurando las tradiciones diárquicas —particularmente en el nivel de género— de los sistemas de cargo indígenas [...]. Repitémoslo, uniárquico y radicalmente occidentalizado, el Estado boliviano muestra una fisonomía etnoinstitucional de exclusiva procedencia europea drásticamente ajena a las institucionalidades indígenas aún hoy masivamente existentes.¹⁶

El Perú, al igual que muchos países latinoamericanos, es un país de tradiciones culturales básicamente comunitaristas, no liberales. ¿Es posible construir ciudadanía en *ethos* comunitaristas?, ¿cómo?, ¿qué queda de la ciudadanía cuando la desligamos de sus raíces liberales?, ¿qué de la autonomía individual?, ¿qué del derecho de las personas a escoger sus creencias, sus convicciones, sus valores, sus maneras de ser y de convivir?

Los pueblos indígenas son de tradición comunitarista, no liberal. Inciden en la importancia de los derechos colectivos: en el derecho a la tierra, la lengua y la identidad cultural. En la concepción indígena de los derechos humanos, los derechos fundamentales son, esencialmente, derechos colectivos. Los derechos individuales no son percibidos como derechos fundamentales. Esto contrasta fuertemente con

¹⁶ CALLA ORTEGA, Ricardo. *Indígenas, política y reformas en Bolivia: hacia una etnología del Estado en América Latina*. Guatemala: ICAPI, 2003, p. 11.

la concepción liberal de los derechos humanos, según la cual los derechos fundamentales son, esencialmente, derechos individuales. Hay aquí, pues, un conflicto entre ambas concepciones que es preciso elucidar. Una concepción intercultural de la ciudadanía indígena no se puede limitar a los derechos colectivos en desmedro de los derechos individuales. Debe evitar imposiciones etnocéntricas, vengan de donde vengan. Debe poder construirse dialógicamente en las esferas públicas de la sociedad. Esto es lo propio de la interculturalidad: la apertura de espacios públicos inclusivos de la diversidad cultural y el pluralismo lingüístico que hagan posible la deliberación intercultural, espacios donde se pueda debatir libremente y en condiciones simétricas. Deliberar con el otro para realizar acciones concertadas es parte esencial de la praxis de la política bien entendida; es, en otras palabras, ciudadanía.

La ciudadanía es y debe ser el fundamento de la convivencia democrática. La ciudadanía no es una propiedad universal y abstracta que nos pertenece por naturaleza; es una condición adquirida que es resultado de una lucha histórica. Los derechos humanos son tareas públicas. Son, en ese sentido, prerrogativas que implican una lucha por el reconocimiento en la esfera pública de la sociedad. Sabemos que el reconocimiento jurídico de un derecho no implica, necesariamente, su respeto y realización. Simplemente, legaliza la lucha por su reconocimiento. Y esto es muy importante: significa que la lucha por el reconocimiento de los derechos es parte sustantiva del Estado de derecho.

La ciudadanía debe ser no solo pensada, sino, sobre todo, practicada como un derecho; pero no como un derecho entre otros, sino como el derecho a ejercer derechos desde nuestra pertenencia cultural. La identidad cultural y comunitaria es el suelo sobre el que se construyen las identidades ciudadanas de la gente. La ciudadanía no es una condición formal abstraída de contenidos éticos concretos. Es una identidad que se construye desde las identidades primarias de la gente y no a pesar de ellas. Es una identidad que se reinterpreta desde los códigos morales de nuestra cultura de pertenencia. Los derechos civiles y políticos siempre son leídos e interpretados a partir de los saberes previos. La cultura de pertenencia, con toda la complejidad que le es propia, es

nuestro código de traducción. Por ello, hay que conceptualizar la identidad cultural como un derecho a partir del cual los derechos civiles y políticos adquieren contenido y razón de ser. Vista así, «[...] la ciudadanía como fundamento de la convivencia garantiza la igualdad entre todos, el respeto a la pluralidad de las ideas e incluye el reconocimiento del sentimiento de pertenencia».¹⁷

A MANERA DE CONCLUSIÓN PROVISIONAL

Radicalizar la democracia no es otra cosa que hacerla coherente con sus ideales. Los grandes ideales ilustrados de equidad social con libertad política y solidaridad humana son los que le dan sentido y razón de ser al proyecto democrático. Hay que denunciar y evitar que, en nombre de los ideales ilustrados, se justifique o tolere la inequidad social y la ausencia de solidaridad humana entre los pueblos y los Estados. En clave filosófica, diríamos que hay que evitar por todos los medios que, en nombre de lo universal, se sacrifique lo particular y que, en nombre del ciudadano abstracto de la Ilustración, se descuide y hasta denigre al ciudadano concreto de carne y hueso.

Democracia radical quiere decir, por ello, generar un nuevo tipo de relación entre el universal abstracto y el particular concreto:

Hoy en día, el ciudadano democrático solo es concebible en el contexto de un nuevo tipo de articulación entre lo universal y lo particular, de acuerdo con la modalidad de un universalismo que integre las diversidades, lo que Merleau Ponty llamaba «universalismo lateral» para indicar que lo universal se inscribe en el corazón mismo de lo particular y en el respeto a las diferencias.¹⁸

Dicho de otra manera, lo universal solo existe y debe existir encarnado en lo particular. Cuando lo universal no se expresa en lo particular, se transforma en ideología.

¹⁷ GONZALES, Felipe. «El país». *El Comercio*, 3 de abril de 2005.

¹⁸ MOUFFE, Chantal. *Ob. cit.*, p. 22.

En realidad, nos movemos entre dos alternativas: o dejamos que los ideales ilustrados se conviertan en ideología justificatoria de lo injustificable o hacemos que aparezcan aproximativamente en el «aquí y ahora» de la historia que nos ha tocado vivir. Optar por la primera alternativa es la opción de la democracia liberal; optar por la segunda alternativa es la opción de la democracia radical.

Esto no quiere decir, sin embargo, que las democracias liberales sean deleznales por sí mismas. Lo que sucede con ellas es que, al no ser capaces de armonizar justicia con libertad, sacrifican la justicia en nombre de la libertad. Y, de esta manera, se deslegitiman y pierden su razón moral de ser.

La libertad sin equidad es ideología. Para que deje de serlo y se transforme en proyecto ético-político de ancha base, con credibilidad moral y legitimidad social, debe ser capaz de generar —mediante la deliberación pública y la acción concertada— niveles cada vez más altos de equidad social con libertad no solo política, sino también, y sobre todo, cultural. Esto es lo que reclaman hoy los pueblos de las democracias realmente existentes

Los aportes del derecho internacional de los derechos humanos a la protección del ser humano

ELIZABETH SALMÓN G.*

La protección del ser humano no es ni debe ser objeto de una preocupación exclusivamente estatal, sino que debe constituir una materia de interés de toda la comunidad internacional. En efecto, la protección jurídica de los derechos de las personas no se agota en la jurisdicción interna o estatal, sino que se complementa y, ciertamente, se potencia con las normas del derecho internacional. Esta afirmación es producto de un largo proceso histórico que significó el paso de un derecho internacional tradicional, centrado en la figura del Estado, a un derecho internacional que admite, dentro de los intereses comunes de la sociedad internacional, al ser humano y la protección de sus derechos. En la primera concepción, el individuo se encontraba sometido, exclusivamente, a la soberanía estatal y no constituía más que un eventual objeto de protección de las normas internacionales, normalmente, cuando se encontraban en juego los intereses estatales. En la segunda concepción, el ser humano importa autónomamente, y no solo como agente o representante del Estado, y ostenta la calidad de sujeto de derecho internacional, por lo que se plantea, en consecuencia,

* Coordinadora de la Maestría en Derechos Humanos de la Pontificia Universidad Católica del Perú (PUCP) y miembro del Instituto de Democracia y Derechos Humanos de la Pontificia Universidad Católica del Perú (IDEHPUCP).

un conjunto de derechos y obligaciones derivado directamente de las normas internacionales.¹

El derecho internacional contemporáneo dedica un gran número de normas al resguardo de los derechos humanos en una variedad de circunstancias. En efecto, una primera situación que podemos plantearnos es cuando el individuo ve violentado uno de sus derechos y no encuentra justicia en el plano nacional. Frente a esto, el derecho internacional cumple, al menos, dos funciones tuitivas. Una es que los tratados de derechos humanos suscritos por el Estado causante de la violación (o, incluso, pensemos en la posibilidad de derechos consagrados en sendas normas consuetudinarias) deberán resultar aplicables en el marco de la instancia nacional, ya sea para interpretar los derechos previstos en el ordenamiento interno (como, por ejemplo, la cuarta disposición final y transitoria de la Constitución peruana o el artículo v del Código Procesal Constitucional) o para delinear un nuevo derecho no previsto en el ordenamiento nacional. La segunda función se encuentra directamente relacionada con la existencia de un aparato institucional creado por el tratado con el fin de vigilar el cumplimiento de sus disposiciones. Bajo este supuesto, el individuo podrá acceder a los órganos de control creados por ese tratado en la medida en que el Estado demandado haya consentido que pueda ejercerse tal función con relación a las demandas recibidas en su contra.

Sin embargo, no todos los particulares terminarán accediendo a la jurisdicción internacional, o bien porque no resulta necesario hacerlo (ya que el Estado cumple a rajatabla sus obligaciones internacionales en materia de derechos humanos o el particular encuentra solución a su problema en la esfera nacional), o bien porque no puede esperar la culminación de un procedimiento internacional. Este último caso apunta

¹ De acuerdo con lo señalado por Juan Antonio Carrillo, «[...] el ser humano ya no puede ser considerado como un mero objeto del orden internacional pues el deber de respetar los derechos humanos constituye en el Derecho internacional contemporáneo una obligación de los Estados hacia la comunidad internacional en su conjunto». CARRILLO SALCEDO, Juan Antonio. *Dignidad frente a la barbarie: la Declaración Universal de los Derechos Humanos, cincuenta años después*. Madrid: Trotta, 1999, p. 135.

a las situaciones de urgencia ante la violación inminente de los derechos de la persona, lo que faculta las figuras del asilo y del refugio. Estas dos instituciones pretenden salvaguardar los derechos humanos frente a una situación de especial riesgo en la que la única garantía posible resulta la salida del ámbito de la jurisdicción estatal.

En tercer lugar, puede darse una situación en la que el riesgo no esté dirigido a una persona en concreto, sino que la generalización de la violencia armada, por el desencadenamiento de un conflicto armado, haga que los derechos de todos se encuentren en situación de vulnerabilidad suprema. Este contexto es, precisamente, el supuesto de aplicación de las normas del derecho internacional humanitario, que buscan proteger a las víctimas de los conflictos armados cumpliendo, como señala Antonio Cançado Trindade, una eminente función preservadora del ser humano.²

Finalmente, el derecho internacional no descuida el hecho de que las violaciones de los derechos humanos son cometidas por otros seres humanos, por lo que las normas de responsabilidad penal internacional para aquellos que incurren en crímenes internacionales constituyen, en última instancia, otra forma de resguardar los derechos humanos. En este sentido, la creación de la Corte Penal Internacional (CPI) o los tribunales ad hoc para la ex Yugoslavia y Ruanda reflejan, por medio de la persecución internacional de los crímenes más graves que afectan la conciencia jurídica de la humanidad, la plasmación del viejo anhelo de evitar la impunidad.

De esta manera, el derecho internacional constituye un elemento fundamental para entender la extensión y complejidad de los derechos humanos y su protección efectiva. El presente ensayo apunta, precisamente, a delinear los elementos conceptuales propios del derecho internacional de los derechos humanos, así como la influencia que este ejerce en el desarrollo del Estado de derecho y en el procesamiento internacional de violaciones de los derechos humanos.

² CANÇADO TRINDADE, ANTONIO. *El derecho internacional de los derechos humanos en el siglo XXI*. Santiago de Chile: Editorial Jurídica de Chile, 2001, p. 219.

LOS DERECHOS HUMANOS Y EL DERECHO INTERNACIONAL

Los derechos humanos han influido de tal manera en el derecho internacional que se ha acuñado la expresión ‘derecho internacional de los derechos humanos’ para identificar la rama del derecho internacional centrada en el ser humano y la protección de sus derechos. El derecho internacional de los derechos humanos se distingue del derecho internacional clásico, principalmente, como señala Frédéric Sudre,³ por el hecho de que deja de ser un derecho centrado en las relaciones interestatales, en el que los derechos humanos solo pueden ser resguardados por los Estados.

No obstante, y a pesar de las particularidades temáticas y de interpretación, no debe perderse de vista que el derecho internacional de los derechos humanos forma parte del derecho internacional, por lo que debe ser entendido con las posibilidades (por ejemplo, mecanismos coercitivos previstos para el cumplimiento de tratados internacionales) y limitaciones de aquel (principio del consentimiento como base para la asunción de un gran número de obligaciones internacionales). Para efectos del presente trabajo, resulta útil la definición de Pierre-Marie Dupuy que señala que el derecho internacional puede ser entendido como el conjunto de normas que pretende regular la sociedad internacional.⁴ De esta definición, ciertamente sencilla, podemos extraer tres conclusiones. En primer lugar, que existe una sociedad internacional diferenciada de la sociedad nacional o interna. En segundo lugar, que existe un derecho internacional distinto del derecho interno o estatal.

³ «Le DIDH dépasse la contradiction inhérente au droit international classique, selon laquelle la protection de l’homme ne peut être assurée que par le biais d’un droit interétatique fait par et pour les États. Et sort de la problématique générale du droit international qui est celle des relations interétatiques. Cette innovation fondamentale du droit international de la seconde moitié de xx siècle, avec l’affirmation du droit des peuples à disposer d’eux-mêmes, n’est pas sans conséquences sur la nature même du droit international». SUDRE, Frédéric. *Droit international et européen des droits de l’homme*. 3.^a edición. París: Presses Universitaires de France, 1997, p. 35.

⁴ DUPUY, Pierre-Marie. *Droit International Public*. 6.^a edición. París: Dalloz, 2002, p. 1.

Y estas dos conclusiones nos permiten afirmar, en tercer lugar, que, ahí donde existe una sociedad, existe el derecho (*ubi societas ubi ius*).

Precisamente, una noción central dentro del derecho internacional, que constituye un punto de encuentro entre este y el derecho internacional de los derechos humanos, es la subjetividad internacional como categoría que define a los titulares de derechos y obligaciones dentro del ordenamiento jurídico internacional. En el marco del derecho internacional, resulta incuestionable el proceso de humanización⁵ que este atraviesa y que se manifiesta en la subjetividad del individuo que posee derechos y obligaciones derivados de normas internacionales, y es, además, capaz de incoar responsabilidad internacional activa por la violación de sus derechos y responsabilidad pasiva cuando es él quien viola las normas internacionales al cometer un crimen internacional.

En esta lógica, reciente desde el punto de vista histórico, el individuo se presenta como un sujeto del derecho internacional. Su inclusión se encuentra, además, indisociablemente ligada al movimiento de los derechos humanos y a la necesidad de plasmar, en el ámbito internacional, la protección de estos.

En efecto, será recién a mediados del siglo xx, tras la barbarie de la Segunda Guerra Mundial, que la comunidad internacional tomará conciencia de la importancia de hacer valer estos derechos en el orden internacional. De esta manera, este proceso se inicia con la Carta de la Organización de las Naciones Unidas (ONU) en 1945, en que se comienzan a fijar estándares universales en cuanto al alcance de los derechos humanos, con lo que se da nacimiento a un verdadero derecho internacional de los derechos humanos con un alcance universal. Como bien señala Krzysztof Drzewicki: «Aunque en períodos anteriores se han hecho algunos intentos y obtenido ciertos logros en este campo, estos han sido territorialmente restringidos, limitados a algunas categorías

⁵ Acerca de los procesos de humanización, socialización e institucionalización, véase CARRILLO SALCEDO, Juan Antonio. *Soberanía de los Estados y derechos humanos en derecho internacional contemporáneo*. 2.^a edición. Madrid: Tecnos, 2001, pp. 13-14.

de personas y fragmentados en lo que se refiere al ámbito sustantivo de la protección conferida».⁶

En cuanto a la regulación normativa de los derechos humanos a escala internacional, el primer paso se dará en diciembre de 1948 con la Declaración Universal de los Derechos Humanos y con la Declaración Americana de los Derechos y Deberes del Hombre, adoptada en abril del mismo año. Esto no supone desconocer el hecho de que si bien la protección internacional de los derechos del individuo empieza, formalmente, con la Carta de la ONU, que consagra la dignidad intrínseca del ser humano, este paso, ciertamente,

[...] es el resultado de un largo proceso de sensibilización en torno a la idea de que existen ciertos derechos derivados de la sola naturaleza humana, que tiene sus antecedentes más remotos en la Carta Magna de 1215, el *Bill of Rights* de 1685, la Declaración de Virginia de 1776 o la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano adoptada por la Asamblea Constituyente de Francia de 1789.⁷

Cabe recalcar que el proceso de asimilación de los derechos humanos no alcanzó a todos los derechos de manera uniforme. De esta

⁶ «Although in preceding periods certain attempts had been made, and achievements recorded, in this field, nevertheless, they were territorially restricted, limited only to some categories of persons and fragmentary in the substantive scope of the protection afforded». DRZEWICKI, Krzysztof. «Internationalization of Human Rights and their Juridization». En Raija Hanski y Markku Suksi (eds.). *An Introduction to the International Protection of Human Rights*. 2.ª edición. Turku/Abo: Institute for Human Rights, Abo Akademi University, 2000, p. 31. Por su parte, Tinoco Carmona y Jorge Ulises señalan que la protección cada vez mayor que se da a los derechos humanos en el ámbito internacional responde a lo que definen como «la fulgurante evolución de la internacionalización de los derechos humanos a partir de la segunda posguerra, a través de la labor de los organismos internacionales, las organizaciones no gubernamentales y la participación de los Estados». CARMONA, Tinoco y Jorge ULISES. «La aplicación judicial de los tratados internacionales de derechos humanos». En Ricardo Méndez Silva (coord.). *Derecho internacional de los derechos humanos. Memoria del VII Congreso Iberoamericano de Derecho Constitucional*. México, D. F.: Instituto de Investigaciones Jurídicas, 2002, p. 181.

⁷ SALMÓN, Elizabeth y Fabián NOVAK. *Las obligaciones internacionales del Perú en materia de derechos humanos*. 2.ª ed. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú/Instituto de Estudios Internacionales, 2002, p. 58.

manera, resulta común identificar distintas generaciones de derechos,⁸ concepto elaborado por Karel Vasak en su artículo «Pour une Troisième Génération des Droits de l'Homme» en 1984.⁹ En este sentido, Carlos Ayala Corao señala que el movimiento que surge en el siglo XIX en torno a la constitucionalización de los derechos fundamentales y que comienza a afirmar el «principio de juridicidad», girará, básicamente, en torno a la afirmación de algunos derechos del individuo, principalmente, en cuatro vertientes: la libertad, la igualdad ante la ley, la seguridad personal y la propiedad privada.¹⁰ De esta manera, las primeras consagraciones de los derechos fundamentales giran en torno a los derechos individuales dentro de un ámbito que aún no toma en cuenta aspectos sociales. Ello se dará recién con los movimientos sociopolíticos plasmados a inicios del siglo XX en las Constituciones de México y Alemania, lo que dará nacimiento a una segunda ola de derechos, los derechos sociales, relativos al área laboral, la educación, la salud y la vivienda. A su vez, con la toma de conciencia acerca de la importancia de respetar la identidad cultural, promover la paz y el desarrollo y proteger el medio ambiente es que, en las últimas décadas del siglo XX, se comienza a hablar de los derechos de tercera generación, también conocidos como los 'derechos colectivos'. Esta consagración implicó, también, la constatación de estos derechos en una serie de nuevos tratados de derechos humanos que, en muchos casos, crearon también órganos de vigilancia. Ello configuró lo que Dupuy describe en términos de inflación normativa en el ámbito de los derechos humanos.¹¹

⁸ *Ib.*, l. cit.

⁹ VASAK, Karel. «Pour une troisième génération des droits de l'homme». En Christophe Swinarski (coord.). *Études et essais sur le droit international humanitaire et sur les principes de la Croix Rouge en l'honneur de Jean Pictet*. Ginebra/La Haya: Comité Internacional de la Cruz Roja (CICR)/Martinus Nijhoff Publishers, 1984, p. 20.

¹⁰ AYALA CORAO, Carlos. «La jerarquía constitucional de los tratados relativos a derechos humanos y sus consecuencias». En Ricardo Méndez Silva (coord.). *Ob. cit.*, p. 39.

¹¹ Véase SALMÓN, Elizabeth y Fabián NOVAK. *Ob. cit.*, p. 58.

LA RELACIÓN INTENSA ENTRE EL DERECHO INTERNACIONAL DE LOS DERECHOS HUMANOS Y EL DERECHO NACIONAL

La protección internacional de los derechos humanos no puede ser comprendida sin la acción estatal y viceversa. En este sentido, Thomas Buergenthal plantea esta relación al definir al derecho internacional de los derechos humanos como aquella rama del derecho internacional que se ocupa del «[...] establecimiento y promoción de los derechos humanos y de la protección de los individuos o grupos de individuos en el caso de violaciones gubernamentales de derechos humanos».¹² En efecto, es justamente ante la falla de la protección estatal que actúan los sistemas de protección de los derechos humanos, tanto en el ámbito universal como regional.

A su vez, Carlos Villán Durán recalca que la protección de los derechos humanos no solo es materia de preocupación estatal, sino que también suscita una preocupación en la actual comunidad de Estados en su conjunto. Notamos, claramente, esta precisión en la definición que el propio autor nos brinda del derecho internacional de los derechos humanos:

[...] el sistema de principios y normas que regula un sector de las relaciones de cooperación institucionalizada entre Estados de desigual desarrollo socioeconómico y poder, cuyo objeto es el fomento del respeto a los derechos humanos y libertades fundamentales universalmente reconocidos, así como el establecimiento de mecanismos para la garantía y protección de tales derechos y libertades, los cuales se califican de preocupación legítima y, en algunos casos, de intereses fundamentales para la actual comunidad internacional de Estados en su conjunto.¹³

¹² BUERGENTHAL, Thomas y otros. *Manual internacional de derechos humanos*. Caracas/San José: IIDH/ Edición Jurídica Venezolana, 1990, p. 9.

¹³ VILLÁN DURÁN, Carlos. *Curso de derecho internacional de los derechos humanos*. Madrid: Trotta, 2002, pp. 85-86.

En cuanto a las normas que conforman el derecho internacional de los derechos humanos, Carlos Fernández de Casadevante enfatiza la heterogeneidad de estas al definirlo como:

[...] aquel sector del ordenamiento internacional, compuesto por normas de naturaleza convencional, consuetudinaria e institucional que tienen por objeto la protección de los derechos y libertades fundamentales del ser humano inherentes a su dignidad. De aquí se deriva precisamente una de las características de este sector del Derecho Internacional: la heterogeneidad de sus normas, lo que plantea la necesidad de examinar las relaciones existentes entre todas ellas.¹⁴

Esta última afirmación nos demuestra que el derecho internacional de los derechos humanos, efectivamente, plasma no solo el fenómeno de humanización por el cual ha atravesado el derecho internacional en la última mitad del siglo xx, sino también el de institucionalización y aparición de nuevos sujetos internacionales, así como el de socialización, es decir, aquel proceso donde se comienza «a regular relaciones sociales y humanas más complejas y amplias que las tradicionales relaciones políticas entre Estados soberanos, con lo que el Derecho internacional dejaba de ser un Derecho de la paz y la guerra, regulador de relaciones diplomáticas y consulares entre los Estados».¹⁵

En efecto, tal como señala Tinoco Carmona, el desarrollo de los mecanismos internacionales de protección demuestra claramente que la protección de los derechos humanos no es un asunto exclusivo de los Estados, sino todo lo contrario.¹⁶ Villán Durán, por su parte, agrega que:

[...] aunque el Estado sigue siendo el sujeto por excelencia del DIDH [derecho internacional de los derechos humanos] —asumiendo por tanto un papel privilegiado en su creación y aplicación—, el DIDH

¹⁴ FERNÁNDEZ DE CASADEVANTE ROMANI, Carlos. «El derecho internacional de los derechos humanos». En Carlos Fernández de Casadevante Romani (coord.). *Derecho internacional de los derechos humanos*. Madrid: Dilex, 2000, p. 49.

¹⁵ CARRILLO SALCEDO, Juan Antonio. *Soberanía de los estados*, p. 13.

¹⁶ CARMONA, Tinoco y Jorge ULISES. Ob. cit., p. 182.

evoluciona progresivamente en la medida en que entre sus actores más dinámicos se encuentran los individuos y las ONG's [organizaciones no gubernamentales] que con su actuación exigen constantemente de los Estados mayores cotas de reconocimiento y protección internacional de los derechos humanos.¹⁷

En igual sentido, Cançado Trindade alude a los múltiples instrumentos internacionales de protección de los derechos humanos y señala que «[...] por tanto, dichos instrumentos se crearon para funcionar en el entendido que las iniciativas de protección de derechos humanos no son y no pueden ser agotadas en la acción de los Estados».¹⁸

De esta forma, tal y como señala Sudre, la soberanía del Estado se ha visto frenada frente a la protección de intereses infraestatales como lo son los derechos humanos. En ese sentido, señala que:

En adelante, la soberanía ha sido detenida por derechos que pertenecen a otros sujetos de Derecho distintos de los Estados: el Derecho internacional ha evolucionado de un Derecho interestatal, elaborado en función de los intereses del Estado, a un Derecho supraestatal, encargado de asegurar en nombre de valores comunes y superiores a los Estados, la protección de intereses infra-estatales (aquellos de los individuos que viven bajo la autoridad nacional).¹⁹

La comprensión contemporánea de los derechos humanos y de la acción del derecho internacional en la materia tiene efectos claros en, al menos, dos aspectos esenciales de la actividad estatal. Una tiene que

¹⁷ VILLÁN DURÁN, Carlos. Ob. cit, p. 86.

¹⁸ «Such instruments have therefore been made to function in the understanding that initiatives for the protection of human rights do not —and cannot— exhaust in the action of States». CANÇADO TRINDADE, ANTONIO. «The International Law of Human Rights at the Dawn of the XXIst century». *Cursos Euromediterráneos Bancaja de Derecho Internacional*. Castellón: Aranzadi, 2000, vol. III, p. 155.

¹⁹ «Désormais, la souveraineté est arrêtee par des droits appartenant à d'autres sujets de droit que les Etats: le droit international évolue alors d'un droit interétatique, élaboré en fonction des intérêts des États, vers un droit superétatique chargé d'assurer, au nom de valeurs communes et supérieures aux États, la protection d'intérêts infra-étatiques (ceux des individus vivant sous l'autorité nationale)». SUDRE, Frédéric. Ob. cit., p. 46.

ver con la afirmación y desarrollo del Estado de derecho al interior de la política estatal y la otra se ubica claramente en un terreno todavía no suficientemente conocido en nuestro medio,²⁰ como es el de la acción internacional de los mecanismos internacionales de protección de derechos humanos.

1. El derecho internacional de los derechos humanos y el fomento de la democracia y el Estado de derecho

La Organización de Estados Americanos (OEA) ha sido consciente de la relación entre derechos humanos y democracia desde el momento mismo en que los Estados de la región empezaron a organizarse colectivamente. En ese sentido, señalaron, tempranamente, como eje de esta organización, la relación indisoluble que existe entre derechos humanos y sistema democrático como la mejor garantía del cumplimiento de aquellos,²¹ y pusieron esta vinculación de manifiesto en diversos documentos. Si bien los antecedentes de esta relación son copiosos, cabe señalar determinados ejemplos de la década de 1990 como la Declaración de Asunción, de 1990, que enfatiza «[...] la

²⁰ Esto a pesar de normas nacionales como el artículo v del título preliminar del Código Procesal Constitucional, que perfila la interpretación de los derechos fundamentales tanto con los tratados de derechos humanos ratificados por el Estado peruano como con la jurisprudencia que puedan, eventualmente, generar los órganos creados por aquellos. Sobre el punto, véase SALMÓN, Elizabeth. «Los aspectos internacionales del nuevo Código Procesal Constitucional: una necesaria y prometedora coincidencia». Artículo inédito. Será publicado por la revista *Cátedra*, editada por estudiantes de Derecho de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

²¹ La Comisión Interamericana comparte esta aproximación en sendos informes anuales. Destaca, por su proximidad cronológica con la Declaración de Asunción, lo afirmado en Haití en el de 1991: «El régimen de la democracia representativa es fundamental para el establecimiento de una sociedad política donde se puedan realizar plenamente los derechos humanos» (p. 234). El documento, luego, señala lo siguiente: «La Comisión debe reiterar, asimismo, que el respeto a las instituciones propias al régimen de la democracia representativa constituye la mejor garantía para la vigencia de los derechos humanos» (p. 246). Más recientemente, por su parte, la II Conferencia Mundial de Derechos Humanos de Viena, celebrada en junio de 1993, señaló la importancia de la interrelación entre democracia, desarrollo y derechos humanos.

democracia representativa como el sistema político que más adecuadamente garantiza los fines y propósitos del sistema interamericano»; el Compromiso de Santiago con la Democracia y la Renovación del Sistema Interamericano, del 4 de junio de 1991, a favor de la «[...] defensa y promoción de la democracia representativa y de los derechos humanos en la región»; la Resolución 1080, por la cual se encomendó al Consejo Permanente de la OEA la elaboración de propuestas de incentivos a la «preservación y fortalecimiento de los sistemas democráticos en la región»; hasta llegar al Protocolo de Washington, que incorpora un nuevo artículo (el artículo 9) a la Carta de la OEA para establecer la posibilidad de suspender al Estado «cuyo gobierno democráticamente constituido sea derrocado por la fuerza».

En la presente década, la OEA ha reafirmado su interés por el tema al indicar, por ejemplo, en la Carta Democrática Interamericana,²² que «[...] la promoción y protección de los derechos humanos es condición fundamental para la existencia de una sociedad democrática, y reconoce la importancia que tiene el continuo desarrollo y fortalecimiento del sistema interamericano de derechos humanos para la consolidación de la democracia» y al dedicarle el capítulo II a la relación entre democracia y derechos humanos. Ahí, se establece que: «La democracia es indispensable para el ejercicio efectivo de las libertades fundamentales y los derechos humanos, en su carácter universal, indivisible e interdependiente, consagrados en las respectivas Constituciones de los Estados y en los instrumentos interamericanos e internacionales de derechos humanos».²³

Igualmente, la Resolución de la Asamblea General sobre la Promoción y Fortalecimiento de la Democracia del año 2004 «reafirma el compromiso de los Estados Miembros de la Organización con la plena vigencia y aplicación de los principios y valores democráticos en el Hemisferio contenidos en la Carta de la OEA, la Carta Democrática

²² Resolución AG/Res. I (XXVIII-E/01), firmada en Lima el 11 de septiembre de 2001.

²³ Citado por CAÑADO TRINDADE, Antonio. *El derecho internacional*, p.154.

Interamericana y otros instrumentos relevantes».²⁴ Sin embargo, la OEA ha considerado nuevos elementos que se deben tener en consideración, como la relevancia del fortalecimiento del Estado de derecho y la promoción de diversas formas de participación ciudadana, entre otros.²⁵ Ello puede constatarse en la Declaración de Quito sobre Desarrollo Social,²⁶ la que resalta «el fortalecimiento y respeto del Estado de derecho, la defensa de los derechos humanos y las libertades fundamentales, el progreso económico, el bienestar y la justicia social, la transparencia y la rendición de cuentas de asuntos públicos, la promoción de diversas formas de participación ciudadana y la generación de oportunidades para todos» como elementos para promover y consolidar la democracia representativa. Lo mismo sucede en la Resolución de la Asamblea General sobre la Promoción y Fortalecimiento de la Democracia,²⁷ la que resuelve «respaldar a los Estados Miembros en sus esfuerzos para fortalecer las instituciones, los valores y las prácticas democráticas, la gobernabilidad democrática, la lucha contra la corrupción, la profundización del Estado de derecho, la plena vigencia de los derechos humanos; y la reducción de la pobreza, la inequidad y la exclusión social». Por otro lado, reafirma que «[...] la promoción y protección de los derechos humanos es un requisito básico para que

²⁴ Resolución AG/RES.2004 (XXXIV-O/04), aprobada en la cuarta sesión plenaria, celebrada el 8 de junio de 2004.

²⁵ La Comisión Interamericana, en el Informe Anual del año 2003, además de considerar que son «condiciones necesarias para la observancia y el respeto de los derechos humanos» la democracia y el régimen de derecho, indica otros elementos necesarios para lograr la «efectiva observancia del régimen de derecho en una sociedad democrática». Entre ellos, señala «la administración de justicia, los esfuerzos por eliminar la impunidad, la seguridad ciudadana y la amenaza que representan los órganos ilegales y los aparatos de seguridad clandestinos, la situación de los defensores de los derechos humanos, la discriminación y la exclusión social de los pueblos indígenas, las mujeres y los niños, y la libertad de expresión».

²⁶ Resolución AG/DEC.36 (XXXIV-O/04), aprobada en la cuarta sesión plenaria, celebrada el 8 de junio de 2004.

²⁷ Resolución AG/RES.2119 (XXXV-O/05), aprobada en la cuarta sesión plenaria, celebrada el 7 de junio de 2005.

exista una sociedad democrática y la importancia de continuar desarrollando y fortaleciendo el sistema de derechos humanos».

2. El derecho internacional de los derechos humanos y las limitaciones de la judicialización internacional de sus violaciones

Tanto la faceta activa como la faceta pasiva de la responsabilidad internacional del individuo se encuentran marcadas por dos signos distintivos surgidos de la estrecha relación que existe entre el derecho internacional de los derechos humanos y el derecho internacional. Por un lado, se trata del consentimiento estatal y, por otro, del principio de subsidiariedad. Ambos ponen de manifiesto la necesidad de contar con el concurso estatal para la efectiva protección de los derechos del individuo, así como con la transformación contemporánea de esta competencia, que se determina, básicamente, por su coexistencia con la garantía de mecanismos internacionales de protección de derechos humanos. Si bien no se trata aquí de analizar el sistema universal (que se inserta en el copioso y voluminoso trabajo de la ONU en la materia) ni los sistemas regionales de protección de derechos humanos (como los sistemas europeo y americano, por señalar los casos más desarrollados), sí conviene tener en cuenta que estos se encuentran marcados por el binomio consentimiento-subsidiariedad, que pone el énfasis en las limitaciones, pero, al mismo tiempo, en las enormes posibilidades de actuación.

La faceta activa de la responsabilidad internacional y la enorme contribución de los sistemas internacionales de protección de derechos humanos al contenido y alcance de estos derechos

El principio general de los sistemas que admiten peticiones de individuos contra Estados es que el Estado demandado haya aceptado ser parte del sistema. Esta verificación se realiza a través del mecanismo del consentimiento estatal tanto al tratado que enuncia el derecho demandado como al propio órgano internacional de vigilancia. Sin este elemento, los órganos optan por la inadmisibilidad de la petición.

La faceta pasiva de la responsabilidad internacional y los avances en la lucha contra la impunidad

El consentimiento estatal se encuentra también presente en los mecanismos que buscan perseguir penalmente a los individuos que cometen u ordenan cometer violaciones de los derechos humanos. No se trata de un consentimiento a posteriori y caso por caso, sino de un consentimiento que puede llegar a mediatizar la acción de la justicia internacional. Se trataría de una suerte de costo de la lucha contra la impunidad: se podrá, en efecto, perseguir internacionalmente a los que cometan los crímenes más graves, pero, a cambio de esta concesión de la soberanía estatal, el mecanismo solo se aplicará si es que media la anuencia estatal.

Esta idea no parece condecirse con el sustento mismo de evitar la impunidad. No obstante, responde a la dinámica del derecho internacional contemporáneo, en el que los Estados siguen jugando un papel principal, y viene a demostrar el análisis del profesor Juan Antonio Carrillo Salcedo en el sentido de que estamos ante una «tensión dialéctica existente entre dos principios constitucionales del orden internacional: la soberanía de los Estados, por un lado, y el reconocimiento y protección internacionales de los derechos humanos, por otro».²⁸ En este sentido, sostiene que si bien la soberanía de los Estados «no ha sido desplazada [...] sí ha quedado erosionada y relativizada por el desarrollo normativo que ha seguido a las disposiciones de la Carta de las Naciones Unidas en materia de derechos humanos».²⁹

Los logros en materia de justicia penal internacional pueden centrarse, contemporáneamente, en los tribunales ad hoc para la ex Yugoslavia y Ruanda y la CPI. La diferencia entre los dos primeros y la segunda radica, entre varias razones, en sus respectivos mecanismos de creación y, más concretamente, en el papel del consentimiento

²⁸ CARRILLO SALCEDO, Juan Antonio. *Soberanía de los Estados*, pp. 15-16.

²⁹ *Ib.*, l. cit.

estatal.³⁰ En efecto, mientras los tribunales ad hoc fueron creados para una zona y un periodo determinados, la CPI se erige como una institución creada con aspiraciones de universalidad y sin un término preestablecido. Esto influyó decididamente en que no hubiera mayores resistencias a que los primeros fueran creados por sendas resoluciones del Consejo de Seguridad de la ONU y con competencias mayores (como, por ejemplo, su preeminencia frente a las jurisdicciones estatales), en tanto que la CPI (que solo tiene una jurisdicción complementaria a la estatal) se basa en un tratado multilateral que requirió como base sólida de funcionamiento la ratificación de sesenta Estados de la comunidad internacional. De esta forma, parece plantearse una relación entre el grado de competencias otorgadas y el consentimiento estatal: a mayor posibilidad de que tales competencias se contrapongan a los intereses estatales, mayores son las exigencias de consentimiento; mientras que, cuando las competencias otorgadas no parecen ser pasibles de oponerse a los intereses propios (sino de territorios prácticamente devastados como los de la ex Yugoslavia y Ruanda), se permite el establecimiento de instancias eficaces con una dosis muy relativa de legitimidad derivada de la ausencia de consentimientos estatales.

La CPI constituye, por lo tanto, un tribunal dotado de una alta dosis de aceptación internacional (noventa y nueve Estados forman parte de ella en la actualidad) que, sin embargo, solo puede perseguir presuntos criminales que sean nacionales de un Estado parte o que hubieran cometido sus crímenes en el territorio de un Estado parte.³¹ Solo el mismo Consejo de Seguridad de la ONU, que puede detener

³⁰ Sobre el punto, véase SALMÓN, Elizabeth y Giovanna GARCÍA. «Los tribunales internacionales que juzgan individuos: el caso de los tribunales ad hoc para la ex Yugoslavia y Ruanda y el Tribunal Penal Internacional como manifestaciones institucionales de la subjetividad internacional del ser humano». *Derecho & Sociedad*, año XI, n.º 15, 2000, pp. 9-28.

³¹ En este sentido, el artículo 12 del Estatuto de Roma señala: «1. El Estado que pase a ser parte en el presente Estatuto acepta por ello la competencia de la Corte respecto de los crímenes a que se refiere el artículo 5. 2. En el caso de los apartados a) o c) del

una investigación en curso, puede también llevar a la CPI casos de personas acusadas de cometer crímenes internacionales así estas no sean nacionales de un Estado parte o así los crímenes se hayan cometido en un territorio no sometido a la CPI. Así, por ejemplo, mediante resolución 1.593, del 31 de marzo de 2005, se remitió a la CPI el caso de Sudán³² por la comisión de crímenes de guerra y de lesa humanidad en Darfur y, el 6 de junio de dicho año, la CPI comenzó la fase de investigación. La universalidad, como mencioné, constituye, por tanto, una aspiración y no una realidad en la medida en que la acción de la CPI se encuentra marcada por el consentimiento estatal.

Directamente vinculado con lo anterior, aunque con diferencias notables con relación a la CPI, encontramos la institución de la jurisdicción universal. En esta, lo que hay es un apartamiento de los criterios de conexión de jurisdicción más aceptados. En efecto, se trata de un juzgamiento, llevado a cabo por los tribunales de un Estado, que no corresponde al criterio territorial (los Estados son competentes para ejercer su jurisdicción sobre los crímenes cometidos en el territorio del Estado) ni activo (el presunto criminal posee la nacionalidad del Estado que juzga) ni pasivo (la nacionalidad de la víctima corresponde al Estado que ejerce jurisdicción). Descartados estos criterios, resulta, más bien, que la gravedad del crimen internacional es lo que adjudica jurisdicción a cualquier Estado de la comunidad internacional.

artículo 13, la Corte podrá ejercer su competencia si uno o varios de los Estados siguientes son partes en el presente Estatuto o han aceptado la competencia de la Corte de conformidad con el párrafo 3: a) El Estado en cuyo territorio haya tenido lugar la conducta de que se trate, o si el crimen se hubiere cometido a bordo de un buque o de una aeronave, el Estado de matrícula del buque o la aeronave; b) El Estado del que sea nacional el acusado del crimen. 3. Si la aceptación de un Estado que no sea parte en el presente Estatuto fuere necesaria de conformidad con el párrafo 2, dicho Estado podrá, mediante declaración depositada en poder del Secretario, consentir en que la Corte ejerza su competencia respecto del crimen de que se trate. El Estado aceptante cooperará con la Corte sin demora ni excepción de conformidad con la Parte IX».

³² El Estado de Sudán no es parte del Estatuto de Roma. Lo firmó el 8 de septiembre de 2000, mas nunca lo ratificó.

No obstante, si bien no debe perderse de vista que, en un caso, estamos frente a la acción estatal individual y, en el otro, es la propia comunidad internacional la que actúa a través de una institución como la CPI, más son las semejanzas que las diferencias entre jurisdicción universal y jurisdicción penal internacional.

En efecto, ambas se activan por los mismos crímenes (de lesa humanidad, genocidio y crímenes de guerra), pero, sobre todo, ambas requieren la existencia de una norma internacional que las habilite. En la generación de esta norma, encontramos, nuevamente, la participación estatal como criterio *sine qua non* de efectiva aplicación. Como señalamos anteriormente, la CPI basa su jurisdicción en un tratado internacional que la dota de legitimidad (el Estatuto de Roma), pero también la jurisdicción universal precisa de algún nivel de consenso estatal. Si pensamos en el caso de la tortura, alegada en la solicitud de extradición del juez español Baltasar Garzón en contra de Augusto Pinochet, resulta indispensable recurrir al artículo 5 de la Convención contra la Tortura de las Naciones Unidas, de 1984, que había sido ratificada por el Reino Unido, España y Chile. En esta norma, se establece la jurisdicción universal para los Estados parte del tratado. Si pensamos en el caso de genocidio, conviene anotar que existe consenso en que también este crimen faculta el ejercicio de la jurisdicción universal, aunque no por el texto mismo de la Convención para la Prevención y la Sanción del Delito de Genocidio, de 1949, sino por la presencia de una norma consuetudinaria que así lo permite. Esta última se basa, por tanto, en el consenso de los Estados de la comunidad internacional.

Los mecanismos internacionales de protección de derechos humanos, por un lado, y las diversas formas de juzgamiento de los crímenes internacionales, por otro, constituyen un referente inevitable al momento de entender la complejidad de los derechos del ser humano en general. Creo que la ingente cantidad de pronunciamientos sobre la materia contribuye, decididamente, a entender los derechos de la persona en una perspectiva más amplia y dinámica que la sola lectura estatal. A pesar de que el consentimiento del Estado continúe siendo

un dato fundamental en la explicación del desarrollo internacional, este obtiene una vida propia sin la cual no es posible plantearse un adecuado funcionamiento de los estándares nacionales. Su conocimiento e implementación se tornan, por tanto, una garantía esencial en la tarea de hacer de los derechos humanos el eje de la acción estatal.

El funcionamiento de la economía, la participación de las personas y los derechos humanos

MÁXIMO VEGA-CENTENO*

INTRODUCCIÓN

Toda persona es sujeto de necesidades, pues, para comenzar, debe subsistir y, más allá de la simple supervivencia, tiene la vocación de una realización plena en tanto persona. Por ello, debe también satisfacer adecuadamente no solo sus necesidades biológicas, sino, además, otras de orden psicológico, cultural, social y espiritual. Para esto, requiere una presencia significativa en el conjunto de la sociedad (inclusión), así como la posibilidad de acceder a un conjunto de bienes y servicios que le permitan satisfacer sus distintas y numerosas necesidades.

Por otra parte, toda persona, como ser libre y responsable, capaz de tomar iniciativas y de asumir responsabilidades, es, esencialmente, un ente activo y en relación con otros. Por tanto, es alguien que, normalmente y por vocación, participa en lo que, comúnmente, se define como la producción y distribución de bienes y servicios. Es

* Profesor del Departamento de Economía de la Pontificia Universidad Católica del Perú.

Agradezco la lectura, comentarios y sugerencias de Violeta Sara Lafosse (socióloga) y Gabriela Munares (economista), que me han sido muy útiles, pero las libero totalmente de responsabilidad en los errores, omisiones y juicios que permanecen y que son de mi entera responsabilidad.

necesario producir y distribuir, ya que estos bienes y servicios no siempre están al alcance de todos en forma inmediata y en las condiciones deseadas. Todo esto no es otra cosa que la actividad social que se denomina 'economía'.

Si todos experimentamos necesidades, y debemos recurrir o buscar bienes y servicios en cuya extracción, recolección, producción y distribución hemos intervenido directamente o lo han hecho otros, podemos concluir que toda persona tiene alguna experiencia económica o ha estado confrontada con diversas manifestaciones de la actividad económica. En efecto, puede haberlo estado como agente en la producción, en el intercambio o, inevitablemente, como consumidor de bienes y servicios. Anotemos, enseguida, que estas experiencias de participación suponen posibilidades abiertas e implican efectos positivos o negativos sobre la vida, entendida en un sentido amplio; sobre el desempeño personal; sobre el logro de aspiraciones; y, evidentemente, sobre la afirmación y el ejercicio de derechos fundamentales.

Consecuentemente, tomar conciencia de una experiencia que involucra a toda persona, aunque no en forma idéntica, plantea interrogantes éticas a cada uno y al conjunto de la sociedad. Es necesario tener en cuenta que la participación puede no ser abierta y posible para todos (exclusión); y, cuando se verifica, aun en forma restringida, implica acciones y decisiones que es necesario evaluar en relación con la dignidad y aspiraciones legítimas de la persona. Igualmente, no se puede pasar por alto que la acción personal en la sociedad puede afectar en distintas formas, es decir, positiva o negativamente, a otros en su igualmente legítima búsqueda de plenitud y en el ejercicio de sus derechos.

LA ECONOMÍA MODERNA Y LA PARTICIPACIÓN DE LAS PERSONAS

En la actualidad, debemos reconocer una complejidad enorme en la participación y en la actividad económica, así como una trama de relaciones no necesariamente recíprocas y una distribución de beneficios, oportunidades y riqueza que está lejos de ser equitativa. Por otra

parte, el conjunto de la actividad económica, sus características e intensidad cambian a través del tiempo y en relación con proyectos u objetivos de personas y de grupos que no son los mismos. Por último, todo el conjunto se desempeña en el marco de elementos condicionantes que inducen y, a veces, imponen acciones a las personas, o bien las impiden o paralizan. Existen organizaciones e instituciones a través de las cuales se concreta la vida económica de las sociedades y, en ellas y en su funcionamiento, se juega el respeto y la afirmación eventual de derechos fundamentales.

En las sociedades modernas, sean socialistas o capitalistas, los bienes y servicios económicos, es decir, los que no existen en abundancia y pueden estar a disposición de cualquiera que los necesite o desee, se definen como bienes económicos. Estos bienes se ofrecen o están a disposición de quienes pueden adquirirlos y, esencialmente, son producidos y ofrecidos por empresas contra el pago de un precio. Es cierto que existen bienes y servicios producidos y distribuidos por el Estado, a título gratuito o a precio subvencionado (educación, salud, vías, seguridad); pero la producción, en términos generales, es, en primer lugar, realizada por empresas privadas, sean estas capitalistas o cooperativas, o por empresas públicas.

Las empresas contratan trabajadores, adquieren bienes de otras empresas (insumos) y, una cuestión importante, ofrecen su producción a una demanda solvente, ya que no son instituciones benévolas. En lo que concierne a la utilización de bienes, que supone el consumo, el conjunto de las unidades de vida, las familias, y las personas individuales traducen sus necesidades en demanda en la medida en que disponen de recursos para el intercambio, es decir, básicamente, de ingresos. El ingreso de las familias o de sus jefes o responsables puede provenir del patrimonio o de recursos previamente acumulados y transmitidos a través de generaciones. Sin embargo, lo más importante y corriente son los ingresos que las propias personas pueden generar con su esfuerzo individual o participando en algún colectivo, y eso es, básicamente, el salario o la remuneración del trabajo prestado. Estos ingresos, comparados con la situación y la evolución de los precios,

constituyen el ingreso real o poder adquisitivo que permite hacer efectivas las demandas y asegurar un determinado nivel de vida.

Entre las empresas, que adquieren materias primas, contratan trabajadores y ofrecen su producto, es decir, bienes y servicios, a los hogares, y los individuos, que ofrecen su fuerza de trabajo y demandan a las empresas los bienes y servicios que puedan satisfacer sus necesidades, están como intermediarios los mercados.

En lo que acabamos de recordar, nos hemos referido al mercado de bienes y servicios y al mercado laboral, que tienen algunas características específicas y que operan con reglas de funcionamiento, a veces, particulares. Sin embargo, debemos anotar que se pueden definir o identificar otros mercados, aunque, por el momento, conviene referirnos al mercado en términos generales teniendo como referencia los que hemos mencionado, dada la importancia que, en general, tiene el sistema de mercado y que, incluso, no pocas veces se malinterpreta o sobredimensiona.

El mercado es el lugar abstracto o el teatro del intercambio, mecanismo que corresponde a producciones o demandas complejas. Solo en sociedades limitadas y con producción pequeña y poco variada puede operar el trueque, que es la forma primaria del intercambio. El mercado y la posibilidad de intercambiar con dinero y, así, convertir producción o capacidad productiva en capacidad adquisitiva en forma prácticamente ilimitada, abren la posibilidad de que cada agente económico pueda definir sus planes y asignar sus recursos en forma racional y eficiente.

Sin embargo, el mercado como inductor de decisiones correctas es una idealización y no un hecho; es una búsqueda y no un principio benefactor. En realidad, lo que ocurre es que el mercado ideal o perfecto, que es, sobre todo, un instrumento de análisis, se define, básicamente, sobre tres hipótesis que es necesario revisar.

En primer lugar, que existe igualdad entre los agentes que concurren al mercado y, por tanto, que no hay ventajas de tamaño o de poder. En este caso, solo ocurrirían transacciones entre pares y la solución de conflictos o discrepancias se tendría que dar en términos

racionales y equitativos, ya que nadie podría imponerse por encima de esas consideraciones. En la realidad cotidiana, es esto último lo que ocurre entre empresas, aun formalmente dispersas, y candidatos compradores radicalmente dispersos. El mercado real es, pues, habitualmente el teatro de confrontación entre agentes desiguales, donde el poder, en diferentes formas, es determinante. Por eso, el Estado, en nombre de la sociedad, debe intervenir regulando las relaciones y corrigiendo excesos o abusos.

En segundo lugar, se supone que el mercado es transparente, que es el lugar o la ocasión en que productores y consumidores pueden obtener toda la información que requieren para tomar sus decisiones. Es evidente que, disponiendo de información correcta y completa sobre los productos que se ofrecen y sobre la situación de los demandantes, oferta y demanda podrían ajustar o redefinir sus planes y asignar sus recursos en la mejor forma. En la realidad, esto no se verifica, pues la información que se ofrece no es completa y, muchas veces, es tendenciosa, ya que el desbalance, en esta materia, es grande en razón de la mayor o mejor información sobre precios, costos y atributos de los bienes que están en poder del agente productor o vendedor. Ello lo coloca en ventaja o le da poder frente a los otros. Por otro lado, el agente que demanda tiene necesidades y urgencias, además de información limitada y, a veces, nula. Este diferente grado de información aleja el mercado real del mercado perfecto y genera que, en un mercado real, se puedan inducir decisiones incorrectas.

En tercer lugar, se supone que las decisiones de un agente no afectan las de otros agentes y viceversa. Si fuera así, cada uno podría tomar cualquier decisión y estar seguro de que eso no tiene consecuencias sociales; pero, en una sociedad plural y compleja, es decir, en un mundo de relación e intercambio, ocurre algo muy diferente. En concreto, las acciones y decisiones de cada agente pueden hasta impedir o interferir con las de otros. Por ejemplo, cuando se trata del uso de un recurso, las acciones y decisiones de un agente pueden influir o interferir en las decisiones de otros por emulación o imitación. Es más, incluso las acciones y decisiones de un agente pueden crear condiciones

favorables o desfavorables para el desempeño de otros agentes, como puede ser el que la puesta en marcha de una actividad productiva haga interesante y viable el inicio de otra actividad o anule las de otros, las desplace o destruya. Hipotéticamente, no existen externalidades;¹ pero, en la realidad, pueden haberlas tanto positivas como negativas.

El mercado perfecto no es, pues, el que opera en la realidad. Por ello, se legitima la presencia del Estado que, con sus medios de eficacia, puede regular el funcionamiento del mercado y reducir sus imperfecciones. El Estado no puede sustituir al mercado, pues anularía un sistema deseable de decisiones descentralizadas, pero tampoco puede abandonar el sistema a un juego que, en el fondo, sería de poder y ventajas adquiridas que excluyen la equidad y también la eficiencia.

El mercado imperfecto es una realidad y una posibilidad ambigua para la sociedad. Por eso, no cabe el endiosamiento del mercado como árbitro supremo y fuente de todo buen resultado. Tampoco cabe la negación simplista de su utilidad y la añoranza de resolver todo por decisiones de autoridad. El mercado, después de todo, es una creación de la sociedad y está apuntalado por la institucionalidad social, de manera que es esta la que debe buscar y asegurar la aproximación a una situación de intercambio equitativo. Ese es el rol de la regulación, que consiste, sobre todo, en formular medidas administrativas que orienten o corrijan el desempeño de los agentes, lo cual es muy distinto del intervencionismo, que suplanta agentes y, a veces aun con intenciones valederas, introduce distorsiones o, incluso, consume arbitrariedades.

El Estado y el mercado no son excluyentes ni son sustitutos. Ambos deben colaborar en función del bienestar social: el primero estableciendo y garantizando eficientemente las condiciones de funcionamiento; el segundo como el mecanismo en que se ejercen derechos propios y se respetan los ajenos. Cabe mencionar que una buena parte

¹ Una 'externalidad' es el costo o el beneficio que proviene de una acción o de una transacción de agentes o entre agentes económicos que recae sobre personas o agentes que no han intervenido en una u otra.

del papel y de las responsabilidades del Estado se cumple a través de la tributación, cuya estructura refleja la voluntad o el proyecto de redistribuir beneficios y oportunidades. Incluso, de la recaudación depende la capacidad de proveer infraestructura y de producir bienes y servicios públicos que contribuyan al bienestar social. Evidentemente, esta capacidad del sector público depende, a su vez, del comportamiento de los agentes privados; de su voluntad de contribuir, de no evadir o eludir sus obligaciones; y de su racional exigencia para que se utilicen bien los fondos y los recursos públicos.

Sería necesario, para completar el panorama, mencionar lo que se conoce como el sector externo de la economía. Por una parte, los recursos naturales y los bienes producidos no tienen o no pueden ser absorbidos enteramente por la demanda interna y se deben vender al extranjero, es decir, exportar. Así, se generará el ingreso de divisas o de recursos con los que se pueden adquirir bienes que no se producen en el país. Por otra parte, ciertos equipos necesarios para la producción o ciertos bienes nuevos o complejos se deben adquirir en el exterior para asegurar el funcionamiento de la economía o para satisfacer demandas urgentes, es decir, se deben importar. Si el mercado interno es imperfecto, el mercado externo lo es igual y aún más por el hecho de que las cuestiones de poder de negociación y de información asimétrica son aún más graves.

En resumen, vivimos en un sistema económico donde la propiedad privada es una cuestión esencial y, por tanto, donde no ser propietario plantea problemas cruciales. Vivimos en un sistema que, aparentemente, está abierto a todos; pero, por diversas razones, aparecen restricciones y exclusiones. Vivimos, finalmente, en un sistema que supone el ejercicio de la libertad y el acceso a la información, aunque esta es o puede ser inicialmente asimétrica. Se trata de un sector en que las urgencias de unos conducen a, o acrecientan, el poder de otros.

En una perspectiva de evaluación de resultados y en forma global, se puede afirmar que el sistema económico, la economía en su conjunto, debía ser suficiente, eficiente y equitativa. Debe ser suficiente

en el sentido de producir la cantidad y variedad de bienes que la sociedad requiere; en otras palabras, debe superar, razonablemente, la escasez o el desabastecimiento. Debe ser suficiente también en su capacidad de convocar y ofrecer oportunidad de aporte o de trabajo a todos los que están en condiciones y disposición de hacerlo. La existencia de desempleo o de empleo precario son consecuencias de la insuficiencia del sistema. Por otro lado, la economía debe ser eficiente, es decir, utilizar correctamente los recursos de que dispone sin desperdicio ni depredación, y debe hacerlo utilizando los mejores medios (técnicas) y utilizando los talentos o habilidades de su propia población, sin excluir aportes externos. Por último, debe ser equitativa en términos de abrir oportunidades en forma amplia y efectiva, y también de distribuir o redistribuir, con sentido de justicia, la riqueza, es decir, la cantidad y variedad de bienes útiles existente en la naturaleza o generada por el esfuerzo y creatividad de la población.

LA ECONOMÍA Y LOS DERECHOS HUMANOS

Tal como llevamos dicho, una economía que satisfaga los tres requerimientos de suficiencia, eficiencia y equidad es o puede ser una economía en que las personas puedan ejercer sus derechos o, por lo menos, no verlos amenazados.

En esta sección, plantaremos algunas cuestiones que surgen, justamente, de tres aspectos en que, en las condiciones actuales, claramente aparecen derechos vulnerados o amenazados. Estos son la vida, el trabajo e, involucrando a ambos, la exclusión social.

Tal como se dice en el artículo 3 de la Declaración Universal de los Derechos Humanos, un derecho fundamental es el derecho a la vida. Esto no solo se puede leer o interpretar en sentido negativo, es decir, que no se puede quitar la vida, con lo cual todos estaremos fácilmente de acuerdo; sino, más bien, en sentido positivo, es decir, hacer posible la vida y la vida plena. La persona humana debe satisfacer, como ya hemos dicho antes, las necesidades de su vida biológica, social, cultural y espiritual. Esto implica acceso a bienes de diversos tipos y

en cantidades y oportunidades adecuadas, lo cual supone recursos y derechos sobre los bienes. Los bienes y servicios pueden existir y aun en abundancia. Sin embargo, esa existencia y abundancia solo cobran sentido cuando todos en la población tienen acceso efectivo a esos bienes.

La eventual posesión de bienes no asegura su contribución a la vida plena. Es necesario que las personas tengan la capacidad de utilizarlos o aplicarlos a su mejor funcionamiento. Esto requiere expansión de capacidades personales, dominio sobre los bienes y, por otra parte, adecuación de la producción. Lo que estamos planteando es, pues, algo que parece obvio o que está implícito en todo razonamiento a propósito de la economía: que esta se encuentra al servicio de la vida y que sus resultados no se pueden medir como si se tratase de algo autónomo o indiferente a la vida humana. Así lo entiende Amartya Kumar Sen cuando contrasta la evaluación de un desempeño económico en términos del producto bruto interno (PBI) por habitante, que puede ser bueno de acuerdo a comparaciones internacionales, con la subsistencia de altas tasas de mortalidad (sobre todo infantil), la presencia de enfermedades carenciales, la muerte en edades jóvenes, la muerte prematura debida a causas controlables o a deficiencias inaceptables como la exclusión o marginación de servicios o medios de subsistencia.² Ciertamente, en estas condiciones, la vieja y generalizada aspiración de «una vida larga y feliz» no se cumple, ya que el derecho a la vida está negado para unos (muchos) y la vida feliz, cuando hay limitaciones de diverso tipo, también lo está. Así lo hace notar también Jacques Drèze cuando muestra que muchas decisiones económicas no toman en cuenta los requerimientos de la defensa y protección de la vida humana, cuando el cálculo económico pone precio a la vida, cuando se tergiversan precisiones y cuando otras consideraciones que no se preocupan de la vida de poblaciones enteras

² Véase SEN, Amartya Kumar. «La vida y la muerte como indicadores económicos». *Investigación y ciencia*, julio, 1993, pp. 6-13.

toman lugar prioritario.³ Esto ocurre muchas veces con la política concreta de salarios, el costo de servicios y de seguros, y la orientación de las inversiones y del gasto público.

Debemos anotar que, en medio de fallas y de fracasos, hay progreso en nuestra sociedad y que algunos problemas en el campo de la salud y la nutrición son innegables, aunque se puedan considerar insuficientes. Una consecuencia de esto es la reducción de las tasas de mortalidad infantil, que, en el Perú, han disminuido de 56 por mil nacidos vivos en 1990, a 33 por mil en el 2005, e, igualmente, la elevación de la esperanza de vida, que, en el Perú, era de 53 años en 1950 y se estima que es de 70 años en 2005, según información del Instituto Nacional de Estadística e Informática (INEI). La primera parte de la aspiración que señalábamos se está cumpliendo, es decir, la vida larga es cada vez más posible en nuestro país; pero la vida feliz, la vida plena, es todavía un privilegio de minorías, porque esta plantea requerimientos más complejos y capacidad adquisitiva suficiente en un mundo de desigualdades graves o extremas.

Un segundo aspecto que deseamos plantear es el del derecho al trabajo, recogido en los artículos 23 a 25 de la Declaración Universal de los Derechos Humanos. Este derecho es fundamental, dado el carácter activo y la vocación creadora de la persona humana. La persona contribuye, con su esfuerzo y sus habilidades, a la producción de bienes y servicios en la sociedad, y, al mismo tiempo, es en ese esfuerzo y participación que genera los recursos para satisfacer sus múltiples necesidades. El trabajo es una necesidad y una posibilidad personal; es un derecho que tiene, necesariamente, una proyección social. El trabajo puede realizarse de modo independiente o asociado a alguna organización, es decir, puede ser también legítimamente un trabajo dependiente.

En el primer caso, el requerimiento es el de los medios y las condiciones para un desempeño eficiente, personal y productivo. Si estos

³ Véase DRÈZE, Jacques. H. «La valeur de la vie humaine dans les décisions économiques». Louvain. *Revista de la Universidad Católica de Lovaina en Louvain-la-Neuve*, n.º 106, 2000, pp. 27-30.

requerimientos no son satisfechos, si la inversión inicial no es suficiente y si las condiciones técnicas no son adecuadas, el trabajo independiente es un trabajo precario que atenta contra la integridad y la dignidad de la persona y que genera escasos ingresos. Es el caso general de lo que se conoce, en nuestro medio, como el trabajo informal, denominación más preocupada por el cumplimiento de normas jurídicas que por las causas de dicha situación.

En el segundo caso, el del trabajo asalariado o dependiente, los problemas son de otro tipo, aunque ya estemos lejos de pensar que es, necesariamente, alienado, alienante y fuente de explotación. Recordemos, nuevamente con Sen, que el trabajo dependiente o empleo tiene tres dimensiones que deberían cumplirse conjuntamente.⁴ Una primera es la dimensión productiva, es decir, que la actividad de que se trata contribuya a la generación de bienes y servicios, y, añadiríamos, que sean útiles a la sociedad. Una segunda es la dimensión remunerativa, es decir, el salario que se paga al trabajador y sobre el cual es necesario hacer referencia a su nivel y continuidad. El nivel del salario es el resultado de negociaciones y de comparaciones, así como de la evaluación de contribuciones posibles en razón de competencias y de experiencia. El salario justo es una aspiración, una utopía movilizadora que no por ser imprecisa puede ser ignorada o desdeñada. El salario que se paga debe permitir una vida digna, lo que es una aspiración más factible, dado el costo y el nivel de vida en la sociedad concreta. Se trata de datos y de referencias tangibles. Recibir un salario que permita al individuo gozar de una vida digna constituye una aspiración menos utópica que recibir un salario justo; por ello, su realización es más probable. El otro punto, la continuidad, es algo más complejo, ya que el salario que compensa el esfuerzo del trabajador es su fuente de seguridad y de libertad, y, si el flujo de ingresos se interrumpe, se pierden estos y todos los derechos que de ellas derivan. En lo que toca, pues, a la continuidad de los ingresos ligada al

⁴ SEN, Amartya Kumar. *Employment, technology and development: a study prepared for the International Labor Office*. Oxford: Clarendon Press, 1975, pp. 5-9.

empleo, aparece el tan controvertido problema de la estabilidad. Si se entiende la estabilidad como dificultad para realizar cambios o como imposibilidad de terminar la relación laboral, esta constituye una rigidez que puede ser paralizante para la empresa e, incluso, puede generar perjuicio a la sociedad en su conjunto; pero ese es un caso extremo, como lo es también el de una libertad absoluta o una política de despido de trabajadores totalmente arbitraria por parte de las empresas, es decir, sin justificación alguna ni búsqueda de otras alternativas.

Las empresas requieren una razonable flexibilidad, pues no son instituciones que puedan prescindir de consideraciones de eficiencia y rentabilidad, pero sería inaceptable que resuelvan sus problemas, primero y aun exclusivamente, con cargo a lo que corrientemente se denomina 'los costos laborales'. Anotemos también que este tipo de problemas se plantea, sobre todo, en sociedades que están lejos del pleno empleo o, en otros términos, en las que el volumen de desocupados o de personas que están buscando empleo es grande y, además, la demanda de las empresas es débil. Este es el caso de economías subdesarrolladas, en las que el volumen de inversiones es pequeño o discontinuo y, por tanto, la creación de empleo es pequeña y, además, el crecimiento y la estructura de la población presionan con una oferta de trabajo muy importante. Para enfrentar esta situación, por una parte, debe elevarse la productividad y las condiciones de operación de los independientes y los precarios, y, por otra parte, debe lograrse alguna modalidad de seguro de desocupación que garantice una mínima seguridad a los trabajadores y una razonable flexibilidad a las empresas.

La tercera dimensión del empleo es su significación. En esta perspectiva, una vez cumplidos los requerimientos de existencia de un puesto de trabajo adecuadamente remunerado, es necesario examinar el valor social de la actividad y determinar cómo esta contribuye a la realización personal. Se dice comúnmente que el trabajo dignifica al hombre, pero esto no se cumple necesariamente en todo lo que se reputa o reconoce como trabajo en nuestras sociedades. Existen actividades degradantes, que atentan contra la integridad física: actividades

dañinas para la sociedad (droga, producción de armas); actividades, en fin, que convierten a las personas en objeto de comercio (prostitución, trata de personas); y actividades cuya legitimidad es nula. A pesar de ello, algunas son legales pese a que atentan contra derechos inherentes a la dignidad y a la legítima aspiración de plenitud humana.

Los problemas que acabamos de señalar tienen mucho que ver con la forma de inserción social y también con la situación inversa: la exclusión de que son objeto grupos y personas en nuestras sociedades hoy. En efecto, tanto el nivel de vida como la posibilidad y las condiciones de trabajo dependen de la presencia efectiva y de la significación de las personas en la sociedad. Físicamente, todos estamos presentes, pero en condiciones muy diferentes y, por tanto, con posibilidades muy diferentes de alcanzar una vida satisfactoria.

En primer lugar, debemos anotar o denunciar, ya que es imposible de disimular, la existencia de diferencias abismales en una sociedad como la nuestra. Si bien las leyes, las declaraciones formales y el discurso corriente reconocen igualdad, desde el punto de vista económico, en cuanto a la propiedad y el patrimonio, las competencias adquiridas y las relaciones son importantes, y lo característico es la desigualdad. En efecto, el patrimonio y la propiedad, principios de libertad y condiciones para tomar iniciativas eficaces, se acumulan y consolidan a través de generaciones y son un principio fuerte de diferenciación que excluye a muchos. Las competencias o destrezas adquiridas son posibilidades para quienes pueden consagrar la etapa joven de sus vidas al estudio o al entrenamiento, es decir, para aquellos cuya familia puede apoyarlos o para quienes alcanzan el apoyo, ciertamente creciente en extensión, del sector público, aunque siempre con un notable déficit de calidad, pertinencia y adecuación.

Existe una fuerte diferenciación en términos de instrucción, de formación técnica y profesional que acentúa o, por lo menos, mantiene diferencias. Los estudios que se han hecho sobre la distribución del ingreso muestran que existe una minoría de ricos y una gran cantidad de pobres, de personas cuyos ingresos son bajos o ínfimos y que, lógicamente, están excluidos de alcanzar un nivel de vida satisfactorio

y de cubrir la gama y la intensidad de sus necesidades. La pobreza no solo implica el bajo nivel de ingreso derivado, como consecuencia fatal, de una vida sometida a diversas restricciones de consumo, sino también la pérdida de estima y de significación social y política en la sociedad.

Las diferencias o desigualdades de ingresos tienen viejas raíces y una dinámica que, hasta el momento, ha sido, más bien, perversa. En épocas en que la economía en su conjunto crece o mejora, hay, sobre todo, más acumulación de riqueza en los grupos de alto nivel y menos beneficios y elevación de ingresos, así como menores servicios y expansión de la demanda de empleo para las mayorías. En época de recesión, el fenómeno es de pauperización, que, en términos tanto relativos como absolutos, es dramático para los que ya eran pobres. Si a este panorama añadimos la posible inflación o elevación general y persistente de los precios, tenemos que el deterioro del poder adquisitivo acrecienta las diferencias y genera nuevas o mayores cadenas de exclusión y empobrecimiento extremo, es decir, exclusión en mayor grado.

Si razonamos en términos de mercados, como lo hacen Adolfo Figueroa, Teófilo Altamirano y Denis Sulmont,⁵ deberíamos reafirmar que los pobres son excluidos del mercado de bienes y servicios, dados sus bajos y discontinuos ingresos, en no pocos rubros y que, entre estos rubros, se encuentran muchos de los que pueden ser considerados esenciales para mantener un nivel de vida decoroso o deseable en una sociedad concreta. Igualmente, están excluidos del mercado laboral, como ya hemos señalado, al no encontrar empleo y estar constreñidos al empleo independiente precario, a actividades parasitarias, poco rentables e improductivas, o a actividades socialmente marginales. Además, debemos recordar que son objeto del empleo secundario indeseable. Ejemplo de ello son algunos empleos femeninos incompatibles con la dignidad humana; ciertos trabajos que no respetan la deseable jornada única o razonablemente prolongada y

⁵ Véase FIGUEROA, Adolfo, Teófilo ALTAMIRANO y Denis SULMONT. *Exclusión social y desigualdad en el Perú*. Lima: OIT - Oficina Regional para América Latina y el Caribe, 1996.

compartida; y, finalmente, el empleo infantil indiscriminado, con todas sus secuelas emocionales.

Otras formas de exclusión económica están relacionadas con instituciones económicas que permiten escalonar urgencias y distribuir riesgos. Es el caso de los mercados de crédito y de seguros. El primero es, en principio, una posibilidad de financiar operaciones que requieran gastos iniciales, a veces importantes, con la posibilidad de obtener un retorno en el futuro. Puede tratarse, por ejemplo, de una inversión que abra la posibilidad de una actividad productiva estable más adelante, como la educación completa de los hijos o la recuperación de salud de alguien en la familia. Todas son operaciones urgentes e importantes para las cuales se requiere una habilitación de fondos inmediata y para las cuales no se dispone de un fondo propio.

Para ello, existe, en la sociedad, el sistema financiero, que recibe depósitos y otorga créditos. Sin embargo, ocurre que estos se otorgan solo sobre la base de garantías patrimoniales o de calidades personales reconocidas en el sistema financiero y bancario, es decir, suponen tener ya una significación en esos medios o haber cumplido con compromisos previos. Estas condiciones no las reúne el pobre, porque no tiene significación ni patrimonio y porque no ha recurrido antes al sistema. Por lo mismo, está excluido del sistema de crédito formal y, en casos de urgencia, debe recurrir al sistema de crédito informal, de muy corto plazo y que, a la sombra de la formalidad, cobra intereses usurarios.

Por otra parte, en la vida económica existen riesgos, como el que ya hemos señalado de perder el empleo; pero, además, se pueden perder capacidades físicas o psicológicas por accidentes en el trabajo o fuera de él, por enfermedades o como consecuencia de desastres naturales. En estos casos, en general, existe algún sistema previsional o de seguros que, si bien implica un costo, puede cubrir eventualidades y permitir la rehabilitación de las condiciones de vida y de trabajo perdidas o deterioradas. Lamentablemente, tanto el costo y las condiciones de participación en este sistema, que son bastante exigentes, como una cultura de imprevisión o una falsa seguridad u optimismo

infundado que cree que «nada malo va a pasar», dejan en desamparo o excluyen, sobre todo, a los pobres del sistema de seguridad. Diversas amenazas, así como la muerte y la miseria, los afectan o bien los dejan limitados únicamente al salvataje tardío, paternalista e incompleto del Estado o de organizaciones asistenciales. No obstante, el origen de estas situaciones de vulnerabilidad y desamparo es el carácter excluyente del sistema de seguros, previsional o de distribución de riesgos en la sociedad.

En la sociedad actual, existen diversas formas de exclusión y todas ellas comprometen derechos fundamentales. Las diferencias sociales que no son resultado de esfuerzos propios generan desigualdades, a veces enormes, que segmentan a la sociedad en capas: unas tienen acceso a condiciones de vida amplias y elevada seguridad; otras están excluidas de condiciones elementales que son inherentes a su dignidad, y de requerimientos básicos o permanentes.

LA ECONOMÍA, LA PARTICIPACIÓN Y EL DERECHO A LA INFORMACIÓN

Antes, hemos recordado que todos en la sociedad tenemos alguna experiencia económica. Ahora, debemos añadir que todos somos concientes y pensantes; tenemos algún juicio acerca de lo que ocurre, sobre todo de lo que nos afecta. Tenemos aspiraciones y expectativas, así como alguna intuición acerca de los medios o las condiciones para alcanzarlos. Todo esto constituye la opinión económica de las poblaciones, la que es legítima, digna de ser escuchada o tenida en cuenta y que, sin embargo, no es necesariamente acertada ni correcta.

A nuestro juicio, hay dos condiciones que deben ser cumplidas. En primer lugar, que la información sea amplia, verídica y oportuna. La información, en economía, supone una actitud abierta y un lenguaje accesible de parte de quien o quienes deben ofrecerla o proporcionarla y alguna capacidad de recepción positiva, aunque crítica, de quienes la reciben. En este sentido, el flujo de información es de interrogación y respuesta, así como también de ilustración y de evaluación. Una población bien informada y segura de sus fuentes de información

puede participar en forma más pertinente en la vida económica y ejercer más eficazmente sus derechos. Por eso, la otra o segunda condición es la capacidad de la población para explicitar y seleccionar sus demandas y sus urgencias, para procesar adecuadamente la información que recibe y para exigir racionalmente lo que necesita.

Por otra parte, la experiencia económica es susceptible de revisión y elaboración sistemática; es más, la sociedad requiere de esa elaboración para orientar su desarrollo. Esa reflexión y sistematización es la disciplina que, inicialmente, se llamó 'economía política' y que, actualmente, se conoce, simplemente, como 'economía'. Esta vez, se trata de una reflexión a partir de la experiencia, de una búsqueda de generalizaciones razonables y de respuestas adecuadas a interrogantes complejos o permanentes, es decir, de investigación de las causas de fenómenos específicos y, en fin, de creación de capacidades de previsión y de regulación del curso de la actividad económica en la sociedad. Esta vez, aparece, pues, un requerimiento de competencia profesional y de uso de conceptos e instrumentos de análisis, así como la posibilidad, tanto como el riesgo, de influir en la orientación y contenido de la acción social y, por ahí, sobre la pertinencia y eficacia de los proyectos y sobre la equidad de las relaciones.

Evidentemente, hay una estrecha relación entre la experiencia de las personas y la opinión e intervención profesional. Todos perciben los problemas, pero no siempre tienen una explicación para percibir las posibles o las mejores soluciones. Ocurre lo que en el campo de la salud, donde la persona es la que experimenta el dolor o el malestar, pero no siempre puede ella misma poner el remedio, sino que es necesaria la intervención del médico y de sus competencias. En lo que respecta a la economía y el bienestar de las personas, la urgencia de relación es la misma, pero el riesgo de opinar e influir sin la debida competencia es mayor, pues parece que todo no es sino una cuestión de simple sentido común. En otra perspectiva, también existe el riesgo de dogmatismo de los profesionales y una aparente o real desatención o aun prescindencia de considerar situaciones concretas y requerimientos sociales y personales.

En todo caso, las personas en general y los profesionales de la economía en particular deben tomar decisiones, optar en todo momento, y ello supone responsabilidad y libertad para hacerlo, así como medios de acción eficientes y suficientes. En efecto, la vida económica es compleja e involucra no solo aspectos que vinculan bienes y necesidades, sino también posibilidades o derechos efectivos para participar y para acceder a los bienes y servicios. En este sentido, involucran instituciones y organizaciones cuyo dinamismo se orienta a determinados objetivos que, aun siendo legítimos, pueden interferir con otros objetivos o con derechos de otras personas.

En el campo del funcionamiento de una economía compleja, están en juego derechos y aspiraciones de personas y, por ello, es importante establecer un diálogo entre los profesionales y quienes, bajo diversas formas, participan en el funcionamiento de la economía. Parte importante de la información es la orientación sobre causas y consecuencias probables, y algo que enriquece la posibilidad de orientar es escuchar a los diferentes agentes económicos y procesar debidamente el contenido, así como ofrecer respuestas inteligibles y respetuosas.

EL DERECHO AL DESARROLLO

Lo que venimos planteando a propósito del funcionamiento del sistema económico se refiere a las condiciones de vida de las personas en sociedad. En ese sentido, no es ni podría ser una visión exclusiva o excluyentemente económica. Lo que sí es cierto es que debemos considerar un dinamismo o una evolución histórica en la que la economía sea un componente fundamental y sea la base material para la subsistencia y las condiciones de vida de la sociedad.

Este dinamismo es el que entendemos como desarrollo y, por tanto, reconocemos en él un proceso de liberación de restricciones o de impedimentos para una vida humana digna. En este sentido, la aspiración al desarrollo y la preocupación por los derechos humanos se identifican, respectivamente, con la creación de condiciones favorables

para la realización plena de los humanos y la afirmación de requerimientos esenciales de una vida plena.

Si partimos, como es inevitable hacerlo, de una situación como la del mundo actual y, en particular, como la del Perú, debemos reconocer que la situación es de subdesarrollo o de no-desarrollo; que existen múltiples restricciones a la vida humana plena; que existen desigualdades chocantes; que existen insuficiencia, ineficiencia e inequidad; que la vida plena no es aún sino privilegio de minorías; que la vida digna y el logro de la plenitud no es posibilidad real para muchos; y que la vida cotidiana es más un desafío que una promesa. Por lo mismo, la reivindicación de derechos humanos pasa por la reivindicación de condiciones sociales, económicas y políticas favorables en que cada uno, ejerciendo su inalienable libertad y originalidad, pueda afirmar o consolidar los derechos inherentes a su dignidad.

Nuestro encaminamiento ha partido del reconocimiento de la participación inevitable de todos los humanos en la vida económica y del carácter complejo y desafiante del funcionamiento de la economía moderna, y ha mostrado algunas consecuencias del mal funcionamiento de nuestras economías y sociedades. Esto último se resume en la situación de subdesarrollo, en su persistencia pese a diversos intentos por superarla y a la consecuente negación de derechos o a su mistificación. Por eso, estamos convencidos de que, si bien es necesario y urgente reivindicar derechos humanos «a tiempo y a contratiempo», como exhortaba San Pablo a su discípulo Timoteo, es también necesario y eficaz reivindicar y orientar un proceso de desarrollo que haga posible o menos imposible el respeto a derechos fundamentales. Muchas de estas preocupaciones son recogidas por algunos enfoques recientes del desarrollo, como son los de las necesidades básicas, enfoque sintetizado y formulado por Paul Patrick Streeten;⁶ de los derechos

⁶ Véase STREETEN, Paul Patrick. *Lo primero es lo primero: satisfacer las necesidades básicas en los países en desarrollo*. Madrid: Tecnos, 1986.

y capacidades, propuesto reiteradamente por Sen;⁷ o el reclamo del Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD) por el desarrollo humano. Conceptualmente, se ha avanzado y existen pistas promisorias, pero subsiste la tentación de reducir el desarrollo al mero crecimiento económico, con lo cual se lograría una condición importante, pero quedarían pendientes muchas otras.

Por otra parte, la preocupación por colocar los derechos humanos en perspectiva con sus elementos condicionantes había llevado, aún antes, a elaboraciones que son concurrentes, es decir, que vinculan desarrollo y derechos humanos, y que aportan otros elementos y hablan, específicamente, del derecho al desarrollo. En el fondo, se trata del derecho a un proceso de desarrollo en el que los derechos humanos y las libertades fundamentales se puedan cumplir progresivamente. Es evidente que, esta vez, se trata de un derecho compuesto que involucra derechos civiles, políticos, sociales y culturales que se deben conquistar a partir de situaciones diferentes y en contextos particulares.

El punto de partida de este enfoque es la crítica o el descontento frente a la reducción del concepto y del proyecto de desarrollo a lo que se denomina ‘desarrollo económico’ o ‘crecimiento del PBI por habitante’, que, reiteramos, es fundamental cuando se parte de niveles de ingreso bajos o muy bajos, pero es absolutamente insuficiente. Se entiende más bien el desarrollo como un amplio proceso orientado al mejoramiento constante del bienestar de la población, de todos sus integrantes, sobre la base de su participación activa, significativa y libre, así como de una equitativa distribución de los logros o beneficios. Una primera etapa se logró en la Declaración de Viena (1986), de la Comisión de las Naciones Unidas para los Derechos Humanos, con el muy significativo voto en contra de los Estados Unidos de Norteamérica, y, más adelante, en 1993, en la Conferencia Internacional

⁷ Sen lo ha propuesto y formulado en diversas publicaciones y en diversas ocasiones. Mencionaremos solamente dos: «The Concept of Development». En Hollis Burnley Chenery y T. N. Srinivasan (eds.). *Handbook of Development Economics*. Amsterdam: North Holland, 1998, pp. 9-25; y *El desarrollo como libertad*. Buenos Aires: Planeta, 2000.

sobre Población y Desarrollo, esta vez por unanimidad, en que se vinculó población, desarrollo y necesidades ambientales.⁸ Se puede decir que la preocupación es por encontrar sentido al desarrollo y, por eso, se tiene que llegar hasta las últimas consecuencias en términos de derechos de las personas. El hecho es que reclamos que ya se habían manifestado antes⁹ encuentran eco en ámbitos y organismos preocupados no solo por problemas inmediatos, sino por la situación y el futuro de la humanidad en forma más amplia.

Para nosotros, el subdesarrollo, su persistencia o la incapacidad de superarlo en forma estable, así como la imposibilidad o el fracaso de mantener un proceso acumulativo de desarrollo, son la causa profunda de restricciones a la verdadera libertad y a la legítima aspiración de una vida plena y digna de nuestras poblaciones. Consecuentemente, el desarrollo, la liberación de restricciones y la creación de capacidades para enfrentar las limitaciones que permanezcan, en modalidad y gravedad diversa, son condiciones para que prevalezcan los derechos humanos. La pobreza, el desempleo y la exclusión son restricciones que se pueden y que se deben mitigar, pero la deseable erradicación de estas y otras restricciones depende del grado y del tipo de desarrollo. Por eso, la afirmación de los derechos humanos y su valor ético son importantes, y la búsqueda de eficacia en su conquista y prevalencia se apoya en el grado y el tipo de desarrollo. En ese sentido, el derecho al desarrollo es, en definitiva, la reivindicación de la posibilidad de que los derechos humanos sean realidad en forma amplia y estable.

⁸ Al respecto, son muy importantes los trabajos de Arjun K. SENGUPTA, particularmente *The Right to Development as a Human Right*. Boston: Harvard School of Public Health, 2006 [2000], <http://www.hsph.harvard.edu/fixcenter/FXBC_WP7—Sengupta.pdf>; y «On the Theory and Practice of Right to Development». *Human Rights Quarterly*, n.º 24, 2002, pp. 837-889.

⁹ Se puede mencionar el coloquio «Droits de L'Homme et Droit au Développement», realizado por la Facultad de Derecho de la Universidad Católica de Lovaina en Louvain-la-Neuve en 1988.

La globalización y la incidencia de los derechos humanos en la política internacional

ENRIQUE BERNALES BALLESTEROS*

CONSIDERACIONES GENERALES

Referirse a al globalización es unificar, bajo un solo concepto, diversos procesos que contienen una dinámica propia, que se interrelacionan entre sí, y que pueden llegar a colisionar o converger de acuerdo con las circunstancias específicas de cada situación. Por este motivo, lo más correcto sería analizar los diversos procesos de globalización considerando a los fenómenos económicos, sociales y culturales como los más significativos. No obstante, todos estos parten de un núcleo común y se basan en los siguientes elementos: (1) la diversificación de los centros de poder, y (2) la existencia de nuevos actores ajenos al aparato estatal con la capacidad para influir en el sistema internacional y para participar en la toma de decisiones.

Sobre esta base, no se puede negar que los vertiginosos cambios políticos y sociales ocurridos en las últimas décadas han contribuido a acelerar estos procesos. Gran parte de estos cambios, aunque no todo en ellos, se debe al fenómeno de la globalización. A pesar de que este

* Profesor de la Facultad de Derecho de la Pontificia Universidad Católica del Perú y Director Ejecutivo de la Comisión Andina de Juristas (CAJ).

El presente artículo ha sido elaborado con la colaboración de Salvador Herencia Carrasco, investigador de la CAJ.

concepto no es nuevo, y sus efectos y posibilidades se han venido discutiendo a lo largo del siglo xx, solamente a partir de la década de 1980, y especialmente con el fin de la Guerra Fría, se ha convertido en un elemento esencial en el desarrollo de la vida de las personas.¹

Estas modificaciones, independientemente de su naturaleza, son fruto de este nuevo escenario de actores múltiples y diversos, con intereses y agenda propia, que intentarán posicionarse de la manera que consideren más conveniente para asegurar o proteger sus intereses. En este sentido, cabe resaltar la importancia que los sujetos paraestatales tienen en la actualidad. El papel que desempeñaron los fondos multilaterales en la crisis económica de Argentina, los movimientos sociales para la protección del medio ambiente y los derechos humanos, y el accionar de grupos terroristas como el Al Qaeda son solo una muestra de su potencial.

Sin embargo, la idea de la globalización aún se encuentra en un plano ideal, porque, geográficamente, su campo de acción se encuentra claramente delimitado: abarca los países que integran la familia romano-germánica y el sistema del *common law*, los que comparten ciertos valores sociales, culturales y religiosos. Salvo algunas situaciones especiales (como es el caso de las comunicaciones y el acceso a nuevas tecnologías), es sumamente prematuro incluir a toda la comunidad internacional al referirse a la globalización. Dentro de este conjunto de países que integran o que se sienten parte de este proceso, su receptividad tampoco resulta homogénea.

En este escenario, el poderío económico, militar y político de un Estado determinará su inserción en el proceso. Lo que aquí se presenta como globalización es, en su gran mayoría, un fenómeno de exportación de modelos económicos y sociales de un país, o de un grupo de países, hacia terceros Estados que comparten o aspiran a compartir estas tendencias en sus respectivas sociedades. Por lo tanto, las grandes

¹ Véase OMAN, Charles P. *Los desafíos políticos de la globalización y la regionalización*. Lima: Friedrich Ebert Stiftung, 1996.

transformaciones a las que se ha hecho referencia versan, principalmente, en torno a la consolidación de los valores democráticos (aun cuando sea en el plano formal) y la consagración de los principios del libre mercado. Un tercer factor comprendería el reconocimiento y la protección de los derechos humanos.

La consecuencia inmediata de este lineamiento globalizante es la necesidad de que las instituciones y organismos nacionales atraviesen por un proceso de reformulación para poder mantenerse vigentes frente a las necesidades y desafíos contemporáneos. A partir de lo anterior, se puede plantear que

[...] el proceso de globalización es, por tanto, selectivo, dispar y cargado de tensiones y contradicciones. Pero no es anárquico. Reproduce la jerarquía del sistema mundial y las asimetrías entre las sociedades centrales, semiperiféricas y periféricas. No existe entonces un globalismo genuino; bajo las condiciones del sistema mundial moderno, el globalismo es la globalización exitosa de un localismo dado.²

Generalmente, al referirse a la globalización, se hace una asociación con el incremento del comercio, los flujos de capital, la sincronización de los mercados, la expansión de las grandes corporaciones multinacionales y la diversificación de los sistemas productivos. Probablemente, el fenómeno más directo de la globalización se puede observar en la revolución de las telecomunicaciones, así como en el posicionamiento del individuo como persona natural y jurídica en el plano internacional.

Lo que ocurre, entonces, es que la organización de las personas rebasa las fronteras tradicionales como fruto del mayor intercambio de bienes y servicios, entre otros factores. La consecuencia negativa de este intercambio es que, en el seno de los Estados, las disparidades sociales tienden a aumentar. Dentro de la gama de estos nuevos actores, se pueden identificar dos procesos distintos bajo los cuales se mani-

² DE SOUSA SANTOS, Boaventura. *La globalización del derecho: los nuevos caminos de la regulación y la emancipación*. Bogotá: Universidad Nacional e ILSA, 1998, p. 56.

fiesta este fenómeno. Estos se pueden denominar como una ‘globalización desde arriba’ y una ‘globalización desde abajo’, y están compuestos de la siguiente forma:

[...] la reestructuración de la economía global en los ámbitos regionales y multilaterales a través de las corporaciones transnacionales y los mercados financieros sería la globalización desde arriba mientras que el surgimiento de movimientos sociales, también transnacionales, pero centradas en la protección del medio ambiente, los derechos humanos, la paz y seguridad mundial sería la globalización desde abajo.³

De la forma como el Estado permita la interrelación entre estos dos bloques, los cuales no tienen que ser necesariamente antagónicos, este podrá mantenerse vigente como un mecanismo que otorgue la seguridad y garantías necesarias a sus ciudadanos. Bajo este contexto, es sumamente importante destacar que el Estado sigue siendo el principal sujeto que organiza la vida en sociedad, aun cuando los nuevos actores generan una atomización de los instrumentos de poder. Una de las labores urgentes que los gobiernos deben realizar está relacionada con la adopción de políticas públicas para combatir la inequidad y disparidad existente.

En este orden de ideas, el Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD) publicó, en 1999, su *Informe anual sobre el desarrollo humano* bajo el título *La mundialización con rostro humano*. Las conclusiones a las que llega son alarmantes y demuestran la necesidad de que la globalización también incluya mecanismos más decididos para combatir la pobreza, la discriminación y la exclusión. Puede mencionarse, a modo de ejemplo, que el PNUD estimaba que, a finales del siglo xx: «[...] el quinto de la población mundial que vivía en los países de más altos ingresos tenía»:

³ FALK, Richard. «The Nuclear Weapons Advisory Opinion and the New Jurisprudence of Global Civil Society», *Transnat'l L. & Contemp. Probs.* 333, 335 (1997). Citado en Julie Mertus. «From Legal Transplants to Transformative Justice: Human Rights and the Promise of Transnational Civil Society». *American University International Law Review*, 1335, 1999, p. 1341 [traducción libre].

- El 86% del PIB mundial, en tanto que el quinto inferior solo tenía el 1%
- El 86% de los mercados mundiales de exportación, en tanto que el quinto inferior solo tenía el 1%.
- El 68% de la inversión extranjera directa, en tanto que el quinto inferior solo tenía el 1%.
- El 74% de las líneas telefónicas mundiales, el medio básico de comunicación de hoy, en tanto que el quinto inferior solo tenía el 1.5%.⁴

A su vez, la acumulación de riqueza también ha seguido esta línea de acuerdo con los siguientes indicadores:

- Los países de la Organización para la Cooperación y el Desarrollo Económicos (OCDE), con el 19% de la población mundial, tienen el 71% del comercio mundial de los bienes y servicios, el 58% de la inversión extranjera directa y el 91% de todos los usuarios de la Internet.
- Los activos netos de los tres principales multimillonarios son superiores al producto nacional bruto (PNB) combinado de todos los países menos adelantados y sus 600 millones de habitantes.
- En 1998, las diez empresas más importantes del sector de las plaguicidas controlaban el 85% de un mercado mundial de 31 mil millones de dólares; y las diez empresas de telecomunicaciones, el 86% de un mercado de 262 mil millones de dólares.
- El 84% del gasto mundial en investigación y desarrollo correspondía, en 1993, a solo diez países, y ellos controlaban el 95% de las patentes de los Estados Unidos de los últimos dos decenios. Además, más del 8% de las patentes otorgadas en países en desarrollo pertenecen a residentes de países industrializados.⁵

⁴ PROGRAMA DE LAS NACIONES UNIDAS PARA EL DESARROLLO (PNUD). *Informe sobre el desarrollo humano de 1999: la mundialización con rostro humano*. Nueva York: PNUD, 1999, p. 3.

⁵ *Ib.*, l. cit.

Lo anterior es importante porque estos nuevos actores, nacionales o extranjeros, pueden fácilmente colisionar si es que no se plantea una agenda común o un nuevo pacto social que permita integrar a todos por igual. Las protestas contra los tratados de libre comercio, los disturbios frente a las reuniones de la Organización Mundial de Comercio y el impacto del Foro Social Mundial son una prueba de que el fenómeno de la globalización existe y está para quedarse, pero aún no se sabe cómo manejarlo o, incluso, si esto es posible. La única certeza que se tiene es que, a pesar de que existe un consenso sobre la importancia del respeto a la democracia y a la libertad, paradójicamente, existe un mayor recelo frente al cambio y a todo aquello que pueda afectar las prácticas y costumbres habituales. En este sentido:

[...] la globalización refleja una percepción generalizada de que el mundo está rápidamente siendo moldeado en un espacio social y económico compartido en la cual los avances tecnológicos y los acontecimientos en una región del planeta puede tener profundas consecuencias en la vida de individuos o comunidades en el otro lado de la Tierra. Para muchos, la globalización también está asociada con una noción de fatalismo político y de inseguridad crónica en la cual la escalada de cambios sociales y económicos parecen que sobrepasan la capacidad de gobiernos nacionales o de los ciudadanos de controlar, contestar o resistir a este cambio. Los límites a la política nacional, en otras palabras, se encuentran fuertemente sujetas a la globalización.⁶

Un ejemplo de esta situación es la proliferación de pequeños, pero influyentes grupos (indígenas, minorías étnicas o raciales), al interior de los Estados, que, en los últimos años, han adquirido un estatus en el plano político, y han exigido reivindicaciones territoriales y de otros derechos cuyo planteamiento antes no hubiese sido posible siquiera. Sin embargo, y a pesar de que la globalización ha permitido esto,

⁶ HELD, David, A. MCGREW, D. GOLDBLATT y J. PERRATON. «Global Transformations». En Henry J. Steiner y Philip Alston. *International Human Rights in Context. Law, Politics, Morals*. 2.^a edición. Nueva York: Oxford University Press, 2000, p. 1307 [traducción libre].

cualquier situación o iniciativa que pretenda afectar su modo de vida es rechazada, incluso violentamente, por considerarla como un mecanismo más de control y de dominación.

Es pertinente constatar que se está frente a un proceso en el cual el concepto tradicional del Estado debe acoplarse no solo a este orden internacional, sino a la pluralidad de fenómenos internos que, hasta hace poco, no eran posibles. Además, se debe tener en cuenta que la globalización parte de premisas como la dilución de las fronteras tradicionales en detrimento de una mayor interacción e interdependencia internacional, así como la ubicación de nuevos sujetos como las transnacionales, los movimientos sociales y el individuo en estas relaciones de poder.

En este complejo escenario, donde no existe aún un centro determinado de toma de decisiones, el papel del Estado cobra especial relevancia. Es paradójico hacer esta afirmación, porque, para un gran sector de la doctrina, la globalización desplaza a un segundo plano la labor del Estado y reduce, así, el concepto de soberanía a su mínima expresión. Como se verá más adelante, es claro que las acepciones tradicionales del Estado y de la soberanía deben ser revisadas, aunque, hasta la fecha, persiste un importante núcleo de potestades que remanecen en su fuero interno.

Otro elemento que subyace está relacionado con el marco jurídico aplicable a la globalización. La pluralidad de fenómenos económicos, políticos, sociales y culturales demanda la creación de un sistema normativo que asegure el desarrollo armónico de estas relaciones, incluyendo la protección y el respeto de los derechos humanos. Sin embargo, en esta globalización del derecho, no se puede dejar de lado el contexto político internacional, basado en las relaciones de poder y la hegemonía económica y militar de algunos Estados sobre otros. Guardando las proporciones, esta situación se traspasa también a los individuos, especialmente en el campo económico.

Hasta la fecha, la globalización, en contraposición a su nombre, ha estado caracterizada por la disparidad, la variedad y la multiplicidad. Como se analizará en otra sección del presente escrito, estas divergencias

representan un reto que debe ser objeto de regulación, aun cuando no sea del todo claro si esto será posible. Para poder establecer un posible marco de acción, es preciso identificar cómo estos procesos se manifiestan y cuáles son los intereses que se persiguen. Algunas de las principales situaciones que deben tomarse en cuenta se presentan de la siguiente forma:

- En el mundo entero los aparatos estatales se ven enfrentados a nuevos sectores sociales que piden por la vía política mejorar la calidad de los servicios públicos, ampliar la participación ciudadana y garantizar la democracia .
- Los actores internacionales de las ONG [organizaciones no gubernamentales] ejercen mayor influencia en los procesos de política nacional (en temas como medio ambiente, derechos humanos, desarrollo social). La globalización promueve procesos de democratización desde el exterior.
- La presencia universal de un sector privado internacional descubre alternativas frente a un sector en muchos casos deficiente de servicios públicos (telecomunicaciones, movilidad, seguros, etc.).
- Los regímenes y organizaciones internacionales y la inserción de cada día más estándares globales en ámbitos como el medio ambiente o los derechos humanos, restringen el predominio del Estado nacional en algunos sectores centrales. Los Estados nacionales tienen que aprender a justificarse frente a instituciones globales y aceptar estándares y reglas universales.⁷

Para finalizar, es necesario recalcar que la globalización, entendida bajo la faceta de exportación e imposición de modelos y formas de vida, no es algo nuevo en la historia. Las Revoluciones norteamericana y francesa, las conquistas imperiales y el *ius ad bellum* son expresiones de este proceso. Para América Latina, el descubrimiento de América

⁷ MESSNER, Dirk. *Desafíos de la globalización*. Lima: Friedrich Ebert Stiftung, 2000, p. 28.

en 1492 representó su primera relación con la globalización. La utilización de mecanismos para reclamar, someter y controlar vastos territorios en nombre de un tercer ente, mediante la imposición de sus formas de vida, su cultura y religión, puede, salvando las diferencias producto de los contextos históricos en que cada proceso se inscribe, asemejarse a lo que viene ocurriendo incluso a comienzos del siglo XXI.

La gran diferencia entre dichos procesos históricos y la tendencia actual son los medios empleados para tal fin. La adopción de la Carta de la Organización de las Naciones Unidas (ONU) en 1945 implicó otra revolución, en la cual se proscribió la guerra y el uso de la fuerza como medios legítimos para la conducción de las relaciones internacionales, y se comprometió a los Estados a utilizar los medios pacíficos para la solución de controversias. El otro punto es que, en las experiencias previas, el Estado era el único actor, mientras que, actualmente, este es tan solo uno entre varios.

No se quiere plantear, con ello, que el proceso de globalización del siglo XXI es una respuesta o parte de un proceso lineal de dominación y de concentración de poder, pero no se puede negar que existen elementos comunes. Para las relaciones internacionales, el final de las guerras o graves periodos de conflicto tienen como resultado la reconfiguración del sistema en su conjunto. Dichas etapas postconflicto han llevado a una respuesta tardía de los Estados para evitar que se vuelvan a repetir las causas originarias de estos enfrentamientos. A pesar de no ser necesariamente exitosas, dichas medidas han permitido llegar al estado actual del derecho y de las relaciones internacionales.

Por ejemplo, las revoluciones liberales contribuyeron a establecer los cimientos del Estado moderno, basado en principios democráticos, y en el respeto de ciertos derechos y libertades inalienables de la persona. El fin de la Primera Guerra Mundial ocasionó el final de los imperios, la reconfiguración política de Europa, la consolidación de los Estados Unidos como potencia mundial y la creación de la Sociedad de las Naciones como el primer foro multilateral encargado de velar por la paz y la seguridad internacional. A su vez, la derrota del nazismo en la Segunda Guerra Mundial tuvo como consecuencias la creación

de la ONU, la bipolaridad, el surgimiento del derecho internacional de los derechos humanos y los procesos de integración regionales.

¿El proceso actual de globalización es fruto de la Guerra Fría? La respuesta a esta pregunta no es simple, pero se podría concluir que, si bien no es una consecuencia directa, el final de este conflicto ha sido un factor preponderante en su desarrollo. La última parte del siglo xx vio la consolidación de los Estados Unidos como la única superpotencia mundial, la consagración de nuevos organismos internacionales como la Organización Mundial de Comercio y la Corte Penal Internacional (CPI), el desarrollo más activo de la ONU en el mantenimiento de la paz y la seguridad internacional, la consolidación de los bloques comunitarios (especialmente, de la Unión Europea) y la mayor inserción de las transnacionales en el ámbito internacional. En gran medida, todos estos elementos estaban presentes antes de 1989, pero se acentuaron con la caída del muro de Berlín.

Para los derechos humanos, la globalización ha sido ambivalente, puesto que se constata un mayor reconocimiento de los derechos civiles y políticos, la consolidación de los mecanismos regionales para la protección de estas garantías y la creación de instrumentos supranacionales para la represión de crímenes internacionales. Desde la adopción de la Declaración Universal de los Derechos Humanos, el 10 de diciembre de 1948, esta rama se ha venido consolidando y, actualmente, cuenta con un sistema internacional y nacional para su protección.⁸

Asimismo, la importancia sobre la protección del medio ambiente es otro tema en el cual los partícipes del escenario internacional no discuten sobre su existencia o viabilidad, sino que el debate se centra en la forma de su aplicación. Sin embargo, el panorama no es tan positivo en el efectivo cumplimiento de los derechos económicos, sociales y culturales, ya que, incluso, se puede constatar un retroceso

⁸ Véase VILLÁN DURAN, Carlos. *Curso de derecho internacional de los derechos humanos*. Madrid: Trotta, 2002. Asimismo, para una información completa y actualizada sobre el sistema internacional y andino de protección a los derechos humanos, véase COMISIÓN ANDINA DE JURISTAS. *Red de Información Jurídica*. Lima: CAJ, 2006. En <<http://www.cajpe.org.pe/rij>>.

en el cumplimiento de las metas y obligaciones por parte de los Estados en este ámbito.

A pesar de esta situación, se debe resaltar la creación de un consenso en torno a la importancia del respeto a los derechos humanos y los principios democráticos. A pesar de las dificultades que conllevan su efectivo cumplimiento, hay un acuerdo sobre la necesidad de que todo tipo de reforma y de proyectos sociales se lleven bajo estos lineamientos. Este mayor intercambio político y económico ha permitido volver a evaluar el concepto tradicional de soberanía en el sentido de que hoy, difícilmente, un país puede ampararse en normas legales internas para justificar acciones contrarias al respeto por la democracia, los derechos humanos e, incluso, el libre mercado.

Sobre la base de las consideraciones anteriormente planteadas, el propósito del presente ensayo es hacer un análisis sobre la forma en que la globalización y la consolidación del derecho internacional de los derechos humanos viene incidiendo en la política internacional. Lo interesante de este proceso es que la relación anterior se enmarca en una tensión entre el derecho internacional y el orden interno que permite revisar constantemente los fundamentos de las relaciones internacionales.

EL PROCESO DE GLOBALIZACIÓN, EL PAPEL DEL ESTADO Y SU INCIDENCIA EN LA POLÍTICA INTERNACIONAL

Como se ha visto anteriormente, la globalización es un proceso complejo que abarca una pluralidad de fenómenos. Sin embargo, solamente para el propósito del presente artículo, se hará referencia a la globalización como si se tratase de un único proceso, aunque debe tenerse en cuenta que, debajo de este, subyace una multiplicidad de movimientos y actores no necesariamente homogéneos y concordantes entre sí. Para que todas estas relaciones ocurran es necesario la existencia de actores y el cumplimiento de ciertas condiciones que propicien el fenómeno. Dentro de estos componentes, uno de los puntos que se debe analizar es el papel del Estado y de qué manera el concepto de soberanía se amolda a la globalización.

El actual escenario político es interesante en la medida en que se ha venido discutiendo sobre el papel del Estado y los alcances en torno a su potestad soberana, lo que ha llevado, incluso, a un sector de la doctrina a considerar que estas son instituciones fragmentadas, en decadencia y anacrónicas.⁹ Lo que se pretende demostrar, en esta sección, es que ambos conceptos no solo permanecen vigentes, sino que son indispensables para el mantenimiento del orden internacional que permite, entre otras cosas, el desarrollo de la globalización.

Sin embargo, cabe destacar que uno de los prerrequisitos es la realización de reformas estructurales en los Estados que lleven a una gobernabilidad, lo cual implica un manejo eficiente de la cosa pública, el respeto por el imperio de la ley y una mayor transparencia en la toma de decisiones. Estas exigencias no son nuevas; pero, en el actual contexto, en el que la rendición de cuentas no se hace únicamente ante los órganos internos de control, sino ante la ciudadanía y los organismos internacionales, atenderlas se hace imprescindible.

Así como la globalización, la gobernabilidad también posee diversas acepciones:

- 1) la *good governance* que en tiempos recientes se ha convertido en la preocupación principal de los bancos multilaterales y se refiere al intento de establecer el marco institucional y político adecuado para respaldar el ajuste neoliberal; 2) en el sentido del multilateralismo, es decir, los organismos y regímenes internacionales; 3) la *governance* corporativa de empresas; 4) las nuevas estrategias de dirección relacionadas con la administración pública; y 5) la noción de actividad pública a través de redes (*networks*), que es la forma de *governance* que se articula sobre tono a nivel micro de la sociedad.¹⁰

⁹ Véase HOLSTI, K. J. *Taming the Sovereigns: Institutional Change in International Politics*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004, pp. 112-142.

¹⁰ HIRST, P. «Democracy and Government». En Jon Pierre (ed.). *Debating Governance: Authority, Steering and Democracy*. Oxford: Oxford University Press, 2000, pp. 14-19. Citado en PHILLIPS, Nicola. «Globalización y *governance*: algunas reflexiones acerca del libre comercio, el multilateralismo y la democracia». En Comisión Andina de Juristas. *Democracia y derechos humanos en el contexto económico latinoamericano*. Lima: CAJ, 2000, p. 44.

Por ende, se debe equipar al Estado con mecanismos idóneos para que pueda asumir la gobernabilidad en la multidimensionalidad que esta tiene. Este proceso debería dotarlo de la capacidad de actuar con oportunidad, previsión y eficiencia en todos los asuntos públicos y en las conexiones sociales que lo público tiene con los fenómenos políticos y con la economía. Al mismo tiempo, se debe hacer que el Estado, por la amplitud de su composición y representación, pueda siempre conciliar la lógica operativa de la gobernabilidad con la democracia, que es tan sensible a la igualdad política y a la solidaridad.¹¹

Si se observan las reformas que se han llevado a cabo en América Latina en las últimas décadas, gran parte de estas transformaciones y reformas públicas han sido conducidas con el propósito de crear una mayor seguridad jurídica y han tenido como propósito adicional la mayor inserción del Estado en el sistema internacional. Desde esta medida, el ejercicio del poder público pasa por mecanismos más rígidos de control, los cuales fuerzan al gobernante a ejercer un manejo adecuado y racional de los recursos públicos. De ahí la importancia de que los gobiernos puedan formular políticas que satisfagan las expectativas de la población en el marco del Estado de derecho, el principio de legalidad y el respeto de los derechos humanos.

Sin embargo, esta apertura no puede darse en desmedro de la obligación estatal por proteger sus intereses nacionales (integridad, seguridad y manejo del orden público). Estos problemas se encuentran presentes desde el origen del Estado; lo que es novedoso es la forma y los mecanismos empleados para amenazar este mandato. En este sentido, el terrorismo, el contrabando de armas y el tráfico de drogas son problemas que han sufrido los países a lo largo del siglo xx. La diferencia, en la actualidad, radica en la diversificación y en la profesionalización que sus agentes han logrado adquirir. Ello, que se ha tornado más patente después de los ataques del 11 de septiembre de 2001, ha aumentado

¹¹ Véase BERNALES BALLESTEROS, Enrique. «Un nuevo orden político». En Comisión Andina de Juristas (CAJ). *Red de Información*.

considerablemente el impacto de sus acciones, debido al poder económico que poseen estos grupos para llevar a cabo sus propósitos.

En este contexto, el desarrollo del poder público no puede ser concebido como una característica estática del Estado, por lo que su legitimidad se dará en la medida en que pueda organizarse sin caer en abusos de autoridad o excesos de poder. Este poder se manifiesta en múltiples funciones¹² que son ejercidas por una multiplicidad de entidades, pero cuyo fundamento es el poder constituyente. De ahí la importancia que «[...] la relación estructural entre la realidad constituida por la Administración Pública y el ordenamiento jurídico no se efectúa por la consideración de la misma como un conjunto de órganos, sino a través de su consideración como persona».¹³ Esta persona, bajo un nuevo orden, debe readaptarse para cumplir con el mandato establecido en la Constitución.

La Carta política debe tener un papel más dinámico para poder convertirse en un instrumento de real aplicación que afecte las relaciones sociales en el marco donde se determinen los parámetros de internacionalización del Estado. Por lo tanto, lo que entonces se requiere es un Estado más funcional que permita su mejor organización y que, además, cree los mecanismos necesarios para que pueda participar, junto con sus ciudadanos, en este escenario político, social y económico. Para cumplir este objetivo, el Estado es, y deber seguir siendo, el principal destinatario de las normas creadas para incentivar este proceso, así como el ente llamado a resolver las posibles amenazas que atenten contra su seguridad.

1. El proceso de globalización y su efecto sobre el concepto de soberanía estatal

El Estado es la base de la organización política y jurídica de la sociedad. Desde sus inicios, y para evitar constantes conflictos que impidan

¹² Véase DROMI, Roberto. *Instituciones de derecho administrativo*. Buenos Aires: Astrea, 1983.

¹³ GARCÍA DE ENTERRÍA, Eduardo y Tomás Ramón FERNÁNDEZ. *Curso de derecho administrativo*. 7.ª edición. Madrid: Civitas, 1996, t. s, p. 28.

la creación de un orden, se instituyó como uno de sus elementos constitutivos la soberanía sobre un territorio determinado, que permita la conformación de un gobierno y cree, así, un vínculo de pertenencia y de obediencia entre este y la población. Por ende, esta prerrogativa estatal arroja dos principales consecuencias: (1) el poder para autorregularse, y (2) el poder para expedir normas jurídicas, cuyo cumplimiento es obligatorio para todos aquellos que se encuentren sometidos a su jurisdicción.

Estas facultades son reconocidas y protegidas por el derecho por considerárselas como la base necesaria para la conducción de las relaciones entre los Estados y el cumplimiento de los acuerdos internacionales. De ahí que la Carta de la ONU reconozca la libre determinación de los pueblos, la no injerencia en los asuntos internos y la igualdad entre los Estados como principios generales del derecho internacional. Desde el proceso de globalización, estas facultades mantienen su vigencia, pero se manifiestan bajo nuevos parámetros y con campos de acción más delimitados.

Desde luego, estas tendencias sugieren que el Estado-nación, tal como fue concebido inicialmente, ha perdido vigencia. La tesis política subyacente es que el poder radica, ahora, en los espacios abiertos, fuertemente internacionalizados y con una perspectiva de integración mundial. Temerle a esta tendencia en nombre de la tradición histórica es quedarse aislados y fuera del contexto en el que se mueve el mundo actualmente. En este sentido, no se trata de defender un modo de Estado, sino de admitir que su carácter evolutivo es permanente y debe ser aprovechado para introducir en él los elementos de modernidad y funcionalidad que lo hagan actual y eficiente.¹⁴

De esta forma, la globalización se presenta como un fenómeno, principalmente, internacional, pero que no tiene que entenderse como algo que se impone por su propia fuerza, sin que haya posibilidades de permeabilizar parcialmente sus efectos según la capacidad de acción

¹⁴ Véase BERNALES BALLESTEROS, Enrique. Ob. cit.

de los actores aludidos por ella. Toda interrelación conlleva un proceso previo de negociación en el que se ajustan las piezas y se le da unidad a los factores interactuantes. En este sentido, la globalización no debe estar distante ni ser ajena a los ámbitos nacionales de decisión, ni mucho menos a la democracia y la protección de los derechos humanos. Dicha posición no debe entenderse como que desaparece la soberanía o el Estado, puesto que se adquiere una nueva dimensión y funcionalidad que resultan indispensables para que las naciones no sean dejadas de lado en el fenómeno de la mundialización. Esto puede, incluso, implicar un Estado más soberano, eficaz y poderoso que en la versión clásica edificada desde el siglo XIX.¹⁵ En este sentido:

[...] si la soberanía implica que no existe un mayor poder que el del Estado-Nación, entonces se puede considerar que ninguna norma del Derecho Internacional es válida sino hasta que el Estado haya dado alguna forma de consentimiento. Desde luego que los tratados y las Convenciones casi siempre implican, en un sentido amplio, el legítimo consentimiento de que los Estados la han aceptado. Sin embargo, una cuestión importante surge en conexión con los acuerdos bajo los tratados, en la medida que los organismos internacionales creados por estos determinan su propia dinámica y su jurisprudencia evoluciona con el paso del tiempo, obligando a sus miembros a cumplir con sus disposiciones aún cuando estas se puedan oponer a este proceso.¹⁶

Sobre la base de las anteriores consideraciones, se puede afirmar que la globalización lleva al Estado a reconceptualizarse, pero sin que esto implique un rechazo o desconocimiento de la potestad estatal. Lo que se debe tomar en cuenta es que los procesos de inserción son cada vez más complejos y el Estado acepta que un tercero pueda participar, crear y sancionar disposiciones que, anteriormente, radicaban exclu-

¹⁵ Ib.

¹⁶ JACKSON, John H. «Sovereignty-Modern: A New Approach to an Outdated Concept». *The American Society of International Law-The American Journal of International Law*, n.º 97, 2003, pp. 782-783 [traducción libre].

sivamente en su fuero interno. Ahí reside la importancia de distinguir entre el concepto de soberanía y la noción de autoridad y autonomía.

La diferencia entre estos radica en que la soberanía es un estatus institucionalizado jurídicamente y no una mera variable político-social. Esta condición se encuentra reconocida por los demás Estados, lo que le da un especial grado de protección, y no por entidades privadas u organismos internacionales. Es correcto afirmar que las actuales tendencias en los procesos de toma de decisiones indican que los Estados se encuentran influenciados por factores externos, incluso aquellas que se circunscriben a su ámbito doméstico, pero esto no puede ser equiparado ipso facto a una pérdida de soberanía. Lo que esto implica es que el Estado cede su autonomía a terceros, pero esta cesión no necesariamente es perpetua, salvo con respecto a ciertas normas de derechos humanos y otras que el derecho internacional considere como normas de *ius cogens*. Sin embargo, aun en estos casos, estas disposiciones son susceptibles de ser modificadas de acuerdo con la voluntad de los Estados.

Por ende, las actuales tendencias no impiden que un Estado se retrotraiga y cierre los canales de comunicación con el mundo. Todo país se puede retirar de la ONU y del resto de organizaciones multinationales, así como renunciar a tratados anteriormente firmados y a las obligaciones que estos suponen. Jurídicamente esto es posible y reconocido por el derecho internacional. Al hacer esto, la consecuencia nata es que el Estado sufrirá las consecuencias políticas, económicas y sociales de esta decisión, y será responsable (*accountable*) de los posibles efectos ante los demás actores del proceso de globalización, incluyendo sus ciudadanos. En este sentido:

[...] los gobiernos que suscriben tratados que imponen obligaciones sobre ellos pueden limitar su autonomía, pero al hacer esto se está confirmando su soberanía porque suscriben un convenio por consentimiento. [...] Es de notar además que todos los tratados contienen un término específico para que la obligación legal sea vinculante, así como las modalidades para el retiro del tratado o de la organización. Ningún acuerdo basado en el consentimiento remueve la soberanía.

La única manera en que esta puede ser perdida actualmente es mediante una conquista formal y su absorción o por la voluntad política de un grupo de pertenecer a un conglomerado político mayor.¹⁷

Lo expuesto anteriormente no puede ser interpretado como una reivindicación de la soberanía estatal frente a las crecientes críticas de un sector de la doctrina, puesto que lo que se quiere demostrar es la importancia del papel del Estado como fuente originaria (pero no absoluta) de las relaciones internacionales. La proliferación de nuevos actores y movimientos sociales es el resultado de una constante evolución del Estado como ente organizador de la sociedad. En los últimos años, el campo de acción de este se ha visto delimitado en beneficio de otras entidades por la creación de los medios para que los individuos tengan una mayor participación e injerencia en este contexto. Sin embargo, persisten materias cuya potestad aún reside casi de manera exclusiva en el Estado, como la nacionalidad, el estado civil, el régimen de sucesiones, las funciones policivas, la imposición y recaudación de tributos, los mecanismos de participación política, entre otros.

Ante esto, ¿es posible diferenciar la globalización del derecho internacional? En sus fundamentos y orígenes, parten de una base común; pero, a diferencia del derecho internacional, la globalización o, más precisamente, sus diversos componentes son más dinámicos, puesto que existe un mayor número de actores que participan en este proceso y que, a su vez, tienen capacidad para adoptar decisiones. De esta forma, para poder participar, el Estado debe insertarse en un orden internacional, generalmente, a través de un tratado. Lo que se procura es que algunos de estos convenios sean más dinámicos y no se enreden en procesos políticos engorrosos que posterguen la entrada en vigor de sus disposiciones.

Un caso ilustrativo de esta situación son los denominados acuerdos de forma simplificada, que, generalmente, versan sobre temas económicos específicos como, por ejemplo, los aranceles. Sin embargo, la

¹⁷ HOLSTI, K. J. Ob. cit., p. 137 [traducción libre].

creciente complejidad de estos tratados hace casi imposible evitar que pasen al Congreso y a los tribunales constitucionales, sin que esto tenga que ser algo necesariamente negativo. Así, el debate sobre cómo debe ser aprobado un eventual Tratado de Libre Comercio con Estados Unidos (sea por medio de referendo o de aprobación legislativa), aun cuando no hayan finalizado las rondas de negociaciones del texto del tratado, es una prueba del problema reseñado en el párrafo anterior. A su vez, ello demuestra que el paso inicial a cualquier tipo de inserción debe, necesariamente, pasar por el consentimiento del Estado.

2. Los nuevos actores frente a la globalización

La creación de la ONU en 1945 dio origen a la más importante organización internacional en la historia de la humanidad. Esta tiene como ejes centrales la cooperación entre los Estados, el mantenimiento de la paz y la seguridad internacional, y la protección de los derechos humanos. Su creación ha llevado a la formación de organismos políticos, jurídicos y técnicos que, progresivamente, han ido adquiriendo una dinámica propia a tal punto que, hoy, se puede hablar de un derecho de las Naciones Unidas.¹⁸ Este comprende los tratados celebrados bajo su auspicio, las decisiones de sus órganos políticos, las resoluciones de sus entes especializados y la jurisprudencia de la Corte Internacional de Justicia, así como los dictámenes e informes provenientes de sus demás dependencias, incluyendo la oficina del Secretario General.

A pesar del difícil contexto político por el cual ha atravesado, en estos sesenta años, el desarrollo de la ONU y de sus agencias especializadas ha permitido la creación de nuevos centros de poder. De una forma similar al Estado, el sistema de la ONU ha sido objeto de fuertes críticas, que, incluso, han llegado a cuestionar su necesidad.¹⁹ Sin

¹⁸ Véase PASTOR RIDRUEJO, José A. *Curso de derecho internacional público y de organizaciones internacionales*. 7.ª edición. Madrid: Tecnos, 1999.

¹⁹ Al respecto, véase DE CASAVEDRA, Carlos FERNÁNDEZ y Francisco Javier QUEL. *Las Naciones Unidas y el derecho internacional*. Barcelona: Ariel Derecho, 1997.

embargo, en este mismo punto, también se obtiene la misma conclusión que, con respecto al tema del Estado, el sistema debe reformularse para mantenerse vigente y pueda, así, cumplir con su mandato.

En el terreno político, la ONU ha quedado desbordada por la dinámica globalizadora. Sin embargo, más grave es lo que sucede con las instituciones reguladoras del proceso económico. El Banco Mundial no tiene los recursos necesarios para asumir una estrategia eficaz de desarrollo en el mundo y el Fondo Monetario Internacional (FMI), como ha quedado demostrado hasta el hartazgo, carece de voluntad y de capacidad para reglamentar la internacionalización del sistema financiero. Como es obvio, la reforma de los organismos internacionales, lo que incluye su democratización, desburocratización, el incremento de su eficacia y la incorporación de las variables sociales para la toma de las decisiones políticas, se impone.

No obstante lo anterior, esto no ha impedido que los organismos internacionales sean vistos como nuevos actores en el escenario internacional. La globalización ha consolidado el papel de los órganos técnicos, especialmente los de índole económica. A su vez, también ha permitido el surgimiento del individuo en el ámbito internacional, al que le ha otorgado la posibilidad de actuar como elemento del sistema. Guardando las proporciones, esta lógica también es aplicada a la Organización de Estados Americanos (OEA) y a entidades financieras como el Banco Mundial y el FMI.

Sin embargo, el verdadero impacto de ese nuevo derecho se ve en los tribunales internacionales y arbitrales para la solución de controversias en materia económica. Ante este panorama, independientemente de que el Estado siga siendo el sujeto del derecho internacional por excelencia, es claro que ningún país puede actuar en el ámbito internacional sin la articulación de organismos internacionales.

Sobre esta base, se debe analizar si esta nueva dinámica obedece a una fragmentación del derecho o si estamos frente a un mecanismo que se viene independizando del orden jurídico tradicional. A partir de lo establecido hasta aquí, se puede sugerir que, progresivamente, se viene creando un nuevo sistema autocéntrico, con una estructura y

temática autónoma. Es decir, a la luz de la globalización, los organismos internacionales tienden a fortalecerse y a independizarse de la voluntad de los Estados.

En este proceso, se constata que la globalización ha tenido como consecuencia la reducción de:

[...] la esfera de acción de los Estado-Nación y ha debilitado sus estructuras institucionales. Por el otro lado, se observa una tendencia mundial no solo hacia la regionalización, sino hacia la formación de bloques. Lo más probable es que este segundo hecho constituya una reacción a la transferencia del proceso de toma de decisiones del ámbito Estado-Nación hacia una variedad de destinos intermedios superiores e inferiores al aparato estatal, como resultado de los cambios económicos que caracterizan la globalización.²⁰

Como se puede observar, la otra forma de manifestación de estos actores es a través de los bloques supranacionales como la Unión Europea y la Comunidad Andina. En el caso del primero, la cesión de competencias en materias tan sensibles como la política monetaria, la integración territorial, y la protección de derechos y garantías del individuo demuestra una progresiva adquisición de poder por parte de estos entes especializados. En el caso del Sistema Andino de Integración, las instituciones se encuentran plenamente constituidas, pero aún se debe trabajar en su consolidación. La reciente creación de la Comunidad Sudamericana de Naciones a finales de 2004 puede representar un paso necesario en esa dirección.

Por lo tanto, el nuevo orden político en formación está privilegiando la formación de pactos y sistemas regionales, vía por la cual se fortalecerían los modelos políticos de organización supranacional: la Unión Europea, el Foro de Cooperación Asia Pacífico, la Organización de Unión Africana, la OEA, los tratados de libre comercio, el Mercosur y la Comunidad Andina. Es una opción por seguir y que

²⁰ TORRES ESPINOSA, Eduardo. «Integración europea y globalización». *Anuario Mexicano de Derecho Internacional*, 2005, pp. 515-516.

puede contribuir a una mayor horizontalidad y equilibrio en el conjunto de las relaciones internacionales.

No obstante, debe ponerse de manifiesto que esto no puede ser interpretado como el surgimiento de actores sin ningún tipo de control o como una extralimitación en las funciones de estos nuevos actores. Esto debido a que su mandato se circunscribe al objeto y propósito de su respectivo tratado constitutivo. Lo que ocurre es que, una vez que estos sistemas se ponen en funcionamiento, el control o sujeción a los Estados tiende a minimizarse o, incluso, a desaparecer. Cabe aclarar que lo anterior no es del todo aplicable a aquellos órganos que son esencialmente políticos. Por ende, este razonamiento no sería del todo aplicable al Consejo de Seguridad de la ONU, lo cual no implica que este sea un órgano ajeno a esta dinámica. La presión que sobre este puedan ejercer otros Estados, organismos internacionales, organizaciones de la sociedad civil y organizaciones multinacionales juega también un rol sobre esta dinámica de poder.

Todo este proceso afecta la forma de hacer política, debido a que, al negociar o tomar decisiones, los Estados deben tener en cuenta sus obligaciones internacionales y, simultáneamente, las necesidades de los ciudadanos. Lo anterior no es novedoso, pero sí hay un factor adicional de suma importancia que consiste en la existencia de medios internacionales para hacer que un país responda por sus malas decisiones, sea en el campo económico o en el ámbito de los derechos humanos. Además, la multiplicidad de compromisos internacionales y los diversos grupos locales o transnacionales con la capacidad para influenciar estas decisiones resalta que el Estado ha cedido autonomía en ciertas materias, pero permanece como el propulsor de la inserción internacional.

En esta medida, se presenta un escenario positivo, puesto que, bajo este nuevo orden, se crea un sistema de dinámicas auténticas con una lógica propia, pero sin la tendencia a formar un sistema único. Las anteriores premisas son de suma relevancia para el actual estado del derecho internacional de los derechos humanos, ya que, en la medida en que los órganos internacionales de protección se vayan

consolidando, el reconocimiento de las libertades tendrá una base propia, que se independizará del imperio estatal y se apartará de las tendencias antidemocráticas y autoritarias que los gobernantes de turno puedan llegar a tener.

Esto tiene una consecuencia sobre la política de los Estados, debido a que se dan situaciones en las cuales las decisiones de estos organismos afectan sus intereses políticos y no queda otra alternativa que adoptar medidas extremas. Esto fue lo que sucedió en el Perú cuando el gobierno del entonces presidente Alberto Fujimori retiró unilateralmente al país de la competencia compulsiva de la Corte Interamericana basándose en una razón de Estado para preservar la soberanía y la integridad de la nación.²¹ Luego de la renuncia de Fujimori, uno de los primeros actos del gobierno de transición fue la reinscripción del Estado peruano a la competencia de la Corte Interamericana y la suscripción del Estatuto de Roma²² como prueba de su compromiso con la democracia y los derechos humanos. Por lo tanto:

[...] la globalización está muy lejos de ser un proceso apolítico que carece de contenidos ideológicos. Es todo lo contrario, un proceso con base política que depende del consentimiento de actores políticos, con implicancias muy fuertes para la naturaleza y organización de la vida política y social, y específicamente para el *governance*. En síntesis, la globalización es fundamentalmente un proceso social y no simplemente un conjunto de tendencias económicas.²³

En conclusión, el proceso de globalización ha permitido la revisión del concepto tradicional de soberanía. Este elemento constitutivo de todo Estado, que, en varias ocasiones, ha sido utilizado para justificar atrocidades contra la población civil y guerras, ha tenido que ser vuelto a conceptualizar ante este nuevo escenario internacional. Esto significa, en concreto, que la soberanía tiene que comprometerse con la cons-

²¹ Véase la resolución legislativa 27.152, publicada el 8 de julio de 1998.

²² Resolución suprema 465-2000-RE, del 5 de diciembre de 2000.

²³ PHILLIPS, Nicola. Ob. cit., p. 42.

trucción de un nuevo orden político, alejado y opuesto al pensamiento único que pretende el neoliberalismo en su obsesión de sacralizar el mercado.

La nueva política de la democracia no tiene por qué negar el mercado, pero sí objetar que este sea un asignador mágico de bienes y un hacedor de felicidad para todos, cuando la realidad demuestra lo contrario. Regular el mercado, revitalizar la libertad y la participación ciudadana como factores de control, y, al mismo tiempo, fijar y cumplir metas que eliminen la extrema pobreza para posibilitar, así, el desarrollo son los desafíos que debe enfrentar un nuevo orden político democrático. Además, este orden democrático:

[...] deberá proceder a la repolitización global de la práctica social y el campo político inmenso de la práctica social y el campo político que de ahí resultará, permitirá descubrir formas nuevas de opresión y de dominación, al mismo tiempo que creará nuevas oportunidades para el ejercicio de nuevas formas de democracia y de ciudadanía. Ese nuevo campo político no es, sin embargo, un campo amorfo. Politizar significa identificar relaciones de poder e imaginar formas prácticas de transformarlas en relaciones de autoridad compartida. Las diferencias entre las relaciones de poder son el principio de la diferenciación y estratificación de lo político. En cuanto tarea analítica, y presupuesto de acción práctica, es tan importante la globalización de lo político como su diferenciación.²⁴

Como se puede observar, ningún esquema o modelo es perfecto. Los conflictos de intereses, las luchas por el poder y la acumulación de riquezas están presentes en los procesos de globalización. La situación es, actualmente, más compleja ante la colisión de diversos órganos y relaciones. En la medida en que se puedan armonizar estos esquemas, basados en el respeto por la democracia, el principio de legalidad y los derechos humanos, se logrará humanizar la globalización, y los enfrentamientos sociales y la desigualdad existente hoy podrán dis-

²⁴ DE SOUSA SANTOS, Boaventura. *De la mano de Alicia: lo social y lo político en la postmodernidad*. Bogotá: Universidad de Los Andes, 1998, p. 332.

minuir. En este caso, el Estado, las organizaciones internacionales y supranacionales, así como el individuo, tienen la palabra.

LA GLOBALIZACIÓN Y SU IMPACTO EN LA PROTECCIÓN INTERNACIONAL DE LOS DERECHOS HUMANOS

En la sección anterior, se pretendió demostrar cómo la globalización viene causando una redefinición del Estado y del concepto de soberanía teniendo en cuenta el surgimiento de nuevos actores y las interrelaciones económico-sociales que se desarrollan entre estos. Asimismo, la consolidación de los organismos internacionales, especialmente los de carácter técnico, para la solución de controversias lleva también a la creación de un nuevo marco regulatorio. Sin embargo, y tal fue la conclusión a la que se llegó, esta reconfiguración debe ser vista como un necesario proceso de adaptación a este escenario y no como una devaluación o rechazo a sus prerrogativas.

Una de las características de este marco es la dilución de las fronteras de lo público y de lo privado. La transferencia de facultades de bienes que, históricamente, recaían en el ámbito de la cosa pública hacia el sector privado es una muestra de una nueva dinámica, cuya regulación y seguridad jurídica no recaen exclusivamente en el Estado. Sobre esta base, la privatización de los servicios públicos, la solución de controversias jurídicas, los procesos de integración física y el comercio son partes de esta etapa que no son originadas por la globalización, pero cuyos efectos se han visto más acelerados bajo este contexto. Guardando las proporciones, la convergencia de estos campos es análoga a lo que viene ocurriendo entre lo nacional y lo internacional.

De esta forma, se puede observar cómo una pluralidad de entidades no estatales actúan en el contexto internacional y cómo cada una de ellas (organismos internacionales, empresas transnacionales, organizaciones no gubernamentales y el propio individuo) desempeñan un papel importante en este nuevo escenario, junto con el Estado, aunque no necesariamente en igualdad de condiciones. La globalización no solo permite sino que fomenta la conformación de un sistema

transnacional y desconcentrado en las relaciones de poder. Este sistema se encuentra:

[...] fuera del exclusivo ámbito de decisión intraestatal e interestatal clásico. Pero al mismo tiempo supone la actividad febril y constante por parte de los mismos Estados, a efectos de reacomodar el capital global dentro de los espacios de sus respectivas fronteras, generando por este medio una transformación interna y mostrando para ello como un ejemplo, entre otros factores, la expansión de los acuerdos comerciales internacionales registrada en los últimos años.²⁵

Esta transformación interna y la creación de nuevos fenómenos jurídicos para regular estos procesos tienen como consecuencia que se hable de la existencia de una globalización del derecho, lo que hace que la facultad de dictar y expedir normas jurídicas se traslade del centro hegemónico, que es el Estado, hacia nuevos organismos, a los cuales el propio Estado pertenece aunque no participa en la toma de decisiones que tiene lugar en su interior. Esto ya se viene dando, especialmente en el ámbito económico, a través de la suscripción de cláusulas arbitrales internacionales para la solución de diferencias frente a la protección de inversiones y del marco regulatorio de la Organización Mundial de Comercio. Progresivamente, esto también va abarcando nuevos campos, incluyendo la protección de los derechos humanos.

La globalización del derecho no necesariamente implica una legislación universal e idéntica para todos (aunque esto puede ocurrir), sino que la consolidación de nuevos órganos internacionales hace que la potestad soberana sea cedida, voluntaria e involuntariamente, hacia un ente regulador paraestatal. Lo anterior es una respuesta al proceso de globalización que lleva a formular la respuesta sobre quién debe ser el ente encargado de regular estas nuevas relaciones sociales, aunque no se pueda afirmar que esta normativización sea del todo posible.

²⁵ COMISIÓN ANDINA DE JURISTAS. «La globalización del derecho en la región andina. Estudio sobre el caso peruano». Documento interno de trabajo del proyecto realizado por la CAJ con la Agencia de Cooperación Alemana (GTZ). Lima, diciembre de 2004, p. 26.

Se debe tener en cuenta que:

[...] las políticas desreguladoras de los años setenta y ochenta, junto con la crisis del Estado de bienestar en los países centrales, podrían ser concebidas como una contribución a la diáspora de los campos jurídicos nacionales, que ocurre de manera simultánea con la ecumenización del campo jurídico internacional que resulta del surgimiento y desarrollo de múltiples formas de transnacionalización jurídica.²⁶

Lo más trascendental es que este derecho es creado, fundamentalmente, al margen del control de las soberanías nacionales, las que, en todo caso, expresan voluntad al adherirse a ellos. Lo que ocurre, entonces, es que no existe un control legislativo propiamente dicho, por lo que puede darse el caso de que las facultades delegadas puedan llegar a considerarse como cesiones indirectas e involuntarias de poder. Un fenómeno similar se presenta en el ámbito interno de los Estados cuando las potestades reglamentarias cedidas por el Poder Legislativo al Poder Ejecutivo ocasionan que este opere más allá del campo inicialmente previsto, sin que esto implique mala fe, sino que, para cumplir con el objeto y propósito de tal fin, le es necesario abordar materias que no estaban inicialmente previstas.

En este sentido, y a pesar de las persistentes crisis sobre la materia, es, en relación con los derechos humanos, donde se ha dado un avance significativo, especialmente en los medios para la protección internacional, lo que ha contribuido al posicionamiento del individuo en este escenario. A lo anterior, se debe agregar la influencia que las organizaciones no gubernamentales (ONG) y los movimientos sociales vienen adquiriendo mediante el monitoreo de la labor de los Estados, a los que exhortan al cumplimiento de los compromisos adquiridos.

El hecho de que el ciudadano pueda acudir directamente ante organismos jurídicos internacionales, como la Corte Europea de Derechos Humanos, o que puedan demandar directamente al Estado por incumplimiento de acuerdos comerciales ante tribunales internacionales,

²⁶ DE SOUSA SANTOS, Boaventura. *La globalización*, p. 262.

como el Tribunal Arbitral del Centro Internacional de Arreglo de Diferencias Relativas a Inversiones del Banco Mundial (CIADI), es un aspecto positivo que convierte a la persona en sujeto de derecho y de obligaciones en el plano internacional. Sin embargo, este mecanismo dista mucho de ser perfecto, por lo que es imprescindible contar con instrumentos más autónomos e independientes que, a su vez, sirvan de efecto multiplicador. Por ende, tener un Sistema Interamericano que siga sesionando temporalmente, así como un Comité de la ONU desgastado y altamente burocratizado, demuestra la necesidad de reformas urgentes.²⁷

A partir de estos lineamientos, cobra especial relevancia un cuestionamiento que afronta el derecho internacional desde sus inicios, esto es, ¿cómo hacer efectivas en los Estados las disposiciones de los tratados internacionales? La respuesta a este planteamiento no es fácil y, dependiendo del objeto de estos, el grado de receptividad no será el mismo. Una de las principales críticas que se ha hecho a esta rama del Derecho está relacionada con la inexistencia de mecanismos (judiciales o policivos) efectivos para hacer cumplir las obligaciones adquiridas por los Estados. Generalmente, la supervisión recae en órganos políticos o semijudiciales que carecen de la fuerza ejecutoria suficiente para cumplir con este rol.

En la materia que nos ocupa, esta situación cobra una especial importancia. Desde la creación de la ONU, uno de sus principales mandatos ha sido el respeto y la protección de los derechos humanos. La adopción de la Declaración Universal de los Derechos Humanos, en 1948, dio inicio a una nueva etapa en las relaciones internacionales. A pesar de que la importancia y trascendencia de este texto no se discute, su aplicación práctica solamente se dio con bastante posterioridad. La

²⁷ Sobre este último punto, véase el informe del Secretario General de las Naciones Unidas publicado el 21 de marzo de 2005 en ORGANIZACIÓN DE LAS NACIONES UNIDAS (ONU). *Un concepto más amplio de la libertad: desarrollo, seguridad y derechos humanos para todos. Informe del Secretario General*. Nueva York: ONU, 2006. En <<http://www.un.org/spanish/largerfreedom/contents.htm>>.

proliferación de nuevos actores y movimientos sociales también tiene como consecuencia la necesidad de crear mecanismos para que estos puedan desarrollarse en sociedad.

Este proceso incluye la elaboración de diversos tipos de convenciones para la protección de las libertades y garantías, tanto civiles como sociales; la protección de los derechos del niño y de la mujer; la prohibición de ciertas conductas como la discriminación, la tortura y la desaparición forzada, entre otros.²⁸ El respeto y la protección de casi todos estos derechos cuenta con sus respectivos organismos de vigilancia, a los cuales los Estados parte deben remitir informes periódicos sobre sus avances en la materia, luego de lo cual reciben observaciones y recomendaciones.²⁹

Los años inmediatamente posteriores a la Guerra Fría fueron de suma importancia para la protección de los derechos humanos. A pesar de que los principales tratados sobre la materia habían sido adoptados, la década de 1990 sirvió para que la comunidad internacional se planteara el reto de buscar mecanismos para la efectiva vigencia de las libertades y garantías individuales. Así, a pesar de que la comunidad internacional no actuó preventivamente para evitar las catástrofes ocurridas en la ex Yugoslavia y en Ruanda, sí aceptó la necesidad de reprimir estos crímenes internacionales mediante la creación de los tribunales ad hoc en 1993 y en 1994. A su vez, estos sirvieron para impulsar el debate sobre la creación de la CPI en 1998. Ante esto:

[...] el surgimiento en el periodo de posguerra y en particular en las últimas tres décadas, de una cultura jurídica cosmopolita que creció a partir de un entendimiento transnacional del sufrimiento humano y de la constelación transnacional de acciones sociales progresistas (jurídicas, políticas, humanitarias) creadas para minimizarlo: dicha cultura ha evolucionado en forma gradual hacia un régimen de derechos

²⁸ Véase STEINER, Henry J. y Philip ALSTON. *International Human Rights in Context. Law, Politics, Morals*. 2.ª edición. Nueva York: Oxford University Press, 2000.

²⁹ Para mayor información, véase ALSTON, Philip y James CRAWFORD (eds.). *The Future of UN Human Rights Treaty Monitoring*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

humanos respaldado por las coaliciones de organizaciones no gubernamentales locales nacionales y transnacionales que han venido creciendo dramáticamente en número, variedad y efectividad en los últimos años.³⁰

Si se toma en cuenta que una de las premisas de la globalización es la eliminación de las barreras basadas en la soberanía estatal, la protección de los derechos humanos ha sido precursora en este campo. Ya en 1945, la ONU reconocía como principio fundamental la no injerencia en los asuntos internos de los Estados, por lo que el debate, actualmente, se centra en qué se debe entender por asuntos internos. La vulneración de los derechos fundamentales, claramente, es una situación que afecta a la comunidad internacional en su conjunto, por lo que la perpetración de estos actos genera una obligación *erga omnes* a cargo de los Estados.³¹

En este contexto, el individuo adquiere una personalidad pasiva en el derecho internacional como complemento a la personalidad activa, manifestada en la posibilidad de acudir directamente ante organismos internacionales para la protección de sus derechos. Sin embargo, esta situación es la última *ratio*, puesto que el deber de investigar y sancionar violaciones de los derechos humanos recae en los órganos internos de justicia.

En este escenario, se puede afirmar que existe un reconocimiento formal sobre la existencia de derechos y garantías inalienables a la persona, aunque queda pendiente la procura de medios para hacer efectivo el goce de estas prerrogativas. Por lo tanto, con relación a la persecución de crímenes internacionales, la protección internacional de los derechos humanos ha tenido su avance más significativo en los últimos años. La creación de los tribunales ad hoc, así como la entrada en vigor del Estatuto de Roma de la CPI el 1 de julio de 2002, constituyen la consolidación de la responsabilidad penal internacional del

³⁰ DE SOUSA SANTOS, Boaventura. *La globalización*, p. 177.

³¹ Véase CORTE INTERNACIONAL DE JUSTICIA. *Caso Barcelona Traction Light & Power Company*. Sentencia del 5 de febrero de 1970.

individuo y la consagración de ciertos crímenes internacionales como normas de *ius cogens*.³²

No obstante la importancia de estos logros, aquí persiste la tensión entre el derecho nacional y el internacional, pero con un elemento novedoso en el sentido de que el incumplimiento de sus disposiciones por parte del Estado, necesariamente, implica la activación de la competencia de un órgano internacional y subsidiario. De acuerdo con la tradición de los países de la familia romano-germánica, se debe tener en cuenta el hecho de que los tratados carecen del carácter autoejecutorio o *self-executing*, es decir, necesariamente requieren de normas internas de incorporación, y el Estatuto de Roma no es ajeno a esta realidad. La complejidad de su contenido y disposiciones en principios, crímenes internacionales e instrumentos de cooperación judicial hacen imprescindible esta labor.

Como se ha establecido anteriormente, lo importante del Estatuto de Roma radica en que reconoce una serie de herramientas e instituciones cuyo origen data de los juicios de Núremberg, pero que se ven consolidados con la CPI. De ahí que cierto sector de la doctrina haga referencia a la existencia de un derecho penal internacional, el cual

[...] vincula los conceptos de aplicabilidad *universal* de las normas (derecho internacional público), con los conceptos de responsabilidad individual (derecho penal), de manera que la conducta respectiva queda sujeta a una punibilidad internacional *autónoma* (principio de responsabilidad penal directa del individuo según el derecho internacional público).³³

Sin embargo, es como fruto de esta interacción entre el derecho internacional y el orden jurídico interno que se comienzan a plantear regímenes excepcionales para evitar que la adopción de leyes nacionales

³² Véase BASSIOUNI, M. Cherif. «La represión de crímenes internacionales *ius cogens* y *obligatio erga omnes*». En Comité Internacional de la Cruz Roja (CICR). *Represión nacional de las violaciones al derecho internacional humanitario (sistemas romano-germánicos)*. Ginebra: CICR, 1997, pp. 29-55.

³³ AMBOS, Kai. *El nuevo derecho penal internacional*. Lima: ARA, 2004, p. 47.

obstruyan la administración de justicia frente a graves violaciones de los derechos humanos y del derecho internacional humanitario. Algunos de los principios que acarrea este proceso son: (1) la imprescriptibilidad de los crímenes de genocidio, de lesa humanidad y de guerra; (2) la exclusión de beneficios, como el indulto, la amnistía o el derecho de gracia, que puedan conllevar a la impunidad de personas responsables de estos crímenes; (3) la jerarquía constitucional de estas normas basada en la interpretación del rango legal de los tratados que versan sobre derechos humanos; y (4) la imposibilidad de ejercer, como mecanismo de defensa, el fuero especial de altos funcionarios del Estado.

En el ámbito regional, se debe destacar que los fallos de la Corte Interamericana de Derechos Humanos también han jugado un papel fundamental en la protección de las garantías inviolables de la persona. A modo de ejemplo, se puede plantear el caso de las leyes de amnistía dadas con el propósito de evitar las persecuciones internacionales³⁴ y la determinación sobre cuál es el foro competente para conocer de graves violaciones de los derechos humanos.³⁵

Las anteriores consideraciones son sumamente valiosas, porque estas reglas se encuentran en tratados internacionales que permiten llegar a la conclusión de que, en determinadas conductas, el derecho internacional y las relaciones internacionales van por una misma vía. Sin embargo, es importante poner de manifiesto que:

[...] los instrumentos de la globalización penal no quedan solo en el funcionamiento de los tribunales especiales, pues se han firmado y se encuentran vigentes varios instrumentos que hacen referencia a la persecución del narcotráfico, al terrorismo, a la trata de blancas, al blanqueo de dineros, a la corrupción administrativa, etc. Existe el interés en la comunidad internacional de buscar salidas globales a

³⁴ Entre otros, véase CORTE INTERAMERICANA DE DERECHOS HUMANOS. *Caso Barrios Altos. Sentencia de fondo*. Sentencia del 14 de marzo de 2001.

³⁵ Entre otros, véase CORTE INTERAMERICANA DE DERECHOS HUMANOS. *Caso Castillo Petrucci. Sentencia de fondo*. Sentencia del 30 de marzo de 1998; y CORTE INTERAMERICANA DE DERECHOS HUMANOS. *Caso Durand y Ugarte. Sentencia de fondo*. Sentencia del 16 de agosto de 2000.

algunos de estos problemas que hacen pensar en una orientación de política criminal también global, existiendo entonces una gran propensión al pensamiento de la globalización del derecho penal.³⁶

A pesar de los avances, no se puede desconocer el hecho de que la globalización ha aumentado la brecha entre los ricos y pobres, y ha causado un mayor perjuicio en la aplicación y respeto de los derechos económicos, sociales y culturales. Este proceso comienza a marcar serias diferencias entre los derechos civiles y políticos, puesto que su contenido y alcance no es objeto de discusión en los foros internacionales, mientras que los otros derechos, constantemente, vienen siendo evaluados, especialmente en los procesos de integración económica y negociación de tratados de libre comercio. En países en vías de desarrollo, cuya inserción internacional va más allá de sus posibilidades, este impacto se comienza a sentir, lo que ha causado una disminución en los indicadores sociales, niveles de desarrollo humano y cobertura social.

Asimismo, el fenómeno de la lucha contra el terrorismo viene cambiando todo el sistema de seguridad y puede afectar sensiblemente los sistemas de protección de los derechos humanos. No hay lugar a dudas de que los ataques del 11 de septiembre de 2001 frenaron este progreso y es necesario que se cree un nuevo pacto social para hacer frente a este mal. Se puede establecer que el terrorismo es un fenómeno que se puede dar en el marco de conflictos armados u de otras formas de violencia, por lo que es necesario sancionarlo en todas las maneras en que este se puede manifestar. Lo que no es recomendable es una tipificación ambigua del terrorismo, puesto que esto atenta contra el principio de legalidad y de respeto al Estado de derecho. En este orden de ideas, la Comisión Interamericana de Derechos Humanos:

[...] reconoce que las iniciativas de los Estados miembros contra el terrorismo pueden ir en detrimento de una amplia variedad de otros derechos humanos adicionales a los considerados anteriormente,

³⁶ IBÁÑEZ GUZMÁN, Augusto J. *El sistema penal en el Estatuto de Roma*. Bogotá: Universidad Externado de Colombia, 2003, p. 129.

incluidos el derecho a la libertad de asociación y reunión, el derecho a la libertad de conciencia y religión, el derecho de propiedad, el derecho a la privacidad y el derecho a participar en el gobierno. [...] Aunque estos derechos pueden estar sujetos a ciertas restricciones, conforme a las disposiciones convencionales respectivas, toda medida que adopten los Estados miembros para restringirlos debe cumplir estrictamente con los requisitos procesales y sustantivos que rigen las restricciones de esta naturaleza en el sistema interamericano. Ello exige que toda restricción sea necesaria para la seguridad de todos y acorde con las justas exigencias de una sociedad democrática, y que debe ser el medio menos restrictivo posible para lograr el imperioso interés público. Además, toda restricción de ese tipo debe estar prescrita por ley aprobada por el Poder Legislativo y ajustada al ordenamiento jurídico interno, y no puede estar sujeta a la discreción de un gobierno o de sus agentes.³⁷

Como conclusión, una interpretación perversa de los principios de la libertad, de la democracia y del libre mercado puede colisionar todo lo avanzado hasta la fecha. Lo que ha ocurrido en Afganistán y en Iraq son episodios lamentables que ponen de manifiesto el peligro de la intolerancia. Los abusos cometidos contra los prisioneros de guerra en Abu Grahib y la negación de condiciones mínimas de reclusión a los detenidos en Guantánamo deben ser una llamada de atención de lo que no se puede tolerar. Que el terrorismo es un mal que hay que combatir es verdad, pero este combate debe darse bajo reglas mínimas y principios elementales de respeto a la dignidad de las personas.

EL PERÚ Y SU INSERCIÓN INTERNACIONAL PARA LA PROTECCIÓN DE LOS DERECHOS HUMANOS

Uno de los primeros aspectos que se debe establecer es la integración del derecho internacional en el ordenamiento jurídico interno.

³⁷ COMISIÓN INTERAMERICANA DE DERECHOS HUMANOS. *Informe sobre terrorismo y derechos humanos. Resumen ejecutivo*. Washington D. C.: Organización de Estados Americanos (OEA), 2002, p. 34.

La Constitución Política de 1979 era clara al establecer la jerarquía de los tratados de derechos humanos frente a la ley y este mismo razonamiento se puede aplicar a la Carta de 1993. Al respecto, el artículo 55 determina que «[...] los tratados celebrados por el Estado y en vigor forman parte del derecho nacional».

El catálogo de derechos en la Constitución Política del Perú es abierto. En este sentido, el artículo 3 establece expresamente que «[...] la enumeración de los derechos establecidos en este capítulo no excluye los demás que la Constitución garantiza, ni otros de naturaleza análoga a que se fundamente en la dignidad del hombre, o en los principios de soberanía del pueblo, del Estado democrático de derecho y de la forma republicana de gobierno».³⁸ Sin embargo, la disposición final cuarta de la Constitución consagra que «[...] las normas relativas a los derechos y libertades que la Constitución reconoce se interpretan de conformidad con la Declaración Universal de Derechos Humanos y con los tratados y acuerdos internacionales sobre las mismas materias ratificados por el Perú».³⁹ Sobre este aspecto, el Tribunal Constitucional consideró que:

[...] en materia de interpretación de los derechos constitucionales, el operador judicial no puede olvidar que, de conformidad con la Cuarta Disposición Final y Transitoria de la Constitución, la comprensión de las cláusulas que reconocen (o limitan) derechos en ella previstos, deben interpretarse en armonía con lo que sobre ellas hayan realizado los tratados internacionales en materia de derechos humanos y, en particular, con la jurisprudencia de los tribunales internacionales de justicia con competencia en materia de derechos humanos. De ahí que, en materia de derechos fundamentales, el operador judicial no pueda sustentar sus decisiones amparándose únicamente en una interpretación literal de uno o más preceptos constitucionales, ya que rara vez la solución de una controversia en este ámbito puede resolverse

³⁸ Véase el artículo 3 de la Constitución Política del Perú de 1993.

³⁹ Véase la cuarta disposición final y transitoria de la Constitución Política del Perú de 1993.

apelándose a este criterio de interpretación. Requiere, por el contrario, de un esfuerzo de comprensión del contenido constitucionalmente protegido de cada uno de los derechos, principios o bienes constitucionales comprometidos, para, después de ello, realizar una ponderación de bienes.⁴⁰

Con base en lo anterior, se puede concluir que:

[...] los tratados en materia de derechos humanos tienen una jerarquía no solo constitucional, sino que también gozan de una fuerza material supraconstitucional, lo cual se extiende formalmente cuando, al incorporar al derecho interno un tratado modificador de disposiciones constitucionales, debe ser aprobado previamente por el Congreso siguiendo las normas para la reforma constitucional, antes de su ratificación por el Presidente de la República.⁴¹

Por lo tanto, en el caso de que exista incompatibilidad entre una norma y un tratado de derechos humanos, esta última deberá prevalecer.

Esta tendencia es confirmada por el proceso de Reforma Constitucional,⁴² suspendido a mediados de 2003, en el que se consagraba explícitamente el bloque de constitucionalidad de dichas normas internacionales. Sin embargo, es necesario retomar este proyecto para así obtener una Carta Política en concordancia con los principios democráticos y a la vanguardia en materia de consagración de derechos y deberes de las personas. Como complemento, es pertinente destacar cómo las instancias nacionales vienen desarrollando, sobre la interpretación del derecho internacional de los derechos humanos, una importante jurisprudencia sobre protección y garantías fundamentales. En este caso, se puede afirmar que la barrera entre el derecho internacional y el

⁴⁰ TRIBUNAL CONSTITUCIONAL. Expediente 2209-2002-AA/TC. Sentencia del 12 de mayo de 2003, párrafo 5.

⁴¹ LANDA ARROYO, César. «Los tratados internacionales en la jurisprudencia del Tribunal Constitucional». En Comisión Andina de Juristas (CAJ). *Red de Información*.

⁴² Ley 27.600, del 16 de diciembre de 2001.

orden jurídico interno, especialmente en la protección de los derechos humanos, se viene aproximando y, en algunas situaciones, la protección nacional puede llegar a ser más inclusiva.

Debido a las particularidades de la reciente historia política del país, estos nuevos derechos se han desarrollado para procurar mejorar la administración de justicia en el Perú. Teniendo en cuenta estos lineamientos, el Tribunal Constitucional ha reconocido nuevos derechos tales como: (1) derecho a la objeción de conciencia,⁴³ (2) derecho de acceso a la justicia,⁴⁴ y (3) derecho a interrogar testigos como mecanismo para el adecuado ejercicio del derecho de defensa.⁴⁵ Dentro de estos lineamientos, recientemente, esta corporación estableció, jurisprudencialmente, un «derecho a la verdad» a la luz de los procesos que se podrían llegar a conocer en virtud del *Informe Final de la Comisión de la Verdad y Reconciliación*, publicado el 28 de agosto de 2003.⁴⁶

A partir de este modo, los órganos jurisdiccionales vienen actuando bajo parámetros cuyo dinamismo en la labor de estos tribunales los ha convertido en instituciones semilegisladoras. En el caso de los tribunales constitucionales, esto se hace más evidente en la medida en que no solo emiten cláusulas exhortativas al Poder Legislativo, sino que establecen pautas y lineamientos que el Congreso deberá tomar en cuenta. En el caso contrario, estas podrían ser declaradas inconstitucionales por el órgano jurisdiccional. Este dinamismo en su labor puede explicarse por una mayor permeabilidad de los principios que orientan la administración de justicia en los países del sistema anglosajón.

El Tribunal Constitucional ha establecido el reconocimiento de nuevos derechos mediante la interpretación del contenido de derechos fundamentales que se encuentran reconocidos en la Constitución.

⁴³ TRIBUNAL CONSTITUCIONAL. Expediente 895-2001-AA/TC. Sentencia del 16 de marzo de 2003.

⁴⁴ TRIBUNAL CONSTITUCIONAL. Expediente 010-2001-AI/TC. Sentencia del 2 de noviembre de 2003.

⁴⁵ TRIBUNAL CONSTITUCIONAL. Expediente 1808-2003-HC/TC. Sentencia del 14 de octubre de 2003.

⁴⁶ Véase COMISIÓN DE LA VERDAD Y LA RECONCILIACIÓN (CVR). *Informe Final*. Lima: CVR, 2006 [2003]. En <<http://www.cverdad.org.pe>>.

Al respecto, se ha señalado que «[...] en la medida en que sea razonablemente posible, debe encontrarse en el desarrollo de los derechos constitucionales expresamente reconocidos las manifestaciones que permitan consolidar el respeto a la dignidad del hombre». Asimismo, ha establecido que «[...] es posible identificar dentro del contenido de un derecho expresamente reconocido otro derecho que, aunque susceptible de entenderse como parte de aquel, sin embargo, es susceptible de ser configurado autónomamente».⁴⁷

En suma, se puede determinar que existe, actualmente, en el Perú, un reconocimiento de la importancia de los derechos humanos y la mayor participación del país en los foros multilaterales sobre la materia es una prueba de que se quiere consolidar este proceso. Sin embargo, se debe reconocer que este proceso difícilmente se realizaría en el caso de que el país estuviera en un marco de conflicto armado interno o de violencia sistemática. Por lo tanto, la globalización, especialmente en el marco de protección de los derechos humanos, solamente es posible en un aspecto democrático y de respeto por el Estado de derecho. Lo ocurrido en el país durante la época del gobierno de Fujimori demuestra que la eficacia del derecho internacional y la respuesta positiva hacia la globalización dependerán, en gran medida, de su contexto político y democrático.

CONCLUSIONES

El objeto del presente ensayo fue demostrar el impulso que la globalización ha tenido en el desarrollo y protección del derecho internacional de los derechos humanos. Sin embargo, no se puede negar que este surgimiento de nuevos actores también ha sido llevado a casos extremos, que han llegado, incluso, hasta la atomización de la sociedad en distintos grupos de interés y han relegado, a un segundo

⁴⁷ TRIBUNAL CONSTITUCIONAL. Expediente 895-2001- AA/TC. Sentencia del 19 de agosto de 2002.

plano, los proyectos de los países precisamente en tanto países. El resultado de este proceso se ve, actualmente, en la región andina. Con la globalización, se han agudizado los disturbios sociales, existen reivindicaciones de autonomía y demandas de independencia de distintos grupos minoritarios, y crece la demanda de satisfacción inmediata de las necesidades básicas, incluso a cambio de limitar las garantías democráticas.

A estas consideraciones, se debe agregar que el fenómeno de la globalización ha traído la revolución de la información y el descubrimiento de nuevas tecnologías como fruto de la liberación de los mercados y el incremento en el intercambio de bienes y servicios. A su vez, esta también ha aumentado vertiginosamente las desigualdades sociales, lo que ha afectado sensiblemente el cumplimiento de los derechos económicos, sociales y culturales. Estos se pueden ver seriamente afectados en los procesos de integración económica y, en países como el Perú, que se encuentran en vías de desarrollo, el desconocimiento de las obligaciones mínimas del gobierno en este campo tendría efectos nocivos no solo para el bienestar de la población, sino que ello repercutiría en la gobernabilidad del país en general.

Por lo tanto, para tener una globalización más inclusiva, que tenga como rasgos el respeto de los principios democráticos y el Estado de derecho, se deben tomar en cuenta las siguientes consideraciones:⁴⁸

- *Transición inevitable hacia un nuevo Estado.* El que está desapareciendo era tributario de las concepciones de soberanía, libertad y división tripartita del poder que se impusieron desde fines del siglo XVIII. Ahora, el Estado tiene que ser más multiorgánico y no solo estar constituido por tres órganos rígidamente concebidos; poseer modalidades de participación y control que vengan de la sociedad; ser menos intervencionista en la economía a cambio de ser más eficiente en el ejercicio de la regulación y el control;

⁴⁸ Véase BERNALES BALLESTEROS, Enrique. Ob. cit.

y ser más negociador y flexible cuando se trata de integrar y de cooperar. En una palabra, debe ser menos lento y grande en su tamaño, pero más fuerte y poderoso en cuanto a representar y gobernar.

- *Énfasis decisivo en la democracia.* Esta se impulsa como paradigma universal de convivencia organizada, modelo de tolerancia, sistema eficaz de control efectivo del poder y del Estado de derecho. Paralelamente, se observa un claro retroceso de las tendencias de tipo autoritario. Una proyección de los avances democráticos en su actual desarrollo debería concretar, para el próximo siglo, una sociedad humana en plena libertad y con una democracia totalmente homologada a escala internacional.
- *Efectiva vigencia de los derechos humanos.* La posibilidad de hacer que estos sean realmente universales está dejando de ser un enunciado teórico. Un intenso proceso de constitucionalización de los derechos fundamentales, de aprobación de instrumentos internacionales de derechos humanos y de puesta en vigencia de mecanismos procesales que hacen efectiva su protección nacional e internacional está creando las condiciones para la implantación de una cultura universal de los derechos humanos. Un nuevo orden político tiene, necesariamente, que contar con este aspecto.
- *Participación ciudadana.* A diferencia de aquellas concepciones políticas que anclaban el orden al Estado, se busca, hoy, un mayor protagonismo ciudadano. La participación se ha elevado a principio político básico, mientras que el Estado se ve sometido a un ejercicio de racionalización de sus potestades respecto del ciudadano.
- *Economía liberal y solidaria.* A diferencia de las tensas confrontaciones ideológicas que, en el presente siglo, han caracterizado el funcionamiento del mercado, el fin de la bipolaridad y de la Guerra Fría han traído una mayor aceptación de la necesidad del mercado libre. Se trata de una cuestión de realismo político que implica entender que, en un mundo globalizado, la economía,

la producción y las finanzas internacionales requieren de un mercado libre; pero, al mismo tiempo, supone un consenso que permita entender que este mercado no está exento de reglas. Es un hecho que el mercado existe, pero debe estar equilibrado por leyes de regulación y supervisión públicas, así como por la organización de los consumidores.

- *Descentralización del poder.* Otro elemento presente en los procesos de elaboración del nuevo orden político es la opción preferencial por la descentralización y el otorgamiento de atribuciones administrativas, económicas y financieras a unidades territoriales mejor equipadas y más funcionales.