

Ricardo D. Rabinovich-Berkman

¿Cómo se hicieron los derechos humanos?

Un viaje por la historia de los principales
derechos de las personas

Volumen I
Los derechos existenciales




edicionesDidot

A la memoria del querido Profesor Atilio Aníbal Alterini,
(hombre dedicado, con ahínco sonriente,
a empujar a los demás hacia la realización)
en agradecimiento por haber creído y confiado,
a lo largo de los años,
en este humilde "humanista del Renacimiento",
como me hizo el honor de calificarme una vez,
en la Sala de Profesores de la Facultad de Derecho de la UBA,
por donde su fantasma simpático,
indómito cigarrillo en mano,
seguirá paseándose hasta el final de los tiempos.

ÍNDICE

PRESENTACIÓN	15
PRÓLOGO	19
PRÓLOGO EN ESPAÑOL	21
AGRADECIMIENTOS	23
I. UN PRIMER ACERCAMIENTO, DESDE LA TERMINOLOGÍA	27
§1. Sólo para establecer acuerdos	27
§2. ¿Qué entenderemos por “derechos humanos”?	31
§3. Problemas de conceptos y de palabras	32
§4. ¿Derechos fundamentales?	33
§5. ¿Derechos básicos?	37
§6. ¿Derechos naturales?	40
§7. ¿Derechos esenciales?	42
§8. ¿Derechos personalísimos?	64
§9. ¿Conviene estudiar estos derechos en una materia específica?	69
§10. Los derechos humanos desde una perspectiva interdisciplinaria	80
§11. ¿“Generaciones” de derechos humanos?	82
§12. ¿Derechos humanos de grupos?	85
§13. ¿Derechos de la especie humana?	88
II. UNA SEGUNDA APROXIMACIÓN, DESDE LOS MEDIOS DE DEFENSA	93
§1. Formas de protección jurídica de los derechos humanos	93
§2. “Acción popular”	99

§3. "Amicus curiae"	101
§4. La Comisión Interamericana de Derechos Humanos	102
§5. La Corte Interamericana de Derechos Humanos	104
§6. Cuestionamientos al sistema: el caso de Venezuela	106
§7. Un comentario final: la telemática y los derechos humanos	109
III. UNA APROXIMACIÓN HISTÓRICA AL PROBLEMA DE LA FUNDAMENTACIÓN DE LOS DERECHOS HUMANOS	115
§1. ¿Elementos objetivos o construcción cultural?	115
§2. En busca de la objetividad	116
§3. Kant y el "imperativo categórico"	119
§4. Crisis de la objetividad: el romanticismo y Nietzsche	121
§5. El colapso de los derechos fundamentales	125
§6. La búsqueda de una nueva objetividad. Ayn Rand y el egoísmo	128
§7. La búsqueda de una nueva objetividad. Los principios de Rawls	137
IV. MULTICULTURALISMO Y DIGNIDAD HUMANA	137
§1. El caso de la <i>Kumari Devi</i>	137
§2. Las mutilaciones genitales infantiles femeninas	138
§3. La circuncisión ritual infantil	140
§4. Muchas preguntas, pocas respuestas	144
§5. Derechos humanos y normas positivas	148
§6. Problemática de los límites objetivos al poder	149
§7. Violaciones a los derechos humanos en nombre de ellos mismos	150
§8. Conflictos entre derechos humanos	153
§9. La idea de la dignidad humana y sus problemas	155
V. PERSONA Y DERECHOS EXISTENCIALES	159
§1. En busca de fundamentos	159
§2. La muerte y el tiempo	161
§3. Autoconstrucción	165
§4. Coexistencia	167
§5. La autoconstrucción del existente en sí y en los otros	170
§6. Derechos "existenciales"	175
§7. Problemática del humano impedido de autoconstruirse	177

VI. LAS PRIMERAS IDEAS SOBRE LOS LÍMITES AL PODER LEGÍTIMO	179
§1. La <i>Epopéya de Guilgamesh</i>	179
§2. La Piedra de Hammurabi	193
§3. Israel y la Biblia	204
VII. EN LA GRECIA ANTIGUA	213
§1. Digresión necesaria: el problema de los elementos comunes	213
§2. La cuestión de los límites al poder legítimo en la tragedia griega	215
§3. Sócrates y Platón	232
§4. La negación en Grecia de límites al poder legítimo	239
§5. Aristóteles	247
VIII. EN LA ANTIGUA ROMA	253
§1. El estoicismo	253
§2. El <i>ius</i>	257
§3. <i>Ius</i> natural e <i>ius</i> de gentes	258
§4. Construcción de la idea de "humanidad"	260
§5. Persona y ser humano	270
§6. La esclavitud	272
§7. Cristianismo y estoicismo	273
IX. HACIA LA EDAD MEDIA	275
§1. El clima de violencia generalizada y sus consecuencias	275
§2. La irrupción de los "pueblos del norte" y sus efectos	278
§3. El Islam y la "guerra santa"	282
§4. La "guerra santa" en el <i>Antiguo Testamento</i>	285
§5. La "guerra santa" en el <i>Corán</i>	286
§6. El Islam como posible generador del derecho a la educación	289
X. EL SURGIMIENTO DEL ANTISEMITISMO JURÍDICO	293
§1. Los cimientos del antisemitismo europeo	293
§2. El proselitismo judío	294
§3. El proselitismo cristiano	295
§4. Los primeros tiempos	297

§5. Se separan los caminos	299
§6. La auto-maldición y la culpa por la muerte de Cristo	301
§7. El triunfo del cristianismo	304
§8. La era de las restricciones	307
FUENTES BIBLIOGRÁFICAS	311

PRESENTACIÓN

"Tous les matins du monde sont sans retour"
(*"Todas las mañanas del mundo son sin retorno"*).

Pascal Quignard, *Tous les matins du monde*

¿Cómo se fue construyendo, a lo largo de los siglos y lo ancho de las tierras, la idea de que los seres humanos, por el solo hecho de ser tales, debemos ser respetados? ¿Cuáles son los vestigios más antiguos que nos han llegado de la noción de que los gobernantes y los poderosos, aún cuando su fuerza sea de origen legítimo, han de limitar su ejercicio, y no traspasar ciertas fronteras? ¿Cómo fueron cambiando estos conceptos con el correr del tiempo?, ¿En qué medida fueron influidos por las mudanzas en su contexto económico, político, social, tecnológico, y en qué medida influyeron sobre esos factores, a su vez?

¿Y si dijéramos que, hace más de cuatro mil años, ya se pensaba que un prisionero de guerra no debía ser ejecutado? ¿Y que en la antigua Roma, en una sociedad repleta de esclavos, había juristas importantes que sostenían que la esclavitud era contraria a la naturaleza? ¿Y que en plena Atenas del siglo IV antes de Cristo, cuando las mujeres de la clase ciudadana eran relegadas al interior de sus casas, Platón, uno de los más agudos pensadores, enseñaba que se las debía educar como a los hombres y darles funciones de gobierno semejantes a ellos? ¿Y que la civilización de los "vikings", tan temida en su momento que acabó por simbolizar la violencia y el pillaje, reconocía al género femenino un estatus jurídico superior al de la mayoría de las etnias europeas de entonces? ¿Y que en la misma Italia que hoy se preocupa tanto con sus inmigrantes, hubo una familia de emperadores bereberes (africanos) desde fines del siglo II?

Este humilde volumen trata sobre esas paradojas, y sobre otras cuestiones inherentes a los derechos de los seres humanos, y su dignidad en cuanto tales, desde los albores de la civilización urbana del Oriente Medio hasta los primeros siglos de la llamada "Edad Media". Claro que, para abordar aquellos temas, debemos primero preguntarnos acerca de aspectos básicos, inherentes a las denominaciones a emplear, a los fundamentos filosóficos, a la problemática derivada de la existencia de numerosas culturas diferentes (y

ser nuestras teorías construcciones generadas en el marco de algunas de ellas y no de otras). Y varios asuntos más, todos ellos apasionantes y complejos.

No soy un técnico en derechos humanos. Por eso, este modesto volumen, y toda la obra que integrará, pretenden servir como un camino de entrada, de entre los infinitos posibles, a esa temática apasionante. Ese sendero será el de la historia, a menudo matizado con su inseparable hermana, la filosofía. Ambas aproximaciones constituyen, me parece, unas raíces profundas y nutritivas. Sin ellas, el árbol, que es aquí el estudio del fenómeno socio-jurídico, por florido y espeso que luzca, está condenado a caer.

Amigo lector, no te incomodes, por favor, si en algunas partes de este libro, sobre todo en sus primeros capítulos, predominan las preguntas y escasean las respuestas. Sucede, te lo confieso, que no soy de aquellos que andan exhibiendo certezas, que "la tienen clara", como se suele decir. ¡Debe ser maravilloso sentirse tan satisfecho! Heine aquí, apenas un sonriente e inquieto cosechador de dudas. Y lo bastante tonto como para, muy cada tanto, en las tardes de invierno, con música dulce y los ojos en la lluvia, soñarse ingenuamente dueño de alguna verdad fugaz.

Me parece que todo trabajo, siempre, es incompleto. Es como una pelota que se les pasa a otros jugadores. Sí, a la ciencia a veces la veo bastante parecida al rugby. Se avanza en grupo y a los golpes, haciendo los pases con cuidado, pero siempre hacia atrás. Es decir, fundamentalmente, a los discípulos, a las generaciones nuevas. Pero también a la comunidad en general.

Porque no creo que existan las obras individuales. Pienso que, en definitiva, todo producto humano lo es de la totalidad de nuestra especie.

He resuelto dividir este trabajo en volúmenes, para poder profundizar más los temas y tratar más aspectos. Como lo adelantaba, en éste, el primero, nos adentraremos por empezar en algunas cuestiones de índole general que hacen a nuestra temática. Ello hará las veces de una necesaria preparación del equipaje. Porque luego nos haremos juntos a la mar e iniciaremos nuestro periplo. Viajaremos a través de los escenarios y los tiempos asombrosos de la Antigüedad. Andaremos por el Medio Oriente, por Egipto, Palestina, Arabia... Recorreremos Grecia y Roma. Conoceremos a personajes inquietantes, como los reyes Guilgamesh y Hammurabi, a una hermosa e inteligente mujer llamada Shamhat, a filósofos agudos como Sócrates, Platón y Aristóteles, a Sifrá y Puá, dos parteras judías que le hicieron frente a un faraón, a hombres de derecho como Cicerón y Ulpiano, a dramaturgos como Sófocles y Eurípides, a emperadores como Marco Aurelio y Justiniano, a historiadores como Suetonio y Josefo Flavio. Y a tantos otros...

Nos despediremos esta vez, hasta el volumen siguiente, si es que me harás el honor de volver a permitirme acompañarte, en los siglos que entrelazan el final de la Parte Occidental del Imperio Romano y el nacimiento de eso que se acostumbra llamar "Edad Media". Pero ya no voy a adelantarte más, porque deseo que te sumerjas en las páginas, que para eso las he escrito.

Al respecto, he pensado en todo público. No quise restringirme a los sectores académicos. No me pareció necesario ni conveniente. Lo mejor, creo, es compartir los temas con todos. ¿Por qué, entonces, me deleito a veces en traer al recuerdo los idiomas antiguos, incluso arcaicos? Porque su sonoridad, que sólo podemos imaginar, y sus palabras remotas, nos ayudan a evocar los escenarios en que pasaron por este mundo los seres humanos que los hablaron, y que estuvieron inmersos en la cultura de la que estamos, en cada caso, tratando. Concebir un libro para todos no significa escribir un trabajo para idiotas, sino todo lo contrario.

A la historia la percibo como un terreno enamorado.

Como un horizonte de misterios y de relatos. Un valle de incógnitas instigadoras. Un cuadro inagotable en sus matices y panoramas, cuyos personajes de ayer fueron nuestros ancestros, y hoy somos nosotros mismos.

Una visión fría y memorística de la ciencia histórica se me hace tan cruel y frígida como inútil y falsa. Los cultores de ese estilo suelen ser culpables del asesinato con sevicias de la materia en las escuelas. Quizás, hasta en algunas universidades. Ellos son los responsables de que tantos jóvenes acaben odiando la historia, sin siquiera conocerla.

Una vez un muchacho me dijo, en un pasillo de la Facultad: "A mí la historia me parece la cosa más aburrida que hay". Lo invité a tomar un café, para conversar el tema, pero me pidió disculpas: "Me voy al cine a ver *Corazón valiente*", me explicó, "¡No me la quiero perder!"

Perdona a todos esos profesores de historia, Señor, porque no tienen ni idea del mal que están haciendo...

Este libro incluye muchas preguntas sin respuestas, como decía antes, pero también algunas de mis modestas reflexiones (de vez en cuando me viene alguna) y los resultados de mis investigaciones. Esos resultados son siempre provisionales, están en permanente movimiento. Hoy puedo sentirme persuadido de que las cosas fueron de un modo, aunque ayer lo veía muy distinto, y mañana seguramente no lo entenderé como ahora lo hago.

Pero nunca pretendo ser dueño de la verdad, si es que tal verdad siquiera existe. Más aún, es obvio que debo estar equivocado en gran parte de lo que sostengo. Y no me molesta que, en tal caso, me lo hagan notar. Al contrario, me ayuda (a pesar de que pueda dolerme, especialmente si la crítica viene acompañada con el lanzamiento de objetos contundentes).

Me hago cargo de que en más de un punto sustenté posturas minoritarias o, incluso, sólo mías. El lector se preguntará quién me creo que soy para tener tal osadía. Entonces somos dos los que nos hacemos la misma pregunta.

También me gusta, cuando puedo, traducir directamente de los originales. Suelo emplear otras versiones para cotejar y controlar la mía, a menudo a más de una lengua distinta, a efectos de ganar mayor claridad. Empero, no es raro que me ponga terco y mantenga mi traducción, aunque difiera de todas las consultadas.

Esto me pasa, especialmente, porque prefiero las traducciones más literales y menos floridas. Y porque trato de conservar, si se puede en castellano, la forma del original, y emplear palabras de la misma raíz (esto es más factible, obviamente, cuando se traduce desde el griego o desde el latín).

Escribí este libro porque me parece que es algo diferente de lo que ya había. Supongo que no es necesariamente algo mejor, espero al menos que no sea algo peor. Pero sí algo distinto. Si no, no hubiera perdido el tiempo en él.

Y realmente, de todo corazón, espero que te guste. Deseo que lo disfrutes y que te deje algo bueno. Por si luego deseas contactarme, mi correo es ricardo-rabinovich@derecho.uba.ar y estoy a tus órdenes.

Gracias.

PRÓLOGO

A vida em sua imensa generosidade permitiu que conhecesse esta figura humana extraordinária, visionária, destemida, movida pelo saber inquieto e emancipador – o querido professor Ricardo D. Rabinovich-Berkman.

Desde 2011 tenho a honra de integrar o corpo docente do destacado Programa de Doutorado (modalidade intensiva) da Universidade de Buenos Aires, do qual o professor Ricardo é o grande mentor, arquiteto e idealizador. Com ele, com os demais professores e com o(as) alunos(as) tenho tido a dádiva do aprendizado constante, caracterizado pela diversidade de geografias, de saberes, de trajetórias, de visões de mundo, de percepções da vida e de valores. O diálogo inter-cultural, o intercâmbio de experiências e a multiplicidade de perspectivas são elementos que enriquecem esta vivência acadêmica, sem muros e sem fronteiras, por meio da fascinante ponte do saber. O professor Ricardo é o verdadeiro maestro a aglutinar esta orquestra cosmopolita, em um concerto de tantas vozes, cantos, instrumentos, repertórios e idéias libertas. E o programa de doutorado da Universidade de Buenos Aires converte-se, assim, na fonte de inspiração de projetos e teses de elevada qualidade, rigor acadêmico e impacto social.

É neste contexto que tenho a imensa alegria em elaborar o prólogo do primeiro volume a inaugurar a primorosa obra *¿Cómo se hicieron los derechos humanos? Un viaje por la historia de los principales derechos de las personas*.

Estruturado em dez capítulos, o ponto de partida do primeiro volume do belo livro é uma cuidadosa investigação terminológica a respeito dos direitos humanos, dos direitos fundamentais, dos direitos básicos, dos direitos naturais, dos direitos essenciais e dos direitos personalíssimos.

Feita a análise terminológica, o capítulo II passa a examinar os meios de defesa dos direitos humanos, com destaque à proteção jurídica. A problemática da fundamentação dos direitos é então enfocada no capítulo III, acrescida das complexas reflexões a respeito do multiculturalismo e dignidade humana enfrentadas no capítulo IV –tema que o próprio autor reconhece ser de muitas perguntas e poucas respostas.

Considerando os meios de proteção dos direitos e o desafio de sua fundamentação, o capítulo V dedica-se ao estudo dos direitos existenciais das pessoas, retomando o debate sobre os fundamentos dos direitos, a finitude existencial, a auto-construção e a coexistência humana.

Já o capítulo VI transita para a análise do poder legítimo e seus limites. A travessia histórica tem no capítulo VII o estudo da Grécia Antiga, no capítulo IX o estudo de Roma antiga e no capítulo IX o estudo da Idade Média.

Por fim, o capítulo X trata do surgimento do antissemitismo e da gradativa composição de um quadro de graves violações a direitos pautado na intolerância.

A todo tempo, com maestria, densidade e competência, o professor Ricardo convida o(a) leitor(a) a esta travessia, marcada por avanços e recuos, no processo de construção histórica dos direitos das pessoas. A obra reflete seu espírito inquieto, crítico, ávido, desbravador, com o mérito do profundo conhecimento holístico e interdisciplinar, a dialogar o Direito, a literatura, a história, a filosofia e a poesia, no impulso histórico vocacionado à afirmação de direitos, de dignidade e de justiça.

Em cada página é celebrado o valor infinito do ser humano e da luta obstinada pela vida transbordante de pleno sentido.

Dizia a poetisa Sophia Andrensen que *"a poesia é uma das raras atividades humanas, que, em tempos atuais, busca salvar certa espiritualidade. A poesia não é uma religião, mas não há poeta, seja ou não crente, que não escreva para a salvação de sua alma, como quer que ela se chame - amor, liberdade, dignidade ou beleza"*.

No mesmo sentido, creio, a defesa dos direitos humanos nos inspira ao exercício cotidiano de *"salvação de nossas próprias almas"*, traduzindo a ação criativa e transformadora de realidades, que tem no outro um ser merecedor de igual consideração e do mais profundo respeito, dotado do direito de exercer as potencialidades humanas com autonomia e liberdade. E, como lembra o professor Ricardo, ao citar Mishná (Tratado Sanhedrin 4:5): *"Quien salva un alma, es como si salvase al mundo entero"*.

Flávia Piovesan¹
Heidelberg, 08 de julho de 2014

1 Professora doutora em Direito Constitucional e Direitos Humanos da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, Professora de Direitos Humanos dos Programas de Pós Graduação da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, da Pontifícia Universidade Católica do Paraná, da Universidade de Buenos Aires (Argentina) e da Universidade Pablo de Olavide (Sevilha, Espanha); visiting fellow do Human Rights Program da Harvard Law School (1995 e 2000); visiting fellow do Centre for Brazilian Studies da University of Oxford (2005); visiting fellow do Max Planck Institute for Comparative Public Law and International Law (Heidelberg, 2007 e 2008); desde 2009 é Humboldt Foundation Georg Forster Research Fellow no Max Planck Institute (Heidelberg); membro do Conselho Nacional de Defesa dos Direitos da Pessoa Humana. É membro do OAS Working Group para o monitoramento do Protocolo de San Salvador em matéria de direitos econômicos, sociais e culturais.

PRÓLOGO EN ESPAÑOL

La vida en su inmensa generosidad permitió que conociese a esta figura humana extraordinaria, visionaria, intrépida, movida por el saber inquieto y emancipador – el querido profesor Ricardo D. Rabinovich-Berkman.

Desde 2011 tengo la honra de integrar el cuerpo docente del destacado Programa de Doctorado (modalidad intensiva) de la Universidad de Buenos Aires, del cual el profesor Ricardo es el gran mentor, arquitecto e idealizador. Con él, con los demás profesores y con los(as) alumnos(as) he tenido la dádiva del aprendizaje constante, caracterizado por la diversidad de geografías, de saberes, de trayectorias, de visiones del mundo, de percepciones de la vida y de valores. El diálogo intercultural, el intercambio de experiencias y la multiplicidad de perspectivas son elementos que enriquecen esta vivencia académica, sin muros y sin fronteras, por medio del fascinante puente del saber. El profesor Ricardo es el verdadero maestro que aglutina esta orquesta cosmopolita, en un concierto de tantas voces, cantos, instrumentos, repertorios e ideas de libertad. Y el programa de doctorado de la Universidad de Buenos Aires se convierte, así, en la fuente de inspiración de proyectos y tesis de elevada calidad, rigor académico e impacto social.

Es en este contexto que tengo la inmensa alegría de elaborar el prólogo del primer volumen que inaugura la primorosa obra *¿Cómo se hicieron los derechos humanos? Un viaje por la historia de los principales derechos de las personas*.

Estructurado en diez capítulos, el punto de partida del primer capítulo del bello libro es una cuidadosa investigación terminológica al respecto de los derechos humanos, de los derechos fundamentales, de los derechos básicos, de los derechos naturales, de los derechos esenciales y de los derechos personalísimos.

Hecho el análisis terminológico, el capítulo II pasa a examinar los medios de defensa de los derechos humanos, destacando la protección jurídica. La problemática de la fundamentación de los derechos es entonces enfocada en el capítulo III, acrecida por las complejas reflexiones al respecto del multiculturalismo y la dignidad humana enfrentadas en el capítulo IV – tema que el propio autor reconoce ser de muchas preguntas y pocas respuestas.

Considerando los medios de protección de los derechos y el desafío de su fundamentación, el capítulo V se dedica al estudio de los derechos existenciales de las personas, retomando el debate sobre los fundamentos de los derechos, la finitud existencial, la autoconstrucción y la coexistencia humana.

Luego el capítulo VI transita hacia el análisis del poder legítimo y sus límites. La travesía histórica tiene en el capítulo VII el estudio de la Grecia Antigua, en el capítulo VIII el estudio de Roma antigua y en el capítulo IX el estudio de la Edad Media.

Para terminar, el capítulo X trata del surgimiento del antisemitismo y de la gradual composición de un cuadro de graves violaciones a derechos paudados en la intolerancia.

Todo el tiempo, con maestría, densidad y competencia, el profesor Ricardo invita al lector o lectora a esta travesía, marcada por avances y retrocesos, en el proceso de construcción histórica de los derechos de las personas. La obra refleja su espíritu inquieto, crítico, ávido, desbravador, con el mérito del profundo conocimiento holístico e interdisciplinar, que hace dialogar al Derecho, la literatura, la historia, la filosofía y la poesía, en el impulso histórico destinado a la afirmación de derechos, de dignidad y de justicia.

En cada página es celebrado el valor infinito del ser humano y de la lucha obstinada por la vida desbordante de pleno sentido.

Decía la poetisa Sophia Andrensen que *"la poesía es una de las raras actividades humanas, que, en tiempos actuales, busca salvar cierta espiritualidad. La poesía no es una religión, mas no hay poeta, sea o no creyente, que no escriba para la salvación de su alma, como quiera que ella se llame – amor, libertad, dignidad o belleza"*.

En el mismo sentido, creo, la defensa de los derechos humanos nos inspira al ejercicio cotidiano de *"salvación de nuestras propias almas"*, traduciendo la acción creativa y transformadora de realidades, que tiene en el otro un ser merecedor de igual consideración y del más profundo respeto, dotado del derecho de ejercer las potencialidades humanas con autonomía y libertad. Y, como recuerda el profesor Ricardo, al citarla Mishná (Tratado Sanedrín 4:5): *"Quien salva un alma, es como si salvase al mundo entero"*.

Flávia Piovesan²

Heidelberg, 8 de julio de 2014

2 Profesora Doctora en Derecho Constitucional y Derechos Humanos de la Pontificia Universidad Católica de São Paulo, Profesora de Derechos Humanos de los Programas de Posgrado de la Pontificia Universidad Católica de São Paulo, de la Pontificia Universidad Católica de Paraná, de la Universidad de Buenos Aires (Argentina) y de la Universidad Pablo de Olavide (Sevilla, España); *visiting fellow* del *Human Rights Program* (Harvard Law School, 1995 y 2000); *visiting fellow* (*Centre for Brazilian Studies*, (University of Oxford, 2005); *visiting fellow* (*Max Planck Institute for Comparative Public Law and International Law*, (Heidelberg, 2007 y 2008); desde 2009 es *Humboldt Foundation Georg Forster Research Fellow* en el *Max Planck Institute* (Heidelberg); miembro del Consejo Nacional de Defensa de los Derechos de la Persona Humana. Miembro del *OAS Working Group* para el monitoreo del Protocolo de San Salvador en materia de derechos económicos, sociales y culturales.

AGRADECIMIENTOS

Agradecer a todas las personas que, de un modo u otro, me han ayudado a concretar el primer volumen de este trabajo, sería una tarea imposible. El reconocimiento sería mucho más largo que el resto del libro. Así que voy a dar sólo algunos pocos nombres. Y voy a pedir disculpas desde ya por aquellos que deje de mencionar, que no será por descuido ni por falta de gratitud, sino por mi flaqueza mental.

Comenzaré agradeciendo a mis maestros Víctor Tau Anzoátegui, Abelardo Levaggi, Osvaldo Cobas, Carlos Fernández Sessarego, Pierangelo Catalano, y mi más reciente mentor, Paulo Bonavides. Con todos ellos estoy en deuda, porque me han proporcionado ideas útiles para estas páginas.

He conversado específicamente acerca de los temas aquí abordados, nutriéndome ávidamente de sus aportes, con (por orden alfabético) Andrea Gaston, Andy Botero Bernal, Antonio Carlos Wolkmer, Carlos Ramos Núñez, Diego Papayannis, Lorena Ramírez Ludeña, Eber Betanzos Torres, Enrique Del Percio, Gabriel "Iñaki" Anitua, Giuseppe Gioffredi, Isabel González Nieves, Jorge Berbere Delgado, Juan Pablo Pampillo Baliño, Jose Luiz Quadros de Magalhães, José María Monzón, María Susana Ciruzzi, Marta Biagi, Misael Tirado Acero, Noemí Rempel, Renato Rabbi-Baldi Cabanillas, Silvia Nonna, Stefano Pratesi, Viridiana Díaz Aloy y Wilson Alves de Souza.

Muy particularmente me han brindado sus valiosas contribuciones científicas para estas páginas Dany "Geno" Rafecas, Eduardo Tinant, Leandro Vergara, Nacho Tedesco, Ricardo "Amicus Curiae" Köhler y, de modo destacado, Raúl Gustavo "Egregio" Ferreyra. ¡Gracias desde el corazón!

A mis compañeros y compañeras de cátedra, en la Facultad de Derecho y el Ciclo Básico de la UBA, en la Universidad Nacional de Lomas de Zamora y en la Universidad de Belgrano, que me honran al trabajar conmigo y me enseñan cada día con sus brillantes clases, mi más profundo y sincero agradecimiento. Otro tanto para mis distinguidos compañeros en la Comisión Directiva del Consejo Académico de Ética en Medicina.

Un enorme reconocimiento a mis queridos discípulos y a mis ex alumnos de grado y de posgrado. Muy especialmente, a quienes me han honrado eligiéndome para la dirección de sus tesis doctorales (Daniel Martins Vaz, Haneron Victor Marcos, Marília Silva, Mohammed Alruwaili, Joaquim Miranda Júnior, Jose Marco Tayah, Julio Martínez Alcorta, Martín Schwab y

Sandro Olaza Pallero), pues orientar esas pesquisas es una de las mejores maneras de aprender.

Mi gratitud a la dignísima señora Decana de la Facultad de Derecho de la Universidad de Buenos Aires, Mónica Pinto, por su permanente y simpático apoyo. Igualmente a todas las autoridades de la Casa, y muy en particular a Lucas Bettendorff, mi querido amigo, óptimo Subdirector de Posgrado.

Para mi apreciadísima y admirada amiga Flávia Piovesan, con quien tengo el placer de compartir, por ya varios períodos, el curso de Derechos Humanos en el Programa de Doctorado de la Facultad de Derecho de la UBA, un doble y muy hondo agradecimiento. Por sus permanentes enseñanzas, y por la gentileza que ha tenido de escribir el prólogo de este volumen, llenándome de ese modo de honra y de alegría.

Un reconocimiento muy especial, para mi querida amiga Lorena Banfi, la simpática y laboriosa editora que ha apoyado este proyecto, desde un principio, con la mejor de las predisposiciones.

Por segunda vez, mi hijo Ezequiel me ayuda concreta y específicamente en un libro (la primera fue con *Trilhas abertas na história do direito*). Ya se me está volviendo un hábito, feliz por cierto, el de consultarlo cuando me involucro con temas vinculados a la telemática, el ciberespacio y los programas de computadoras. Es impresionante lo que este joven hombre sabe (debe haberlo heredado de la madre). Lo que es mejor es que sus conocimientos técnicos (y prácticos) se asientan sobre una sólida base humanista y una excelente cultura general.

Los hijos, al crecer, se van transformando en asesores de uno... A Iván, que ya me llena de orgullo al ser, aún cursando su carrera de Medicina, docente por concurso de la Universidad de Buenos Aires, en los primeros escalones (le place llegar desde abajo y por la vía del esfuerzo, como a su padre), le hago cada vez más preguntas cuando me aproximo a los temas atinentes a las ciencias de la salud. Y él me responde con paciencia (imprescindible ante un progenitor de escaso seso) y una solvencia que me deja pasmado. Dedicado desde ya a la investigación, tiene todas las características para ser un día un científico notable.

Alexis, que ha iniciado ya su camino en el Colegio Nacional de Buenos Aires, me ayuda a su vez con sus comentarios inteligentes, con puntos de vista diferentes, dados por su adolescente edad y por su contexto. Y me brinda, por sobre todo, su afecto y su compañía, que tanto me gustan y que tanto combustible me insuflan.

Desde el nivel de la luminosidad, así como del recuerdo permanente y dulce (aunque no pocas veces lacerante), está siempre conmigo mi querido Ricky, mi valiente y profundo hijo que partiera a los quince años de edad. Fue hace más de una década, pero me parece ayer. Lo extraño desesperadamente, mas en su breve existencia me derramó tantas y tantas enseñanzas, que ultrapasó a todos mis maestros.

A mis cuatro maravillosos hijos, pues, nuevamente, ¡gracias!

Ester, rayo de luna en la noche cálida de febrero. Ojos de miel, sonrisa de niña curiosa. Mujer dulce, libre y fuerte, columna vertebral de nuestro hogar, madre inigualable, mi premio de cada regreso a casa. Te admiro cada día más, te quiero como hace treinta y tantos años.

Nada, absolutamente nada, puedo ni pude hacerlo sin tu presencia, que es ánimo y sustento, es fuerza y crítica, es consejo y luz.

Te adoro, en todo el blasfemo sentido de la palabra.

Gracias.

I.

UN PRIMER ACERCAMIENTO, DESDE LA TERMINOLOGÍA

"Tis but thy name that is my enemy"
Shakespeare, *Romeo and Juliet*, II.2.42³

§1. Sólo para establecer acuerdos

No acostumbro en mis trabajos a definir, en el sentido de decir "qué es" cada cosa. No deja de asombrarme que sigan muchos autores preocupados por pulir sus definiciones, cuidando cada una de sus palabras, para que la frase resultante realmente *sea* aquello que se quiere definir. Abundan los ejemplos, en los libros de derecho, de verdaderos certámenes, competencias interminables, a ver quién define mejor y de manera más completa.

El sentido original, etimológico, del verbo "definir", es muy interesante. Según el Diccionario de la Real Academia Española, deriva del latín "*definire*", siendo su primera acepción: "Fijar con claridad, exactitud y precisión la significación de una palabra o la naturaleza de una persona o cosa", y la segunda: "Decidir, determinar, resolver algo dudoso"⁴.

Ambos sentidos se encuentran en las fuentes romanas en el verbo "*definio*". En su clásico diccionario latino, Valbuena hace notar que Cicerón (siglo I a.C.) lo empleaba para "definir, determinar, resolver, establecer", pero Apuleyo (siglo II) lo usaba para significar "dar muerte a alguno". La semántica más antigua parecería ser "terminar, limitar, establecer límites o términos"⁵.

Estaríamos ante un compuesto del verbo "*finio*", que tenía usos muy parecidos⁶. Se refería, físicamente, la acción de poner un "*finis*". Es decir, un límite,

³ "Es sólo tu nombre que es mi enemigo" (Shakespeare, *Romeo y Julieta*, II.2.42).

⁴ <http://buscon.rae.es/draef/> (todos los sitios de la Red que se mencionan fueron consultados entre abril de 2012 y junio de 2013).

⁵ Valbuena, p. 213 (los datos completos de las obras citadas figuran al final, en la Bibliografía).

⁶ *Idem*, p. 298.

un término, un confín⁷. Como delimitación agraria, por ejemplo, aparece en las *Instituciones* de Justiniano (4.17).

De ese modo, quien define, pretende, a un mismo tiempo, delimitar un concepto, expresado por una palabra (por ejemplo, "derecho" o "moral") o varias (v.g., "derechos humanos" o "derecho natural"), haciéndolo "con claridad, exactitud y precisión" y, de esa manera, poner fin al debate alrededor de ese término y su significado. Sería como "matar", metafóricamente hablando, la discusión y la duda a su respecto.

Pero, cuidado. Se trata de una pretensión que desprecia, sin confrontar, las enseñanzas de la mayéutica de Sócrates. En gran medida, este gran filósofo ateniense, condenado a muerte y ejecutado en 399 a.C., y cuyas enseñanzas nos han llegado fundamentalmente a través de su discípulo Platón, dedicó su vida a demostrar a los demás la imposibilidad de definir.

En pocos fragmentos platónicos se expresa esto con tanta fuerza y poesía como en el diálogo platónico *Lajes* (194.b). En él, el buen general Lajes, que ha tratado en vano de definir la valentía ("*andreía*", en griego, que implica también "hombría"), frente a los embates del inquisitivo Sócrates, acaba por reconocer públicamente: "Creo que entiendo lo que la valentía es, pero de algún modo se me escapa, tanto que no puedo expresarlo en palabras"⁸.

En latín se da una feliz coincidencia, que en las lenguas romances se ha perdido, porque se han disociado semánticamente los participios. El sustantivo "*conceptus*" significa, a un mismo tiempo, aquello que hace a la esencia de algo ("concepto", en castellano), y la criatura en el vientre de su madre (en español, "concebido"). Y esa polisemia latina viene muy a cuento, si recordamos que Sócrates se reivindicaba a sí mismo como cultivador del arte que practicara su madre, que era partera. Es decir, "*maia*", en griego, de donde deriva la palabra "mayéutica", con que se conoce la metodología del eterno filósofo.

Así, en el diálogo platónico *Teétetos* (149 en adelante), Sócrates pregunta al joven de ese nombre: "¿No has oído que yo soy hijo de Fenaretas, partera muy hábil y famosa?". El muchacho asiente, y el filósofo retruca: "¿Y no has oído también que yo practico el mismo arte?". Teétetos niega, y Sócrates le explica: "Mi técnica de obstetricia se parece a la de las parteras, pero difiere en que yo hago parir a hombres, no a mujeres, y en que el parto surge de los espíritus y no del cuerpos".

La misma imagen le sirve al filósofo para graficar su renombrada ironía: "Comparto con las parteras que soy estéril, pero de sabiduría". Parece, en efecto, que las comadronas griegas eran mujeres infecundas. Entonces, Sócrates aclara: "El dios me impone ser obstetra, pero no me permite parir.

⁷ *Ibidem*.

⁸ Platón, 1936, II, p. 113. Para todas las fuentes griegas clásicas (y muchas latinas), empleamos la extraordinaria biblioteca electrónica *Perseus*, de la Universidad Tufts (<http://www.perseus.tufts.edu/>). Si no se indica lo contrario, las traducciones son mías, en las condiciones que explico en la "Presentación".

Estoy por eso privado de sabiduría y carezco de sabios descubrimientos surgidos de mi espíritu"⁹.

Ahora bien, muchos de los ejercicios de mayéutica socráticos reportados por Platón (nunca sabremos con cuánta adecuación a la realidad), conducen a una calle sin salida. A los participantes les resulta imposible llegar a una definición que "sea" aquello que quieren definir. Esto muestra cómo, en verdad, el "parto" consiste en el descubrimiento de la propia ignorancia. Sin embargo, no se trata de la ignorancia por falta de conocimientos, sino por no poder comprender el concepto de aquello de lo que se habla en palabras, de manera exacta. Es decir, que resultaría ignorante, desde este punto de vista, no el que no sabe, sino el que se vanagloriaba de saber. Y esa falsa sabiduría consistía, justamente, en creerse capaz de definir con certidumbre.

No es de extrañar que esta metodología llevara a Sócrates al conflicto político extremo con los detentores del poder ateniense, y que ese litigio terminase con su condena a muerte. Porque la cuestión es que definir implica tener poder. Quien define establece lo que algo "es". A los demás les quedan dos alternativas: aceptar o disentir. Claro que, para el disenso, se requerirá fuerza, de cualquier índole, porque dos definiciones diferentes con pretensión de certeza no pueden coexistir.

Así que sobrevendrá un combate. El más fuerte, o más rico, o más famoso, o más bonito (no necesariamente el más coherente ni el científicamente más sólido) vencerá e impondrá su definición. Éste es un proceso que se veía mucho, antes, en las cátedras universitarias. El catedrático gozaba del privilegio de definir las grandes categorías de la materia enseñada. Sus definiciones se tornaban obligatorias para los docentes subalternos y, claro está, para los alumnos, que no pocas veces debían memorizarlas.

En ese sentido, el de definir es un acto de ejercicio de poder. Es una conducta autoritaria, soberbia. Cierra el diálogo, muestra descarnadamente las jerarquías, pretende imponer un punto de vista. Y siempre, como lo demostraba Sócrates, la definición entraña una mentira, una ligereza, una superficialidad. Una vanidad derivada de la imposibilidad de que una palabra (o un conjunto de palabras) "sea" el objeto que pretende describir.

Como dice Julieta en la tragedia de Shakespeare, "aquello que llamamos una rosa, con cualquier otra palabra olería dulce igual"¹⁰. Es decir: no es el nombre de la rosa lo que la hace ser una rosa, sino que la llamamos rosa porque lo es. Aunque la llamásemos jazmín, seguiría siendo una rosa, y oliendo a tal. Inspirado en ese jugoso parlamento de Julieta, Jorge Luis Borges escribe, en su poema *El Golem*, esta no menos profunda estrofa:

"Si (como el griego afirma en el Cratilo)
el nombre es arquetipo de la cosa,

⁹ *Idem*, III.2.

¹⁰ Shakespeare, *Romeo...*, p. 38.

en las letras de *rosa* está la rosa
y todo el Nilo en la palabra *Nilo*"¹¹.

A su vez, el profesor italiano Umberto Eco, al construir su famosa novela de misterio (cuyo argumento tiene mucho que ver con las cosas y sus denominaciones) en homenaje a su admirado Borges (que inspira al insondable bibliotecario ciego llamado Jorge), le pone por título, justamente, *El nombre de la rosa*.

¿Qué nos queda, entonces? ¿No sirven para nada las definiciones? Parecería que sí, por lo menos, para dos finalidades. Una, la primera, es la de permitir la comunicación, esencial en las ciencias. Toda comunicación requiere de tres momentos:

- 1) La codificación del mensaje por el emisor,
- 2) La transmisión del mensaje,
- 3) Su decodificación por el receptor.

Para que la comunicación sea exitosa (es decir, para que el mensaje que se deseó enviar llegue a destino) es necesario que los criterios de codificación y decodificación coincidan. Resulta que un turista italiano está almorzando en Buenos Aires. Le han servido unas tostadas, pero desearía untarlas con manteca. Desgraciadamente, no sabe castellano, así que le dice al camarero, en su lengua: "¡Burro!". El mozo, si no entiende italiano, muy posiblemente se sentirá agredido, y sobrevendrá un pequeño conflicto internacional.

En toda conversación o lectura es bueno que la decodificación se realice sin errores, pero en las ciencias eso es fundamental. Porque sería imposible cualquier construcción científica si cada uno hablase de otra cosa, empleando las mismas palabras. Para evitar que eso suceda, son útiles las definiciones.

Hay, como adelantábamos, otro supuesto, muy relacionado con el anterior, y quizás derivado de éste, pero no idéntico. El propedéutico o pedagógico. No hay cómo dar clase sobre algo o trabajarlo en un aula, debatirlo en un curso, si previamente no se ha establecido de qué se está hablando. Y la única manera de hacerlo, es por medio de una definición. ¿Entonces?

Sucede que ninguna de estas dos situaciones exige que las definiciones que se empleen posean pretensión de veracidad exclusiva, de "ser" aquello que definen. "Burro" no "es" la manteca en italiano, sino la palabra con que en esa lengua se puede codificar satisfactoriamente el concepto de "manteca". Por lo tanto, si estoy en Italia y quiero manteca, es bueno que codifique mi pretensión con ese vocablo. Pero si lo hago en España, me traerán un asno. Y en Inglaterra debo decir "butter", pronunciando correctamente.

¹¹ Borges, *Nueva antología...*, p. 35 ("el griego" es, en este caso, o bien Platón, autor del diálogo *Cratilo*, o bien Sócrates mismo, su protagonista; el tema central de esa obra es, justamente, elucidar si el significado de las palabras resulta de una convención o de la propia esencia de ellas -como sucedería en el caso de las onomatopeyas muy nítidas, "guau", "miau"- es decir, en términos borgesianos, se trata de la relación entre nombre y cosa).

Pero nada impediría, por ejemplo, que en mi grupo de amigos, por tradición, tuviésemos costumbre de llamar "burro" a la manteca, o de cualquier otra manera (digamos, "torta"). Alguien ajeno al grupo, requeriría de explicación: "Es que una vez, hace años, Juan se equivocó y, en vez de traer la torta, trajo manteca, y desde entonces quedó la broma". El meteco sonrío y, a partir de allí, en ese grupo, cuando quiere manteca pide torta, y gana dos cosas: la manteca y el sentido de pertenencia¹².

Sin embargo, le queda claro que la manteca no pasó a llamarse torta, ni las tortas se han transformado milagrosamente en mantecas. De modo que, esa misma tarde, al reunirse con otro amigo en una cafetería, pide una torta de chocolate sin esperar que le traigan una manteca con cacao. Entonces, basta con delimitar el alcance que se le dará a una o más palabras, centrales para la ciencia o la temática que se ha de tratar. Pero de un modo transitorio, utilitario, convencional (aunque, en realidad, tal "convenio" no exista, porque una de las partes -el autor del libro, el profesor del curso, el conferencista- define unilateralmente las categorías) y sin ninguna pretensión de certeza o exclusividad.

Nada impediría, incluso, que una misma expresión recibiera, por parte del mismo expositor, una definición en un contexto y otra diferente en otro. Establecida la función meramente convencional y utilitaria de la delimitación, ningún escándalo se derivará de esa polisemia.

De esta manera, se despoja al definidor (que esta vez me toca serlo a mí) de todo poder. Quien no se halle de acuerdo con una definición que yo emplee, no está equivocado. Simplemente, deberá tener en cuenta el sentido que le he dado a la palabra de la que se trate, y recordar que es distinto del que ella o él le asigna. Claro que, también, carecerá de razón que se trencen en debate conmigo alrededor de un tema que involucre al concepto de marras, sin antes verificar si la discusión no deriva, justamente, de la diversidad de las definiciones de ambos.

§2. ¿Qué entenderemos por "derechos humanos"?

Suele ser conveniente, cuando se trata de expresiones que ya poseen una tradición científica, o por lo menos en el habla popular, que las delimitaciones que se propongan no ignoren completamente esas acepciones ya afincadas. Al contrario, cuanto más respeto se les pueda prestar, mejor. Las revoluciones verbales son fáciles de lanzar y llenan de satisfacción a sus detonadores, pero la verdad es que a menudo resultan innecesarias.

¹² Este tipo de sustituciones son características de quienes realizan actividades prohibidas. Así, por ejemplo, los vendedores y consumidores de marihuana que llaman a esta sustancia "hierba", o los que en el mercado negro de dólares se refieren a éstos como "verdes".

Con la palabra "derechos", que tiene otros significados más, cuando se la usa con un adjetivo como "humanos", "reales", "propios", "principales", "paternos", etc., se suele hacer referencia al poder que alguna persona (o un conjunto de ellas) tiene, para exigir una o varias conductas de parte de otras. Pero no se trata de un poder fundado en la propia fuerza o medios (*te puedo matar, porque tengo un arma*), sino en la aceptación de la comunidad.

Al extremo de que, si la conducta en cuestión no es cumplida, el titular del derecho (quien *tiene* ese derecho, decimos metafóricamente) podría ir ante quien en esa comunidad estuviera encargado de expresar la voluntad social (juez, magistrado, cacique, funcionario, anciano, general, jefe de la banda de ladrones, etc.), y exigir que quien debía cumplir esa conducta la cumpla. O en todo caso, si esto no fuera posible, que se realice otra conducta, dada o respaldada por la comunidad: que sufra un castigo, que pague una indemnización, etcétera.

El adjetivo que aparece en la expresión que nos ocupa es "humanos". Quiere decir, según la Real Academia Española, "perteneciente o relativo al hombre" (es decir, a cada individuo de nuestra especie, varón o mujer). Así que por "derechos humanos" podríamos entender aquellos poderes amparados por una comunidad, que generan conductas obligatorias en los demás, y de los que se es titular por el simple hecho de *ser un miembro de la especie del homo sapiens sapiens*. Es decir, la nuestra.

¿Cómo? Por ejemplo, si compré una bicicleta, tengo derecho de usarla, y de impedir que otros la empleen o la dañen. Ese derecho *lo tengo por ser dueño de la bicicleta*. Con mi esposa, tenemos el derecho de elegir la escuela de nuestro hijito. Ese derecho *lo tenemos por ser sus padres*. El policía tiene el derecho de labrar un acta de infracción, *por ser policía*. En cambio, habría derechos que cualquier ser humano tendría, fuera quien fuese e hiciera lo que hiciese. Esos serían, pues, los que llamaríamos derechos *humanos*.

¿Y a qué comunidad nos estaríamos refiriendo? Éste es un tema no exento de dificultades. Tratándose de derechos que un humano posee por ser humano, ¿puede limitarse su protección a las comunidades estatales, o se impone la construcción de una comunidad que tienda a incluir a toda la especie?

Volveremos sobre tan espinosa cuestión. Pero adelantemos que la generalización y profundización de la teoría de los derechos humanos, desde la terminación de la Segunda Guerra Mundial, ha impuesto una redefinición del "derecho internacional" y un replanteo de la noción de soberanía. ¿Hasta qué punto ha de admitirse a la soberanía de un país como valla para la investigación o la intervención cuando en ese país se violan los derechos esenciales de las personas?

§3. Problemas de conceptos y de palabras

¿Hay algún "derecho" que no sea "humano", en el sentido literal de este adjetivo ("perteneciente o relativo al hombre")? Los demás animales, inclu-

sive los de intelecto más complejo, como los simios o los cetáceos, no *tienen* derechos en casi ningún país actual. Eso no quiere decir que se les pueda hacer cualquier cosa. A algunos sí, como por ejemplo los insectos, o las ratas. A otros se los protege, generalmente por una razón cultural (por ejemplo, a los perros en la Argentina, a las vacas en la India) o de preservación (las ballenas, los osos panda). Pero esa defensa no se basa en reconocerles el *derecho* a ser protegidos, sino en que la comunidad, por medio de sus instituciones, ha resuelto ampararlos y castigar a quienes los lastimen. Si pego salvajemente a un perrito, puede ser que se me sancione, pero la acción no será llevada adelante *a nombre del can*, sino que la comunidad, a través de sus representantes, hará valer la protección establecida.

¿Y las *personas de existencia ideal*, o *personas ideales* o *jurídicas*? A estas entidades, en muchos países, la comunidad resuelve tratarlas, para algunos aspectos específicos, *como si fuesen seres humanos*. Pueden ser públicas (países, provincias) o privadas (un club, una sociedad anónima). La comunidad les puede reconocer derechos, que estén estrechamente vinculados a su finalidad. Por ejemplo, de comprar, vender y alquilar, de contratar empleados, de hacer publicidad. Esos derechos, entonces, ¿no serían "humanos"?

Sin embargo, apenas miramos el panorama un poco más de cerca, vemos que siempre, "dentro" de esas entidades, por así decir, hay mujeres y hombres de carne y hueso. Son quienes, en realidad, deciden, por los medios que en cada caso se establecen (asamblea, consejo, comisión directiva, etc.), lo que ha de "hacer" la *persona jurídica*. De modo que, en realidad, esas entidades no existen, sino como ideas (por eso se las llama a veces "ideales"). Lo que verdaderamente existe son los seres humanos que las usan (y, en consecuencia, estos realmente son los titulares de aquellos derechos).

Hasta el derecho más intrascendente, entonces, sería "perteneiente o relativo al hombre". El de estacionar el automóvil en un determinado sitio (los demás animales no conducen vehículos). El de devolver un producto comprado por teléfono que no me ha satisfecho (aunque sea un collar para mi gato, no es el minino quien lo regresa, sino yo). Ahora, ¿alguien llamaría "derecho humano" al de estacionar el coche en un lugar, o al de devolver un feo collar gatuno? Entonces, la expresión no parece demasiado feliz...

§4. ¿Derechos fundamentales?

Por todos esos inconvenientes, se fueron empleando muchas otras expresiones, que ofrecen sus propios problemas también. Vamos a acercarnos a algunas de ellas.

La propia Real Academia Española, en su *Diccionario* (que no es técnico, pero igualmente resulta importante), considera sinónimos a las expresiones "derechos humanos" y "derechos fundamentales". Y prefiere dar el concepto

de esta última: "Los que, por ser inherentes a la dignidad humana y por resultar necesarios para el libre desarrollo de la personalidad, suelen ser recogidos por las constituciones modernas asignándoles un valor jurídico superior-.

En esta noción aparecen varias categorías que iremos recorriendo. La primera es la expresión "dignidad humana". A tal dignidad, estos derechos le serían -inherentes-. Es decir, y siempre según la Real Academia, -que por su naturaleza están de tal manera unidos a algo [en este caso, a la dignidad humana], que no se pueden separar de ello-. O sea que no se podría siquiera imaginar un ser humano con *dignidad* y sin estos derechos: no tener uno de estos derechos, implicaría carecer de *dignidad humana*. Volveremos sobre este concepto.

Luego vemos una referencia al "libre desarrollo de la personalidad". Los derechos que nos ocupan *resultarían necesarios* a ese efecto. Ahora, ¿qué querrá decir -personalidad- en este contexto? De las muchas acepciones que trae este *Diccionario*, parece que se trataría de una de las dos primeras, o ambas.

Una es: "Diferencia individual que constituye a cada persona y la distingue de otra". La siguiente: "Conjunto de características o cualidades originales que destacan en algunas personas-. Son ideas muy cercanas y se confunden. Entonces, parece que la noción de -desarrollarse una personalidad- implicaría que cada persona pudiera incentivar al máximo esas -características o cualidades-, esas -diferencias individuales- que, según este criterio, "destacan" en ella, la "constituyen" y la "distinguen de otras".

Claro que aquí se hace necesario interpretar este segundo elemento en conjunto con la alegada inherencia a la dignidad humana, porque si no los derechos fundamentales podrían sostenerse para el -desarrollo- de cualquier -característica o cualidad- que distinguiese a una persona. Por ejemplo, el líder nacional-socialista germano Adolf Hitler se caracterizaba por su antisemitismo virulento. Entonces, ¿tendría un derecho fundamental a desarrollar ese antisemitismo, para poder llevarlo hasta sus últimas consecuencias? Una respuesta sería que no, porque el antisemitismo es algo contrario a la dignidad humana.

Pero no es tan sencillo. Veamos. Vamos a suponer que, partiendo de esta última premisa, concluyamos que nadie tiene derecho a *desarrollar su antisemitismo*. He aquí un sujeto que es un nazi convencido, y quiere leer libros antisemitas, porque quiere odiar a los judíos cada vez más. ¿Vamos a prohibir todos los libros antisemitas, para que personas como esta no puedan cumplir tales deseos? ¿Está bien eso, o estaríamos, a nuestra vez, violando su derecho de aprender?

Se contestará, tal vez: ¿Qué se puede aprender de una obra antisemita? Ellas deben ser prohibidas, porque nada de bueno puede haber en sus páginas. Sin embargo, el notable investigador León Poliakov, que ha escrito una brillante *Historia del antisemitismo* (que empleamos en este libro) nos recuerda que fueron antisemitas, entre otros, autores tan imprescindibles como Voltaire y Emmanuel Kant. En realidad, como el antisemitismo estuvo tan difundido

do durante tantos siglos, si fuéramos a prohibir los escritores antisemitas las bibliotecas quedarían diezmadas.

Además, ¿es claro el concepto de "antisemita"? No tanto. Recuerdo, por ejemplo, un profesor de la Facultad de Derecho que solía decir a sus alumnos (eran los tiempos de la dictadura militar): "Yo no soy antisemita, de ninguna manera; ¡lo que soy, es anti-sionista!" Pero, acto seguido explicaba que, a su criterio, todos los judíos eran, en principio, "sionistas", porque apoyaban al Estado de Israel. Así que poca era la diferencia práctica...

Isabel la Católica, reina de Castilla, no soportaba que en su país hubiera personas de religión judía, y por eso las expulsó en 1492. Pero es muy posible que sus propios hijos descendieran (remotamente, es cierto) de practicantes del judaísmo. Porque su marido, el rey Fernando de Aragón, era tataranieta de una tal Paloma, que varias fuentes refieren como hebrea. Y esa aducida filiación no era un secreto, de modo que seguramente la monarca castellana bien la conocía.

La cosa se complica. Porque Isabel, con gran disposición, apoyó a quienes desearan abandonar la religión hebraica y hacerse católicos, quedándose así en Castilla. Así, por ejemplo, en el caso del banquero Abraham Senior, ambos reyes, Isabel y Fernando, fueron ellos mismos los padrinos de su muy publicitado bautismo. Y Senior, una vez adoptado el nuevo nombre de Fernando de Coronel, fue nombrado Regidor de Segovia (su ciudad) y aceptado al Consejo Real. Varios israelitas convertidos al catolicismo, o los hijos de estos, eran amigos y consejeros íntimos de la monarca (quizás hasta podamos incluir al propio Colón entre ellos).

Entonces, ¿era Isabel antisemita?

Peor aún. Si prohibiésemos las obras violenta y notoriamente antisemitas, como el libro *Mi lucha*, de Adolfo Hitler, o *El mito del siglo XX*, del ideólogo nazi Alfred Rosenberg, ¿cómo podríamos hacer para estudiar, investigar y conocer episodios aberrantes del tipo del Holocausto o de las persecuciones que sufrieran los judíos en la Edad Media?

Se podría responder: tendríamos estos libros guardados con llave en las bibliotecas. Sólo se les permitiría leerlos a los investigadores. Pero, ¿quién diría qué personas habrían de ser consideradas "investigadores" y qué otras no? ¿En base a qué les sería dado ese privilegio a unos y no a los demás? ¿Y qué sucedería si un investigador reconocido y prestigioso fuera antisemita, y por eso quisiera acceder a la lectura de tales trabajos?

Finalmente, se califica a ese deseado *desarrollo* de la personalidad de "libre". Tal cualidad, además de vincularse con el problema de las limitaciones a que nos venimos dedicando, parecería insinuar la existencia de un desarrollo *no libre* de la personalidad. Éstas suenan más a expresiones literarias que a enunciados técnicos.

En realidad, la vida en comunidad (que es la que los humanos practicamos) nunca ha tolerado una libertad total de acción por parte de sus miembros. Las

restricciones pueden ser muy diferentes, y suelen enraizarse en las tradiciones de cada cultura. Por ejemplo, en los países musulmanes es normal que se prohíba el consumo de alcohol, pero existe a veces más laxitud con otras drogas, que en cambio son severamente vedadas en estados cristianos.

Supongamos que adoptásemos una visión del ser humano inspirada en la línea de la escuela "empirista" (fundada en la experiencia -"empeiría", en griego-) sobre la que volveremos en los volúmenes siguientes. Especialmente, en los filósofos británicos John Locke y David Hume. Para ellos, el intelecto era una especie de hoja en blanco, donde se van imprimiendo las huellas que ingresan a través de los sentidos. Claro, no conocieron la fotografía. Si no, probablemente la hubieran usado como metáfora. Desde esa óptica, tendríamos que concluir que *todas* las experiencias contribuirían a "desarrollar" ("acrecientar, dar incremento a algo de orden físico, intelectual o moral-, según la Real Academia) la personalidad.

Esta postura, entonces, permitiría predicar, por ejemplo, la prerrogativa de consumir cualquier tipo de drogas como derecho fundamental. Ello, porque así se ampliaría el caudal de experiencias, y en consecuencia se -desarrollaría la personalidad-.

Podría responderse que algunas drogas son dañinas para el individuo. Entonces, no hemos de considerar que "desarrollan" su personalidad. Por lo tanto, podemos prohibir su consumo, porque no habría ningún derecho fundamental que lo respaldase. Ahí ingresaríamos otra vez en terreno complicado.

Porque, por ejemplo, viajar a ciertos países resulta extremadamente peligroso. En algunos, se pueden contraer graves enfermedades, endémicas de ellos. En otros, acabar herido o muerto en razón de luchas civiles que en sus territorios han estallado. Sin embargo, esos periplos, aunque riesgosos, suelen aportar a quien lo realiza experiencias notables, que acrecientan su conocimiento del mundo.

Entonces, ¿existen parámetros objetivos para resolver cuáles de estas conductas peligrosas han de ser vedadas y cuáles otras no? Si quieren, podemos incluir también algunos deportes, como el ala delta, el buceo profundo y el paracaidismo. Y no pocos placeres de la vida menos gimnásticos, como los asados succulentos con chorizos y morcillas, las tortas de chocolate con crema y dulce de leche.

No menos problemática es la parte final del texto de la Real Academia. Dice que "suelen ser recogidos por las constituciones modernas asignándoles un valor jurídico superior-. Si se observa la oración, se verá que aduce que ello es en razón de las características anteriores (inherencia a la dignidad humana, necesidad para el libre desarrollo de la personalidad). Es decir, no sería la recepción de estos derechos en las constituciones lo que los hace fundamentales, sino al revés: por ser fundamentales, serían (a veces) recogidos en esos textos normativos.

Además, con el verbo -suelen- se deja abierta la puerta a que los derechos fundamentales no sean recogidos por las constituciones, o que no se les asigne -un valor jurídico superior-. Esto último es muy raro: en general,

cuando una constitución recepta estas prerrogativas, les atribuye esa prioridad. Pero puede suceder como en la Constitución Nacional argentina. En ella, nada se dice expresamente del derecho sobre la vida ni sobre el cuerpo. En cambio, dos veces (arts. 14 y 20) se insiste en la facultad de –ejercer una industria– (–lícita–, aclara el art.14).

De modo que los constituyentes argentinos entendieron más importante dejar asentado el derecho de poner una carpintería (que es muy respetable, eso nadie lo discute) que el de evitar que a uno le amputen una pierna en contra de su voluntad, o incluso que lo maten. Esto no quiere decir que para ellos el derecho sobre la vida o la salud fuesen irrelevantes. Pero lo cierto es que no los pusieron.

A esa omisión puede intentar justificársela en razón de las ideas dominantes a mediados del siglo XIX, porque el texto base de la constitución es de 1853. Pero, ¿y qué decir de la reforma de 1994? En virtud del acuerdo conocido como Pacto de Olivos (1993) entre los partidos justicialista y radical, se fijó el compromiso de no modificar el capítulo respectivo de la constitución, llamado *Declaraciones, derechos y garantías* (donde nada se dice de los derechos sobre la vida y sobre el cuerpo) y de agregar otro (*Nuevos derechos y garantías*) donde se tratasen las prerrogativas vinculadas con el medio ambiente, el consumo, los datos personales, etc. Pero sin introducirse los derechos que nos ocupan.

Estos ingresaron, sí, pero por la puerta de atrás, en forma indirecta y limitada. Porque (y esto también había sido acordado en Olivos) al disponerse las –atribuciones del Congreso–, en el inciso 22 (no en el primero, ni siquiera en el segundo...) del extensísimo artículo 75 (casi al fondo), se confirmó –jerarquía constitucional– (aunque aclarando: –en las condiciones de su vigencia–) a una serie de declaraciones y convenciones internacionales, que tratan sobre aspectos de los derechos que nos interesan aquí.

De modo que hoy, en pleno siglo XXI, si un abogado argentino debe defender la prerrogativa de su cliente a que, digamos, no se le extraiga un riñón en contra de su voluntad, en lugar de citar en apoyo de su postura algo así como el artículo primero, o segundo, o tercero, de la Constitución Nacional, tiene que invocar el art. 75 inciso 22 segundo párrafo, y luego mencionar los textos internacionales en que se ampara el derecho de la persona sobre su cuerpo, y los artículos respectivos dentro de éstos.

Realmente, no parece esa una manera muy acorde con la importancia enorme que supuestamente se les atribuiría a estas facultades...

§5. ¿Derechos básicos?

He dejado uno de los aspectos más interesantes de la anterior expresión, deliberadamente postergado, para poder así tratarlo en conjunto con esta otra denominación (que es también muy empleada), porque es un elemento que ambas tienen en común. Hablábamos, siguiendo el concepto dado por la Real

Academia Española para "derechos fundamentales", de la inclusión de estas prerrogativas en las constituciones políticas "asignándoles un valor jurídico superior". Ahora bien, ¿qué significa esa *superioridad*?

La respuesta más obvia implicaría imaginar un sistema ordenado de derechos, donde cada uno debiera adecuarse a otros, asumiendo entre ellos una jerarquía. Esta es una forma de pensar que se vincula con el "racionalismo", escuela de ideas que se puede considerar iniciada por el francés René Descartes, sobre la que volveremos más adelante. Tomemos un ejemplo: el art. 7 de la Constitución de la Provincia de Buenos Aires, dice: "Es inviolable en el territorio de la Provincia el derecho que todo hombre tiene para rendir culto a Dios Todopoderoso, libre y públicamente, según los dictados de su conciencia". Se trata de la *libertad de cultos*.

Esa es la constitución bonaerense. En cambio, la Constitución Nacional garantiza el derecho "de profesar libremente su culto" (art. 14) y "ejercer libremente su culto" (art. 20). Es decir, *cualquier* culto. Pero el art. 5 establece: "cada provincia dictará para sí una Constitución bajo el sistema representativo republicano, de acuerdo con los principios, declaraciones y garantías de la Constitución Nacional". Ahora, si en Quilmes quieren levantar un templo para adorar a los dioses Baco y Venus, ¿podría el gobierno de la Provincia impedirlo?

La relación piramidal en que unos derechos se sustentan geoméricamente en otros, tan preciada para el jurista racionalista alemán Samuel Pufendorf (1632-1694), no es nada clara. La Constitución Nacional (art. 19) establece: "Las acciones privadas de los hombres que de ningún modo ofendan al orden y a la moral pública, ni perjudiquen a un tercero, están solo reservadas a Dios y exentas de la autoridad de los magistrados". Entonces, ¿podría prohibirse a la gente ver películas pornográficas en la intimidad del hogar?

La respuesta no es sencilla. Una "acción privada", como sería esa exhibición, para "estar reservada a Dios" (manera elegante de decir que es ajena al terreno jurídico) debe además, según el texto, reunir dos requisitos. Por un lado, no "ofender al orden y a la moral pública". Por el otro, no "perjudicar a un tercero".

Pero, ¿qué es la "moral pública"? ¿Son las creencias que tienen acerca de qué comportamientos son buenos y qué otros son malos, *todos* los miembros de la comunidad? Imagínate lo que sería lograr ese consenso en sociedades de millones de personas... Entonces, ¿la mayoría? Pero, ¿cómo la calculamos? ¿Hacemos plebiscitos todos los días, y para temas como, por ejemplo, si es "moral" hacer "topless" en las playas, o usar preservativos con tachas, o tener relaciones sexuales los novios? Complicadísimo.

Entonces, ¿percibimos ("feeling") a ojo, qué es lo que piensa la gente? ¿Y quién se va a atribuir esa interpretación? ¿El juez? ¿Por qué? ¿Tiene alguna sensibilidad especial para captar esas cosas, de que los demás carecen? Si así fuera, habría que exigirles esa capacidad esotérica a los candidatos a la magistratura, en vez de examinarlos en aspectos jurídicos... Parece que va

a ser mejor procurar los nuevos jueces en los institutos de parapsicología antes que en las Facultades de Derecho.

¿Y si hacemos encuestas con empresas serias y especializadas? ¿Ah, sí? Y dígame: ¿a quiénes vamos a encuestar? La gente de la Quebrada de Humahuaca tiene una tradición cultural, la de la Ciudad de Rosario otra, la de las villas de emergencia porteñas, otra más, y así en adelante...

Para muchos argentinos, la vista de películas pornográficas, aunque se haga en privado, ofende la moral pública, porque piensan que es la mera pornografía la que, necesariamente, la vulnera. Que se monte un negocio alrededor de la exhibición y filmación de relaciones venéreas promiscuas, a menudo violentas, homosexuales, anales, orales, con actores y actrices que cobran por hacer esas cosas delante de las cámaras (dejo de lado el empleo de menores), les parece horrendo. Y, por supuesto, si esas actividades existen, es porque hay un público que consume sus productos. Es decir, justamente, personas que compran o alquilan esas películas, para verlas en la intimidad del hogar. Entonces, ¿sería constitucional una ley que, fundada en estas pautas, penalizase tales veladas caseras?

No se crea que la cortapisa de "perjudicar a un tercero" es menos problemática. Vivimos dañando a los demás, en un sentido amplio. Si me caso con una mujer, hiero profundamente a sus otros pretendientes (si los tiene). Sin dudas, cuando me recluya con ella en la alcoba, esos despechados sufrirán como si les traspasasen el corazón con hierro candente. Si al único panadero del pueblo le queda la última torta y yo llegué primero, me la puedo llevar, aunque sea para comérmela solo, de puro goloso, y aunque de esa manera deje sin pastel de cumpleaños a un niño, cuya madre entró atrás mío al negocio. El pequeño llorará desconsolado, su fiesta quedará transformada en un recuerdo traumático, que quizás afecte su vida entera. Pero eso no le da derecho a la madre a impedirme comprar la torta. Y lo mismo que pasa con ese pastel, sucede con los empleos, con las casas, con sitios en universidades, etcétera.

¿Qué grado, o qué clase de perjuicio a los demás es suficiente para que una "acción privada" pueda ser prohibida, o afectada por las normas o las decisiones jurídicas? ¿Cómo medimos ese daño? Si pertenezco a una etnia aborígen, y mi vecino de enfrente, con las ventanas abiertas y en una pantalla gigante, se pasa la tarde viendo en su casa películas de la "conquista del oeste", eso seguramente me duele, y bastante. Ahora, él hace esto en su sala de estar, con el sonido bajo. ¿Podría el juez, a pedido del vecino, obligarlo a cerrar las ventanas? O peor, ¿podríamos prohibir la venta, o la exhibición privada, de esos filmes?

El concepto de "básicos" o "fundamentales", además, evoca otro factor: la idea de que, si ellos no se reconocen, el resto de las prerrogativas no tiene sentido. ¿De qué me sirve que los tribunales amparen mi derecho a ser dueño de una casa, si no defienden mi vida? ¿Qué gano con poder abrir un negocio, si la policía va a detenerme cuando se le ocurra? ¿De qué vale que haya trabajo, si en las comisarias se tortura? Esas facultades, pues, consti-

tuirían un mínimo básico, una plataforma fundamental de derechos, que se supone que todo país debería garantizar.

Esta idea, que relaciona al estado o al "gobierno" con la protección de los derechos básicos en un vínculo de necesidad, se ve claramente en el ideario del liberalismo, muy influido por pensadores racionalistas, como el ya citado Pufendorf o el holandés Hugo Grocio (Huig de Groot, 1583-1645). Queda plasmada, como veremos en un volumen posterior, en la *Declaración de independencia estadounidense*.

§6. ¿Derechos naturales?

Ya tendremos oportunidad de acercarnos a las líneas de pensamiento clásicas, que desde épocas muy antiguas vincularon a los derechos que aquí nos ocupan con la naturaleza. A veces esa relación se hizo comparando las conductas humanas con las de los demás animales (sobre todo, los mamíferos con comportamientos gregarios más complejos). Otras veces, planteando la existencia de un orden universal, acorde con todas las demás manifestaciones cósmicas (las órbitas de los astros, las estaciones, las mareas, etcétera).

Para los seguidores de estas corrientes, entonces, en la medida en que el ser humano adecuase su comportamiento a ese orden, a ese cosmos, viviría "de acuerdo a la naturaleza" (en griego, "*kata fysin*"¹³). Así gustaban decirlo los filósofos de la línea estoica, como el emperador romano Marco Aurelio (121-180).⁴

Para lograr tal adecuación, se deberían respetar los derechos de los demás, que esa misma naturaleza impondría contemplar. Por ejemplo, debería evitarse lastimar o matar a otro ser humano (salvo que hubiera extrema necesidad de hacerlo, como en el caso de la defensa propia), abstenerse de forzar sexualmente a las personas aunque fueran sus esclavas (eran tiempos de mucha esclavitud), tratar con consideración a sus súbditos quien fuera un monarca, etcétera.

Así, por ejemplo, el referido Marco Aurelio, en unas reflexiones que dejó "para sí mismo" (tal su nombre tradicional: *Ta eis enautón*¹⁴), agradece a los dioses, entre otras muchas cosas: "El haber imaginado claramente y a menudo cómo es la vida acorde con la naturaleza, de modo que, en cuanto depende de los dioses, sus comunicaciones, sus ayudas e inspiraciones, nada me impedía vivir de acuerdo con la naturaleza, y si aún estoy lejos la culpa es mía por no observar las amonestaciones de los dioses y casi no seguir sus enseñanzas. El haber resistido tanto mi cuerpo a una vida de ese tipo. El no

¹³ No voy a emplear letras griegas. Voy a transliterar las palabras, tratando de llevarlas a una pronunciación, para el hispanoparlante, semejante a la que tenían, según parece, en el griego clásico.

¹⁴ Era bastante normal, en los primeros siglos después de Cristo, que los romanos intelectuales escribieran en griego, especialmente en estas materias tan vinculadas con el legado helenístico.

haber tocado siquiera a Benedicta ni a Teódoto, e incluso, más tarde, caído en la pasión erótica, haberme curado" (1.17.6-7).

Ese es el ideal del "*kata fysin zen*", el "vivir según la naturaleza". De él, los estoicos podían deducir una serie de principios político-jurídicos muy vinculados a los derechos que en este libro nos ocupan. Por ejemplo, en el mismo texto antes citado, Marco Aurelio agradece a un tal Severo (probablemente, su consuegro Claudio Severo, un filósofo de la escuela aristotélica¹⁵): "el tomar la imagen de una comunidad política¹⁶, de iguales ante las normas¹⁷, administrada según la igualdad y la posibilidad de que todos se expresen¹⁸, y de una realeza que honra y respeta, por sobre todo [...] la libertad [*eleuthería*] de los gobernados"²⁰.

Estas ideas, sobre las que volveremos, empalmaron con las creencias judaicas, probablemente por la vía del estoicismo greco-romano, y pasaron al equipaje de creencias del cristianismo. Ya veremos más adelante cómo confluyeron las corrientes helenísticas (y sus versiones latinas) con las que llegaban de la tradición hebraica.

La visión de la naturaleza como parámetro de adecuación de las conductas y fuente de criterios para saber qué debe o no debe hacer el que posee el poder, fue

¹⁵ Es muy posible, porque en la versión que emplea Jan Hendrik Leopold aparece "*Para tou adel-fou mou Seouerou*". Es decir, literalmente: "Al hermano mio Severo". Sin embargo, el sustantivo griego "*adelfos*" puede referirse a otro pariente (aunque, en general, en las fuentes se usó para parientes biológicos, no por matrimonio).

¹⁶ Aquí Marco Aurelio emplea "*politeía*", uno de los sustantivos más difíciles de traducir que ofrece el universo jurídico-político griego clásico. Entre los sentidos que predominan en las fuentes pueden destacarse los de "constitución", "estado", "forma de gobierno" y "ciudadanía". La principal obra de Platón así era denominada, y tradicionalmente se tradujo su título por *República*. Optamos aquí por "comunidad política", porque parece la acepción más adecuada al contexto.

¹⁷ Literalmente, "*isonomía*". Es una pena que esta palabra, hoy ampliamente usada en el vocabulario técnico jurídico-político, y fácil de entender (más de 2.000.000 de resultados en Google), no haya sido aceptada por la Real Academia Española. Se compone del prefijo "*isos*" ("igual", "el mismo") y "*nomos*" (con el sentido de norma jurídica en general).

¹⁸ "*Isegoría*", puede ser traducido directamente como "igualdad", pero en las fuentes es un sustantivo usado a menudo con el sentido de "igualdad política". Así, por ejemplo, en Heródoto (5.78): "Así, los atenienses se hicieron más poderosos y demostraron, no sólo en un aspecto sino en todos, que la *isegoría* es una herramienta valiosa". El sentido de "derecho de hablar" o de expresarse, se ve en fuentes como Jenofonte (*Ciropeia*, 1.3.10) donde, por practicar la *isegoría*, "nunca estaba ninguno de ustedes callado". En Demóstenes (1.24) la *isegoría* es puesta junto a la libertad ("*eleuthería*"), y el sentido contextual también indica una referencia a la libertad de expresar las propias ideas.

¹⁹ Laguna en el texto original. Preferimos dejarla, porque no parece afectar el texto, y nos resulta preferible a completarla sobre la base de presunciones, como otros han hecho.

²⁰ Marco Aurelio es un "príncipe", en el punto culminante de la "dinastía" de los Antoninos, la familia (adoptiva desde Nerva hasta él, biológica luego con Cómodo) que gobernó de hecho al orbe romano durante casi todo el siglo II. En este período, las instituciones republicanas recuperaron una notable vigencia en muchos aspectos, aunque era claro que el poder residía, en definitiva, en el príncipe. Tal vez por eso Marco Aurelio prefiere no hablar de "monarquía" (como erróneamente traducen algunas versiones), sino de "*basileía*", es decir, el gobierno de un rey ("*basileys*"), independientemente de qué características tenga el resto de las instituciones políticas.

casi una constante en los pensadores católicos (y también en varios autores judíos y, de modo más indirecto, algunos musulmanes) de la Edad Media. Luego, esa postura inspiró, como veremos en el próximo volumen, a una de las escuelas filosóficas más importantes en la historia de los derechos que nos ocupan: aquella que nació y se desarrolló en la universidad de Salamanca durante el siglo XVI.

§7. ¿Derechos esenciales?

a) *No soy un elefante*

La "esencia" de algo, siempre según la Real Academia Española, sería "aquello que constituye la naturaleza de las cosas, lo permanente e invariable de ellas". Es decir, aquello que queda (cuando queda) si la cosa cambia. Tengo un árbol. Luego lo corto y me queda un tronco. Tomo una sierra y hago listones. Con ellos confecciono un mueble. Con el tiempo, lo desarmo y uso los restos como leña. Así que, sucesivamente, tuve cinco cosas: árbol, tronco, listones, mueble y leña. Sin embargo, todas ellas compartían la misma esencia (o sustancia): la madera.

La palabra proviene del latín: *essentia*, que deriva del verbo "ser" (*esse*). Es decir que una "esencia", etimológicamente, sería *lo que es*. O bien, aquello que hace que una cosa sea lo que es. Si me preparas un guiso con cerdo y papas, podrá ser muy apetitoso, pero no es una paella. Porque lo que hace a una paella ser tal, su esencia, son el arroz y los mariscos (característicos ambos de la región de Valencia).

La idea de que determinados derechos fueran *esenciales* implicaría pensar que éstos hacen al ser humano, que integran la sustancia de éste. Es decir, que sin esas prerrogativas no tengo un ser humano. Sin embargo, esta afirmación es muy problemática. Por empezar, porque los derechos no se perciben sensorialmente. No se ven, no se tocan, no se huelen. En otras palabras: me doy cuenta que lo que se me acerca es una mujer y no un pato o una carretilla, porque percibo mediante mis sentidos determinadas características que me indican la humanidad. Una forma corporal, unas actitudes, una voz, etc. Pero, ¿dónde están sus derechos esenciales? ¿Están en esa mujer, o en mi propia mente?

Entonces, ¿cómo podría hacer a la esencia del ser humano algo que no se puede percibir? Esa imperceptibilidad permitiría decir, de repente: "éste (o este grupo) no tiene derechos esenciales, así que no es un miembro de la especie humana". ¿Cómo podríamos refutar esa afirmación, si los derechos no se ven? Sería como afirmar que determinados seres no tienen alma, y otros sí la tienen. ¿Cómo demostraríamos esa aseveración? Puedo probar que José tiene riñones, que Juan tiene hígado, que Luisa tiene estómago. Ni siquiera necesito abrirlas el cuerpo: basta con una ecografía. Pero, ¿en qué ecografía sale el alma? ¿Y los derechos esenciales? Nótese, pues, lo peligrosa que acaba siendo esta idea...

Viene a la mente uno de los filmes más impactantes que se hayan hecho jamás: *El hombre elefante* (*The Elephant Man*, David Lynch, 1980). La película está basada (con varias licencias) en la historia real del inglés Joseph Carey Merrick (1862-1890)²¹. Joseph nació con una misteriosa enfermedad progresiva, que le produjo terribles deformidades corporales, al parecer sin afectar su cerebro (aunque, como al avanzar su dolencia tenía enormes dificultades para hablar, era tomado a menudo por deficiente mental). Debía ganarse la vida, hasta pocos años antes de su deceso, exhibiéndose como espectáculo monstruoso²².

La condición de Merrick ya había llevado al psicólogo y antropólogo inglés Ashley Montagu (acérrimo opositor de las supuestas bases científicas del racismo²³ y denodado luchador contra todas las mutilaciones infringidas a niños y niñas en los órganos sexuales, incluyendo muy especialmente a la circuncisión²⁴), a publicar, en 1971, el ensayo intitolado *El hombre elefante: un estudio acerca de la dignidad humana*. Tomando como base los escritos dejados al respecto

²¹ A través de la obra de teatro de Bernard Pomerance del mismo nombre, escrita en 1977 y estrenada en 1979 (un año antes del film), cuyas fuentes más obvias (aunque no necesariamente respetadas) habrían sido Treves (1923) y una supuesta autobiografía de Merrick (*The Autobiography of Joseph Carey Merrick*) publicada sobre 1884, bajo la forma de un panfleto, al parecer para ser vendida como parte de la exhibición de su autor (su texto está publicado en: Howell y Ford, 1980), vistas en gran medida a la luz del libro de Ashley Montagu a que nos referiremos seguidamente.

²² La película es muy dura con los empresarios de aquella triste especie de "espectáculos" en que Merrick trabajaba, exponiéndose al público. Sin embargo, no parece haber sido esa la percepción del propio Joseph, quien, al parecer, estaba agradecido a estos personajes por haberle brindado una posibilidad de ganarse el pan y de vivir en una comunidad, en medio de la cerrada sociedad victoriana. En el film triunfan los estereotipos, y se pierde así una magnífica oportunidad de bucear un poco más en la profundidad de la psique humana. Igualmente, la obra es imperdible.

²³ En 1942, en plena Segunda Guerra Mundial, mientras en Alemania nazi se ponía en marcha el Holocausto y en los Estados Unidos, aunque estuvieran en combate mortal con el III Reich, los negros eran abiertamente discriminados, Ashley Montagu (cuyo verdadero nombre era Israel Ehrenberg y había nacido en un barrio judío de Londres) publicó *Man's most dangerous myth: the fallacy of race* (*El mito más peligroso del hombre: la falacia de la raza*). En las páginas de este exitoso libro (cuyo nombre obviamente evocaba el tristemente célebre ensayo del nacional-socialista Alfred Rosenberg: *El mito del siglo XX*), Montagu desarrolló la tesis de que la "raza", más que un factor biológico, era una construcción sociocultural. La obra conoció reediciones actualizadas hasta la muerte de su autor, en 1999. En 1950, Montagu fue elegido por la UNESCO para integrar la comisión encargada de redactar el manifiesto "La cuestión racial", del que fue escogido informante.

²⁴ Con su nombre, como homenaje, el IV Simposio Internacional sobre Mutilaciones Sexuales (Universidad de Lausana, Suiza, 1996) presentó, en 1996, una petición ante la Corte de La Haya, "La Resolución Ashley Montagu para terminar con la mutilación genital de niños en todo el mundo" (*The Ashley Montagu Resolution to End the Genital Mutilation of Children Worldwide: A Petition to the World Court, the Hague*), iniciando la "Campaña Ashley Montagu contra la tortura y mutilación de niños" (*The Ashley Montagu Campaign Against the Torture and Mutilation of Children*). Ya en base a la prédica de Montagu, el médico estadounidense James W. Prescott había sometido, en 1989, al I Simposio Internacional sobre Circuncisión, reunido en California, la "Declaración Universal sobre Circuncisión, Escisión [la palabra inglesa 'excision', que llevaremos a su más cercana castellana, 'escisión', hace referencia a las mutilaciones genitales femeninas] e Incisión", que fuera aprobada por unanimidad (el autor de este libro es signatario adherente de dicha declaración). Todo este material puede verse en <http://www.montagunocircpetition.org/>

por Frederick Treves, el médico que atendió a Merrick en los últimos años de su breve vida (excelentemente interpretado por un joven Anthony Hopkins en el film) y lo llevó a vivir al Hospital de Londres²⁵, Montagu aprovecha la triste historia de Joseph para reflexionar acerca de la esencia de la condición humana.

Es en la senda de estas meditaciones de Montagu que se embarcan tanto la obra de teatro de Pomerance como su inmediata sucesora, la película de David Lynch. Ésta constituye, en tal sentido, un verdadero buceo en los vericuetos de la naturaleza de nuestra especie y la dignidad que se pugna por ver reconocida a cada uno de sus miembros²⁶.

En uno de los momentos más desgarradores y mejor logrados del film, Merrick (brillante interpretación de John Hurt), al regresar a Londres tras una frustrada gira en el continente, desciende del tren y en la estación, accidentalmente (sus movimientos son torpes y la capucha que lleva no le permite ver bien), atropella a una niña. Al parecer, la pequeña no sufre daño alguno, pero el gentío se enardece ante el curioso aspecto del supuesto agresor. Para peor, alguien le quita la capucha y deja al descubierto su horrendo rostro. Perseguido por una turba colérica que blande paraguas y bastones, Joseph trata de escapar, hasta que es acorralado en un baño de la estación. Desesperado, se desploma y grita, con enorme dificultad y supremo esfuerzo: "¡Yo no soy un elefante! ¡Yo no soy un animal! ¡Yo soy un ser humano! ¡Yo soy... un hombre!"

Es decir: deformado como estoy, extraños como puedan ser mi cara y mi cuerpo, confusa como surja mi expresión, sigo perteneciendo a la especie del *homo sapiens sapiens* y, en consecuencia, tengo derecho a ser tratado con el respeto que a todo miembro de ella corresponde. "¡Soy un ser humano!", es el grito, a menudo solapado, silencioso, hiriente y cósmico, que debe haber surgido en miles de idiomas de la mente atribulada de millones de niños, de mujeres, de hombres, a lo largo de los siglos. "¡Soy un ser humano!", deben haber querido gritar, en kimbundu, en yoruba, en fulani, los esclavos arrancados al África natal y arrojados al suelo americano como bestias sin nombre, sin religión, sin cultura. "¡Soy un ser humano!", deben haber sollozado los gitanos y los judíos entregados a la

²⁵ La permanencia de Merrick en el "London Hospital", dicho sea de paso, generó de por sí interesantes planteos desde el punto de vista médico-hospitalario. Teóricamente, la función del nosocomio era atender a los enfermos para que se curasen (y los que no se curaban, morían allí en el curso del tratamiento). Pero Joseph era un enfermo incurable, para el que no existía terapia válida, y cuyo pronóstico era en extremo incierto, pudiendo prolongarse su vida por muchos años. Sin embargo, no estaba en condiciones de valerse por sí mismo, y necesitaba de permanentes cuidados médicos y de enfermería. En la práctica, el tema fue zanjado por la buena disposición de Francis Carr Gomm, director del "London Hospital", que lanzó una campaña mediática, vía el *Times*, y consiguió recaudar donaciones que permitieran acomodar a Merrick en un departamento que se le preparó en el sótano del establecimiento (Howell-Ford, ps. 93-100).

²⁶ El empleo del blanco y negro, al que se recurre en otras películas transcendentales de temática vinculada estrechamente a los derechos existenciales, como, por ejemplo, *Schindler's List* (Steven Spielberg, 1993), puede tener el efecto accesorio de aumentar el enfoque en el mensaje profundo, por encima de los recursos de impacto (escenas de violencia, de sangre, de sexo, etcétera).

masacre de los campos hitlerianos. “¡Soy un ser humano!”, deben haber murmurado las familias armenias diezmadas por los genocidas de Turquía.

Ese grito que congela, ese alarido de un dolor tal que eriza la piel y convoca a las lágrimas, es el llamado que evoca a la esencialidad de lo humano, que muestra cómo, más allá de los debates filosóficos y de las discusiones de biólogos y científicos, nuestra especie ha tendido, desde que se sabe, a ser consciente de su propia dignidad, y sus miembros han sido capaces de reconocerse como tales.

Y de, aunque a menudo pretendiesen negárselo a sí mismos, reconocer la humanidad en el prójimo²⁷.

b) Algunas tribulaciones de la idea de libertad

Ahora, volviendo a la idea de esencialidad, ¿no será acaso al revés? Es decir, ¿no le reconoceremos (o le otorgaremos) esos derechos a una criatura, porque es un ser humano, y no a la inversa? Entonces, la inherencia de esas prerrogativas a la condición de ser humano sería una construcción cultural. Esa construcción podría verse reforzada por medio de creencias compartidas por el grupo. Por ejemplo, la de que los seres humanos fueron dotados especialmente por una divinidad con esas facultades (es lo que dice la *Declaración de independencia* estadounidense, sobre la que volveremos en el tercer volumen).

Podría basarse también esa construcción social en factores esgrimidos abiertamente como objetivos o resultados de luchas concretas, o de proyectos políticos. Así, por ejemplo, parece que tendían a ver muchos romanos, al menos desde la época republicana tardía, a la *libertad* (“*libertas*”), que en la terminología de ese período ya posee una alta carga de “libertad política”, a veces casi sinónimo de ciudadanía.

Refiriéndose a la “Guerra Social” (siglo I a.C.) en que la flamante República de Italia se alzó contra Roma (aunque con un proyecto ambiguo, que podía involucrar tanto independizarse de la ciudad del Lacio como obtener una ciudadanía plena dentro de ésta), explica Michael Crawford, el de *libertas* era un

²⁷ Hay otro aspecto que merece ser destacado de este film excepcional, en lo que a los derechos existenciales respecta, y es la cuestión de la muerte de Joseph Merrick. Si bien sus verdaderas circunstancias han permanecido, y seguramente así quedarán, en el misterio, la película claramente adopta una postura, y en extremo elocuente e interesante. En razón de su patología, Merrick tiene indicado que debe dormir sentado, porque acostarse puede generarle asfixia. Una noche, tras haber cumplido el deseo de toda su vida de asistir a una gala teatral (donde la protagonista le dedica su actuación, y es ovacionado), Joseph agradece al Dr. Treves por su ayuda, y luego, muy simbólicamente, termina de construir la maqueta en cartón de una iglesia, a la que se había dedicado. Entonces, retira las almohadas que lo mantenían sentado, y se acuesta en su cama, falleciendo. Las reflexiones que este final acarrea sobre el derecho de una persona (en el caso, un paciente terminal con una condición que empeoraba y traía numerosas molestias y disminuciones) a resolver su propia muerte, son riquísimas (además de la purzante cuestión de la “búsqueda de la normalidad”, a través del simple hecho de acostarse para dormir).

concepto “capaz de cubrir tanto los derechos personales como los políticos, dentro de un contexto romano, y la total independencia”²⁸.

Esta expresión, “*libertas*”, aparece en efecto en muchas monedas romanas del período de las guerras civiles y del principado. Así, en un denario acuñado por Marco Junio Bruto en 54 a.C., diez años antes del asesinato de Julio César (del que sería protagonista), se ve en una cara (sobre el nombre “*Brutus*”) a un cónsul que camina rodeado por sus lictores (símbolo de las instituciones republicanas que a este famoso patricio, aparentemente, tanto le preocupaba conservar) y en la otra cara la palabra “*libertas*”, con el perfil de una mujer sonriente, la imagenidad que, al estilo grecorromano, encarnaba el concepto de libertad²⁹.

Esta imagen femenina de la libertad, representada como una joven aristócrata romana sonriente de perfil, normalmente mirando hacia la derecha del observador, aparece en muchas de las monedas que el mismo Bruto hace acuñar después del asesinato de César en 44 a.C. El conspirador huye a Licia, para librar desde allí la guerra contra los herederos políticos del dictador masacrado. En su desplazamiento, va acuñando monedas de alto contenido propagandístico político, que buscan reivindicar públicamente el homicidio de su protector.

La más famosa de esas monedas muestra el perfil de Bruto, con el calificativo de “emperador” (en el sentido de “general victorioso”, evidentemente) en una de las caras (posiblemente para salvar las acusaciones de monarquismo, el denario aparece acuñado por un magistrado, Lucio Pletorio Cestiano). En la otra cara, exhibe dos dagas (seguramente un símbolo de los dos jefes de la conjura, Bruto y Casio) flanqueando un gorro frigio, que era un emblema de la libertad, pues se le entregaba a los libertos en oportunidad de su emancipación.

Por debajo de estas tres imágenes, en sólidas letras, se lee “*EID.MAR*”, por “*eidibus martis*” (es decir, los “*ídus de marzo*”, fecha en que se concretó el asesinato de Julio César). Pero en varias monedas más está la ya referida imagen femenina de la libertad. Y en algunas la acompaña la palabra “*leibertus*”, otra forma de ortografía para el mismo vocablo.

Más de dos siglos y medio después, el príncipe Heliogábalo (218-222) adoptó la denominación de “Marco Aurelio Antonino Pío”, uniendo los nombres de los dos gobernantes mejor recordados de la dinastía anterior (aún fresca en la memoria de los romanos, entonces: Marco Aurelio había muerto cuarenta años antes). Seguramente se hacía llamar de esta manera con la intención de mostrarse como un líder liberal y democrático, al estilo de sus dos adoptados homónimos. Quizás fue para reforzar esa misma idea, que hizo acuñar un denario en una de cuyas caras se colocó a sí mismo con toga y corona de lau-

²⁸ Crawford (1978), p. 142.

²⁹ Pueden verse varios ejemplos en <http://wildwinds.com/coins/sear5/s0397.html>. No deja de ser interesante que, tras vencer Julio César en la guerra civil (batalla de Munda), el poderoso plebeyo de su partido Marco Lollio Palikano lo homenajeara con una moneda en que también aparece la imagen de la libertad (puede vérsela en <http://www.moneymuseum.com/moneymuseum/library/coins/coin.jsp?lang=en&aid=2&ix=12&i=9>).

reles, y en la otra a una mujer de pie (la imagen de la libertad, evidentemente), sosteniendo una lanza y un cetro, con la inscripción "*libertas Aug*"³⁰.

En todos estos ejemplos, la libertad aparece, por un lado, como algo valioso, que se coloca en el epicentro de un proyecto político (Bruto en 54 a.C.), o como un objetivo a ser conseguido o recuperado (Heliogábalo); o como algo que se ha logrado con mucho esfuerzo (Bruto en 42 a.C., tras el asesinato de César). Empero, al mismo tiempo, hay algo que se da por sentado y por culturalmente compartido. Que, si la libertad ocupa ese lugar nuclear, es porque a partir de ella se edifica un complejo de derechos, tan importantes como para sacrificarse (o sacrificar a otros) por obtenerlos, mantenerlos o recuperarlos.

La libertad, eje de esa construcción, es vista en las fuentes jurídicas principales romanas como una característica natural del ser humano. Así, en el *Digesto* de Justiniano³¹ (1,5,4) se recopila una opinión atribuida al jurista Florentino (del que poco se sabe, y al parecer vivió en la segunda mitad del siglo II). Según ella: "la libertad es la facultad natural de hacer lo que place a cada uno, salvo si algo se prohíbe por la fuerza o por el *ius*" (son coincidentes las *Instituciones de Justiniano* 1,3,1³²).

Un texto tomado de Ulpiano³³ complementa esa idea: "[...] como por el *ius*³⁴ natural todos nacieran libres, no se conocía la manumisión, pues era

³⁰ Ejemplos en <http://www.wildwinds.com/coins/sear5/s7523.html>. El "augusto" apocopado puede ser un sustantivo y referirse tanto a Heliogábalo ("*libertas augusti*": la libertad dada por Augusto) como un adjetivo y referirse a la libertad (personificada) misma: "*libertas augusta*"; la libertad augusta.

³¹ Recopilación de textos de doctrina, principalmente de los juristas del "período clásico" o "siglo de oro" de la ciencia romana del derecho, más o menos coincidente con los gobiernos de las dinastías Antonina y Severa (es decir, el siglo II y las primeras tres décadas del III). Fue ordenada en 530 por el emperador Justiniano I, que gobernaba la Parte Oriental del Imperio (desde Constantinopla, considerada la nueva Roma). Confeccionada en menos de tres años, bajo la conducción del jurista Triboniano, constituye la fuente más importante de toda la historia del derecho de raíz romana, y uno de los textos jurídicos esenciales de la humanidad. También se conoce por su nombre de origen griego: *Pandectae*. Su influencia en las construcciones jurídicas europeas y americanas de los siglos siguientes es colosal, y se siente hasta el día de hoy.

³² Realizadas las dos compilaciones, la de normas imperiales (*Código*) y la de doctrina (*Digesto*), Justiniano I entendió necesario actualizar la obra pedagógica jurídica más importante de toda la historia romana, las *Instituciones* de Gayo (*Gaius*). Encargó esa tarea a Triboniano, el director de las obras anteriores, quien la realizó con la colaboración de los profesores de derecho Teófilo y Doroteo. El resultado pasó a ser conocido como *Instituciones de Justiniano*, y es de mucho interés. Entre otros aspectos, porque conserva, en un tamaño muchísimo menor, un paralelismo con varias partes del *Digesto*, que permite un estudio comparativo.

³³ Cneus Domitius Annius Ulpianus (normalmente llamado Ulpiano) fue uno de los juristas más prestigiosos del "período clásico" de la ciencia jurídica romana. Al parecer, era de origen fenicio y había nacido sobre 170 en Tiro (actual Líbano). Fue discípulo de Papiniano, a quien los antiguos consideraban "el príncipe de los juristas". Fue asesinado en circunstancias inciertas, en 228, durante el gobierno de Alejandro Severo. Los recopiladores del *Digesto de Justiniano* lo tomaron como una de sus fuentes principales.

³⁴ Como en mis trabajos anteriores, prefiero no traducir la palabra latina "*ius*". Sobre los conceptos de "*ius natural*" y de "*ius de gentes*", volveremos más adelante.

ignorada la servidumbre. Pero después que por el *ius* de gentes irrumpió la servidumbre, se siguió el beneficio de la manumisión. Y como el único nombre natural por el que llamáramos a los seres humanos [*homines*] era éste, comenzó a haber por *ius* de gentes tres géneros: los libres, opuestos a éstos los siervos, y el tercer género de los libertos; esto es, los que dejaron de ser siervos" (*Digesto* 1.1.4). Y las *Instituciones de Justiniano* son terminantes: "La servidumbre es una creación del *ius* de gentes, por la que alguien, contra la naturaleza, es sujetado a dominio ajeno" (1.3).

¿Cómo podemos interpretar estos textos? La idea sería que el estado normal (natural) del ser humano, como de los demás animales (los griegos y los romanos no dudaban que nuestra especie integrara el reino animal), es la libertad. Sin embargo, los humanos creamos la servidumbre, que es antinatural y por eso los restantes animales no conocen. Y la existencia de la servidumbre generó la de la liberación de los esclavos. Con lo que los seres humanos pasaron a ser, jurídicamente, de tres clases: libres, siervos y liberados.

El empleo por parte de Bruto del símbolo del gorro frigio remite directamente a la emancipación de los siervos. Esto estaría diciendo que la libertad que se trataba de obtener, recuperar o preservar, era aquella misma facultad natural (otra vez la naturaleza) a la que todo ser humano, lógicamente, tiende a regresar cuando se la han quitado. Del mismo modo que el esclavo naturalmente buscará salir de la servidumbre, el ciudadano tiranizado luchará contra el gobernante que lo oprime.

Tan contraria a la esencia humana sería, pues, la esclavitud como la tiranía. De ésta, por simpático, culto y bonachón que pueda ser quien la ejerza, nada bueno podría derivarse. Porque sólo la libertad, al ser natural, podría dar base a los derechos fundamentales de los seres humanos.

Esta noción de la maldad intrínseca y necesaria de las tiranías, y de que nada bueno puede surgir de ellas, es muy central en el pensamiento grecorromano (y antiguo en general). Regresaremos sobre ella.

c) *Ciencia ficción y derechos humanos*

¿Dónde estarán, si es que existen, los límites de esa *esencialidad* humana? Una ayuda excelente para profundizar en este tipo de temáticas puede brindarla la ciencia ficción. O, incluso, la fantasía literaria de por sí, aunque no abrigue pretensiones científicas.

La literatura es un arte, no una ciencia. Al menos, si adoptamos un criterio corriente para el concepto de "ciencia" y nos abstenemos de ingresar en el ruedo de los conflictos alrededor de esa noción. Por lo tanto, el literato es un artista. Ello le permite liberarse de los márgenes de la realidad experimental. Puede así crear con amplia libertad situaciones y mundos. Puede volar en una alfombra, puede construir muñecos que razonan, puede visitar planetas lejanos.

Sin embargo, todas esas creaciones, por fantasiosas que sean, estarán contruidas, necesariamente, con retazos de la realidad tangible del autor. Esa realidad constituye su experiencia, y sobre ella modela. Sus mundos ficticios siempre acabarán reflejando esa arcilla original. En muchos casos, ese reflejo será deliberado. A menudo, incluso, constituirá la razón y causa de toda la obra. Es decir, que los universos o acontecimientos fantásticos serán concebidos como herramientas para criticar el contexto del literato. O para discurrir de modo indirecto acerca de lo que lo rodea.

La ciencia ficción es un subconjunto de la literatura fantástica. En el siglo XX, generó además producciones para el cine y la televisión, que se mostraron especialmente aptas para el género. Pero desde su remoto comienzo, estuvo ya vinculada con la crítica a aspectos de la realidad social, política y jurídica.

Esa partida de nacimiento puede considerarse que sea el relato *Historia verdadera*, del abogado y retórico sirio helenístico Luciano de Samosata. Este prolífico autor, que escribía en lengua griega, floreció bajo los principados de nuestros ya conocidos Antonino Pío y Marco Aurelio. Friedrich Engels, uno de los padres del comunismo, en razón de su incisiva y descarnada ironía (que no perdonó ni siquiera a Jesús), llamó a Luciano "el Voltaire de la Antigüedad"³⁵.

En *Historia verdadera*, este autor critica un ramillete de factores presentes en la cultura que le tocó compartir. Emplea al efecto el recurso del viaje fantástico, que involucra la primera travesía espacial ficticia de que se tenga noticia. De esa manera, ataca el imperialismo, presente en una asombrosa guerra interplanetaria.

Se ocupa además de la condición de la mujer. A tal fin, crea una deliciosa Helena de Troya que, aún después de muerta, en estado espiritual, sigue engañando a su marido. Critica luego la vida matrimonial, a través del imperdible relato en que Odiseo lamenta no haberse quedado con su mística amante Calipso, en vez de haber regresado al hogar conyugal. Y, en general, vuelca su ácida ironía sobre la ciencia histórica, de la que toda la obra es una parodia.

Es un buen acta de nacimiento. Resulta elocuente de por sí, acerca de la riqueza que estas fuentes poseen para el análisis desde la óptica de las disciplinas sociales.

d) Humano, golem y lenguaje

Uno de los temas más reiterados de la ficción literaria, popular y erudita, y que luego es adoptado por la ciencia ficción es, justamente, el de los límites de la condición humana. Liberado de las cadenas de la realidad empírica, el relato imaginario puede permitirse juegos tan peligrosos (su mayor riesgo está en que sean confundidos con la realidad) como apasionantes y, a veces, profundos. Una de las más ricas tradiciones en este sentido es la del "golem".

³⁵ Engels (1894-1895), ps. 4-13 y 36-43.

Esta palabra que aparece ya en la *Biblia* y en libros religiosos judíos antiguos. Con ella se hacía mención, en la literatura hebrea del siglo XIX a una tosca criatura hecha de barro (como Adán), a imagen y semejanza de su creador (como éste lo era de Dios). Estaba dotada de una vida bastante básica. "Golem" es un término hebreo, que se refiere a un cuerpo embrionario, aún no formado del todo, o a un hombre ignorante. Subyace, pues, la idea de estupidez.

La vinculación del golem con el ser humano se hace evidente en uno de los tratados que integran el *Talmud*³⁶ (*Sanedrín*, 38b), donde se sostiene que Adam (que significa en hebreo "ser humano") fue creado, también, como un golem. De allí su nombre, porque "adamá" quiere decir "tierra", y tanto Adam como todo golem, estaban confeccionados de esa sustancia. En su inmortal poema *El golem*, Jorge Luis Borges formuló de modo insuperable esa ecuación "Dios-ser humano-golem" en la estrofa final:

"En la hora de angustia y de luz vaga,
en su Golem los ojos detenía.
¿Quién nos dirá las cosas que sentía
Dios, al mirar a su rabino en Praga?"³⁷

El golem no parece haber tratado de volverse humano. Lo habría creado, según la tradición, el erudito rabino Judá Loew de Praga (1520-1609) para defender a los judíos de los pogromos. Pero habría sido luego muerto por su propio hacedor. Tal vez, por haberse cumplido su misión, o por haberse tornado incontrolable y peligroso para el propio rabí.

La no-humanidad del golem (en sus diferentes versiones) parece haber sido muy evidente e indiscutible, ya desde su apariencia. Sin embargo, en el ya referido tratado talmúdico *Sanedrín* (65b) se hace referencia a una de estas criaturas que, creada por un rabino, casi llegó a confundir a otro. Pero éste se dio cuenta de que no era un hombre, porque le habló y el golem no le respondió.

Esta identificación de lo humano por la capacidad del habla, es bastante justificable. En la experiencia de la Europa antigua, ningún animal articulaba palabras, salvo el ser humano³⁸. El filósofo griego Aristóteles (384-322) había

³⁶ Compendio de opiniones doctrinarias de los rabinos más reconocidos, acerca de una gran cantidad de asuntos, realizado en los primeros seis siglos de la era cristiana. Es la segunda fuente en importancia para los judíos después del Antiguo Testamento. Se compone de dos grandes partes (*Mishná*, que es la más antigua, y *Guemará*) y éstas, a su vez, se dividen en 63 tratados. En las citas, se da el nombre del tratado respectivo.

³⁷ "El golem es al rabino que lo creó lo que el hombre es a Dios", dice Borges claramente, en una exposición que puede escucharse en <http://www.youtube.com/watch?v=iYHLa38rtO0> donde también se encuentra la grabación del poema (que es de 1958 y fue publicado en 1964) por él mismo.

³⁸ Los loros no eran conocidos en la antigüedad europea, por su área original de distribución. Tampoco hay evidencias de que se reconociese nivel de idioma a alguna forma de comunicación sonora entre animales no humanos (delfines, ballenas, simios, etcétera).

definido a éste como “*zoon lóguikon*”. Esa expresión puede ser traducida como “animal racional”, pero también como “ser vivo que habla”. Esta última alternativa, que es pocas veces considerada, no debería despreciarse, porque para el filósofo estagirita el lenguaje era algo muy digno de interés y estudio³⁹.

Con estas ideas en mente, el destacado profesor de filosofía de la Universidad de Atenas Leonidas Bargeliotes hace una muy atractiva síntesis de ambos conceptos, traduciendo la idea como “comunicarse racionalmente”⁴⁰. Esto lleva a recordar que la expresión latina “*infans*”, que diera en castellano “infante” e “infancia”, etimológicamente significa: “el que no habla” (del verbo arcaico “*for*”).

Sin embargo, se trata de una delimitación muy pobre. Por un lado, porque muchos miembros de la especie *homo sapiens sapiens*, en razón de patologías o accidentes, pasan toda su vida sin poder hablar, y a nadie se le ocurriría excluirlos por ello de la humanidad, ni negarles los derechos reconocidos a las demás personas. Por el otro, porque hoy sabemos que existen lenguajes entre varias especies animales⁴¹; incluso, como veremos luego, nombres propios. Y también los loros, además de articular las palabras, al parecer, pueden llegar a emplearlas racionalmente⁴².

e) Las enseñanzas de Frankenstein

i. La criatura

No sabemos a ciencia cierta si la tradición del golem habrá influido o no sobre la joven inglesa Mary Shelley, cuando en 1816 escribió el primer esbozo de su novela *Frankenstein, o el moderno Prometeo*, publicada dos años más tarde. La inspiración original le vino en Suiza, tras haber recorrido, junto a su amante, el gran poeta romántico Percy Shelley, regiones de Alemania. En ese periplo pudo haber tomado contacto con aquella historia judeo-germánica. Pero no hay evidencia de ello.

En cambio, la idea de la creación de un ser de características humanoides sí puede rastrearse. Vendría de una novela del francés François-Félix Nogaret,

³⁹ De hecho, la vinculación entre la humanidad y el habla es muy antigua en la cultura griega. Ya en la *Odisea* (6.125), el protagonista, al escuchar voces, se pregunta: “¿Estaré cerca de seres humanos que hablan como tales?”.

⁴⁰ Bargeliotes (2009), Capítulo II.

⁴¹ Khamsí (2006). A su vez Petherick (2006) informa sobre las investigaciones que sustentan una interesante teoría: el lenguaje de ciertos delfines surgiría de su capacidad de compartir las señales de ecolocación. Éstas, además de cumplir con su función específica de orientación y reconocimiento del entorno (por ello estos mamíferos se desplazarían en líneas tan bien organizadas), contendrían informaciones (como, por ejemplo, “estoy embarazada”). Este tan especial manejo del lenguaje, también, explicaría su escaso desarrollo terminológico y su poca variedad sonora.

⁴² Pepperberg (2002).

llamada *El espejo de los eventos actuales o la bella al mejor postor*, y publicada en 1790. Es ésta una obra muy poco conocida, cuya temática se relaciona con la entonces reciente Revolución Francesa. En ella, un ingeniero llamado Frankenstein (*sic*) construye un autómatas de aspecto y tamaño humanos⁴³.

En el libro de Mary Shelley, como en la tradición del golem, las relaciones entre el creador Victor Frankenstein y Dios, por un lado, y su criatura y Adán, por el otro son explícitas. Las refuerzan, además, las referencias reiteradas al poema épico *Paraíso perdido* de John Milton (1608-1674).

La criatura, que en las versiones cinematográficas tempranas aparece tan deforme e inhumana, no es en la novela tan diferente de un hombre. Posee, sí, un tamaño mayor, porque de esa manera Frankenstein resolvió (anticipando una dificultad que tendría en el siglo siguiente la biónica) el problema de las partes pequeñas del cuerpo⁴⁴. Causa rechazo y terror, pero al parecer esa reacción se debe más a su notable no-naturalidad que a unas facciones monstruosas⁴⁵. A diferencia del golem, la criatura puede hablar y es inteligente, bastante más que un humano promedio. Posee también una extraordinaria capacidad de aprendizaje.

¿Dónde aparece aquí, entonces, el conflicto que nos sirve para delimitar la idea de humanidad? Dos serían los reclamos de la criatura construida por Frankenstein. Ambos se los formula a su creador. El primero, que aparece tácito, es la falta de un nombre. Deberíamos, quizá, detenemos más los juristas sobre la importancia señera que en la vivencia de la dignidad humana tiene el nombre propio.

Vamos a dedicarle, pues, algunos párrafos.

ii. Humano y nombre

¿Es el humano el único ser que se denomina a sí mismo, o que recibe su denominación de parte de otros miembros de su misma especie? Al parecer, “los delfines se dan ‘nombres’ a sí mismos –silbidos distintivos que usan para identificar al otro, según muestran nuevas investigaciones. Los científicos dicen que es la primera vez en que se ha visto cómo animales salvajes se llamaban por sus

⁴³ Douthwaite (2012), C. II. Mary Shelley adujo que el nombre y la idea le vinieron de un sueño, pero las coincidencias con la novela de Nogaret son demasiadas (en un contexto ideológico completamente diferente).

⁴⁴ En la edición de 1831, apareció una ilustración de Theodor von Holst, que muestra a la criatura con el aspecto de un hombre musculoso y grande, desnudo, pero de ningún modo monstruoso. Este dibujo se puede ver en la edición de AD Classic (2008). Mary Shelley estaba viva (murió 20 años después) y en nada objetó, que se sepa, a esta imagen.

⁴⁵ La idea de que el cuerpo de la criatura sea confeccionado con partes cadavéricas se introdujo en versiones teatrales posteriores. Frankenstein da a entender que él, en su laboratorio, confeccionó los componentes. De ese modo, la criatura sería una precursora de la biónica, y su cerebro constituiría un anuncio de las computadoras más sofisticadas (y del “cerebro positrónico” de Asimov, sobre el que volveremos).

propios nombres. Más aún, los mamíferos marinos pueden reconocer nombres individuales incluso cuando el sonido es producido por una voz no familiar⁴⁶.

El nombre, en los seres humanos, se presenta como un dato personal que simboliza una autoconstrucción (concepto sobre el que volveremos). Es decir, a un existente, a una persona. La problemática de la relación entre ese símbolo y su simbolizado, la plantea magistralmente William Shakespeare en las famosas palabras que pone en boca de la enamorada Julieta. Refiriéndose a Romeo, desde el balcón, ella se lamenta: “Es sólo tu nombre que es mi enemigo; tú eres tú mismo, pero no un Montesco. ¿Qué es Montesco? No es una mano, ni pie, ni brazo, ni cara, ni ninguna otra parte perteneciente a un hombre”.

Y lanza la profunda pregunta: “¿Qué hay en un nombre?”⁴⁷.

Desde que la humanidad deja registros, en todas las culturas, ya existen los nombres. En los mitos de creación, cada civilización da los nombres de los primeros humanos⁴⁸. El acto en sí de denominar, en muchas culturas es trascendente y metafísico. En la *Biblia*, Dios mismo crea dando nombres. En la tradición judía, el nombre de Dios es la única palabra que no puede pronunciarse. Se la inscribe en el centro de las sinagogas, pues de sus letras se entiende que emana un poder enorme⁴⁹. Si el nombre de las cosas es convencional o surge de la naturaleza de ellas es el tema del diálogo *Cratilo* de Platón⁵⁰.

La vinculación entre nacer, en un sentido físico o espiritual, y recibir un nombre, existe en casi todas las culturas⁵¹. En el ritual del sacramento bautismal, la persona renace espiritualmente, se transforma y adopta un nombre ante Dios. Quienes entran en órdenes religiosas acostumbran mudar sus nombres, como señal de su nueva vida⁵². También lo hacen los papas (Jorge Bergoglio se transfor-

⁴⁶ Owen (2006).

⁴⁷ Shakespeare, *Romeo and Juliet*, (2.2.1-2).

⁴⁸ Además de denominarse a sí mismo, el humano pone nombres a los animales, empezando por sus viejos socios, los perros y caballos. Y a los accidentes geográficos, vistos antiguamente de modo animista, como entes vivos o antepasados transformados. Los germanos ponían nombre a sus espadas (Durandal, Tizona, Colada). Los nórdicos a sus barcos, tradición que se continúa. Los romanos a sus casas y campos, conducta que también persiste. Las primeras ciudades se llamaron sólo “ciudad” (como *Ur*), pero luego también tuvieron nombres propios (*Ir-u-Shalaim*: “Ciudad de Paz”; Atenas: “Ciudad de Palas Atenea”; Neápolis: “Ciudad Nueva”).

⁴⁹ En el ritual tradicional judío, el niño recibe su nombre hebreo al ser circuncidado. Se generó así, en la diáspora, una doble denominación, con un nombre religioso en hebreo y otro civil en el idioma del país.

⁵⁰ Hemos tratado este tema también en Rabinovich-Berkman (2012), p. 258 y siguientes.

⁵¹ Antiguamente, los nombres se referían a circunstancias concretas, propias (Póstumo, Segundo) o de la familia (Sabino) o una expresión de deseos paterna (Andrés: el valiente; Alexis: la defensa). Con el tiempo, algunos nombres se fueron repitiendo en las familias, separándose de su contexto original. Entre los cristianos se generalizó el uso de nombres del santoral. Hoy, muchos nombres responden a razones eufónicas o de tradición familiar. Pocos conocen el significado de sus nombres, a menudo formulados en idiomas que sus titulares desconocen (griego, latín, hebreo).

⁵² Así, la judía Edith Stein, por ejemplo, al ingresar en la orden católica de las carmelitas descalzas (1933), adoptó el nombre de Sor Teresa Benedicta de la Cruz, con el que sería canonizada en 1998 (fue asesinada en Auschwitz en 1942).

mó, por ejemplo, en Francisco) y a veces los reyes. En numerosas culturas arcaicas, el joven, al atravesar los rituales de iniciación, recibía o adoptaba otro nombre. En varias civilizaciones las personas tienen nombres secretos, que sólo conocen los más íntimos, porque quien los sepa poseería poder sobre su titular⁵³.

La intervención pública se nota más sobre el apellido⁵⁴. El prenombre, en la mayoría de los países americanos y europeos, lo ponen los padres al inscribir al hijo en el registro civil. Por eso, -entronca con los proyectos existenciales de esos progenitores- es acorde a sus gustos y creencias. En algunos países, sin embargo, se facilita luego a la persona la adecuación del prenombre a su propio gusto. En todo caso, hay acuerdo entre los psicólogos acerca de lo importante que es para el individuo su propio nombre.

El nombre sólo comenzó a ser analizado por la ciencia jurídica recientemente⁵⁵. Cuando los juristas empezaron a reflexionar sobre algo tan poco jurídico como el nombre, construyeron teorías, a veces alambicadas y endebles.

Por un lado, se tendió a ver al nombre como objeto de un derecho personal, el de identificarse. Entonces, las normas deberían buscar protegerlo y ponerlo en manos de su titular. Ésta sería una idea, como vimos, con sólida base antropológica.

⁵³ Según los profesores de religión Ricks y Porter: "en las culturas del antiguo Oriente Próximo, la existencia se pensaba dependiente de una palabra identificadora, siendo tal palabra un 'nombre'. El nombre de alguien (o de algo) era percibido no como mera abstracción, sino como una entidad real". Recuerdan, acto seguido, la expresión de Brede Kristensen: "la imagen audible y hablada de la persona, que era tenida por su esencia espiritual" (p. 416). Y prosiguen: "El fenómeno y significación religiosa de denominar, así como las prácticas de renombrar y dar nombres secretos o escondidos, están ricamente testimoniadas en las fuentes existentes entre los pueblos del antiguo Oriente Próximo, particularmente en Israel y Egipto; pero se las encuentra también en sociedades cronológica y geográficamente contiguas del mundo antiguo".

⁵⁴ En Roma, la denominación masculina se componía de tres partes fundamentales: prenombre, nombre y co-nombre (Marco Tulio Cicerón, Cayo Julio César). El nombre, que era familiar, permanecía inmutable a través de las generaciones. En cambio, en la mayoría de los pueblos antiguos se empleaba el patronímico, derivado del nombre del padre (Aristides, Karlsson, ben-losef, Davidovich). En Castilla se mezclaron ambos sistemas: persistió el romano, especialmente mantenido por los mozárabes, pero la tradición germánica trajo el patronímico (González, Fernández). A veces coincidieron (Ruy Díaz de Vivar, el Cid). Muchos patronímicos se fijaron por la repetición del nombre (Sancho Sánchez), y aparecieron denominaciones nuevas, que entroncaron en la tradición latina del apellido permanente, referidas a circunstancias de un sujeto, personales (Blanco, Moreno, Delgado), profesionales (Herrero, Escudero), étnicas (Navarro, Franco), geográficas (Cifuentes, Segovia). Los apellidos muy cristianos eran adoptados a menudo por los conversos (Santángel, Santa Cruz, Cristiano). En el período hispanoamericano, las denominaciones muestran prenombrados personales (vulgarmente llamados "nombres") y apellidos (derivado de "apelativos") familiares. Los inmigrantes provenientes de otras tradiciones, y los indígenas, se adaptaron a la usanza hispánica, modificando sus nombres (por ejemplo, los patronímicos rusos, como Rabinovich, pasaron a ser apellidos).

⁵⁵ En el caso argentino, por ejemplo, el Código Civil de 1869/71 no se ocupó del tema. Lo hizo la dictadura militar de Onganía con el decreto-ley 18.248, que no trajo mayores beneficios y sí, por sus criterios restrictivos y nacionalistas, muchos problemas.

Otra tendencia apuntó al nombre como institución de policía civil, enfatizando la identificación como materia de orden público, de interés común. La sociedad debería contar con denominaciones ciertas de sus integrantes, para requerirlos, demandarlos, sancionarlos. Es verdad que la necesidad de nombres fue planteada históricamente con fines impositivos y militares. Para ello se concretaron los primeros censos modernos, en algunos de los cuales se imponían apellidos.

Hay posiciones intermedias, que ven al nombre como derecho-deber. Es decir, al mismo tiempo una prerrogativa emanada del deseo individual de identificarse y una obligación derivada de la necesidad comunitaria de saber quiénes conviven en el grupo. Así, el nombre merecería respeto y amparo, pero también debería sujetarse a reglas estrictas, ser inmutable⁵⁶.

La pretensión de los juristas de apropiarse construcciones culturales y analizarlas como si fueran jurídicas, suele llevar a atolladeros.

Parece que una cosa es el nombre, otra los derechos que lo involucran y una tercera las obligaciones en materia de individualización. El nombre, como dato personal y simbolización de una autoconstrucción, expresa fonéticamente una identidad. Es un código lingüístico que permite codificar y decodificar el concepto de un ser humano. Han tratado de suprimirlo los totalitarios en cárceles y campos de detención, porque es una expresión verbal de autoestima.

La criatura de Frankenstein se siente con derecho a recibir un nombre de parte de su creador. Es interesante que ella no se autodenomina, cosa que podría haber hecho. En realidad, lo que está reclamando es su humanidad, de un modo indirecto. Quizás, si hilásemos muy fino, podríamos decir que la criatura exige su "personalidad". Es decir, ser reconocida como "persona", en el sentido de titular de derechos y obligaciones. Porque ella es muy consciente de su no-humanidad.

iii. Humano y sociabilidad

Esa conciencia se hace evidente en la segunda petición de la criatura a Víctor Frankenstein, que es la de una compañera "de su misma especie". A lo largo de sus reiteradas solicitudes en tal sentido, la criatura deja bien claro que sabe que es algo diferente del ser humano, y que no pretende convivir con nuestra especie, sino medrar apartado de ella⁵⁷.

⁵⁶ Así, el art. 1º de la ley argentina 18.248, dice: "Toda persona natural tiene el derecho y el deber de usar el nombre y apellido que le corresponde de acuerdo con las disposiciones de la presente ley". Esta postura predomina en el país.

⁵⁷ "Estoy solo y miserable; el hombre no se asociará conmigo; pero alguien tan deforme y horrible como yo, no se me negará. Mi compañera debe ser de la misma especie, y tener los mismos defectos. Este ser debes tú crear" (C. XVI). Ante la perplejidad de Frankenstein, la criatura reafirma su exigencia: "Tú debes crear una hembra para mí, con quien pueda vivir en el intercambio de aquellas simpatías necesarias para mi ser. Esto sólo tú lo puedes hacer; y yo lo demando de ti como un dere-

Esta demanda es formalmente aceptada por Frankenstein, pero quedará al final insatisfecha⁵⁸. La introduce la criatura, como ser intelectual, sensible, autoconsciente y cierto de poseer derechos. En ella aparece la prerrogativa de no estar solo. Es decir, de "asociarse", para usar una expresión de fuerte contenido político que el personaje emplea. Consecuentemente, la facultad de formar una familia, aunque sea evidente que sin la capacidad de procrear, en su caso.

Esta petición, sin embargo, no hace al reclamo de humanidad. Porque desde épocas antiguas, como veremos más adelante, la integración en un grupo social, la unión conyugal e incluso la procreación, no eran vistas como características exclusivas de nuestra especie. Se las entendía como compartidas con los demás animales. O sea que la criatura, al requerir esto, no está reivindicándose como humano sino como ser vivo. Es decir, como "zoon", como ente biológico.

Lo que haría a la idiosincrasia de la humanidad, en todo caso, no sería la integración en grupos o familias, sino la conciencia reflexiva acerca de tal conjunción como algo a lo que se tiene derecho. Más adelante nos referiremos a las reflexiones de Albert Jacquard acerca de la soledad como infierno, inspiradas en un texto de Jean-Paul Sartre, y será bueno entonces recordar esto.

Pero, ¡atención! No es que los demás animales gregarios no sufran por el ostracismo. Sólo que, hasta donde sabemos, no poseen la capacidad de meditar sobre la situación y de considerarla como una violación de la conducta debida. En tal sentido, la criatura de Frankenstein estaría mostrando su humanidad no en razón de lo que solicita, sino por la forma de solicitarlo. Y por los argumentos que emplea⁵⁹.

cho que tú no debes rehusarte a conceder". Como Frankenstein se niega, la criatura insiste: "Lo que pido de ti es razonable y moderado; demando una criatura de otro sexo, pero tan horrible como yo; la gratificación es pequeña, pero eso es todo lo que puedo recibir, y me contentará. Es verdad que seremos monstruos, segregados de todo el mundo; pero a causa de ello estaremos más unidos el uno al otro. Nuestras vidas no serán felices, pero serán inofensivas y libres de la miseria que ahora siento. ¡Oh, mi creador, hazme feliz, déjame sentir gratitud hacia ti por un beneficio! ¡Déjame ver que excito la simpatía de alguna cosa existente, no me deniegues mi pedido!"

⁵⁸ "Concluí que la justicia debida tanto a mí como a mis criaturas hermanas me demandaba cumplir con su requerimiento", cuenta más tarde Frankenstein, y acepta el pedido de la criatura a cambio del solemne juramento de ésta de que, si le entrega la compañera pedida, se alejará con ella para siempre del contacto con los humanos. Empero, luego no cumple con su promesa, generando la cólera de la criatura.

⁵⁹ Existe una interesante visión del origen de la conducta criminal en el discurso que Mary Shelley pone en boca de la criatura. "Yo era benevolente y bueno; la miseria me hizo un demonio. Hazme feliz, y otra vez seré virtuoso [...] Créeme, Frankenstein; yo era benevolente; mi alma brillaba con amor y humanidad: ¿pero no estoy acaso solo, miserablemente solo?", comienza por decir (C. X). Cuenta entonces su historia, y concluye: "Soy malicioso porque soy miserable. ¿No soy acaso rechazado y odiado por toda la humanidad? [...] Tú no lo llamarías homicidio si pudieras precipitarme desde uno de esos acantilados y destruir mi imagen, obra de tus propias manos. ¿He de respetar al hombre cuando él me desprecia? Déjalo vivir conmigo en el intercambio de amabilidad, y, en vez de daño, le proporcionaré yo todo beneficio con lágrimas de gratitud ante su aceptación. Pero eso no puede ser;

Y la inmortal novela de Mary Shelley merecerá seguir entronizada como una lectura inevitable en la historia del pensamiento vinculado a los derechos humanos⁶⁰.

f) Aprender de Pinocho

Mucho más simpático que la tradición del golem y que la vengativa criatura de Frankenstein, es un pariente infantil de esta tradición de reclamo o búsqueda de la humanidad. Éste, a pesar de sus modestos orígenes, estaba llamado a tener una repercusión enorme en el género de la ciencia ficción, del que, por cierto, no provenía. Hablamos de Pinocho.

Las aventuras de Pinocho. Historia de un títere, es una novela para niños, publicada en 1883, en Italia. Su autor se hizo llamar Collodi, siendo su verdadero nombre Carlo Lorenzini. Para confeccionarla, recopiló las historias continuadas que había escrito para el periódico de niños *Giornale per bambini*.

Se trata, muy posiblemente, del libro más traducido y vendido de toda la literatura italiana. Incluso ha superado en este aspecto a *La divina comedia*. Es, quizás, la obra infantil más exitosa que haya existido. Es decir, que millones de niños y niñas del mundo entero, a lo largo de décadas, la han tenido como lectura, y probablemente les ha influido de algún modo.

La versión original⁶¹, gravemente herida por el amplio suceso del film *Pinocho* (*Pinocchio*, Norman Ferguson *et. al.*, 1940) producido por Walt Disney⁶², ha

los sentidos humanos son barreras irremontables para nuestra unión. Aún así, la mía no será una sumisión de esclavitud abyecta. Yo he de vengar mis injurias: si no puedo inspirar amor, causaré miedo". Y agrega más adelante: "Si algún ser sintiera emociones de benevolencia hacia mí, yo se las devolvería cien veces; ien homenaje a esa criatura, yo haría la paz con toda la especie! Pero estoy incurriendo ahora en sueños de felicidad que no pueden concretarse". Y aún unas líneas más abajo, refiriéndose a su petición de tener una pareja: "Si no tengo vínculos ni afectos, el odio y el vicio serán mi parte; el amor de otro destruirá la causa de mis crímenes, y seré una cosa cuya existencia todos ignorarán. Mis vicios son hijos de una soledad forzada que aborrezco; y mis virtudes necesariamente asomarán cuando viva en comunión con un igual. Sentiré los afectos de un ser sensible, y quedaré eslabonado a la cadena de la existencia y los eventos, de la cual estoy ahora excluido" (C. XVII).

⁶⁰ La imagen de Victor Frankenstein se fue transformando, con el correr de las décadas, en símbolo del investigador que deja de lado las consideraciones éticas en aras de los resultados científicos, especialmente en el área de lo biológico humano, para luego quedar horrorizado y arrepentido ante las consecuencias. Esta actitud la autora la enfatizó en ediciones subsiguientes. Sin embargo, debe recordarse que las pesquisas de Frankenstein no involucran deliberadamente causar daño a nadie. Los perjuicios acaban sucediendo, igualmente, por las reacciones de la criatura.

⁶¹ Collodi (1883).

⁶² Esta película, segunda producción de los "Clásicos Animados de Walt Disney", más allá de su excelente calidad cinematográfica y musical, modifica en muchos aspectos la obra de Collodi, haciéndole perder profundidad y riqueza. El enorme éxito del film produjo una sustitución del Pinocho original por éste.

sido recientemente recuperada en varias ediciones y en grabaciones en discos compactos. Además, el texto se encuentra actualmente en línea en Internet⁶³.

Un anciano encuentra un leño que habla, piensa, sufre y siente. Por qué lo hace, nunca se explica (es una historia para niños). Su humanización física comienza cuando otro viejo, el famoso Geppetto, deseoso de "fabricarme yo mismo un lindo títere de madera: pero un títere maravilloso, que sepa bailar, hacer esgrima y dar saltos mortales. Con este títere quiero andar de gira por el mundo, para buscarme un pedazo de pan y un trago de vino" (C. II).

Sin embargo, a medida que lo va tallando, Geppetto comienza a tratarlo de "hijito" (C. III). Luego, las personas se toman con bastante naturalidad las características humanas de esta marioneta, y tratan a Pinocho, a veces, como si fuera un muchacho⁶⁴.

Pinocho comienza su reclamo de humanidad recién en el Capítulo 29 de los 36 de que se compone la historia. Al parecer, este aspecto ni siquiera estaba en la idea original de Collodi, donde el muñeco travieso moría como tal⁶⁵. A partir de entonces, en los siete capítulos restantes, será la mala conducta de Pinocho la que lo aparte de la esperada transformación. Es que el libro, claramente, pretende ser una pedagogía de vida para los niños, acorde a las ideas y valores del liberalismo italiano de entonces. Al final, la laboriosidad y generosidad triunfan en el muñeco, que recibe la humanidad como premio (junto con unas monedas de oro y varios beneficios materiales).

Quizás, desde el punto de vista de lo que estamos analizando, lo más importante de la inmortal obra de Collodi sea la claridad con que el personaje busca y desea (en la última parte de la historia) la humanidad. El golem no parece haber ansiado ser humano, y la criatura de Frankenstein tenía asumida su inhumanidad. En cambio, Pinocho es consciente (o lo concientiza el hada) de que lo que lo separa de la humanidad es su cuerpo, nada más (ni nada menos)⁶⁶.

⁶³ http://it.wikisource.org/wiki/Le_avventure_di_Pinocchio

⁶⁴ Asombrosamente para la época, cuando el recién terminado títere escapa, y es detenido en su carrera por un carabiniere (policía), ante las amenazas que lanza Geppetto al muñeco ("Vamos a casa. ¡Cuando estemos en casa, a no dudar que haremos nuestras cuentas!"), la gente murmura: "¡Pobre títere!". Y agregan: "tiene razón de no querer volver a casa". Y otros, "malignamente: ¡Ese Geppetto parece un caballero! ¡Pero es un verdadero tirano con los niños! ¡Si le dejan a ese pobre títere entre las manos, es muy capaz de hacerlo pedazos!". Y el final es notable: "tanto dijeron y tanto hicieron, que el carabiniere dejó en libertad a Pinocho, y condujo a prisión a aquel pobre hombre Geppetto" (C. III).

⁶⁵ De hecho, pareciera que la idea de volverse humano surge más del hada que del muñeco. Ella le dice: "¡Mañana, finalmente, tu deseo será cumplido!". Pinocho no parece saber de qué se le habla: "¿Qué?", pregunta. Y el hada le explica: "Mañana dejarás de ser un títere de madera y te transformarás en un muchacho para siempre". El muñeco, al enterarse, se pone contento: "Quien no ha visto la alegría de Pinocho, ante esta noticia tan suspirada, no podrá jamás figurársela". Sin embargo, para el lector es la primera noticia de que la marioneta ansiase tanto la humanidad.

⁶⁶ Más allá de su alto valor literario para todas las edades, ya destacado por plumas como la de Benedetto Croce, no debemos olvidar que el de Collodi es un relato pensado para niños, publicado originalmente en un periódico infantil. Por lo tanto, no debe asombrarnos la total falta de reflexiones acerca de cuestiones tales como el envejecimiento (como muñeco, nunca

En lo demás, hasta en las formas a grandes rasgos, Pinocho es como una persona, como un niño más. Precisa de un cambio de cuerpo (que es lo que finalmente ocurre) para devenir completamente humano⁶⁷.

g) Androides y condición humana

Están dadas, pues, todas las piezas para que el personaje de Pinocho pueda migrar del campo infantil al de la literatura de ciencia ficción para adultos. En ese desplazamiento será clave la figura del "robot", creada con confesada influencia del golem, en las mismas tierras de éste.

En 1920, el escritor checo Karel Čapek (1890-1938) publica su obra de teatro *R.U.R. (Robots Universales Rossum)*⁶⁸. En ella aparece la palabra "robot", derivada del sustantivo checo "robota", que significa "trabajo duro". También nace el recurso literario de emplear a los androides para poner en debate problemas inherentes a la humanidad, tales como la explotación-cosificación de personas y la delimitación jurídica de la pertenencia a la especie⁶⁹.

La obra, ambientada alrededor de unos imaginarios años 1960 y 1970, muestra, en clave de comedia, a la joven Helena Gloryová, representante de una "Liga de la Humanidad" (una ONG, se podría decir). Helena desea concientizar a los androides que la fábrica R.U.R. produce⁷⁰, para que reclamen sus derechos, y "sean liberados", es decir, "tratados igual que personas"⁷¹.

envejecería), la muerte (sería hipotéticamente inmortal), la reproducción, etc. Todos esos temas serán tratados, sin embargo, en las obras para adultos que surjan inspiradas por Pinocho. Característicamente, las de Asimov, como veremos.

⁶⁷ El otro factor que podría interesarnos en Pinocho es el de la humanidad recibida como premio.

⁶⁸ En la Red se puede ver un facsímil de la edición original en idioma checo (<http://www.archive.org/stream/rurrossumsuniver00apekuoft#page/n7/mode/2up>), la versión para descargar (<http://www.gutenberg.org/ebooks/13083>) y una traducción al inglés refrendada por la Universidad de Adelaide, Australia (<http://ebooks.adelaide.edu.au/c/capek/karel/rur/>) "Rossum" deriva de "rozum", que en checo significa "comprensión", o incluso la emparentada palabra española "razón" (otro juego verbal, que recuerda a la razón como aducida característica idiosincrásica del ser humano).

⁶⁹ Čapek fue un hombre comprometido, en su breve vida, con la defensa de la dignidad humana y la lucha contra el totalitarismo. Considerado "enemigo público número 2" de Checoslovaquia (después del presidente) por el III Reich al invadir éste el país en 1938, Karel falleció de enfermedad al poco tiempo. Pero su hermano Josef, famoso pintor cubista y verdadero creador de la palabra "robot" (<http://capek.misto.cz/english/robot.html>), murió en el campo nazi de Bergen Belsen.

⁷⁰ Estos androides, por poseer componentes sintéticos orgánicos, tienen aspecto idéntico al de los humanos. En consecuencia, Helena los confunde permanentemente, generándose divertidas situaciones.

⁷¹ Čapek, 1920, p. 22 (traduzco de la versión inglesa ya referida).

Los directivos de la empresa R.U.R. hallan las ideas de Helena entre reiteradas y divertidas, pero ciertamente inocuas⁷². Condescendiente, el gerente de la fábrica le dice: "Puede darles la conferencia que quiera. Leerles la Biblia, tablas logarítmicas, cualquier cosa. Puede hasta predicarles sobre derechos humanos"⁷³.

Sin embargo, diez años después, una sangrienta revuelta de robots ha estallado, aparentemente generada por aquellas ideas expresadas por Helena. Los andróides luchan contra la humanidad (que, a su vez, ha ido dejando progresivamente de procrear⁷⁴) y la aniquilan⁷⁵.

A Alquist, un jefe de obreros, los robots le han perdonado la vida porque, de alguna manera, sienten a los operarios más cercanos a ellos. Además, quieren que trate de hacer más andróides, en lo que Alquist fracasa. Es el último humano y su mensaje al cierre de la obra es optimista: nuestra especie se extingue, pero otra quedará en su lugar, la de los robots.

En esta tragicomedia checa abrevó el bioquímico y escritor de ciencia ficción Isaac Asimov (1920-1992), nacido en la Unión Soviética y emigrado desde muy pequeño a los Estados Unidos⁷⁶.

Asimov estaba decidido a hacer del robot una figura central de su futurología. Pero al mismo tiempo, quería quebrar la tradición asociada al golem y a Frankenstein, de criaturas que se vuelven contra sus creadores y deben ser destruidas. Porque si no lo son, como en *R.U.R.*, acabarán aniquilando a la humanidad.

⁷² "Ha habido ya cientos de salvadores y profetas aquí. Y más de ellos arriban con cada barco: misioneros, anarquistas, el Ejército de Salvación, todo lo que usted pueda pensar. Es asombroso cuántas iglesias y locos hay en el mundo" (Čapek, 1920, p. 21).

⁷³ *Ibidem*.

⁷⁴ En la ciencia ficción del siglo XX y principios del siglo XXI, hay dos visiones demográficas contradictorias del futuro. Una, presenta un mundo angustiosamente superpoblado, como en el libro *Make Room! Make Room!* (Harry Harrison, 1966) y la película *Soylent Green* (Richard Fleischer, 1973). Otra, una humanidad que va deviniendo estéril. Tal el caso de las escenas futuristas de *Toute une vie* (Claude Lelouch, 1974), y del film *Children of Men* (Alfonso Cuarón, 2006).

Ambas ópticas pueden procurar conciliaciones entre sí, como en *Logan's Run* (Michael Anderson, 1976). La vinculación de la superpoblación con el "avance" de la ciencia médica, y el consiguiente surgimiento de dilemas bioéticos alrededor de la inmortalidad física, es planteada magistralmente en el capítulo "The Mark of Gideon" (1969) de *Star Trek*, donde una especie alienígena reclama su derecho de enfermar y morir.

⁷⁵ Nace así una nueva versión de la rebelión de las máquinas contra sus creadores, que será muy fecunda en repercusiones en la literatura de ciencia ficción, así como en la televisión (recuérdese el capítulo "The Brain Center at Whipples", de la serie estadounidense *The Twilight Zone*, 1964) y el cine: característicamente, *The Terminator* (James Cameron, 1984). Éste es otro tema que presenta interés desde el ángulo de los derechos humanos.

⁷⁶ Asimov, uno de los principales autores de ciencia ficción de todos los tiempos, tuvo un juicio lapidario, desde el punto de vista literario, para con la pieza de Čapek. Opinión con la que respetuosamente disiento. Porque la obra del checo, a mi ver, posee, como dijéramos, algunas perlas de humor profundo y varias ideas fecundas que germinaron después en otros escritores, el propio Asimov incluido (Asimov, 1979).

En esa línea, Asimov inventa, en 1942 (plena Guerra Mundial) las Tres Leyes de la Robótica⁷⁷. Y en 1976, escribe la novela corta *El hombre bicentenario*, reescrita con Robert Silverberg en 1993 como *El hombre positrónico*. Sobre la base de ambas, se compuso en 1999 la magnífica película *El hombre bicentenario* (Chris Columbus).

Tomaremos los puntos comunes a las tres versiones de la historia, en tanto nos resultan útiles a nuestros fines de aproximación a la idea jurídica de humanidad.

En un futuro cercano, los robots están equipados con cerebros "positrónicos", que les permiten un alto grado de pensamiento autónomo⁷⁸. Uno de estos ejemplares es comprado por una familia para ser empleado en el servicio doméstico. Pero en razón de un misterioso error de su cerebro positrónico, desarrolla sensibilidad, conciencia de individualidad, y características psicológicas cada vez más humanas⁷⁹.

Entonces, el androide lleva adelante una batalla judicial para ser declarado ser humano, con los derechos subsecuentes. En una primera oportunidad, la humanidad no le es reconocida, sustancialmente por ser inmortal⁸⁰. Por ello el robot (magistralmente interpretado en el film por Robin Williams) resuelve someterse a un procedimiento que degenera progresivamente su cuerpo, de modo semejante al envejecimiento, y eventualmente (en una fecha incierta) lo lleve a "cesar de funcionar"⁸¹.

⁷⁷ 1. Un robot no puede hacer daño a un ser humano o, por inacción, permitir que un ser humano sufra daño. 2. Un robot debe obedecer las órdenes dadas por los seres humanos, excepto si estas órdenes entrasen en conflicto con la Primera Ley. 3. Un robot debe proteger su propia existencia en la medida en que esta protección no entre en conflicto con la Primera o la Segunda Ley.

Si bien insinuadas en cuentos anteriores, estas leyes fueron enunciadas por primera vez en *Runaround*. En algunas obras posteriores, por voz de su personaje la "robopsicóloga" Susan Calvin (el apellido está cargado de significación religiosa). Asimov insinúa estas tres reglas como la posible base de un sistema ético que, *mutatis mutandi*, podría servir para los seres humanos. Piénsese en el momento traumático de la historia en que las Leyes son formuladas.

⁷⁸ Asimov nunca explica qué es un cerebro positrónico, así como Mary Shelley nunca aclaró cómo fue hecha la criatura de Frankenstein. Son las lógicas vaguedades de la ciencia ficción. Sin embargo, el "cerebro positrónico", como dispositivo intelectual central del robot, devino en un componente casi inevitable; tiempo después, en las obras literarias, televisivas y cinematográficas que trataron acerca de la reivindicación de derechos existenciales por parte de androides.

⁷⁹ Su nombre, "Andrew", recuerda tanto a "andrós" (hombre, en griego) como a "androide" (palabra derivada de la anterior).

⁸⁰ El primer argumento, en la película, es en realidad el carácter artificial del cuerpo de Andrew. El robot responde que muchos humanos tienen incorporadas piezas semejantes a las suyas (que él mismo contribuyó a elaborar) como prótesis (el propio presidente del Consejo Mundial, que es quien le habla, entre ellos). El magistrado asiente, pero destaca que, en el caso de Andrew, es artificial el cerebro. Y cierra su posición con la referencia a la muerte: "el mundo puede tolerar un robot inmortal, pero no un humano inmortal", le dice.

⁸¹ Con este procedimiento se abre el cuento de Asimov, destacándose así su centralidad en el relato.

Realizada tal modificación, que es irreversible, el androide regresa a los tribunales mundiales. De ese modo, finalmente, obtiene la declaración de su humanidad. No llega a conocerla, sin embargo, pues fallece un instante antes de que sea pronunciada⁸².

La película es una excelente y creativa síntesis de sus relatos antecedentes y de otros productos literarios de Asimov. En ella existe un juego entre varios aspectos que se interconectan en el reclamo de humanidad que esgrime el protagonista. Por un lado, con clara influencia de Čapek, el paralelismo humano-robot/amo-esclavo⁸³. Por el otro, la frontera jurídica de la humanidad es puesta en crisis frente a la sofisticada tecnología de construcción de prótesis para partes biológicas. De modo que se recluye, en definitiva, a dos baluartes: el cerebro "natural" (por oposición al positrónico) y la muerte.

El de la composición biológica del cerebro humano, es de por sí un tema que se ha complicado, en el sentido que nos interesa, en los últimos años, y todo indica que tales dificultades irán pronto en incremento. La posibilidad de incorporar al cerebro componentes artificiales, tanto para recuperar facultades perdidas (o faltantes), como la vista o el oído, cuanto para ganar en memoria y conocimientos fácticos, fue anticipada (como era de esperarse) por la ciencia ficción⁸⁴. Sin embargo, la tecnología de implantación para dar vista a personas ciegas ya existe⁸⁵.

Al mismo tiempo, las computadoras, que son usadas como cerebros para los robots, se tornan cada día más capaces de adoptar decisiones complejas por sí

⁸² En la película, la pretensión se vincula estrechamente con el amor de Andrew hacia una mujer (descendiente de su "amo" original), que es correspondido, y su deseo de casarse con ella, para lo que necesita que se lo declare un ser humano. Ella (con quien el androide "envejece") llega a escuchar la sentencia tan esperada, y entonces solicita que le sean desconectados los aparatos que la mantienen con vida. El film tiene, así, un final eutanásico.

⁸³ Así, en la primera sesión, cuando se le deniega a Andrew la humanidad, el Consejo Mundial es presidido por un hombre blanco, de aspecto estadounidense ("ario", si se permite la licencia). Éste resuelve de por sí, rápidamente, sin consultar a los demás miembros, y con una actitud de suficiencia rayana en la soberbia. En cambio, la segunda presentación halla al órgano presidido por una mujer negra (dos subgrupos humanos a los que se han negado derechos esenciales), que lleva el sugestivo apellido Botha (una deliciosa ironía por la referencia a Pieter Botha, el político campeón del apartheid y, de paso, una insinuación del origen sudafricano de la jueza). Ella, con modales respetuosos, supedita su decisión a la consulta tranquila de los otros integrantes del Consejo, y finalmente hace lugar al pedido de Andrew.

⁸⁴ En la literatura, William Gibson escribe en 1981 el cuento *Johnny Mnemonic* (llevado al cine en 1995 por Robert Longo, en el estilo "cyberpunk"), donde imagina la posibilidad de implantar dispositivos de almacenamiento de datos en el cerebro.

En la televisión, en 1987 se estrenó la serie *Star Trek: la nueva generación* (creada por Gene Roddenberry), sobre la que volveremos. En ella, LeVar Burton (mismo actor que inmortalizara al joven Kunta Kinte en la miniserie *Raíces*, de 1977, hito en las producciones vinculadas a los derechos humanos) interpreta al teniente Geordi La Forge, nacido ciego, que usa un dispositivo externo (llamado "visor"), conectado a implantes en su cerebro, que le permite percibir ondas electromagnéticas y de radio.

⁸⁵ <http://news.discovery.com/tech/brain-chips-blind-see-120405.html>

mismas y de aprender⁸⁶. La transformación del cerebro humano en un conjunto mixto, natural y artificial, bio-tecnológico, se hace así más inminente. Los aparatos cibernéticos se van pareciendo cada vez más a nosotros, y nosotros a ellos.

La hipótesis de la reivindicación de derechos esenciales por parte de androides, si bien aún es muy lejana, amenaza con emerger del campo de la fantasía y volverse realidad. Es necesario formar juristas con mentalidad abierta y creativa, pues seguramente serán requeridas respuestas novedosas, valientes. No sea que las noticias nos pillen aprendiendo de memoria artículos de códigos como idiotas, o repitiendo hipnóticamente textos de autores reverenciados.

Hay otro aspecto de nuestro interés en este libro, que resalta en el ejemplo del *Hombre bicentenario*. Me refiero al de la muerte como factor esencial del ser humano. Pero vamos a dejarlo por ahora, porque lo abordaremos más adelante⁸⁷.

h) Para concluir este punto

La idea de la *esencialidad* de los derechos considerados principales implicaría que no se pudiera pensar siquiera a un ser humano que no tuviera esas prerrogativas. Un hombre o una mujer sin ellas, entonces, *estaría privado de su humanidad*.

Un corolario sería, por ejemplo, la desaparición de la pena de muerte. Ello se impondría, porque el delincuente no pierde, por grave que sea su crimen, su carácter de miembro de nuestra especie (que es un dato biológico). Como parte de la especie humana, mantendría su derecho a que no se le quitase la vida.

Pero, ¿y la libertad física? ¿Debería abolirse la cárcel también? Si el crimen no le hace al humano perder el derecho de vivir, ¿por qué sí le cuesta el de andar libre? ¿Es éste menos esencial que el anterior? ¿Es menos importante? Muchos prisioneros de los campos de concentración alemanes se arrojaban contra las cercas electrificadas para matarse. No pocos son los presos que, ante la perspectiva de pasarse la vida entera en la cárcel, se suicidan. Para todas esas personas, perder la libertad es más grave que perder la vida. ¿Están equivocadas?

Otro problema de la noción de esencialidad atañe al embrión (hasta los tres meses de gestación) y al feto (desde entonces hasta el nacimiento) de nuestra especie. Si se les reconoce el carácter biológico de humanos, entonces necesariamente les cabe el derecho a que se proteja su vida.

⁸⁶ <http://www.gtri.gatech.edu/casestudy/artificial-intelligence>

⁸⁷ Uno de los ejemplos más destacables de combate jurídico de un androide por la humanidad, en el mismo camino del Andrew Martin de Asimov, lo constituye el excelente capítulo *The Measure of a Man* (*La medida de un hombre*), emitido en 1989. En él, el teniente Data, un robot con cerebro positrónico (interpretado por Brent Spiner) que integra la tripulación de la legendaria nave espacial "Enterprise", se enfrenta a la Flota Estelar para que se declare que no es un objeto, sino un ser con derechos.

El aborto deliberado, entonces, violaría esa prerrogativa, que en el caso sería el derecho de nacer. Si la madre quisiera abortar, se produciría un conflicto entre ese derecho y los de ella de decidir su propio proyecto de vida y de disponer acerca de sí. El embrión o el feto es un ente biológico distinto de ella. Esto no parece discutible. Pero tampoco puede negarse que la gestación ocurre en el propio cuerpo de la mujer. Y esto último, a mi juicio, es decisivo para colocar una sólida barrera ante cualquier intento de obligarla a llevarla adelante.

Volveremos sobre ese áspero conflicto. Pero es importante recordar que el mismo deriva de esta esencialidad. Porque, ¿cómo podría dudarse, desde la óptica biológica, del carácter humano de un embrión o un feto de nuestra especie? ¿Podría un ser en gestación producido por la conjugación de los gametos (células reproductivas) de un hombre y una mujer, pertenecer a otra especie? ¿Sería lógico que la ciencia jurídica, en temas como éste, contradijera los datos de la biología?

Bastaría que no se reconociera a un humano cualquiera, en cualquier estadio de su vida, estos derechos. Sería suficiente que el dato biológico se disociase de la titularidad de tales prerrogativas. Con ello, su *esencialidad* desaparecería. Se tornarían contingentes, podrían estar o no estar, según las circunstancias: los enunciados contenidos en las leyes, las decisiones de los jueces, los decretos de un gobernante.

Regresaremos a esta cuestión cuando nos ocupemos de la problemática del concepto de "persona", que es, adelantémoslo, el vehículo característico por medio del cual se ha operado ese desfase entre ser humano biológico y ser humano con derechos.

§8. ¿Derechos personalísimos?

a) *Un dualismo innecesario*

En la Argentina hay una postura sostenida por prestigiosos autores, generalmente provenientes del campo del derecho civil. Aducen que derechos como los que atañen a la vida, el cuerpo, el honor, la intimidad o la libertad, si son considerados desde la óptica de su ataque por parte de individuos o corporaciones privadas, deben ser considerados como un fenómeno diferente de aquel que se verifica cuando la violación proviene del estado. Y siguiendo este criterio, expresa o tácitamente, han propuesto (o simplemente lo han hecho, sin mayores desarrollos) no emplear la expresión "derechos humanos", ni ninguna otra de las que suelen usarse en el terreno del derecho público.

En cambio, han utilizado otras. Por ejemplo, Guillermo Borda (1914-2002) y Jorge J. Llambías (1911-1981) hablaron de los "derechos de la personalidad". Esta terminología, bastante difundida entre los civilistas en las décadas de 1960 y 1970, fue justamente criticada por Santos Cifuentes, uno de los máximos especialistas argentinos actuales en la temática jurídica de la perso-

na. Este autor propuso, en su tesis doctoral publicada en 1974, reemplazarla por "derechos personalísimos".

Esa última expresión, muy empleada por los autores italianos de derecho romano de principios del siglo XX, destacaría el carácter prioritario y esencial de esas prerrogativas. Su vinculación inseparable con la persona se remarca a través del empleo del superlativo absoluto. El adjetivo "personalísimos" implicaría, así, que no existe ningún derecho que sea más inherente a la persona que éstos.

La propuesta de Cifuentes, reforzada en su importante libro *Derechos personalísimos* (1995), así como en infinidad de artículos científicos y décadas de enseñanza universitaria (en que tuve el privilegio de ser su profesor adjunto), especialmente reforzada en estos temas, tuvo un éxito abrumador. Para la década de 1980, la expresión por él sustentada se había convertido en la más empleada entre los autores argentinos de derecho privado, e incluso se desbordaba hacia otros países latinoamericanos.

Sin embargo, en el ámbito del derecho público esa terminología nunca ingresó. De modo que la duplicidad de nombres profundizó la idea de que se trata de derechos diferentes. Noción que, en efecto, parece subyacer en la mayoría de los civilistas, el propio Cifuentes incluido.

Escapa a esa corriente otro destacado jurista argentino, Carlos A. Ghersi. Este autor deja bien clara su identificación de estas prerrogativas (que llama, sin embargo, "derechos de la persona humana") con los derechos humanos⁸⁸.

Por cierto, en este trabajo seguiremos un criterio unitario, tanto en el fondo como en la denominación.

En cualquiera de los civilistas con criterio dualista, las prerrogativas a que se refieren son las mismas que tratan los especialistas en derecho público. Fundamentalmente, las llamadas por algunos "derechos humanos de primera generación". A esa comunidad de objetos se suma una identidad de normas. Éstas surgen de las constituciones y de las leyes específicas, como el Pacto de San José de Costa Rica y otras convenciones y declaraciones internacionales. Además, poseen iguales mecanismos de defensa, como el recurso de amparo, el *habeas corpus*, las acciones preventivas o el derecho de réplica.

Sostener que tengo un derecho humano a la libertad si me encierra un policía, y un derecho personalísimo a la libertad cuando me secuestra un particular, es como decir que el águila calva es un ave para un zoólogo y un símbolo patrio para los Estados Unidos. Es cierto, pero sigue siendo la misma águila.

b) Una historia preocupante

Hay, además, una faceta preocupante y desagradable que se insinúa atrás de ese empeño de muchos civilistas en no utilizar la expresión "derechos hu-

⁸⁸ Ghersi (1993), p. 226.

manos". Sucede que ésta, en la segunda mitad del siglo XX, fue a menudo empleada desde el discurso socialista, y se la vinculó con él. Paulatinamente, se fue instalando la identificación: quien defendiera la vigencia de los "derechos humanos" era considerado "de izquierda". En el siglo XXI, se difundió también la vaporosa expresión "progresista" para referirse a un modelo de pensamiento entre cuyos componentes estaría éste.

A lo largo del siglo XX, las violaciones a los derechos fundamentales por parte del poder público y de personas que emplean cargos, símbolos (uniformes, por ejemplo) y poderes estatales, son reiteradas en la Argentina, como en la mayoría de los países sudamericanos. La detención de opositores (o de sus familiares o seres queridos) o simplemente su secuestro por fuerzas públicas armadas o bandas protegidas por el estado, y su posterior tortura, violación, lesión o muerte, se fueron instalando en el escenario argentino desde la primera mitad de la centuria. En la segunda, la revuelta cívico-militar de 1966 que depuso al presidente Arturo Illia, y colocó en el gobierno inconstitucional al general Juan Carlos Onganía, marcó un incremento en estos proceder, que anunciaba las atrocidades que se desatarían en la década siguiente.

Uno de los primeros hechos significativos de la actitud que asumirían las usurpaciones militares (con apoyo civil) de la segunda mitad del siglo con relación a los derechos esenciales de los gobernados, tuvo lugar a un mes de la asunción del poder, el 29 de julio de 1966. En la llamada "Noche de los Bastones Largos", la Policía Federal, por orden del Ministerio del Interior, entró por la fuerza en cinco Facultades de la Universidad de Buenos Aires (UBA).

En ellas, estudiantes, docentes y graduados se habían reunido para manifestar su oposición a la intervención decretada por el gobierno "de facto", que arrasaba así la tan arduamente conseguida autonomía de esa emblemática universidad. En las facultades de Ciencias Exactas y Naturales y de Filosofía y Letras, los policías descargaron severos golpes de bastón (de allí el nombre del infausto episodio) sobre los universitarios. La agresión incluyó al propio Decano de Ciencias Exactas y Naturales, Rolando García, así como a profesores de edad avanzada y a mujeres. No pocos fueron gravemente heridos. En los días subsiguientes, se produjo una verdadera (y lógica) avalancha de renuncias y emigraciones de docentes⁸⁹.

⁸⁹ El profesor estadounidense (del Massachusetts Institute of Technology) Warren Ambrose, que se encontraba entonces en la UBA, escribió una carta al *New York Times*, fechada el 30 de julio (al día siguiente de los hechos), que fue publicada por el famoso diario el 3 de agosto. Sus párrafos centrales decían: "Entonces entró la policía. Me han dicho que tuvieron que forzar las puertas, pero lo primero que escuché fueron bombas, que resultaron ser gases lacrimógenos. Al poco tiempo estábamos todos llorando bajo los efectos de los gases. Luego llegaron soldados que nos ordenaron, a los gritos, pasar a una de las aulas grandes, donde nos hizo permanecer de pie, con los brazos en alto, contra una pared. El procedimiento para que hiciéramos eso fue gritarnos y pegarnos con palos. Los golpes se distribuían al azar y yo vi golpear intencionalmente a una mujer -todo esto sin ninguna provocación. Estoy completamente seguro de que ninguno de nosotros estaba armado, nadie ofreció resistencia y todo el mundo (entre quienes me incluyo) estaba asus-

La posición de la "clase jurídica" argentina no fue tan contundente en su rechazo a la usurpación de 1966, a sus ideas y a sus métodos de imposición. La Facultad de Derecho de la UBA lejos estuvo de reaccionar a la intervención como lo hicieran sus ya mencionadas hermanas. Esos bastonazos de dolor y de honra, no los recibió su comunidad académica. Al parecer, incluso, hubo hasta festejos, aunque por parte de grupos pequeños, de postura filo-fascista.

Al cumplirse los cuarenta años de la aciaga noche, en su discurso conmemorativo en la Biblioteca Nacional, el profesor Pablo Jacovkis (Ciencias Exactas y Naturales), recordaba: "la Universidad misma no era homogénea, tenía peligrosos enemigos internos: vale la pena recordar que cuando se produjo el golpe de estado de Onganía, la Junta Militar echó a los jueces de la Suprema Corte, y llamó al Decano de la Facultad de Derecho, Dr. Marco Aurelio Risolía, a integrar la nueva Corte adicta. La Facultad de Derecho era en esa época un bastión de la extrema derecha"⁹⁰.

Al calor de las acusaciones de afinidad al comunismo, que eran sustancialmente falsas, la usurpación se lanzó sobre la UBA, con un afán persecutorio donde no era difícil vislumbrar, además, sesgos antisemitas. El tono fuerte-

tado y no tenía la menor intención de resistir. Estábamos todos de pie contra la pared rodeados por soldados con pistolas, todos gritando brutalmente (evidentemente estimulados por lo que estaban haciendo -se diría que estaban emocionalmente preparados para ejercer violencia sobre nosotros-). Luego, a los alaridos, nos agarraron a uno por uno y nos empujaron hacia la salida del edificio. Pero nos hicieron pasar entre una doble fila de soldados, colocados a una distancia de diez pies entre sí, que nos pegaban con palos o culatas de rifles y que nos pateaban rudamente en cualquier parte del cuerpo que pudieran alcanzar. Nos mantuvieron incluso a suficiente distancia uno de otro de modo que cada soldado pudiera golpear a cada uno de nosotros. Debo agregar que los soldados pegaron tan brutalmente como les era posible y yo (como todos los demás) fui golpeado en la cabeza, en el cuerpo, y en donde pudieron alcanzarme. Esta humillación fue sufrida por todos nosotros -mujeres, profesores distinguidos, el Decano y Vicedecano de la Facultad, auxiliares docentes y estudiantes. Hoy tengo el cuerpo dolorido por los golpes recibidos pero otros, menos afortunados que yo, han sido seriamente lastimados. El profesor Carlos Varsavsky, director del nuevo Radio Observatorio de La Plata, recibió serias heridas en la cabeza, un ex secretario de la Facultad (Simón) de 70 años de edad fue gravemente lastimado, como asimismo Félix González Bonorino, el geólogo más eminente del país. Después de esto, fuimos llevados a la comisaría seccional en camiones, donde nos retuvieron un cierto tiempo, después del cual los profesores fuimos dejados en libertad sin ninguna explicación. Según mi conocimiento, los estudiantes siguen presos. A mí me pusieron en libertad alrededor de las 3 de la mañana, de modo que estuve con la policía alrededor de cuatro horas. No tengo conocimiento de que se haya ofrecido ninguna explicación por este comportamiento. Parece simplemente reflejar el odio, para mí incomprensible, ya que a mi juicio constituyen un magnífico grupo, que han estado tratando de construir una atmósfera universitaria similar a la de las universidades norteamericanas. Esta conducta del Gobierno, a mi juicio, va a retrasar seriamente el desarrollo del país, por muchas razones entre las cuales se cuenta el hecho de que muchos de los mejores profesores se van a ir del país" (texto tomado de http://www.educ.ar/dinamico/UnidadHtml__get__0851d09d-c855-11e0-81e0-e7f760fda940/texto2.htm acceso en octubre de 2012; hay infinidad de reproducciones de esta carta en la Red).

⁹⁰ Jacovkis, Pablo M., "A cuarenta años de la noche de los bastones largos", en *Club de Cultura Socialista José Aricó* (<http://www.clubsocialista.com.ar/scripts/leer.php?seccion=articulos&archivo=172> accedido en octubre de 2012).

mente católico, corporativista, conservador, del gobierno "de facto", al tiempo que asqueaba masivamente en otras facultades, era agradable a una parte importante del profesorado de Derecho.

Esta facultad proveyó al interventor de la UBA, Luis Botet, cuyo lema, bastante elocuente, fue: "La autoridad está por encima de la ciencia"⁹¹. Al iniciarse el año siguiente, el destacado civilista Borda, que ya hemos mencionado, catedrático de la Facultad, asumió como Ministro del Interior (el principal ministerio, por entonces). Se mantendría en ese alto cargo hasta mediados de 1969⁹². Es decir que, si consideramos que a Onganía le quedaba un año de gobierno, podemos sin dudas decir que Borda fue su Ministro del Interior. En otras palabras, uno de los más importantes actores políticos no militares de la dictadura de 1966⁹³.

Es muy posible, entonces, que estas tan particulares condiciones hayan incidido en conferir a la expresión "derechos humanos", lejos de su connotación positiva actual (mayoritaria, ya que no unánime⁹⁴), tintes peyorativos, o por lo menos irónicos. Esos reflejos permanecen hasta el día de hoy, especialmente en el discurso que pretende plantear una dicotomía *inseguridad-derechos humanos*.

⁹¹ Pigna - Seoane (2006), *passim*.

⁹² Este largo período de poder fue aprovechado por Borda para llevar adelante la más importante reforma al Código Civil, desde su sanción en 1869, que se implementó por medio de un "decreto-ley" (engendros normativos construidos por las sucesivas dictaduras para poder legislar sin parlamento), el 17.711, del 22 de abril de 1968.

Como era de esperarse, el reconocido civilista hizo cuajar en el nuevo articulado, todas y cada una de sus ideas, sostenidas desde sus obras, a las que tuvo por buenas sin necesidad de congreso ni democracia. Asombrosamente, esta trascendental modificación concretada al calor de una dictadura y a la sombra de un hombre que integraba sus más elevados cuadros de gestión, no sólo sobreviviría por más de cuatro decenios, en lo sustancial, sino que sería reiteradamente (y mayoritariamente) elogiada por la doctrina nacional.

En general, los autores omitieron toda referencia de fondo al carácter dictatorial de la reforma, como si el mismo fuera del todo irrelevante. Una muestra más del escaso compromiso que ha mostrado la clase académica del derecho (en este caso, del civil) con las instituciones democráticas.

⁹³ La clase jurídico-académica argentina ha tenido en muy poca relevancia estos factores. En la mayoría de las facultades de derecho, incluida la de la UBA, se han realizado y se realizan homenajes variados a la memoria del destacado civilista, cuando no llevan su nombre aulas y salones (tal el caso del salón principal de la Facultad de Ciencias Jurídicas de la Universidad del Salvador). Sus obras forman parte de todas las bibliografías, y rara vez los docentes aclaran al estudiantado estos aspectos de la biografía de su autor.

Se verifica al respecto una de las típicas situaciones dilemáticas al estilo de la del filósofo Martin Heidegger con su adhesión al nacional-socialismo. Es indiscutible la calidad de Borda como jurista y su excelencia como comunicador. Sus manuales de derecho civil ayudaron a entender esas materias a millares de alumnos a lo largo de décadas, el suscripto incluido. Prescindir de sus trabajos sería (*mutatis mutandi*) tan necio como dejar afuera a Heidegger de los programas de Filosofía.

Sin embargo, creo que se impone la respectiva explicación, por parte de los profesores, al alumnado.

⁹⁴ Estas connotaciones no han dejado de teñir del todo a la expresión "derechos humanos" en el contexto argentino. Véase, por ejemplo: Yacante, 2012 (el lenguaje allí empleado: "estamos hartos de derechos humanos", es bastante más común de lo que podría pensarse).

La dictadura militar iniciada en 1976 fue muchísimo más sangrienta que su antecesora. Empero, en muchos aspectos técnicos, estaba construida sobre el antecedente de ésta. Durante ese aciago período, la tendencia en cuestión plasmó en un lema propagandístico que, fomentado desde el gobierno militar, pululó en 1979 por miles de lunetas traseras de automóviles públicos y privados. "Los argentinos somos derechos y humanos" decía, jugando sarcásticamente con las palabras⁹⁵.

La situación descripta podría dar una explicación, sumada a otros factores coincidentes, para el curioso rechazo, consciente o no, de la expresión "derechos humanos" y su consecuente reemplazo con otras denominaciones, sobre todo entre los civilistas. ¿Habrán surgido, entonces, las alambicadas supuestas razones de la dicotomía resultante, como un intento (a veces bien intencionado) de racionalizar algo que en realidad tenía origen meramente político?

§9. ¿Conviene estudiar estos derechos en una materia específica?

a) Consideraciones pedagógicas generales

En muchas de las asignaturas que integran la carrera jurídica universitaria, en todas las facultades del mundo, se tratan aspectos vinculados con los derechos que aquí nos ocupan. A veces se estudian algunos de ellos en forma directa. En Derecho Civil eso es muy notable, sobre todo, en la "parte general". Pero también en Derecho Penal, Constitucional, Administrativo, Procesal, Internacional Público, en Filosofía del Derecho, Historia del Derecho... y podríamos seguir. Hasta en las materias relativas a los tributos se tocan temas atinentes a los derechos humanos.

Entonces, ¿por qué tantas universidades han insistido tanto, en los últimos años, en dedicar una asignatura específica para estudiar estas prerrogativas, cuando se trataba ya antes de uno de los núcleos temáticos más presentes en los planes de estudios? ¿Es realmente necesario, o al menos conveniente, crear esta materia? ¿Qué ventajas podría traer?

⁹⁵ "En 1979, en vísperas de la visita al país de la Comisión Interamericana de Derechos Humanos (CIDH) de la OEA, el ministro del Interior, general Albano Harguindeguy, ordenó comprar 250.000 calcomanías autoadhesivas, en dos tamaños, con el lema "Los argentinos somos derechos y humanos". El slogan había sido ideado a pedido de la dictadura por la empresa Burson Marsteller, ya contratada en 1978 para mejorar la imagen de Videla. El objetivo era neutralizar o revertir las denuncias realizadas por sobrevivientes de los centros clandestinos de concentración, los exiliados y familiares de las víctimas en el exterior, que la dictadura llamó 'campana antiargentina'. También para ocultar los delitos cometidos por el terrorismo de Estado e intentar perpetuar y profundizar la ilusoria sensación de legalidad y normalidad. Además de condicionar las denuncias que las Madres de Plaza de Mayo y los organismos de derechos humanos planeaban realizar ante la CIDH", dice Seoane (2006).

¿Perjudicará la dispersión de los temas vinculados a los derechos principales entre numerosas materias, para visualizarlos a todos ellos como partes integrantes de una sola realidad, con características propias, y en parte específicas? ¿Podrá lograrse esa visión de conjunto si no se encara a estas prerrogativas desde una asignatura única, con sólidos fundamentos históricos y filosóficos engarzados dentro de su programa en forma autónoma? Por supuesto, nadie discute que, al mismo tiempo, puedan esas temáticas mantenerse en las otras materias, vistas desde la óptica que le corresponde a cada una de ellas (civil, penal, administrativa, etcétera).

¿Es la reiteración de temas algo malo en un programa de estudios, si esos tópicos, en cada oportunidad, son encarados desde puntos de vista diferentes, con criterios y finalidades diversos? Quizás, la obsesión por no repetir temáticas sea fruto de una idea compartimentada del quehacer científico, coherente con la ultra-especialización y flagrantemente contraria a una actitud humanista integradora (que hoy parece tender a predominar, tras décadas de reinado de aquella otra cosmovisión).

b) Consideraciones históricas locales: las dictaduras sudamericanas

Sin embargo, es bastante posible que la verdadera razón de la rampante presencia de esta materia en muchas facultades de derecho argentinas y sudamericanas, desde fines del siglo XX, sea otra. Quizá se vincule más a las terribles violaciones a la dignidad humana cometidas por varios estados de la región, en forma directa o indirecta, en las décadas de 1960 y 1970. En el caso de Argentina, Bolivia, Brasil, Chile, Paraguay y Uruguay, dictaduras militares (así llamadas por la decisiva participación de las fuerzas armadas, y porque el gobierno, en general, fue ejercido por altos oficiales castrenses) de diversas características generaron regímenes de terror, particularmente virulentos en los dos países del extremo sur, pero atroces en todos ellos.

La más prolongada de las dictaduras militares sudamericanas fue la del Paraguay, donde el general Alfredo Stroessner ejerció el poder desde 1954 hasta 1989. Con el apoyo del Partido Colorado, y en el marco de la Guerra Fría (característico de todos los fenómenos dictatoriales de la región), lanzó una política de feroces represalias e intimidaciones contra reales o presuntos comunistas, que cuajó en un tendal de varios miles de muertos y decenas de miles de personas vulneradas en sus prerrogativas más esenciales⁹⁶.

En Brasil, en 1964, un golpe militar depuso al presidente João Goulart, iniciando así dos décadas de dictadura. Las violaciones a la dignidad humana hicieron pico en el decenio 1968-1978, a partir de la entrada en vigor del "acto

⁹⁶ Comisión de Verdad y Justicia (2008), *passim*.

institucional" (nombre que se daba a los decretos dictatoriales) n° 5, que estableció un sistema altamente represivo y suspendió las garantías constitucionales.

El hecho de que el régimen brindase al país una cierta estabilidad económica (en relación con la situación previa), con crecimiento de la producción e industrialización (aunque con gran inflación y sin distribución social del incremento), llevó a una consideración ambigua de la dictadura (no exenta de férreos reivindicadores), que se prolonga aún en algunos sectores. La calificación del sangriento período como "milagro económico brasileño" no ha ayudado en su evaluación desde la óptica de las agresiones a los propios ciudadanos⁹⁷.

Argentina, que ya ostentaba una lista de intervenciones militares, violentas o solapadas, en la vida política, ingresa de lleno en este esquema de dictaduras armadas en junio de 1966, con los episodios a que ya hemos tenido oportunidad de aproximarnos. El general Onganía gobernó hasta 1970, siendo sucedido por sus pares Roberto Levingston (hasta 1971) y Alejandro Lanusse (hasta 1973). En este período hubo cantidad de acciones represivas ilegítimas y violentas, como la ya referida "Noche de los bastones largos", aunque el grado de violación a la dignidad humana fue muy inferior al que alcanzaría la dictadura militar siguiente⁹⁸.

Sin embargo, uno de los efectos de esta etapa fue, posiblemente, la preparación de los medios y de los ánimos para lo que sucedería tras la usurpación de 1976⁹⁹. En 1973, en medio de un clima político, social y económico volátil (la supuesta pacificación nacional que traería la dictadura estuvo lejos de lograrse), se realizaron elecciones. De ese modo, la Argentina retornaría a la democracia constitucional por el lapso de tres años.

Casi contemporáneamente a la instalación de la dictadura brasileña, en 1964, tomó el poder en Bolivia el general René Barrientos. Dos años más tarde, mientras Onganía se encaramaba al poder en Buenos Aires, Barrientos entró en la faceta más atroz de su gestión, al calor de la aparición de un foco guerrillero liderado por el Che Guevara. Gobernaría hasta su muerte en 1969, dejando una cifra de entre tres y ocho mil muertos, y numerosas violaciones a la dignidad humana.

⁹⁷ Interesante abordaje en: Gaspari (2002), *passim*.

⁹⁸ Varias razones han llevado a un cierto silenciamiento, o por lo menos atenuación, del recuerdo de la dictadura de 1966 a 1973. Entre ellas, la conciencia de la fragilidad institucional de la presidencia de Arturo Illia, resultante de unas elecciones con el peronismo proscripto (casi 20% de votos en blanco). O el propio apoyo del ex presidente Juan Domingo Perón, desde su exilio madrileño, así como de sectores sindicales y del justicialismo. O el beneplácito del clero y sectores del conservadurismo católico. O, incluso, la relativa estabilidad económica, particularmente recordada por las clases media y alta. Y, por supuesto, la muchísimo mayor atrocidad de la dictadura de 1976.

⁹⁹ Desde el campo literario, quien presagió con escalofriante don de profecía esta relación entre las violaciones a la dignidad humana de la dictadura de 1966 y las terribles matanzas y ultrajes de la usurpación siguiente, fue Marcos Aguinis, en su novela *La cruz invertida*, de 1970 (ganadora ese año del Premio Planeta español).

Luego, tras un brevísimo interregno, se apropió del gobierno el coronel Hugo Banzer, que lo ejerció con dureza hasta 1978. Desde ese año hasta 1982, en que Bolivia regresó a la democracia, se sucedieron dictadores militares vinculados al narcotráfico. El punto culminante fue la presidencia de Luis García Meza (1980-1981), donde se registraron centenares de asesinatos de opositores políticos¹⁰⁰.

El de 1973, año en que se recuperaba la democracia en Argentina, fue fatídico para Chile y para Uruguay. En aquel primer país, fue derrocado por un sangriento alzamiento el presidente Salvador Allende (que, aparentemente, se suicidó) y el general Augusto Pinochet se apoderó del gobierno. El carácter sanguinario de la dictadura chilena superó a las otras que había hasta entonces. Más de dos mil personas fueron asesinadas, más de mil desaparecieron, unas treinta mil fueron secuestradas y torturadas¹⁰¹.

En un clima de feroz represión política, social y cultural, que incluía quemar libros y todo tipo de humillaciones y violencias, la usurpación se prolongó hasta 1990¹⁰². En su curso, el régimen se dio el lujo de reformar la Constitución (1980) y de prestar apoyo a Inglaterra contra la Argentina en la Guerra del Atlántico Sur (1982). Lejos del desprecio general con que salieron del mando otros dictadores sudamericanos, Pinochet se mantuvo como comandante en jefe del ejército hasta 1998, y luego pasó a ser senador vitalicio¹⁰³.

¹⁰⁰ Bolivia ha sido, sin embargo, uno de los países de la región más firmes en el juicio y castigo legal de los dictadores.

¹⁰¹ Se ocupó de este golpe y sus sangrientas consecuencias la película *Missing (Desaparecido)*, de Costa-Gavras (1982). Este director greco-francés (Konstantinos Gavras), se había transformado, desde *Z* (1969) en el gran cineasta de la denuncia contra las dictaduras.

Desaparecido se basó en la novela *La ejecución de Charles Horman: un sacrificio americano* (1978), *opera prima* del estadounidense Thomas Hauser. Charles Horman, un periodista estadounidense de 31 años, fue secuestrado en Chile tras el golpe de estado y llevado al Estadio Nacional, donde, junto con decenas de miles de personas, fue torturado. Luego lo asesinaron, y su cuerpo jamás fue recuperado.

La participación de agentes estadounidenses en éste y otros homicidios políticos bajo la dictadura de Pinochet, negada por décadas al extremo de iniciarse demandas contra Hauser y contra Gavras, quedó demostrada en 1999, al desclasificarse archivos de la CIA (<http://www.gwu.edu/~nsarchiv/news/19991008/index.html>, sitio de la George Washington University).

La película ganó un Oscar y la Palma de Oro del Festival de Cannes. Fue prohibida en Chile por la dictadura (nunca se menciona el nombre del país, pero se habla de Viña del Mar y de Santiago), y en los Estados Unidos, a raíz de una muy conveniente (la participación de estadounidenses en las matanzas era claramente denunciada en el film) demanda contra Costa-Gavras (luego rechazada).

Desaparecido se convirtió, por su época de proyección, en una bandera de lucha contra los regímenes dictatoriales de la región.

¹⁰² Rojas (1988), *passim*.

¹⁰³ Pinochet fue detenido en Londres (donde se sometía a una cirugía) ese año. El gobierno chileno lo defendió ardientemente, luchando por su repatriación, la que se obtuvo en 2000. Fue, sin embargo, juzgado en Chile, aunque recién en 2006 se le retiraron sus fueros parlamentarios. Falleció a fines de ese año, y la presidenta socialista Michelle Bachelet dispuso rendirle honores fúnebres de ex comandante en jefe del ejército. Decenas de miles de chilenos saludaron su cuerpo en el vela-

En la República Oriental del Uruguay, se había iniciado un movimiento cívico-militar en 1972, con la participación activa del presidente Juan María Bordaberry, enmarcado en la represión de la guerrilla y de los movimientos sindicales. Esta situación derivó en la inmediata captura de numerosos dirigentes opositores (entre ellos el futuro presidente José Mujica), que fueron recluidos sin garantías hasta el final de la dictadura y sometidos a torturas y vejámenes.

Al año siguiente, el parlamento fue disuelto, la actividad política prohibida, así como la sindical, y se estableció una rígida censura¹⁰⁴. Sucesivos gobiernos desfilaron luego, siempre bajo el control de las fuerzas armadas y la policía, hasta 1985. En ese año, Uruguay regresó a la democracia, asumiendo el presidente electo Julio Sanguinetti¹⁰⁵. Durante el período 1972-1985, fueron cometidos decenas de asesinatos políticos, a los que se suman torturas, desapariciones, y toda suerte de vejámenes¹⁰⁶.

La más dura de todas las dictaduras militares sudamericanas de este período fue, empero, la segunda que se instaló en la Argentina. El 24 de marzo de 1976, en el contexto de una situación política, social y económica de extrema inestabilidad, agravada por el fallecimiento del presidente Perón dos años antes, los comandantes en jefe de las tres fuerzas armadas, Jorge Videla, Orlando Agosti (designados por la presidente María Estela Martínez de Perón) y Emilio Massera (designado por el presidente Perón), tomaron el poder.

Enarbolaron como bandera la necesidad de aniquilar (concepto ya usado por la presidente Martínez de Perón) la "subversión". Este omnipresente

torio (en féretro con tapa de vidrio) y lo acompañaron al cementerio. Hasta el día de hoy, la figura de este sanguinario dictador sigue gozando de la simpatía de muchos de sus compatriotas.

¹⁰⁴ Una vez más, le había cabido a Costa-Gavras ser el retratista fílmico de la situación, por medio de *Estado de sitio (État de Siège)*, de 1972. Para esta excelente película, que abrió un debate muy amplio tanto en Estados Unidos como en Sudamérica, Gavras se basó en el secuestro y asesinato, por parte del grupo guerrillero Tupamaros, del oficial diplomático estadounidense Dan Mitrione, y pintó ambos aspectos: el accionar de la guerrilla y la represión estatal.

El film, al estilo de Gavras, no mencionaba al Uruguay, pero no dejaba dudas de que se trataba de ese país. Lanzó una de las primeras denuncias públicas sobre la participación de estadounidenses en el asesoramiento y entrenamiento de secuestradores y torturadores al servicio de las dictaduras del cono sud.

Fue nominado al Globo de Oro, y ganó varios premios importantes. Fue interpretado por muchos sectores como una visión simpática hacia la guerrilla de izquierda sudamericana. Pero la verdad es que su final, en que un nuevo emisario de los servicios estadounidenses es enviado para reemplazar al anterior muerto por los insurgentes, generó en la juventud socialista el mensaje de la inutilidad de la vía violenta. En tal sentido, esta película contribuyó a disuadir a potenciales simpatizantes de los procedimientos guerrilleros y a convencerlos de la conveniencia de otros métodos de instauración del socialismo.

¹⁰⁵ En lo que constituiría una peculiaridad del proceso dictatorial uruguayo, se registraron intentos, iniciados por el propio presidente Bordaberry, de establecer un sistema político de tipo "aristocrático" encarnado en un consejo de estado que integrasen personas destacadas de la vida nacional (siempre con exclusión de la izquierda) y representantes de las fuerzas armadas.

¹⁰⁶ *Informe final de la Comisión para la Paz (2003), passim.*

término abarcaba, de hecho, un conjunto indeterminado de personas, desde miembros activos de las organizaciones guerrilleras hasta simples ideólogos de izquierda o del peronismo militante, y hasta meros sospechosos.

La dictadura de 1976 sumió al país en un baño de sangre y horror sin precedentes, que lo alteraría en su propia esencia para siempre. Secuestros (en general, perpetrados por la noche y con violencia inusitada), torturas, violaciones, asesinatos masivos, desapariciones a granel, disposición de cuerpos, apropiación de niños y niñas adulterando sus identidades, enriquecimiento ilícito de las más variadas maneras, todo tipo de humillaciones, en un escenario de poder absoluto descarnado y de impunidad sin límites. Nadie estaba a salvo, ni nacionales ni extranjeros, ni laicos ni religiosos. Ni siquiera los propios parientes de los represores.

La Argentina se cubrió de centros de detención clandestinos, que luego serían llamados a veces, con discutible propiedad, "campos de concentración". Miles de ciudadanos se vieron obligados a marchar al exilio, dando origen a la notable "diáspora argentina". El número de muertos es imposible de determinar con certeza, pero se calcula entre 10.000 y 30.000, para un país que entonces no contaba con más de 35.000.000 de habitantes¹⁰⁷.

Aspectos que se presentaban claramente, o se insinuaran al menos, en la dictadura de 1966-1973 (especialmente en el período inicial, la presidencia de Onganía), se tornaron explícitos y virulentos en 1976. La represión del pensamiento marxista, el antisemitismo militante (en el país con la mayor comunidad de origen judío de Latinoamérica), la sujeción del sindicalismo por medio del terror, la alianza con sectores conservadores del clero contra las expresiones cristianas consideradas de izquierda, la pretensión de controlar las universidades e imponer ideas de cuño tradicionalista y católico¹⁰⁸.

El desastre culminó con la decisión de recuperar las islas Malvinas, adoptada por el dictador Leopoldo Galtieri en 1982. Esto se hizo, obviamente, sin ningún tipo de consulta democrática institucional. La medida derivó en la fa-

¹⁰⁷ La sangrienta dictadura militar argentina es probablemente la más documentada de todas las sudamericanas en sus atrocidades violatorias de la dignidad humana. Su informe *Nunca más* ha constituido un modelo para toda la región.

¹⁰⁸ La filmografía no documental acerca de la dictadura militar argentina de 1976 (fundamentalmente originada en el propio país, tras la restauración democrática, pero también rodada en el exterior), es vastísima. El tema ocupó un enorme número de producciones a lo largo de las dos décadas posteriores a 1983, desde infinidad de ángulos y con muy diversas calidades. No deja de ser notable que las dos películas de esa nacionalidad que ganaran el Oscar, *La historia oficial* (Luis Puenzo, 1985) y *El secreto de sus ojos* (Juan José Campanella, 2009) estaban referidas (la primera más que la segunda) a violaciones a los derechos humanos ocurridas durante la dictadura militar de 1976. Entre las producciones más interesantes sobre esta temática, merecen destacarse: *Garaje Olimpo* (Mario Bechis, 1999), *La noche de los lápices* (Héctor Olivera, 1986), *En retirada* (Juan Carlos Desanzo, 1984), *Un muro de silencio* (Lita Stantic, 1993) y dos de Eduardo Calcagno: *Los enemigos* (1983) y *El censor* (1995). Empero, lo repito, la lista es enorme.

tídica Guerra del Atlántico Sur, que dejó un saldo de más de 1000 muertos de ambos bandos (los argentinos en relación de 3 a 1 con los ingleses)¹⁰⁹.

Debilitado el régimen (que se llamaba a sí mismo, paradójicamente, “proceso de reorganización nacional”) tras la total y humillante derrota argentina en la guerra contra Inglaterra (apoyada por la OTAN, los Estados Unidos y Chile), entró en su etapa final. Ésta culminaría en las elecciones de 1983 y la restauración de la democracia el 10 de diciembre de ese año, con la asunción del presidente electo Raúl Alfonsín.

En cierta medida, y dado que la caída de la dictadura militar en la Argentina tuvo, muy posiblemente, un efecto decisivo en la terminación de los otros regímenes similares de la región, podría decirse (con cierta superficialidad) que la catástrofe del país en la Guerra del Atlántico Sur fue, en definitiva, la llave que abrió la recuperación constitucional sudamericana. Con lo que, curiosamente, aquella derrota habría tenido una secuela muy positiva¹¹⁰.

La aparición de un contexto de dictaduras militares de larga duración abarcando una extensión territorial enorme y compacta, habitada entonces por unos 300 millones de seres humanos, de un valor estratégico enorme y proveedora de una colosal cantidad de recursos, no fue casualidad¹¹¹. Las técnicas de ejercicio del poder, basadas en el terrorismo de estado y el desprecio de la dignidad humana, con el empleo de detenciones ilegítimas, torturas, asesinatos y desapariciones de personas, no se compartieron por casualidad.

Más allá del lógico efecto “pedagógico” que la aplicación de estos medios en un país ejerce sobre los otros de la región, es evidente que hubo una “docencia” central. Ésta, no caben dudas, que estuvo a cargo de reparticiones específicas de los Estados Unidos, encargadas de colocar a las naciones sudamericanas de su lado en la Guerra Fría, y alejar cualquier riesgo de avance del socialismo. En la visión racista y de propia supremacía que caracterizaba por entonces aún a la gran federación del norte, el exterminio de decenas de

¹⁰⁹ La filmografía no documental específica sobre la Guerra del Atlántico Sur es vasta, pero a veces cae en el cliché y la superficialidad. Merecen nombrarse: *Los chicos de la guerra* (Bebe Kamin, 1984) e *Iluminados por el fuego* (Tristán Bauer, 2005). En este campo, ha prevalecido el género documental y no son pocas las producciones no argentinas.

¹¹⁰ Esta conclusión, sin embargo, no puede llevarse muy lejos: el triunfo británico implicó un refuerzo drástico de su presencia militar en las islas Malvinas, desde donde posee capacidad bélica como para alcanzar blancos en el cono sur del continente, incluyendo Brasil, así como una eficaz e inmediata llegada armada a la Antártida (de un valor estratégico y económico decisivo en los tiempos a venir). Se trata, pues, de un enclave potencialmente hostil, en pleno contexto latinoamericano.

¹¹¹ No he incluido en esta apretada reseña al Perú, porque las características de su proceso dictatorial militar, a pesar de tener coincidencia cronológica con los demás de la región (1968-1980), presentan notables diferencias, tanto desde el ángulo ideológico como de su praxis política y de su relación con la población. Esas divergencias disminuyen con la llegada al poder del general Francisco Morales Bermúdez, en 1975, pero igualmente mantienen suficientes aspectos propios, a mi juicio, como para no listar a la dictadura peruana junto con las otras dictaduras de la región. De hecho, actualmente, cuando se habla de dictadura en ese país andino, muchas personas se remiten más al gobierno de Alberto Fujimori tras el autogolpe de 1992, que al periodo militar propiamente dicho.

miles de latinoamericanos y la sumisión de otros millares a toda suerte de vejámenes podían ser contingencias perfectamente aceptables en aras de evitar la expansión del marxismo.

Todas las dictaduras sudamericanas de este período se proclamaron y mostraron fieles aliadas de los Estados Unidos, y decididas defensoras no sólo de los intereses estratégicos de ese país, sino además de los de las corporaciones comerciales privadas vinculadas con él (incluso por la vía de la represión violenta de los reclamos laborales). Esto se verificó, inclusive, mientras sectores afines a los gobiernos dictatoriales sentían (y hasta manifestaban, aunque generalmente no en declaraciones públicas) un profundo desprecio por la cultura y la sociedad estadounidense, a las que veían como una mala mixtura de protestantes con judíos, sin pudor, elegancia ni moral, y caracterizada por un ánimo de lucro omnipresente. Al tiempo que se admiraba la tecnología gringa, su capacidad de emprendimiento y organización, y su nacionalismo, se menospreciaba su falta de "viveza" práctica y su actitud ante la vida. En ese sentido, la postura de los Estados Unidos en la Guerra del Atlántico Sur, cerrando contundentemente filas con Inglaterra frente a la Argentina (e, indirectamente, a Brasil, que la apoyaba), constituyó una epifanía de dónde realmente estaban estos países colocados en la consideración yanqui.

Las dictaduras militares sudamericanas actuaron a menudo de manera coordinada, como era de esperarse, en la lucha por sus fines comunes. Esa cooperación se implementó a partir del llamado "Plan Cóndor", horrendo antecedente en el camino de la integración regional. Esta red, en que intervinieron también, sin estabilidad, Colombia, Ecuador, Perú y Venezuela, era coordinada por la CIA (Agencia Central de Inteligencia) estadounidense. Habría iniciado sus funciones en 1974, incrementándolas a partir de 1976. Por su intermedio, los fugitivos de uno de los países eran perseguidos, capturados, torturados o asesinados en los otros, o bien devueltos a la jurisdicción del estado de origen. Operaciones conjuntas de represión se llevaban adelante y eran compartidas informaciones útiles a tales efectos¹¹².

c) Las dictaduras sudamericanas en contexto con las de Europa

Las dictaduras latinoamericanas no constituyeron un fenómeno aislado a nivel mundial. Muchas de sus características ideológicas (la profesión de una religiosidad conservadora, la alineación con los Estados Unidos en la

¹¹² Sin embargo, la propia idiosincrasia de las dictaduras militares, cargadas de nacionalismo y prepotencia, con un culto a la soberanía y una cosmovisión belicista, puso límites muy marcados a esa cooperación, al incentivar los conflictos fronterizos y los reclamos territoriales. Así, Chile y Argentina, cabezas del Plan Cóndor, estuvieron a punto de ir a la guerra entre sí en 1978 con motivo del diferendo por las islas australes.

Guerra Fría a pesar de profesar un profundo desprecio por su cultura, las declaraciones nacionalistas coexistiendo con la protección de los grandes capitales supranacionales y especialmente estadounidense, la lucha total contra todo lo que huelga a marxismo, la calificación de "subversivo" para rotular a cualquier enemigo del régimen, el militarismo, y hasta un grado de antisemitismo, entre otros aspectos) estaban ya presentes en las dos dictaduras europeas sobrevivientes del período de auge de los "socialismos nacionales" de base corporativa, anteriores a la Segunda Guerra Mundial.

Me refiero a España y Portugal. En la primera, terminada la Guerra Civil en 1939, y como consecuencia directa de ésta, el general Francisco Franco, adoptando la denominación medieval de "caudillo" como equivalente hispánico del italiano "duce", empleado por Mussolini, y el alemán "Führer", usado por Hitler, instauró una dictadura que se prolongaría hasta su muerte en 1975¹¹³.

Sus inicios estuvieron enmarcados claramente en los cánones de los nacionalismos inspirados en el fascismo. Pero la derrota del Eje en la Guerra Mundial (a la que escapó España a través de su oficial neutralidad) y el nuevo diseño del mapamundi político, impuso a Franco una reubicación al lado de los Estados Unidos. Los aspectos "socialistas" se fueron limando, abriéndose el mercado a una economía de capitales controlada (pero muy permisiva con las mega-corporaciones estadounidenses), y se destacó el anticomunismo ferviente del régimen como prenda de unión con el bloque "occidental"¹¹⁴.

Anterior al régimen franquista fue la dictadura instaurada por António de Oliveira Salazar en Portugal, desde 1932, y especialmente tras la proclamación del "Estado Nuevo" en 1933. De línea militantemente católica y corporativista, se estableció un sistema de feroz represión de la disidencia y control de las actividades de los ciudadanos.

Sin embargo, y más allá de su apoyo logístico a Franco durante la guerra española y de sus obvias simpatías por el fascismo italiano, Portugal mantuvo una posición propia, en gran medida derivada de su histórica y firme alianza con Inglaterra. El régimen de Salazar no fue respetuoso de la dignidad humana, pero no llegó (al menos en el territorio metropolitano, diferente fue el caso en las colonias) a los extremos de otras dictaduras de

¹¹³ La filmografía no documental de denuncia de las violaciones a los derechos humanos por parte del franquismo se produjo, en su mayor parte, en España y tras la caída de la dictadura, con obras de gran calidad cinematográfica como *Las cosas del querer* (Jaime Chávarri, 1989), *El laberinto del fauno* (Guillermo del Toro, 2006) o *Las trece rosas* (Emilio Martínez Lázaro, 2007). Es de destacar, por su extraordinaria calidad, la telenovela española *Amar en tiempos revueltos* (Eduardo Casanova, desde 2005), por cuya oportuna indicación agradezco a mi siempre diligente e inteligente compañera de vida, Ester Orlandi.

¹¹⁴ Esta evolución del franquismo, así como la del salazarismo en Portugal, ponen en evidencia la posibilidad de ese tipo de regímenes de coexistir y aliarse con el capitalismo, cosa que se vislumbra ya desde un comienzo con el apoyo estadounidense al advenimiento de Mussolini y de Hitler, y plantean hasta qué punto el bombardeo de Pearl Harbor, al obligar a los Estados Unidos a entrar en una guerra que, hasta entonces, venía cuidadosamente evitando, cambió el destino del mundo.

corte similar¹¹⁵. Predominó, en gran medida, una preocupación por el mantenimiento de una superficie de legalidad.

Tras la terminación de la Segunda Guerra Mundial, la alineación del Estado Nuevo portugués con los Estados Unidos se hizo más clara y explícita. Esa fue la situación hasta la terminación de la dictadura en 1976, a consecuencia del golpe militar de 1974¹¹⁶.

El salazarismo tuvo su mayor influencia sudamericana, como era de esperarse, en el Brasil, donde el presidente Getúlio Vargas ya proclamara, a imitación de Salazar, el "Estado nuevo" en 1935. Las ideas económicas (basadas en un aislamiento autárquico) y políticas (autoritarismo anticomunista y conservador, con elementos de apoyo sindicales y militares) del régimen portugués, pasaron a constituirse en parte del pensamiento brasileño para siempre.

A nadie podía asombrar, entonces, que Marcelo Caetano, último líder del "Estado Nuevo" portugués, tras su derrocamiento en 1974 se exiliase en Brasil (entonces en plena dictadura militar). En ese país sudamericano continuó con sus (fecundas, por cierto) tareas de investigación histórico-jurídicas hasta su muerte, en 1980. El franquismo, en cambio, incidió en las dictaduras hispano-americanas, menos en la argentina de 1976, posterior a la terminación de ese régimen (que acabó bastante desacreditado).

Por otra parte, Europa exhibió en su propio seno un caso de dictadura militar notablemente concordante con los de Sudamérica: el régimen llamado "de los coroneles", en Grecia. Las coincidencias parten de lo cronológico: el régimen se instaló en 1967. También llegó al poder mediante un golpe militar (dirigido por oficiales jóvenes). Presentó características de asombrosa similitud con las dictaduras castrenses sudamericanas, tanto en su ubicación ideológica como en sus procedimientos de control político, y su total falta de respeto por la dignidad humana. El parecido llegó al extremo de ser conocido el régimen como "*Junta ton syntagmatarjón*", empleándose el sustantivo castellano "junta", tomado de los gobiernos dictatoriales militares de América austral. La inspiración no podía ser más evidente¹¹⁷.

¹¹⁵ No puede en este aspecto soslayarse la inolvidable película *Sostiene Pereira* (Roberto Faenza, 1995), realizada sobre la base de la novela del italiano Antonio Tabucchi (1994), que está ambientada en el Portugal de 1938.

¹¹⁶ Curiosamente, en el caso portugués, el golpe militar, generado en los niveles de la oficialidad intermedia (semejantes a los de la dictadura griega, que veremos a continuación), tendió a terminar con el régimen dictatorial (ya muy desgastado, como el español) y a suplantarlo por un sistema democrático republicano, objetivo logrado con la nueva constitución de 1976.

¹¹⁷ Como cabía esperar, también aquí contamos con un film emblemático de Costa-Gavras, quizás su trabajo más famoso, referido esta vez a su propio país, y precursor de *Estado de sitio* y de *Desaparecido*. Se trata de *Z* (1969). En la confección del guión, Gavras trabajó junto a Jorge Semprún, español exiliado por el franquismo, partisano contra los nazis en Francia y sobreviviente de Buchenwald, posterior Ministro de Cultura del gobierno socialista de su patria (1988-1991).

La película se basó en el libro homónimo de Vassilis Vassilikos publicado en 1966 (antes del golpe militar) y referido al asesinato del político pacifista, atleta y profesor universitario Grigoris Lambrakis

d) Influencia de la "experiencia del horror" (Raffin)

He ahí, pues, el pasado cercano de dictaduras militares duramente violadoras de la dignidad humana, que se entronizan especialmente desde la década de 1960, y enlutan el decenio siguiente con asesinatos, torturas, detenciones ilegales, desapariciones, robos de niños, y un sinfín de vejámenes. Ese es el cuadro que pesa, desde mediados del decenio de 1980, sobre los sectores intelectuales vinculados con las restauraciones democráticas latinoamericanas (sobre todo los más jóvenes).

Sin dudas, esa carga los impulsa a establecer en las carreras jurídicas (y en la educación general) materias específicas dedicadas a los derechos esenciales del ser humano. No se trata sólo de una elucubración teórica, de gabinete, acerca de la importancia de estas prerrogativas y la consecuente conveniencia de su estudio en forma separada. La "experiencia del horror", como con acierto la llama el profesor argentino Marcelo Raffin (2006), probablemente influyó más que todas las tesis abstractas.

El propio libro publicado por la Comisión Nacional sobre la Desaparición de Personas, creada en Argentina por el gobierno del presidente Raúl Alfonsín, se llamó, elocuentemente, *Nunca más*. Esta denominación fue seguida por Brasil en una obra semejante, y adoptada por otros países de la región al salir de sus dictaduras.

Empero, ¿habremos elaborado realmente, en las décadas subsiguientes, los sudamericanos, nuestra reflexión sería acerca de todo aquel infierno? ¿No habremos tendido a veces más a enfocar la responsabilidad sobre algunos sectores (los militares, las clases altas), eludiendo considerar el rol desempeñado por la comunidad en general en episodios tan terribles? ¿Es creíble la defensa basada en la supuesta ignorancia de lo que sucedía, semejante a la que enarbolaban muchos alemanes tras la caída del nazismo?

En un primer momento de la acción represiva, quizás pueda haber existido ese desconocimiento. Es cierto que los procedimientos fueron llevados con extremo disímulo. Pero luego las denuncias se fueron acumulando. Sólo era cuestión de interiorizarse. En todo caso... ¡a los automóviles Ford Falcon verdes con que se hacían los secuestros, los veía todo el mundo!

El interés por el estudio y la profundización en la temática de los derechos fundamentales creció entre los juristas latinoamericanos graduados en los años finales de las dictaduras o sobre el inicio de las recuperaciones democráticas. Muchos de ellos habíamos pasado parte de nuestra juventud, o toda

en 1963. Sin embargo, el hecho de que Gavras y Semprún trabajasen con posterioridad al advenimiento de la dictadura militar, y que ésta hubiera tomado medidas activas contra Vassilikos (que debió exiliarse) y su obra, así como contra el juez Christos Sartzetakis, que instruyera impecablemente el sumario del caso Lambrakis, llevó a su obra a mostrarse claramente como una denuncia contra el régimen de los coroneles, a cuya imagen causó un fuerte daño internacional.

El film cosechó una envidiable cantidad de premios y de nominaciones.

ella, bajo esos gobiernos despóticos. Acuciaba la sensación de que nuestra región debía ponerse al día en esta materia, sobre todo frente a Europa.

El resultado fue tan lógico como feliz. Empezaron a convocarse congresos científicos específicos, surgieron publicaciones periódicas, se crearon asociaciones, se multiplicaron los libros. La aparición de la materia en las universidades, pues, parece haber entroncado en esta tendencia de un modo completamente natural.

Y todo indica que ha sido un devenir auspicioso, porque facilitó la profundización y la toma de conciencia, muy necesarias en países donde tanto se ha sufrido en esta área, y donde aún queda mucho por hacer¹¹⁸.

§10. Los derechos humanos desde una perspectiva interdisciplinaria

Uno de los criterios cartesianos fue el del "análisis". Es decir, la conveniencia de que el investigador divida los fenómenos estudiados en tantas partes como sea posible. Este criterio fue potenciado por algunas formas del positivismo, sobre todo las que optaron por reducir los campos de abordaje a uno solo. Por ejemplo el biológico, normativo, económico, sociológico, etcétera.

Una de sus consecuencias fue la tendencia a la especialización. Esta característica predominó a lo largo de varias décadas en el siglo XX, instalando una visión compartimentada de las ciencias. En ella, cada investigador se cierra férreamente sobre "sus" temas (cuanto más restringidos, mejor), sin interesarse por el trabajo de los científicos dedicados a otras áreas, inclusive las muy vecinas.

Este aislamiento se fue morigerando en los últimos lustros de la centuria pasada. Se ha visto crecer, en varios terrenos científicos, una satisfactoria conciencia del peligro que la especialización entraña. Concretamente, por usar una metáfora muy gráfica, que si el estudioso se concentra demasiado en el árbol no percibe las características del bosque. A menudo, una visión cerrada y parcializada de determinados aspectos de la realidad (que es siempre compleja y múltiple) impide entender los fenómenos.

Porque esos fenómenos ("Toda manifestación que se hace presente a la conciencia de un sujeto y aparece como objeto de su percepción", según la Real Academia) se verifican, normalmente, en una forma integral, no disgregada. ¿No somos nosotros, los seres humanos, quienes creamos esas divisiones? ¿Acaso están ellas en las cosas, o solamente se hallan en nuestro pensamiento?

No pongo en tela de juicio el valor y la utilidad que esos esquemas puedan tener para enseñar y exponer. Es decir, su conveniencia pedagógica. Pero se tornan peligrosos si olvidamos que son, en definitiva, obra nuestra.

¹¹⁸ La elección al Decanato de la Facultad de derecho de la UBA, por primera vez en su historia, de un docente de Derechos Humanos (además, la primera mujer y la primera persona de religión judía en llegar a ese cargo), la profesora Mónica Pinto, en 2010, marca un claro hito en este sentido.

La necesidad de integrar perspectivas es muy obvia en otras disciplinas, como por ejemplo las biológicas. El médico requiere del contacto con el biólogo; éste, a su vez, con el bioquímico. Empero, esa necesidad no es menos acuciante para las ciencias humanas. Un jurista gana al compartir sus investigaciones con un sociólogo, con un economista, con un antropólogo. Incluso, en cantidad de temas, ese círculo puede ampliarse. Puede incluir médicos, psicólogos, biólogos, historiadores. Y hasta puede salir del terreno estrictamente científico. Por ejemplo, involucrando especialistas en deportes, en artes.

Desgraciadamente, cierta sensación de superioridad ha caracterizado a los jurisconsultos desde la Edad Media. Esa euforia ha llevado a muchos, a lo largo de siglos, a concebir a la ciencia jurídica como un pináculo elevado, distante de las demás disciplinas, independiente de todas ellas y jamás necesitado de su ayuda. Tan retrógrada postura hoy se bate felizmente en retirada.

¿Podría plantearse, en un tema como el de los derechos humanos, una exclusividad, siquiera un predominio, de lo jurídico? ¿No debería el aula donde se trabajan estos asuntos ser abierta, desde que a todos afectan, y mucho, sin excepción alguna, por el mero hecho de ser humanos? En estas materias, todos, absolutamente todos, podemos tener algo para aportar.

Hay aspectos técnicos complejos, es verdad. Pero ellos incumben más, generalmente, al abogado o al magistrado que trabajan en forma regular con cuestiones de derechos humanos. Es decir, que pueden perfectamente dejarse para cursos de posgrado, y quizás esa sea la mejor alternativa. En cambio, la participación constructiva conjunta de personas provenientes de las más diversas áreas científicas es susceptible de generar una profundización y una riqueza extraordinarias.

Además, la construcción de los conceptos de "humanidad", de "persona" y de "dignidad humana", no puede decirse que haya sido jurídica. Se trata de elaboraciones socio-culturales generadas desde lo religioso, lo filosófico, lo mágico, lo poético... Complejísimos armados antropológicos, delineados en diferentes civilizaciones, que se fueron a su vez influyendo entre sí, hasta llegar a los grandes planteos dilemáticos que surcaron el siglo XX y se proyectan como desafíos para la centuria presente.

El flanco jurídico, aunque pueda ser el que a algunos de nosotros más nos interesa (y con todas las dificultades de delimitación que presenta) es apenas uno más, entre muchos. Pretender escindirlo de los demás campos puede resultar una operación tan imposible, como la famosa tarea de cortar la carne sin derramar la sangre, que el falso juez impone a Shylock en el *Mercader de Venecia*.

Esta necesaria realidad multifacética se vincula estrechamente con la siguiente pregunta: ¿Será bueno incluir una materia que trate de los derechos esenciales y la dignidad humana en los planes de las carreras no jurídicas? Es una alternativa muy interesante. Casi no hay un área científica en que los derechos humanos no incidan. Podría plantearse, como sola excepción, la de las ciencias "exactas" o abstractas. Y esa salvedad sería relativa, porque en

realidad de lo que se trata es de la formación de la persona del científico, no de la disciplina en sí. Y alguien dedicado a las ciencias "exactas" podría perfectamente verse en la situación de que las aplicaciones de sus pesquisas o descubrimientos fuesen susceptibles de violar la dignidad humana.

Nadie, empero, parece que pudiera dudar de la presencia de los derechos que nos ocupan en el campo de las ciencias directa o indirectamente vinculadas a lo social. El arquitecto y el ingeniero deben considerar los derechos de las personas con capacidades reducidas, el médico ha de tener en cuenta las prerrogativas de los pacientes. Otro tanto cabe decir del psicólogo, del odontólogo, del enfermero...

Y así podríamos seguir.

§11. ¿"Generaciones" de derechos humanos?

Es obvio que los derechos no pueden generar derechos, en un sentido literal. Tampoco pueden "generar" ninguna otra cosa. De modo que, si alguien habla de "derechos humanos de segunda generación" o de tercera, está empleando una metáfora.

En realidad, la imagen resultante es temporal, no secuencial. Los derechos de "primera generación" serían los clásicos, que fueron tratados como prerrogativas fundamentales desde la época formativa de la teoría de los derechos humanos. Los derechos que amparan la vida, la libertad, la salud, el honor...

Además, su aparición en el plexo jurídico no requiere del empleo de ninguna tecnología especial. Por eso fueron detectados desde hace mucho tiempo, aunque no se hubiera trabajado demasiado alrededor de ellos.

Sin embargo, una sorpresa nos espera si leemos las expresiones escritas, originales de estos "derechos de primera generación". Es decir, sus "declaraciones", característicamente tributarias de las dos estadounidenses de 1776 (la *de independencia* y la *de Derechos de Virginia*), así como de la *Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano* francesa (1789, heredera de las anteriores) y las primeras "enmiendas" a la constitución estadounidense (1791). Porque hallaremos en ellas referencias a prerrogativas que hoy se duda mucho si incluir o no en el catálogo de los derechos humanos.

Así, por ejemplo, la garantía que ampara la propiedad privada. La "búsqueda de la felicidad", por su parte, que aparece en la *Declaración de Independencia* estadounidense (*pursuit of happiness*), hace pensar más en una expresión literaria, que funcionaría como complemento, explicación y corolario de los demás derechos, que una prerrogativa en sí. En general, se trata de facultades que surgen empapadas del contexto político, social y económico de las grandes revoluciones de la segunda mitad del siglo XVIII, y se generan en el seno de una burguesía moderadamente adinerada, dueña de propiedades (siquiera modestas) y preocupada por consolidar sus

conquistas bajo el nuevo orden que ha de establecerse, cerrando el camino a eventuales e indeseados desbordes socialistas.

En cambio, los derechos humanos que suelen llamarse "de segunda generación", apuntan más a aspectos socioeconómicos. Tales como el bienestar, el descanso, la educación, la salud. Se trata de prerrogativas más alejadas de la visión burguesa de la sociedad y de los reclamos de la clase media-alta. Prima en su defensa, en cambio, la satisfacción de necesidades que aquellos sectores ya tienen en general bastante cubiertas, pero la clase media-baja y el proletariado no.

Conllevan, pues, las demandas de los grupos que, aunque están formalmente dentro del sistema, no lo pueden disfrutar como los de mayor poder adquisitivo, y requieren de la fuerza del estado para poder hacerlo. En otras palabras: los derechos de la primera generación son *en y con* el mercado. Los de la segunda tienden a enfrentarse con el mercado, o por lo menos a corregir las situaciones percibidas como injusticias derivadas de una economía fundada en él.

Además, los derechos humanos "de primera generación" suelen visualizar al estado como un peligroso poder, al que deben ponerse límites. Es decir, que conllevan una actitud *negativa* con relación al poder público. Éste debe abstenerse de intervenir, para que los individuos puedan actuar libremente. En cambio, los "de segunda generación" imponen al estado deberes de conducta activa. O sea, que muestran confianza en él, se alían con él, lo llaman en su ayuda. Importan una postura *positiva*: le requieren al poder público que actúe, incluso a veces en contra del libre obrar de los individuos o las corporaciones. Por ejemplo, imponiendo reducciones a los precios de los medicamentos u obligando a los sanatorios privados a mantener camas gratuitas.

Sin embargo, esta diferencia presenta fronteras grises, porque también se pueden construir políticas de acción positiva a partir de las facultades "de primera generación". Por ejemplo, del derecho a la igualdad puede derivarse la obligación de no rechazar personas de origen africano en una empresa privada, o musulmanes en una escuela católica.

Los derechos humanos "de primera generación", como toda construcción teórica jurídico-política, conllevan una gran carga ideológica. Pero poseen un amplísimo grado de aceptación universal, con la sola excepción del tema de la propiedad privada. Que es una salvedad relativa, porque hasta los regímenes socialistas más estrictos han aceptado que algunas cosas muebles de escaso valor económico pertenezcan a individuos.

Ese consenso disminuye, empero, cuando pasamos a los derechos "de segunda generación". En ellos, los aspectos ideológicos se hacen más evidentes. Sin embargo, como su tratamiento estuvo históricamente muy relacionado con los horrores que se pusieron en evidencia tras la derrota de Alemania y Japón en la Segunda Guerra Mundial (1945), prácticamente todos ellos se encuentran explícitos en la *Declaración universal de los derechos humanos*, dada tres

años más tarde, y en las otras emitidas a nivel regional, como la americana, o bien pueden ser fácilmente deducidos de ellas.

Más tarde se comenzó a hablar de una "tercera generación" de derechos humanos. En este nuevo grupo, los factores ideológicos se perfilan con nitidez aún mayor, y las posibilidades de conflictos de intereses económicos y de políticas nacionales, susceptibles de generar rechazos en los diferentes países y sectores, son mayores. Su real consideración como prerrogativas universales (necesaria para que se los vea como derechos humanos) es bastante problemática.

Además, presentan una novedad con relación a las dos "generaciones" anteriores. Que sus titulares, más que individuos, parecen ser los grupos que estos integran. Es decir, no los grupos en tanto entidades (personas ideales en la terminología de Augusto Teixeira de Freitas, o jurídicas en la de Friedrich Carl von Savigny), sino como conjuntos sociales reconocibles. Entre estos derechos se encontrarían, por ejemplo, los que amparan la autodeterminación de los conjuntos humanos individualizables (pueblos), el ambiente, la identidad cultural de las minorías étnicas o religiosas, las prerrogativas de los "consumidores".

Esta nueva forma de titularidad de derechos plantea problemas interesantísimos, porque pone en jaque toda la construcción tradicional de base romana. Ésta requiere de un ser humano concreto (que era el *paterfamilias* en la Roma arcaica y pasaría luego a ser la *persona* en las elucubraciones universitarias medievales y modernas) o de un ente ideal ("persona moral", "persona ideal", "persona jurídica"), una "corporación" (es decir, la "construcción [imaginaria] de un cuerpo", que es justamente de lo que esta entidad carece) al que se le fingen características humanas (en la visión romántica de Von Savigny, característicamente, una *voluntad*).

Sucede que hasta fines del siglo XX, con muy escasas excepciones, en todo el orbe de raíz jurídica latina (y germánica), un derecho podía ser de un ser humano (Juan Pérez, Luisa López) o de una "corporación" en sentido amplio (El Armadillo Feliz SA., Club de Fútbol Los Cansados, República Argentina). Pero no de algo más. Volveremos sobre esta cuestión en el punto siguiente.

La "generación de generaciones" de derechos por parte de los autores parece no tener fin. Ya se habla, en efecto, de una cuarta generación. Ésta estaría vinculada, por ejemplo, con las prerrogativas inherentes a la información. Éstas, hoy, con el auge de la telemática (Internet y las comunicaciones electrónicas), han cobrado una colosal relevancia. También se relacionan con las enormes novedades biotecnológicas (característicamente, las cuestiones derivadas del desciframiento del genoma humano). Incluso, un poco a caballo entre la tercera y la cuarta generación, se ha comenzado a hablar, con dudoso rigor técnico, del derecho humano de los hombres y mujeres futuros a recibir un mundo en condiciones de vivir.

Este esquema de "generaciones" es interesante y muestra bastante cómo fue derivando de un ámbito a otro la atención de los autores y operadores en

esta temática, así como el énfasis de las diferentes líneas ideológicas y de las circunstancias de cada momento. La lucha contra el despotismo monárquico está presente en los "derechos de primera generación", los horrores del nazismo en la "segunda generación", el desastre ecológico en la "tercera generación" y las novedades tecnológicas (informática, biotecnología) en la cuarta.

Pero parece que debería evitarse tomar esta división muy a pecho, porque presenta grandes deficiencias e indeterminaciones y no mucha utilidad práctica.

§12. ¿Derechos humanos de grupos?

En el punto anterior adelantábamos la apasionante problemática presentada por algunos derechos humanos "de la tercera generación", especialmente aquellos más estudiados desde finales del siglo XX. Como veíamos, aparece la formulación de esas prerrogativas en cabeza de grupos de personas, que se asumen como susceptibles de ser determinados con cierta facilidad.

Es importante destacar que las facultades que nos ocupan no tendrían por titular a cada uno de los individuos que integran el conjunto, en particular. En la práctica, podrían aceptarse acciones judiciales concretas impetradas por una de esas personas, actuando a nombre propio, y demostrando tres extremos:

- a) su pertenencia al grupo de que se trata;
- b) la conducta violatoria de los derechos de ese conjunto; y
- c) el perjuicio específico que tal transgresión causa o ha causado al colectivo y al propio requirente, en tanto parte de él.

Empero, el derecho cuya vulneración basaría la demanda, sería del grupo y no del actor en sí.

La cuestión es que, como lo anticipábamos, la totalidad de la teoría clásica de los derechos fundamentales del ser humano fue elaborada a partir de la idea, expresa o tácita, de que se trata de prerrogativas que corresponden a todos y cada uno de los miembros de nuestra especie, pero como individuos. Entonces viene la acuciante pregunta: estos derechos, si se los considera correspondientes a grupos, ¿pueden también ser incluidos entre aquellas facultades esenciales? ¿O estaríamos en presencia de una clase diferente de derechos, importantísimos sin dudas, pero distintos de los que venimos estudiando?

¿Podrán aplicarse a conjuntos de personas las instituciones y respuestas jurídicas que han sido construidas para individuos? ¿Qué necesidad habría de incluir estas prerrogativas grupales en el casillero de los derechos humanos? ¿Acaso se verían menoscabadas si se las entendiese como algo diverso, con características propias? ¿No podría, quizá, hasta terminar resultando positiva esa diferenciación, para resaltar la importancia de esa nueva clase?

Recordábamos en el punto anterior otro problema. Aquel que se deriva de que, en las construcciones jurídicas de raíz romana, todo derecho requiere de una *persona* como titular, sea ésta real (característicamente, un ser humano, aunque ya nos hemos aproximado a la cuestión de los eventuales derechos de las máquinas cibernéticas, de los animales y, de modo hipotético, de entes extraterrestres) o ideal (una corporación, en sentido amplio).

Los derechos que la comunidad reconoce a las corporaciones (normalmente, al efecto, esa comunidad misma se establece como una corporación), son necesariamente ejercidos por seres humanos concretos, determinados por medio de lo que las leyes vigentes, o los estatutos internos de las entidades en cuestión, a ambos en conjunto, establezcan. A esos seres humanos especificados, que pueden obrar jurídicamente en nombre de la corporación, se los suele llamar sus representantes ("mandatario" es, en este sentido, un sinónimo funcional de "representante") o sus órganos¹¹⁹. También parece que, si reconociésemos derechos a ciertos animales (por ejemplo, a los cetáceos), dado que aún no entendemos correctamente sus idiomas o modos de expresión, deberíamos designar a entes humanos que ejerciesen tales prerrogativas a nombre de sus titulares.

Pero, ¿qué hacemos con grupos humanos que no son corporaciones, y por lo tanto carecen de personería? ¿A quién se ha de aceptar como que actúa a nombre de la "comunidad israelita argentina", por ejemplo? ¿El presidente de su asociación mutua? ¿Por qué? ¿Por qué no el de su club deportivo? ¿Y en representación de las personas con síndrome de Down? ¿Qué pasa si unos mapuches consideran que una ley provincial que impone determinados contenidos en la educación pública afecta sus tradiciones, y otros mapuches creen que no habría tal lesión, sino que la reforma sería positiva?

Se supone, se da por entendido y aceptado, que los integrantes de los grupos titulares de derechos son determinables. Pero, ¿lo son realmente? Es bastante sencillo saber si Juan es o no socio de un club deportivo o accionista de una sociedad anónima. Esos datos quedan registrados. Empero, ¿cómo podemos saber con exactitud quiénes integran y quiénes no un colectivo cuya pertenencia no se documenta, y cuyos límites mismos, a veces, son muy difíciles de demarcar con un mínimo de acuerdo?

Supongamos un señor que es hijo de tobas (*gouu*). Vive desde hace muchos años en la ciudad de Buenos Aires. Habla perfecto castellano, viste saco y

¹¹⁹ Ambas denominaciones trasuntan puntos de vista muy diferentes en relación con la ontología de las corporaciones. La idea de la representación suele vincularse con las visiones de la "persona jurídica" como una ficción, creada por conveniencia general. Algo que todos sabemos que no existe, pero hacemos como si existiera, porque de ese modo nos beneficiamos. Claro, entonces esa mentira compartida por conveniencia impondría la utilidad pública a las corporaciones. Éstas sólo merecerían ser aceptadas si generasen, en cada caso concreto, ventajas para el colectivo social. En cambio, la noción del "órgano", cuya metáfora de raíz biológica es ya de por sí elocuente, asume a la corporación como algo real, que existe y existiría más allá de los reconocimientos legales. Es una teoría mucho más conveniente a las corporaciones en el actual estado de la economía mundial, porque tiende a liberarlas de toda carga de utilidad común y les permite enfocarse más en la simple obtención de lucros.

corbata, tiene un departamento moderno en el centro y se recibió de abogado. Entonces, ¿es miembro de la etnia toba o no?

Vamos a un caso concreto: Edith Stein había nacido en 1891 en un hogar israelita. Como judía, estudió en Alemania y obtuvo su doctorado. Sin embargo, a los 31 años resolvió, movida por lecturas religiosas cristianas, recibir el bautismo católico. Desde entonces, su producción, esencialmente dedicada al campo de la filosofía, pasó a tener un tinte notoriamente cristiano. Completando ese ciclo, en 1933 ingresó al convento de las monjas carmelitas descalzas, adoptando el nombre de Teresa Benedicta de la Cruz.

A esta persona, en ese momento, ¿la consideraríamos judía? Los nazis así lo hicieron. En 1942, sin prestar atención a sus hábitos monacales, la arrestaron por hebrea (junto a su hermana) y la deportaron a Auschwitz, donde fue asesinada en una cámara de gas. En cambio, en 1998, el Papa Juan Pablo II la canonizó, como santa católica, proclamándola además co-patrona de Europa al año siguiente.

Este tipo de ejemplos son bastante reiterados. Las personas no somos tan identificables y catalogables en grupos como algunas cosmovisiones racistas o totalitarias han pretendido. ¿Qué es ser un "burgués"? ¿Marx y Engels lo eran? ¿Era "indio" el presidente Benito Juárez? ¿Lo es el presidente Evo Morales? Y el presidente Barak Obama, ¿es "negro"? ¿Quién ha de determinar las pertenencias? ¿Los demás miembros del grupo? ¿Cómo? ¿Y a ellos quién los ha reconocido como tales? ¿Hemos de aceptar las auto-calificaciones? Entonces, si se concediera a los *wichi* un derecho de reclamar tierras, por ejemplo, ¿quién me impediría declararme *wichi*, aunque carezca completamente de ancestros de esa tradicional etnia chaqueña, y no esté vinculado culturalmente con ella de un modo específico?

El romanticismo, fecundo movimiento que abarcó prácticamente todas las áreas de la cultura, e incidió mucho en ellas, surgió a fines del siglo XVIII como una reacción a los aducidos excesos del racionalismo, y se erigió como crítica al uso soberano de la razón como herramienta de conocimiento, análisis y comprensión del mundo. En consecuencia, se abrió a la aceptación de afirmaciones abiertamente irracionales, e inclusive a la asunción de lo imaginario e indemostrable como real, por un mero acto de fe. Las categorías que introdujo, hasta en el terreno de las ciencias, estaban signadas por la indeterminación. Las caracterizaba un empleo de lenguaje poético, de metáforas, de palabras de connotaciones religiosas, místicas, sobrenaturales.

Conceptos como el de "nación" o el germánico *Völk* (que suele traducirse por "pueblo", aunque ambos vocablos tienen una historia y una semántica muy diversa), "voluntad", "ente ideal", "órgano", "organismo", se tornan cotidianos, a pesar de su indiscutible y obvia vaguedad, por no decir, lisa y llanamente, vaciedad científica. Al requerir de una ceremonia de empatía fiduciaria, un "sentir" más que ver, para "conocer", nociones como la de nación o pueblo (en su nuevo sentido de *Völk*) se tornan excluyentes y autoritarias, traen violencia al campo académico, y a la sociedad en general.

Esto, a su vez, no es contradictorio con la cosmovisión romántica, que a menudo ensalza la violencia y justifica la agresividad. Quien discute la validez del concepto de nación, dirá un romántico, es porque no lo siente en sí mismo. Es, entonces, un apátrida, y no merece integrar nación alguna. De hecho, no la integra, porque de lo contrario, aducirá el romántico, sabría de qué se trata. Como se observa, el paso siguiente, evidentemente, es la expulsión del crítico, su reducción al silencio o al ostracismo.

Creo que se debe tener mucho cuidado con las categorías y los abordajes que ingresaron a las ciencias sociales, y al derecho en particular, de la mano del romanticismo. Son bellas imágenes, emocionan, poseen un sabor literario, una poesía. Es verdad que las ópticas racionalistas suelen carecer por completo de esa belleza, y que a veces también se la extraña en los áridos esquemas positivistas.

Empero, a poco que se los interroga, estos emotivos conceptos del romanticismo se demuestran de una oquedad pasmosa. Y, lo que es mucho peor, de un peligro asustador. No hablo, sin embargo, de un rechazo de plano. Me refiero, simplemente, a una actitud cautelosa. A una prevención ante la tentación de dejarse llevar por la dulce corriente de la grandilocuencia romántica.

¿No es, aún así, un desafío apasionante éste de salirse de los cánones estrictos tradicionales y muy antiguos que exigen *personas* como titulares de los derechos, y abrir la ventana, o hasta la puerta, a la alternativa de la titularidad en cabeza de los grupos? ¿Hemos de ser esclavos del pasado, de las respuestas clásicas reiteradas a lo largo de los siglos como verdades sagradas? ¿No podemos darnos la licencia de someter esas construcciones veneradas al tamiz de la crítica?

En definitiva, ¿no se trata de luchar por ampliar las prerrogativas que contribuyan a la autoconstrucción de cada ser humano? ¿Y no las ampliamos, acaso, al acoger esta posibilidad de los derechos de grupos?

§13. ¿Derechos de la especie humana?

Algunos juristas prestigiosos, pensadores de coraje, lejos de arredrarse ante el peso de la tradición, redoblaron la apuesta, fueron más allá. Así, por ejemplo, el profesor italiano Atilio Pisanò dirigió, en 2006, en la Universidad del Salento (ciudad de Lecce), una jornada de estudio alrededor de la acuciante pregunta sobre "Si la especie humana sea titular de derechos". Abrió el evento un distinguido jurista y bioeticista, Antonio Tarantino. Sus conclusiones merecen ser transcriptas (y, por primera vez, además, traducidas al castellano):

"Los derechos de que la especie humana es portadora no están explícitamente presentes en los documentos legislativos internacionales y nacionales, pero como ya afirmado, su tutela fue prevista, en cierta medida, a través de la tutela de los derechos del individuo". Entiende, por esa vía, que "los derechos de la especie humana se pueden colegir en todas las Declaraciones que contemplan los derechos del hombre, en las partes en que en ellas se indica su fundamento".

Y agrega: "Queda precisado de inmediato que tales derechos están presentes de manera indirecta, en el sentido que ellos están presentes como prohibiciones y como crímenes si aquellas son violadas. Para todos vale la prohibición de la eugenesia y aquella de la clonación reproductiva". Y concluye el maestro salentino: "Si se justifican los derechos del ambiente y los derechos de la tierra, con mayor razón se deben justificar los derechos de la especie humana".

En definitiva, la propuesta de Tarantino es que la especie humana jurídicamente puede ser considerada "sujeto de derecho, portadora de subjetividad, pero no de personalidad, presente ésta, en cambio, en los simples individuos, en los cuales nosotros comúnmente estamos habituados a conocer su existencia"¹²⁰.

La profesora española María Dolores Vila-Coro, a su vez, parte de los "derechos de las generaciones futuras". Para protegerlos debidamente, aduce, "necesitamos un sujeto al cual atribuirle la titularidad del derecho"¹²¹. Una vez más, se verifica en esta autora esa concatenación entre la preservación del genoma humano y del ambiente terrestre, con la tesis de la especie humana (que diferencia de la humanidad) como titular de derechos.

Empero, ella va más lejos: "¿Pero por qué no vemos la importancia que tiene la protección de nuestro propio *hábitat* humano? ¿Por qué no aplicamos estas mismas teorías y valores al mantenimiento del ambiente biológico, psicológico, emotivo y ético de los seres humanos? No podemos olvidar que los derechos de las generaciones futuras se podrán proteger solamente reconociendo a la especie humana como sujeto de derecho. Si estos son inherentes a la dignidad del hombre también la especie ha dignidad como especie y, por lo tanto, derechos relativos a la naturaleza de su ser"¹²².

Sin embargo, ¿tiene sentido científico hablar de los "derechos de las generaciones futuras"? ¿No se trata de un simpático, pero quizás algo abusivo, traslado de una categoría poética, una metáfora, una imagen literaria, al terreno de las ciencias jurídicas?

Las "generaciones futuras", la verdad es que no existen y ni siquiera sabemos si existirán. Suponemos que habrá generaciones futuras. Muchos de nosotros tratamos, cada uno desde su propio puesto, de que las haya. Pero otros, y no pocos ni débiles, parecen estar empeñados en todo lo contrario. Además, las causas podrían ser exógenas. Una catástrofe cósmica, por ejemplo, debida a la actividad solar o al choque de un meteorito. Si mi vecino tiene 8 años de edad, ¿podemos hablar, con rigor científico, no en clave de poesía, de los derechos de su nieto?

Por otra parte, ¿quién puede asegurar que el "mantenimiento del ambiente biológico, psicológico, emotivo y ético de los seres humanos" tal como lo tenemos ahora, sea algo bueno para esas generaciones futuras? Gracias

¹²⁰ Tarantino, Antonio, *Se la specie umana sia soggetto di diritto*, en Pisanò (2007), ps. 53-55.

¹²¹ Vila-Coro, María Dolores, *Diritti dell'uomo e della specie umana*, en Pisanò (2007), p. 75.

¹²² *Idem*, p. 82.

a Dios, los antiguos romanos no pensaron lo mismo, porque seguiríamos teniendo esclavitud. Por suerte tampoco la gente del medioevo, pues hoy nos andaríamos con feudos y cruzadas. Qué bueno que no fue la idea de los europeos de la Edad Moderna, y así no continuamos con los molestos marqueses de peluca y los palacios reales con imbéciles jugando a la gallina ciega en jardines franceses mientras los pobres mueren de hambre a carradas. Los estadounidenses racistas de los años 1950 y 1960, también tenían que ese ambiente ético suyo, simbolizado en la mitificación del Sur prebélico¹²³, no se mantuviera, y cayera ante los embates de subversivos como Martin Luther King. ¿Hubo alguna vez un “ambiente biológico, psicológico, emotivo y ético de los seres humanos”, o han sido sucesiones y coexistencias de “ambientes” diversos, y hasta contradictorios?

Tanto Pisanò¹²⁴ como Alfredo Martínez¹²⁵ vinculan la titularidad de derechos en cabeza de la especie humana con el peligro ocasionado por la eugenesia. Es decir, por la idea, surgida a partir de las obras de Charles Darwin y de Francis Galton, a partir de 1869 (publicación del libro *Genio hereditario*, de éste último), y desarrollada a fines del siglo XIX y principios del XX, de que era necesario (o cuando menos, muy conveniente), actuar sobre la humanidad, como un granjero lo hace con sus animales de cría, para “mejorarla”. Sobre la eugenesia y sus obvias relaciones con el nazismo, ya tendremos oportunidad de regresar en un volumen posterior.

No caben dudas, en relación a la peligrosidad que entraña la eugenesia, y en general toda acción que se realice sobre el genoma humano, susceptible de alterar la conformación genética de la especie, o inclusive de generar una especie nueva, híbrida de la nuestra¹²⁶. Parece bastante justificada una prohibición normativa, en lo posible legal, de este tipo de conductas. Empero, ¿es necesario desarrollar toda la teoría de los “derechos de la especie humana” para ello? ¿No basta con asumir que las modificaciones genéticas causen a humanos

¹²³ Imposible no recordar aquí la monumental película *Lo que el viento se llevó* (*Gone with the wind*, Victor Fleming, 1939).

¹²⁴ Pisanò, Atilio, *Dall'eugenismo di Stato all'eugenismo privato*, en Pisanò (2007), ps. 83-109.

¹²⁵ Martínez, Alfredo, *Le possibili conseguenze dell'utilizzo delle nuove tecniche genetiche sull'integrità della specie umana*, en Pisanò (2007), ps. 111-127.

¹²⁶ Los experimentos dirigidos a la creación de individuos híbridos con elementos genéticos humanos (quimeras) han salido hace tiempo del terreno de la ciencia ficción. En 2003, en China, se reportó éxito en la generación de un híbrido humano-conejo, que fue muerto en etapa embrionaria. Dos años más tarde, el científico estadounidense Irving Weissman aguardaba autorización para crear ratones con cerebro humano (Montt, 2005).

Contemporáneamente, la Oficina de Patentes y Marcas Registradas de los Estados Unidos (U.S. Patent and Trademark Office) denegó al médico Stuart Newman la patente para una quimera creada en laboratorio, sobre la base de que tal híbrido estaría demasiado relacionado con la especie humana como para hacer procedente el registro. Newman declaró que, justamente, había llevado adelante la solicitud para conseguir ese rechazo, a fin de sentar un precedente contra investigaciones como la de Weissman, u otras con simios de cerebro “humanizado” (Weiss, 2005).

actuales, concretos, un temor y una inquietud justificados, acerca de las consecuencias que puedan traer a su descendencia, o a su especie en general?

Esto no implicaría ninguna novedad. Posibilidades futuras, por lo tanto hipotéticas, eventuales, son objeto de construcciones jurídicas desde tiempo atrás. Por ejemplo, en materia civil, las "indemnizaciones de chance". Sobre la base de ellas, se han concedido sumas de dinero como resarcimiento a jóvenes solteras que quedaron con deformaciones que, supuestamente, reducirían sus chances de conseguir una pareja o hasta un trabajo. Empero, podría suceder que un hombre excelente se enamorase de una mujer justamente atraído por esa deformidad. O que ella le generase a la víctima un contrato cinematográfico millonario, por adecuarse perfectamente a las características físicas de un personaje.

Es decir, que no hay certeza del perjuicio futuro. En realidad, lo que se indemniza en esos casos es el daño presente. Es el "saberse", en ese momento, la señorita, con una disminución de sus cualidades estéticas, vistas según los criterios más comunes en su contexto social.

El otro tema, que tomaban Tarantino y Vila-Coro, como vimos, es el del daño ambiental. Y ahí tampoco parece necesario recurrir al concepto de "derecho de las generaciones futuras", porque aunque los efectos perjudiciales aún no se hayan producido (al menos, no en su totalidad), ya existe la conducta que claramente los está generando, y entonces es de esa presencia actual que surgen las acciones, en cabeza de las víctimas. Claro que, como el ambiente es uno solo, y la humanidad toda lo comparte, cualquier miembro de nuestra especie es perjudicado, y por lo tanto estaría legitimado para accionar.

La acuciante y osada pregunta de Pisanò, pues, sobre si la especie humana puede ser (o lisa y llanamente, es) titular de derechos, parece quedar aún abierta.

II.

UNA SEGUNDA APROXIMACIÓN, DESDE LOS MEDIOS DE DEFENSA

“La pensée productiviste, portée par l’Occident, a entraîné le monde dans une crise dont il faut sortir par une rupture radicale avec la fuite en avant du « toujours plus », dans le domaine financier mais aussi dans le domaine des sciences et des techniques. Il est grand temps que le souci d’éthique, de justice, d’équilibre durable devienne prévalent. Car les risques les plus graves nous menacent. Ils peuvent mettre un terme à l’aventure humaine sur une planète qu’elle peut rendre inhabitable pour l’homme”.

Stéphane Hessel, *Indignez-vous!*¹²⁷

§1. Formas de protección jurídica de los derechos humanos

¿Cómo se hace para amparar a los derechos esenciales, frente a su violación? Es claro que pueden usarse la mayor parte de las acciones y defensas judiciales que se emplean en resguardo de las demás prerrogativas. Sin embargo, las particularidades de los derechos que en este libro nos ocupan, han movido, desde épocas muy antiguas, a las personas afectadas, a sus abogados, a los jueces, a los legisladores y a los gobernantes, a buscar y habilitar otros remedios¹²⁸.

¹²⁷ “El pensamiento productivista, traído por el Occidente, ha involucrado al mundo en una crisis de la que es necesario salir por una ruptura radical con la huida hacia delante del ‘siempre más’, en el dominio financiero, pero también en el dominio de las ciencias y de las técnicas. Ya es tiempo de que la preocupación por la ética, la justicia, el equilibrio perdurable, devenga prevaeciente. Porque los riesgos más graves nos amenazan. Pueden poner un término a la aventura humana sobre un planeta que ella misma puede hacer inhabitable para el hombre” (Stéphane Hessel, *Indignaos!*).

¹²⁸ No es el objetivo de este libro el tratamiento normativo de los derechos humanos y mucho menos el análisis de las construcciones jurídicas dedicadas a su protección y defensa. Sin embargo, me

En Roma, por ejemplo, destacó la acción creativa de los pretores, magistrados muy vinculados a la solución de los litigios. Esto se nota desde la época republicana, pero cobra un auge especial en el "principado"¹²⁹, y especialmente en el siglo II y la primera mitad del III. Los pretores fueron construyendo acciones y excepciones, destinadas a mejorar las respuestas que ofrecía el sistema general (el "*ius civil*"). Muy a menudo, estas novedades, justamente, respondían a la necesidad de brindar una mayor protección a las facultades esenciales. También en Roma donde se perfiló (aunque existen antecedentes previos) la idea de las "acciones difusas", sobre la que volveremos.

Fundamentalmente, dos son los objetivos que se ha procurado siempre conseguir en este terreno. Por un lado, una mayor celeridad procesal. Por el otro, más efectividad concreta de las decisiones.

Lo normal es que los plazos que se manejan en los tribunales sean bastante largos. Empero, la entidad de bienes como la vida, la salud, la libertad, que están en juego cuando de este tipo de derechos se trata, no permite tolerar tanta demora. El paso del tiempo lleva a que los daños se agraven, a veces hasta niveles irreparables.

Si Juan ha sido detenido por la policía sin motivo lícito, sino sólo porque el comisario le tiene odio personal, o si María, que está presa en virtud de una condena, ha enfermado y en la cárcel no le suministran tratamiento adecuado, o si Luis necesita una cirugía urgente y ningún establecimiento se la quiere efectuar porque está en el país ilegalmente, o si quieren transfundirle sangre a la fuerza a Laura y ella se opone por razones religiosas, no podemos esperar cuatro años para tener una sentencia. Ni siquiera seis meses. Necesitamos resolver el problema ya mismo, lo antes posible. Son situaciones que arden.

Por otra parte, las decisiones judiciales muy bonitas, pero que no solucionan el estado de cosas ilícito que existe, tampoco sirven. Si Silvia ha sido obligada a subirse a un patrullero y fue llevada a la comisaría, por la sola razón de que el oficial de guardia gusta mucho de ella y desea violarla en la seguridad del calabozo, una orden del juez intimándolo a tratarla bien bajo apercibimiento de promoverle un sumario será lo mismo que nada. Necesitaremos, en forma imperiosa, que se presente de inmediato el magistrado o un funcionario judicial en la dependencia policial, con apoyo de fuerzas de seguridad de otra comisaría, y se haga exhibir la totalidad de los ambientes en busca de Silvia, para liberarla sin más. Medidas activas y drásticas que en otros casos resultarían exageradas y hasta riesgosas, en estos supuestos se tornan de rigor.

Una de las construcciones procesales más antiguas, pues aparece en la Edad Media, y se va perfeccionando desde entonces, es el *habeas corpus*

parece imprescindible dedicarles unos breves párrafos, limitados a aquellos aspectos que pueden resultar funcionales a nuestro abordaje de la temática, que apunta más al flanco histórico-filosófico.

¹²⁹ Suele denominarse así al período de la historia romana que va desde la asunción del poder por parte de Augusto, en 27 a.C., hasta la llegada al gobierno de Diocleciano (284 a.C.), que instaaura el "dominado". A ambos segmentos se los llama a menudo, en conjunto, "período imperial".

("que tengas el cuerpo", en latín). Se utiliza fundamentalmente en aquellos casos en que se sabe o se cree con motivos que alguien ha sido privado de su libertad física en forma ilegal.

En la Constitución Nacional argentina, el *habeas corpus* apareció, introducido por la reforma de 1994, como una forma especial de la acción de amparo, a la que nos referiremos acto seguido. En realidad, es históricamente muy anterior al amparo. Pero, en la práctica, la solución parece correcta.

El último párrafo del art. 43 de la Constitución Nacional argentina dice así: "Cuando el derecho lesionado, restringido, alterado o amenazado fuera la libertad física, o en caso de agravamiento ilegítimo en la forma o condiciones de detención, o en el de desaparición forzada de personas, la acción de *habeas corpus* podrá ser interpuesta por el afectado o por cualquiera en su favor y el juez resolverá de inmediato, aun durante la vigencia del estado de sitio".

La acción de amparo, por su parte, es una herramienta procesal de emergencia, que se ofrece (en la ley fundamental argentina) para casos de violaciones actuales o inminentes de prerrogativas resguardadas por la constitución (nacional o provincial). Por su velocidad y sencillez, resulta la defensa óptima ante la mayoría de los supuestos de ataque a los derechos humanos, cuando esa agresión puede ser detenida o evitada.

De lo contrario, carece de sentido. Si asesinaron a Raúl y lo que su esposa desea es una indemnización, no procede el amparo, porque desgraciadamente no hay urgencia. Raúl ya está muerto y no podemos volverlo a la vida.

En cambio, esta acción puede ser excelente si se trata de evitar la lesión a un derecho esencial. Por ejemplo, si una persona "famosa" se entera que va a aparecer en televisión, la semana próxima, una fotografía que le han tomado en la intimidad de su hogar, usando para ello un satélite, y que por alguna razón no desea que sea vista.

Tras haber sido objeto de varios artículos en leyes nacionales y provinciales, el amparo ingresó finalmente en el articulado constitucional federal argentino con la reforma de 1994. Su art. 43, cuyo final, como viéramos, trae el *habeas corpus*, dice, en su primer párrafo: "Toda persona puede interponer acción expedita y rápida de amparo, siempre que no exista otro medio judicial más idóneo, contra todo acto u omisión de autoridades públicas o de particulares, que en forma actual o inminente lesione, restrinja, altere o amenace, con arbitrariedad o ilegalidad manifiesta, derechos y garantías reconocidos por esta Constitución, un tratado o una ley. En el caso, el juez podrá declarar la inconstitucionalidad de la norma en que se funde el acto u omisión lesiva".

Las dos características que el texto impone al trámite son: que sea expedito (es decir, libre de estorbos) y rápido. Este es un mensaje para los jueces. Les indica que no deben frenar el procedimiento por meras cuestiones formales. Que han de obviar los defectos de ritual que no sean esenciales, e ir al fondo del asunto. Podría, sí, rechazarse la demanda si existiese otro procedimiento más veloz y efectivo que se pudiera usar en el caso. Por ejemplo, el que trae

en Argentina la ley de trasplantes de materiales anatómicos. Pero ese trámite alternativo debe ser judicial, no administrativo.

La acción de amparo no sólo procede contra agresiones a los derechos constitucionales. También sirve ante lesiones a las prerrogativas que surgen de tratados internacionales y de leyes. Opera tanto si ese ataque proviene del poder público, como si es obra de otro particular. Podría tratarse incluso un *no hacer*. Por ejemplo, si Miguel, que está internado en un hospital, necesita desesperadamente cierto antibiótico y no se lo suministran.

La lesión puede estarse dando en ese mismo momento. Por ejemplo, está pasándose una publicidad en televisión donde Claudia aparece desnuda, sin su consentimiento. También puede ser una situación inminente; por ejemplo, el médico del hospital donde Ángel está internado ha dado orden de amputarle la pierna, pero Ángel prefiere morir con ambas piernas antes que vivir con una sola.

La acción ilícita puede lesionar un derecho en forma directa. Por ejemplo, en la puerta de la casa de una mujer hay hombres con carteles que dicen que es una prostituta. Puede restringirlo, como sucedería si una universidad aceptase sólo un 20% de descendientes de pueblos aborígenes. O puede alterarlo, supuesto que, en la práctica, es coincidente con el de la lesión.

Incluso bastaría la mera amenaza, pero no en el sentido técnico penal de "intimidación", sino en el general de "peligro futuro". Por ejemplo, si una fábrica de pasta celulósica que se está erigiendo a la vera de un río se sabe que ha de usar un procedimiento que contamina las aguas.

Claro que la conducta lesiva, en todos estos casos, debe ser obvia y claramente arbitraria o ilegal, sin necesidad de que se realicen estudios profundos o evaluaciones de pruebas complejas. El supuesto de la ilegalidad es más claro. En virtud del "principio de legalidad" (contenido, en el caso argentino, en el art. 19 de la Constitución Nacional), la conducta que nos ocupa debe estar expresamente prohibida por una ley, aunque sea en forma genérica.

Supongamos que Carlos vive al lado de una iglesia. Un día coloca en su ventana un cartel que dice: "Cristo no salva, el Islam es la única verdad". Por supuesto, esto va a molesta terriblemente al sacerdote y a los feligreses del templo vecino. Pero deberán soportarlo pacientemente. Porque la de Carlos no es una conducta ilícita. Por cierto, muy diferente hubiera sido el asunto algunos siglos atrás. Entonces, Carlos hubiera terminado bastante mal.

Y hoy mismo, hay países donde este tipo de conductas, cuando afectan a la religión oficial, están prohibidas y hasta penalizadas. Tal es el caso, por ejemplo, en algunos estados musulmanes, como Arabia Saudita¹³⁰.

¹³⁰ Ver, por ejemplo, el Reporte internacional sobre libertad religiosa, correspondiente a 2008, del Departamento de Estado estadounidense, en lo concerniente a Arabia Saudita (www.state.gov/j/drl/rls/irf/2008/108492.htm). Igualmente, el reporte de Amnesty International para ese mismo país en 2010 (www.amnesty.org/en/region/saudi-arabia/report-2010).

La arbitrariedad es más problemática, porque involucra un grado importante de subjetividad. Esto acarrea gran falta de certeza. Evidentemente, se trata de comportamientos que no estarían prohibidos en forma nítida por las leyes, pues en tal caso funcionaría la cortapisa de la legalidad. El término se refiere, entonces, a supuestos de abuso de derecho.

El jurista argentino Gustavo Silva Tamayo ha destacado cómo la desviación de poder público entraña un abuso de derecho¹³¹. Por ejemplo, un agente de la policía, con el solo afán de molestar a un abogado que no le gusta, lo hace detener sistemáticamente todos los días cuando sale de su estudio para pedirle documentos, especialmente cuando se encuentra en compañía de clientes.

El agente posee esa facultad, es claro. Pero tal forma de ejercerla parece abusiva. ¿Por qué? Pues porque la prerrogativa le fue concedida con la finalidad de preservar el orden. Y él la está usando para mortificar al abogado, humillándolo delante de sus patrocinados. Ese empleo del poder con un objetivo diferente es lo que suele llamarse “desviación” y configuraría un típico supuesto de arbitrariedad manifiesta, que tornaría procedente la acción de amparo.

Finalmente, este procedimiento que analizamos puede acarrear otra consecuencia muy interesante. El magistrado, si nota que la conducta que viola o está por violar los derechos en cuestión está fundada en una norma jurídica vigente, puede simple y sencillamente declararla inconstitucional. De esa manera, cumplir con sus preceptos dejaría de ser obligatorio para las personas involucradas en el caso.

Supongamos que una ley estableciera que los extranjeros no pueden ser atendidos en los hospitales públicos, e impusiera al médico que lo hiciera severas sanciones. John, un turista inglés, sufre un accidente grave y es llevado por sus amigos a un nosocomio municipal. El galeno de guardia, Héctor, lo interna de inmediato en cuidados intensivos. Al día siguiente, el director del hospital lo intima para que deje de tratar a John, bajo apercibimiento de despido.

Héctor, entonces, promueve una acción de amparo. El juez no sólo le hace lugar, ordenando al director que permita continuar con la terapia, sino que además, declara inconstitucional la ley en cuestión, por violar (entre otros) el principio de igualdad plasmado en el art. 16 de nuestra ley fundamental. Así no sólo consigue que Héctor pueda desobedecer tranquilo esa norma, sino que además envía un mensaje para nuevos casos semejantes que puedan presentarse, en esa institución o en otras (aunque el fallo sólo tiene efecto para el asunto en que es dado, y la declaración de inconstitucionalidad de una ley no la deroga).

El segundo párrafo del art. 43 de la Constitución argentina introduce una serie de supuestos específicos en los que puede usarse la acción de amparo. Por empezar, ella procede “contra cualquier forma de discriminación”. También en defensa de “los derechos que protegen al ambiente, a la competencia, al usuario y al consumidor, así como a los derechos de incidencia colectiva en general”.

¹³¹ Silva Tamayo (2006), *passim*.

En esos casos pueden demandar "el afectado, el defensor del pueblo y las asociaciones que propendan a esos fines, registradas conforme a la ley, la que determinará los requisitos y formas de su organización". Estas últimas son, característicamente, las llamadas "organizaciones no gubernamentales" (ONG), que a menudo cumplen una importante misión de control y defensa de los derechos esenciales.

El tercer párrafo trae el "amparo informativo", también llamado *habeas data*: "Toda persona podrá interponer esta acción para tomar conocimiento de los datos a ella referidos y de su finalidad, que consten en registros o bancos de datos públicos, o los privados destinados a proveer informes, y en caso de falsedad o discriminación, para exigir la supresión, rectificación, confidencialidad o actualización de aquéllos. No podrá afectarse el secreto de las fuentes de información periodística".

La necesidad de soluciones inmediatas que a menudo plantean las lesiones a los derechos humanos lleva a que casi siempre se incluya en las demandas de amparo el pedido de una medida previa (es decir, que no requiera de la sustanciación de todo el juicio). Estas medidas, también llamadas precautorias o cautelares, suelen concederse si la procedencia de la acción es verosímil. Hacerles lugar no implica, sin embargo, que el magistrado prejuzgue el fondo del asunto, aunque normalmente pueda mostrarse así una cierta predisposición favorable.

El solicitante debe dar algún tipo de garantía de que responderá si la medida causa perjuicios a la otra parte o a terceros, y luego la acción principal es rechazada. Sin embargo, es muy corriente que esa caución sea un simple juramento y el demandante, por ser insolvente, jamás pueda reparar los daños que la medida ocasionara.

Imaginemos que, en un concurso para cubrir una cátedra en una importante universidad pública, Nicolás es rechazado, y se designa a Javier. Nicolás, considerando que ese resultado se debe a sus ideas políticas, se siente discriminado y deduce una acción de amparo. Como medida cautelar, interpone una petición de "no innovar". Es decir, solicita que no se ponga en posesión de la cátedra a Javier, hasta que su pretensión principal (o sea, la anulación del concurso) haya sido resuelta. ¿Por qué? Pues porque si Javier asumiera el cargo, sería más complicado volver las cosas atrás.

Supongamos que el juez encuentra esa solicitud suficientemente lógica y le hace lugar. El concurso se congela durante el año entero (digamos) que tarda la investigación. Finalmente, se dicta la sentencia. Pero ésta rechaza la demanda. Sucede que el magistrado, tras estudiar las actuaciones del concurso, deduce que Nicolás lo perdió por su bajo nivel académico y no por otro motivo.

¿Debería ahora indemnizar Nicolás a Javier por los perjuicios derivados de la demora en asumir la cátedra? ¿Y a la universidad, que fue públicamente sospechada de ser discriminatoria, sin razón? He allí la motivación de las cauciones.

Una medida cautelar puede pedirse sola, sin necesidad de interponer una acción de fondo. Por ejemplo, el autor de este libro interpuso una solicitud de "protección de personas" para que fuesen defendidos los embriones humanos congelados, a fin de evitar que se los destruyese o derivase a finalidades comerciales, industriales o de experimentación. Ese mismo caso, resuelto por la Cámara Nacional de Apelaciones en lo Civil en 1999 (*Rabinovich, Ricardo David s/medidas precautorias*, ED-185-412) tuvo otra peculiaridad que nos interesa: fue un supuesto de acción difusa o popular.

Es decir que el demandante no era el afectado directo. O sea, no era padre de embriones congelados. Tampoco actuaba en nombre de una ONG, ni era funcionario público. Simplemente, obró como un ser humano cualquiera, frente a una situación que entendió afectaba al interés general de la comunidad.

§2. "Acción popular"

Hay un tipo de acciones que se vinculan estrechamente con cuanto venimos estudiando, y registran antecedentes ya en la antigua Roma. Son las llamadas "acciones populares".

En la realidad argentina, saltaron a la consideración pública a principios de 1983, en los estertores finales de la dictadura militar. Fue entonces cuando Alberto Kattan y Juan Schroder, dos luchadores ambientalistas, interpusieron una acción de amparo, solicitando que se declarase la nulidad de unas resoluciones que autorizaban a acuarios japoneses a capturar ejemplares de toninas overas (especie de cetáceos en peligro de extinción).

El juez Oscar Garzón Funes, al hacer lugar a la demanda, entre otras cosas sostuvo: "el derecho de todo habitante a que no modifiquen su hábitat constituye un derecho subjetivo. En efecto, la destrucción, modificación o alteración de un ecosistema interesa a cada individuo, defender su hábitat constituye una necesidad o conveniencia de quien sufre el menoscabo, con independencia de que otros miembros de la comunidad no lo comprendan así y soporten los perjuicios sin intentar defensas".

Y agregó el magistrado: "Si se altera el aire que se respira, el agua que se bebe o la comida que se ingiere, el afectado directo es cada uno de los potenciales perjudicados. Si la biosfera se modifica, cada persona verá alterada su forma de vivir, su existencia estará amenazada o reducida; no se trata de necesidades o conveniencias públicas, se trata de cada vida afectada y de quienes dependen de esta persona"¹³².

En realidad, como el estado nacional (que era la parte demandada) no había objetado el derecho de accionar de Kattan y Schroder, este aspecto no se debatió. Pero la doctrina vio este fallo como el primer caso de aceptación,

¹³² Kattan, Alberto E y otro c/Gobierno nacional s/amparo, ED, 105-245.

en la Argentina, de una presentación en defensa de intereses difusos¹³³: *Kattan* no sentó jurisprudencia en forma inmediata, aunque operó como un disparador de la toma de conciencia sobre la posibilidad de deducir acciones populares. Seguramente, el muy particular momento político de su aparición no sólo tuvo que ver con su existencia, sino que además ayudó mucho para potenciar ese efecto.

En *Kattan* se trata de un derecho humano "de la tercera generación". La protección del ambiente sano, que ya vimos cuánto se relaciona con la idea de los "derechos de la especie humana". En cambio, el ya referido caso *Rabinovich*, de 1999 (acción interpuesta en 1993) tuvo la peculiaridad de versar sobre dos derechos "de la primera generación". Concretamente, los que amparan la vida y el cuerpo.

Sin embargo, muy indirectamente, y aunque ese aspecto no fue tocado de modo expreso en la demanda (y sólo de una manera muy remota en las actuaciones), podría considerarse involucrada la protección del genoma humano, y más próximamente verse asomar el peligro de nuevas formas de eugenesia selectiva. En esos sentidos, *Rabinovich* sí se colocaría en la línea de la defensa de los "derechos de la especie humana" (recuérdese, por ejemplo, la visión de Antonio Tarantino).

En este último litigio, la legitimidad del actor para demandar sí fue cuestionada. Lo hicieron algunas de las empresas comerciales (sociedades anónimas y sociedades de responsabilidad limitada) dedicadas con fines de lucro al congelamiento y conservación de embriones humanos. Sin embargo, el tribunal resolvió llevar adelante el trámite igual, haciéndose lugar a las peticiones del objetado demandante.

Al respecto, opinaron las juristas argentinas Dolores Loyarte y Adriana Rotonda: "Sentado el principio de que el interés difuso en la preservación de derechos vitales para garantizar la calidad de vida humana otorga legitimación activa para accionar en pro de la defensa de aquéllos, debemos acordar que la admisión de la acción en cabeza de un actor ajeno al proceso directo de procreación artificial ha significado el primer antecedente judicial que falla a favor de la tutela judicial de la preservación, no sólo de la calidad de vida humana sino de la vida misma"¹³⁴.

La importancia de la acción popular en protección de intereses difusos se muestra enorme, y parece que todo estado respetuoso de los derechos humanos debería tenerla en gran estima y ampliar sus alcances tanto como fuera posible. Es una herramienta procesal eficaz y democrática, al alcance de cualquier persona, sea quien sea, para reaccionar frente a una violación a las prerrogativas fundamentales, aunque no la afecte directamente.

¹³³ Marienhoff, Miguel S., Delfines o toninas y acción popular, ED 105-244, Cano (1983).

¹³⁴ Loyarte, Dolores - Rotonda, Adriana, La tutela del valor "vida", los legitimados por intereses difusos y la vía del amparo, en www.gracielamedina.com/archivos/auni/Cursos/Jurisprudencia_01_005.pdf

Supongamos que Mariana, que no es judía, trabaja en una oficina pública de adopciones y observa cómo los matrimonios hebreos que se presentan son postergados sistemáticamente. Empero, por temor de que si accionan no les darán jamás un niño a adoptar luego, estas parejas guardan triste silencio. Entonces, Mariana podría interponer el amparo, porque el antisemitismo, como cualquier otra forma de discriminación, no lesiona sólo a aquellos contra quienes va principalmente dirigido, sino a la humanidad entera.

Es claro que para estos supuestos se necesitan jueces valientes, y no timoratos adoradores del formalismo vacío. Sólo con ese tipo de magistrados esta formidable arma de custodia popular puede desarrollar al máximo su fuerza. Más aún, el otro tipo de jueces... ¿sirve para algo?

§3. "*Amicus curiae*"

Otra construcción procesal que ha tomado ímpetu en la última década es la figura del "*amicus curiae*". Esta expresión significa "amigo del tribunal", en latín, aunque en realidad no exista tal amistad. Ha sido estudiada particularmente en la Argentina por el profesor Ricardo Köhler.

Suele denominarse *amicus curiae* a alguien, un ser humano o una entidad, que es ajeno a una determinada disputa judicial. No la ha iniciado, ni ha sido demandado en ella. Tampoco hay riesgo de que se le extienda la demanda. Sin embargo, posee un marcado interés en la resolución final de ese litigio. Por ejemplo, porque el juicio es acerca de la situación de una etnia indígena, y la *amica curiae* es una etnógrafa que se ha dedicado largos años a estudiar a ese grupo.

La actividad procesal del *amicus curiae* consiste en alegar o exponer opiniones trascendentes sobre algún tema que constituya el objeto de la futura decisión judicial. Su admisibilidad, para algunos, se ciñe a los procesos donde se cuestionen aspectos constitucionales o relativos a la protección de los derechos humanos. Es decir, temas de alta sensibilidad o incidencia social¹³⁵.

Esta figura ha sido admitida en la Argentina por el Congreso federal para ciertas situaciones especiales. Por ejemplo, en las leyes 24.488 (de inmunidad jurisdiccional de los estados extranjeros ante los tribunales argentinos, art. 7) y 25.875 (de la Procuración Penitenciaria de la Nación). También ha sido aceptada por la Corte Suprema de la Nación (acordadas 28/2004 y 14/2006).

Es muy interesante el caso de la referida ley 25.875. Este texto institucionalizó la figura del "procurador penitenciario", dentro del ámbito del Poder Legislativo Nacional, asignándole sus funciones. Entre ellas, está la de actuar como "amigo del tribunal" para proteger los derechos humanos de los internos comprendidos en el Régimen Penitenciario Federal (art. 18, inc. e).

¹³⁵ Köhler (2010), *passim*.

Por su parte, la mencionada acordada 28/2004 admitió al *amicus curiae* en asuntos radicados ante la Corte Suprema de la Nación. Y la acordada 14/2006 dispuso publicar la lista de causas en trámite ante el mismo alto tribunal, en que se invita a participar al *amicus curiae*. A su vez, en el ámbito de la ciudad de Buenos Aires, la institución está prevista en la ley 402 (2000), que regla, entre otras, las acciones declarativas de inconstitucionalidad.

En el campo transnacional, el *amicus curiae* cuenta con una praxis ya consolidada, en los Tribunales Europeos de Derechos Humanos, en el Tribunal Penal Internacional para la ex Yugoslavia, en el Cuerpo de Apelaciones de la Organización Mundial de Comercio y, fundamentalmente, en la Corte Interamericana de Derechos Humanos y la Comisión Interamericana de Derechos Humanos¹³⁶. De esta última, nos ocuparemos acto seguido.

§4. La Comisión Interamericana de Derechos Humanos

En 1948, al calor del fin de la Segunda Guerra Mundial y del pleno descubrimiento y difusión de las atrocidades cometidas bajo la égida de la Alemania nazi, en su propio territorio y en los de los países aliados y conquistados¹³⁷, así como los horrores perpetrados por el Japón en China, Corea y las Filipinas, y también los efectos apocalípticos de las dos bombas atómicas lanzadas por los Estados Unidos sobre las ciudades de Hiroshima y Nagasaki¹³⁸, se establece la

¹³⁶ *Ibidem*.

¹³⁷ Ya nos ocuparemos de este tema más adelante. Recordemos, por ahora, que la gran caja de resonancia de las atrocidades nazis fueron los "Juicios de Nuremberg", llevados adelante entre noviembre de 1945 y octubre de 1946 contra decenas de jerarcas e ideólogos del nazismo.

¹³⁸ Tanto el gobierno de ocupación de los Estados Unidos en Japón, como aquel país en su propio territorio, impusieron censura sobre las informaciones (y, especialmente, las imágenes) acerca de la magnitud y características de los daños ocasionados por las bombas nucleares lanzadas el 6 y el 9 de agosto de 1945. En Estados Unidos, la censura fue sutil, pero en las islas niponas llegó a incluir detenciones de personas, confiscaciones de material, y prohibiciones de ingreso.

Por todo ello, la verdadera dimensión de este desastre, que aparentemente costó la vida de medio millón de seres humanos (unas 300.000 personas entre el 6 y el 10 de agosto, y unas 200.000 más en los años siguientes, en razón de los efectos de la radiación), no era conocida aún en la década de 1940. Sin embargo, la imagen de ambos hongos atómicos elevándose sobre las ciudades atacadas, y algunas fotografías y cintas que se filtraron a los controles, permitían ya intuir que se trataba de algo colosal. Y era obvio que las víctimas debían haber sido, en su mayoría, civiles, y sobre todo niños, mujeres y ancianos, porque el Japón, que estaba en una etapa agónica y desesperada de la guerra, había reclutado ya a casi toda su población militarmente activa.

Digamos, de paso, que probablemente la mejor película acerca del bombardeo de Hiroshima sea el "animé" japonés *Gen descalzo* (*Hadashi-no Gen*) realizado en 1983 por Keiji Nakazawa, un sobreviviente (tenía 6 años el terrible 6 de agosto, como su protagonista), a partir de una colección de revistas (*manga*) suya homónima anterior.

Este film, bastante poco visto (¿censura estadounidense indirecta?), es una de las mayores joyas del cine de derechos humanos en el campo antibélico.

Organización de los Estados Americanos (OEA). Esta entidad, de inmediato, emite la *Declaración Americana de los Derechos y Deberes del Hombre* que es anterior a la *Declaración universal de los derechos humanos* de las Naciones Unidas.

En 1959, la OEA crea la Comisión Interamericana de Derechos Humanos, con sede en Washington. La Comisión se reúne en 1960, y empieza a operar al año siguiente. Realiza visitas a los países miembros, y emite informes especiales sobre la situación que encuentra en ellos. Desde 1965, es autorizada para recibir y procesar denuncias o peticiones sobre casos individuales de violación a derechos humanos.

En 1969, en la Conferencia Especializada Interamericana sobre Derechos Humanos, reunida en San José de Costa Rica, se aprobó la *Convención americana sobre derechos humanos* o "Pacto de San José", que entró en vigor en 1978. Había sido ya ratificada, para 1997, por (orden alfabético): Argentina, Barbados, Brasil, Bolivia, Chile, Colombia, Costa Rica, Dominica, República Dominicana, Ecuador, El Salvador, Grenada, Guatemala, Haití, Honduras, Jamaica, México, Nicaragua, Panamá, Paraguay, Perú, Surinam, Trinidad y Tobago, Uruguay y Venezuela (nótese la ausencia de los Estados Unidos y de Canadá).

En el Pacto de San José se creó la Corte Interamericana de Derechos Humanos. Ello hizo necesario redefinir las funciones de la Comisión. Tal replanteo se concretó en el Capítulo VII de la Convención. La Comisión está compuesta de "siete miembros, que deberán ser personas de alta autoridad moral y reconocida versación en materia de derechos humanos" (art. 34). La Comisión representa a todos los estados de la OEA, pero sus miembros, como los de la Corte Interamericana de Derechos Humanos, se eligen a título personal. Su función principal es "promover la observancia y la defensa de los derechos humanos" (art. 41).

A esos efectos la Comisión puede, entre otras cosas: "estimular la conciencia de los derechos humanos en los pueblos de América", formular recomendaciones a los gobiernos americanos "para que adopten medidas progresivas en favor de los derechos humanos dentro del marco de sus leyes internas y sus preceptos constitucionales, al igual que disposiciones apropiadas para fomentar el debido respeto a esos derechos", preparar estudios, hacer y solicitar informes, atender las consultas de los estados. La Comisión también emite medidas cautelares (facultad que ha generado cuestionamientos importantes en los últimos tiempos).

Además, cualquier persona, grupo de personas u ONG "puede presentar a la Comisión peticiones que contengan denuncias o quejas" de violación de la Convención por un estado parte (art. 44). Esa competencia, que incluye la posibilidad de denuncias promovidas por estados, debe haber sido aceptada (en forma general) por el país de que se trata (art. 45). Sin embargo, como la Comisión es anterior al Pacto de San José, y esa facultad no le ha sido retirada, se entiende que mantiene la posibilidad de procesar peticiones individuales relativas a estados de la OEA que aún no sean parte de esa Convención.

Las peticiones proceden si antes se han “interpuesto y agotado los recursos de jurisdicción interna, conforme a los principios del Derecho Internacional generalmente reconocidos”, salvo que “no exista en la legislación interna del Estado de que se trata el debido proceso legal para la protección del derecho o derechos que se alega han sido violados”, que “no se haya permitido al presunto lesionado en sus derechos el acceso a los recursos de la jurisdicción interna, o haya sido impedido de agotarlos”, o que “haya retardo injustificado en la decisión sobre los mencionados recursos” (art. 46).

Efectuada la presentación, la Comisión trata de llegar a una “solución amistosa” (arts. 48 y 49). Si no tiene éxito, emite “un informe en el que expondrá los hechos y sus conclusiones”, en el que además “puede formular las proposiciones y recomendaciones que juzgue adecuadas” (art. 50). A partir de entonces, corre un plazo de tres meses para solucionar el diferendo o someterlo a la Corte Interamericana. En caso contrario, la Comisión “podrá emitir, por mayoría absoluta de votos de sus miembros, su opinión y conclusiones sobre la cuestión sometida a su consideración”. En ella, “hará las recomendaciones pertinentes y fijará un plazo dentro del cual el Estado debe tomar las medidas que le competan para remediar la situación examinada”. El cumplimiento de esas medidas es evaluado luego por la Comisión (art. 51).

El fuerte endurecimiento de las condiciones impuestas por los Estados Unidos para ingresar los extranjeros en su territorio, después de los lamentables hechos del 11 de septiembre de 2001 (sobre los que volveremos más adelante), sumado a la no ratificación del Pacto de San José por ese país, han llevado a un generalizado cuestionamiento acerca de la permanencia de la sede de la Comisión en la ciudad de Washington. Parecería recomendable transferir el domicilio de esta importantísima junta a una república latinoamericana que no exigiese requisitos extraordinarios para la entrada de personas, y se comprometiese a hacer expedito siempre el ingreso de las partes y sus abogados en los temas que tuviere en trámite la Comisión.

Tal vez la sede más idónea, por ofrecer esas características y además una óptima infraestructura, sería Brasilia¹³⁹.

§5. La Corte Interamericana de Derechos Humanos

¹³⁹ Esta propuesta, lanzada con los fundamentos que hemos referido en el párrafo, fue vertida públicamente por el reconocido constitucionalista argentino Raúl Gustavo Ferreyra, catedrático de la Universidad de Buenos Aires, en la reunión abierta que se desarrollase el 5 de octubre de 2012, en la sede de la Defensoría del Pueblo de la Ciudad Autónoma de Buenos Aires, con el Dr. José de Jesús Orozco Henríquez, presidente de la Comisión. Recibió la inmediata adhesión de los otros dos profesores de la UBA presentes, el Dr. Leandro Vergara y el autor de este libro, y no se registraron objeciones del resto de los asistentes.

El Dr. Orozco Henríquez, sin embargo, evitó dar una respuesta directa al planteo, reconociendo no obstante que la inquietud es bastante compartida en toda la región.

A su vez, el Capítulo VIII de la Convención creó la Corte Interamericana de Derechos Humanos. La componen siete jueces, elegidos "entre juristas de la más alta autoridad moral, de reconocida competencia en materia de derechos humanos, que reúnan las condiciones requeridas para el ejercicio de las más elevadas funciones judiciales conforme a la ley del país del cual sean nacionales o del Estado que los proponga como candidatos", sin que pueda haber dos de igual nacionalidad (art. 52).

Los jueces de la Corte Interamericana cumplen un período de seis años, y pueden ser reelegidos una sola vez. Sin embargo, si en un caso concreto uno de los países involucrados no tuviera ningún juez en el tribunal, podría designar uno *ad hoc*. La Corte tiene sede en la ciudad de San José, pero puede reunirse en cualquier país integrante de la OEA, previo permiso de éste (art. 58).

Sólo los estados de la OEA y la Comisión pueden someter un caso a la Corte, una vez que la intervención de la Comisión se ha agotado sin éxito (art. 61). Los estados pueden o no someterse a la competencia de la Corte. Incluso, pueden hacerlo "bajo condición de reciprocidad, por un plazo determinado o para casos específicos" (art. 62).

Si la Corte decide "que hubo violación de un derecho o libertad protegidos" en la Convención, dispone "que se garantice al lesionado en el goce de su derecho o libertad conculcados" y, "si ello fuera procedente, que se reparen las consecuencias de la medida o situación que ha configurado la vulneración de esos derechos y el pago de una justa indemnización a la parte lesionada". Además, "en casos de extrema gravedad y urgencia, y cuando se haga necesario evitar daños irreparables a las personas, la Corte, en los asuntos que esté conociendo, podrá tomar las medidas provisionales que considere pertinentes. Si se tratare de asuntos que aún no estén sometidos a su conocimiento, podrá actuar a solicitud de la Comisión" (art. 63).

Otra función fundamental de la Corte está contenida en el art. 64, que permite a los estados miembros de la OEA, y a los órganos de ésta, consultarle acerca de la interpretación de la Convención "o de otros tratados concernientes a la protección de los derechos humanos en los Estados americanos". También "la Corte, a solicitud de un Estado miembro de la Organización, podrá darle opiniones acerca de la compatibilidad entre cualquiera de sus leyes internas y los mencionados instrumentos internacionales". En cuanto a sus fallos, son definitivos e inapelables (art. 67).

Establecida en 1979, la Corte Interamericana de Derechos Humanos ha resuelto numerosos casos contradictorios, ordenado medidas provisionales (así, por ejemplo, en el caso *19 Comerciantes. Medidas provisionales respecto a Colombia*, de 2007, el Presidente de la Corte dispuso "requerir al Estado que adopte, sin dilación, las medidas que sean necesarias para proteger los derechos a la vida y a la integridad personal" de los demandantes, que estaban siendo amenazados), supervisado sentencias nacionales, y emitido numerosas opiniones consultivas.

§6. Cuestionamientos al sistema: el caso de Venezuela

Tanto la Corte como la Comisión se fueron labrando un prestigio bastante elevado, a nivel continental y mundial. Empero, en los últimos años, algunos países han comenzado a cuestionar el sistema interamericano en materia de derechos humanos, considerando que da lugar a intromisiones en la esfera de las decisiones nacionales (soberanía) que considera inadmisibles.

Así, por ejemplo, la sentencia recaída en el caso *Díaz Peña vs. Venezuela*, dada el 26 de junio de 2012, que condenó al país demandado ("El Estado es responsable por la violación del derecho a la integridad personal reconocido en el artículo 5.1 y por los tratos inhumanos y degradantes contrarios al artículo 5.2, en relación con el artículo 1.1 de la Convención Americana sobre Derechos Humanos, en perjuicio del señor Raúl José Díaz Peña"), fue el extremo determinante para la decisión del gobierno venezolano, en fecha 6 de septiembre de ese año, de denunciar la Convención (primer paso del procedimiento para abandonarla)¹⁴⁰.

Esta actitud la enmarcó Venezuela en lo que consideró, por parte de la Comisión y la Corte, como un "historial de violación de la Convención Interamericana". Es decir, que la República Bolivariana presentó su denuncia del sistema como una defensa del mismo. "Hay una decadencia del llamado Sistema Interamericano de los Derechos Humanos, el mismo sistema que durante los años 90 protegió de alguna forma a los movimientos cívicos que lucharon contra la dictadura en Latinoamérica, en el cono sur", dijo el canciller venezolano, al explicar la decisión. Y, como era de esperarse, esgrimió acto seguido el argumento de la violación a la soberanía nacional¹⁴¹.

Esta tesitura goza de un respaldo indiscutible en el hecho lamentable de que, como recordó el canciller venezolano (y futuro Presidente del país) en esa oportunidad: "Estados Unidos no reconoce la potestad de la jurisdicción de la Comisión Interamericana de ningún asunto dentro de su territorio y menos de la Corte Interamericana".

En efecto, la posición estadounidense, que siempre ha oído, en definitiva, a desconfianza (por no decir, desprecio) hacia los países latinoamericanos, ha sido desde el inicio del sistema un defecto grave. Se trata del estado

¹⁴⁰ "Venezuela denuncia la Convención Americana sobre DD.HH.", en EuropaPress del 11/9/2012 (www.europapress.es/latam/venezuela/noticia-venezuela-venezuela-denuncia-convencion-americana-ddhh-primer-paso-abandonar-sistema-regional-20120911053925.html).

¹⁴¹ Según una fuente periodística, el canciller "recordó que la Corte Interamericana avaló el Golpe de Estado en Venezuela en 2002, al aceptar el gobierno de facto de Pedro Carmona Estanga. En hechos recientes, también repudió la actuación de la Corte en el caso de la supuesta matanza de yanomamis en territorio venezolano, un falso rumor que circuló a través de los medios de comunicación y redes de Internet" ("Venezuela denuncia que Corte IDH violenta la Convención Interamericana", en Telesur, 12/9/2012; www.telesurtv.net/articulos/2012/09/12/venezuela-denuncia-que-corte-idh-violenta-la-convencion-interamericana-2314.html).

más poderoso del continente, el de territorio más extenso, el de economía más fuerte, y el de mayor repercusión mundial... y no acepta el sistema interamericano de defensa de los derechos humanos. Con ello, habilita al empleo del argumento de la soberanía, que es el mayor enemigo de la implementación exitosa de cualquier mecanismo de protección internacional (o supranacional) de estas prerrogativas.

Si la soberanía nacional de los Estados Unidos es vulnerada por el sistema, también lo será la de Ecuador, Bolivia, Uruguay o cualquier otro país de la región, por pequeño que sea. Y si esa supuesta sumisión de la soberanía nacional le resulta a Washington causa suficiente para no reconocer validez al sistema en el propio territorio, no se ve por qué no le bastaría también a Caracas, a Brasilia, a Lima o a Buenos Aires, por así decir.

El argumento de la soberanía nacional, normalmente, presenta como componente una defensa de las propias instituciones jurídicas como baluarte, más que bastante, para la protección de los derechos esenciales. Esa suficiencia (o superioridad frente a las normas internacionales) tornaría completamente innecesaria la defensa externa.

Así, como era de esperarse, el canciller venezolano “aprovechó para destacar que la defensa de los derechos humanos en su país está garantizada en la Carta Magna y en las misiones sociales emprendidas por el presidente de la República, Hugo Chávez”¹⁴². Y agregó: “La base fundamental de la vigencia de los Derechos Humanos Universales que se conocen y que tienen la tradición de una construcción están en nuestra Constitución, están en los proyectos y planes que se desarrollan todos los días en las grandes misiones”¹⁴³.

Según el comunicado de prensa oficial de la OEA, emitido el 12 de septiembre: “La Comisión observa que, una vez que la denuncia de la Convención entre en vigor en el plazo de un año, Venezuela, como Estado miembro de la OEA, seguirá sujeto a la jurisdicción de la Comisión y a las obligaciones que le imponen la Carta de la OEA y la Declaración Americana, suscritas por el Estado de Venezuela en 1948. Asimismo, cualquier caso de violación a los derechos humanos ocurrido hasta la fecha de entrada en vigencia de la denuncia

¹⁴² Debe recordarse que el canciller que fundamentó y defendió esta decisión, Nicolás Maduro, fue designado, un mes más tarde Vicepresidente de Venezuela por el presidente Hugo Chávez. En razón de la complicada salud del presidente, Maduro debió desde entonces ejercer bastante la conducción jurídica del país y Chávez, claramente, lo indicó como líder del gobierno bolivariano en caso de producirse su propia incapacitación o fallecimiento. Fallecido Hugo Chávez, Maduro fue elegido, en 2013, Presidente de la República.

¹⁴³ “De igual manera, destacó que dicha Constitución es un instrumento ‘garantista que protege los derechos sociales, económicos, políticos, civiles, que trascendió inclusive en velocidad y en tiempo a la época que estábamos viviendo’. Indicó que la Constitución ha representado la base para la construcción de la participación del país dentro del sistema internacional de la Organización de las Naciones Unidas (ONU)” (“Venezuela denuncia que Corte IDH violenta la Convención Interamericana”, en Telesur, 12/9/2012; www.telesurtvnet/articulos/2012/09/12/venezuela-denuncia-que-corte-idh-violenta-la-convencion-interamericana-2314.html).

podrá ser conocido por la Corte Interamericana de Derechos Humanos (Corte IDH), de acuerdo al artículo 78.2 de la Convención Americana". Es decir que, a pesar del egreso del Pacto de San José, la pertenencia de un país a la OEA en sí, lo sujeta a su sistema de control y protección de los derechos humanos.

Pero la misma fuente oficial agrega: "Sin embargo, resulta de suma preocupación a la Comisión Interamericana que, a partir de la entrada en vigencia de la denuncia, las violaciones a los derechos humanos que pudieran ocurrir en Venezuela no podrán ser conocidas por la Corte IDH. Esto significa que, si el Estado lleva a término el procedimiento iniciado, los y las habitantes de Venezuela perderán una instancia de protección de sus derechos humanos, quedarán más vulnerables a los abusos y tendrán menos recursos disponibles para defenderse"¹⁴⁴.

Es una situación compleja, que no parece adecuarse a respuestas contundentes ni veloces. No puedo, sino suscribir, como inacabada conclusión de este punto, la opinión del prestigioso sociólogo portugués Boaventura de Sousa Santos, tanto más interesante por provenir de un pensador externo al contexto en cuestión. Dice este autor: "Sabemos que el sistema interamericano de derechos humanos está lejos de ser perfecto, sin ir más lejos porque los dos países más poderosos de la región (Estados Unidos y Canadá) ni siquiera firmaron la Convención Americana sobre Derechos Humanos. También sabemos que, en el pasado, tanto la Comisión como la Corte revelaron debilidades y selectividades políticamente sesgadas. Pero también sabemos que el sistema y sus instituciones se han fortalecido, actuando con mayor independencia y ganando prestigio a través de la eficacia con la que han condenado numerosas violaciones a los derechos humanos: desde los años 70 y 80, cuando la Comisión llevó a cabo misiones en países como Chile, Argentina y Guatemala, y publicó informes denunciando los crímenes cometidos por las dictaduras militares, hasta las misiones y denuncias después del golpe de Estado en Honduras en 2009; para no mencionar las reiteradas solicitudes para que se clausure el centro de detención de Guantánamo. A su vez, la reciente decisión de la Corte en el caso 'Pueblo Indígena Kichwa de Sarayaku versus Ecuador', del 27 de julio pasado, marca un hito histórico para el derecho internacional, no sólo a nivel continental, sino también mundial. Tal como la sentencia en el caso 'Atala Riffo y niñas versus Chile', sobre discriminación por razones de orientación sexual. ¿Y cómo olvidar la intervención de la CIDH sobre la violencia doméstica en Brasil, que condujo a la promulgación de la Ley Maria da Penha?"¹⁴⁵.

¹⁴⁴ CIDH lamenta decisión de Venezuela de denunciar Convención Americana sobre Derechos Humanos, 12/9/2012, en www.oas.org/es/cidh/prensa/comunicados/2012/117.asp (sitio de la OEA).

¹⁴⁵ De Sousa Santos (2012).

§7. Un comentario final: la telemática¹⁴⁶ y los derechos humanos¹⁴⁷

El espacio telemático compartido constituye una de las mayores conquistas de toda la historia humana. Quizá sea la más importante, lisa y llanamente, y aquella sobre la que todas las anteriores confluyan, como si hubieran estado preparándola. Por primera vez, de un modo real y concreto, toda nuestra especie puede estar en contacto, conocer las mismas informaciones, transmitirse mensajes, acumular experiencias y conocimientos¹⁴⁸.

Las comunicaciones en tiempo real, sin importar la geografía, que pueden ser simultáneas, involucrando un número teóricamente ilimitado de personas, han derribado (o ignorado) todas las fronteras políticas del planeta. Las "redes sociales"¹⁴⁹ permiten contactos múltiples a velocidades antes impensables. Y, por sobre todo, el hecho de que, en especial a partir de la década de 1990, este "ciberespacio"¹⁵⁰ ha crecido de un modo popular, "democrático" si se quiere, como un punto de encuentro e intercambio de informaciones.

Este contexto tuvo un incremento colosal durante la primer década del siglo XXI, ocupando prácticamente la totalidad de la Tierra habitada. Al mismo tiempo, las posibilidades de acceso al ciberespacio se fueron tornando cada vez más sencillas y más económicas. Las implicancias políticas, en los aspectos que aquí nos interesan, fueron inmediatas e impresionantes.

La red telemática permitió a las personas que se hallaban dentro de regímenes donde los derechos humanos eran vulnerados tras una cortina de secreto, comunicar al exterior de sus países lo que en ellos sucedía, interesando así a los organismos internacionales y a la comunidad mundial. A su vez,

¹⁴⁶ Según la Real Academia: "Aplicación de las técnicas de la telecomunicación y de la informática a la transmisión a larga distancia de información computarizada".

¹⁴⁷ Agradezco muchísimo a mi hijo Ezequiel Rodrigo Rabinovich Orlandi, experto en estas cuestiones de la telemática, su inestimable apoyo para la confección de este acápite, cuya mera incorporación a este volumen surgió de una conversación con él.

¹⁴⁸ La Wikipedia, creada en 2001 por Jimmy Wales y Larry Sanger, constituye un verdadero arquetipo de las posibilidades que la telemática abre al conocimiento compartido. La idea de una enciclopedia multilingüe, hecha y controlada (editada) en forma abierta por toda la humanidad, es quizás la más cercana aproximación a la biblioteca universal imaginada por Borges (La biblioteca de Babel, 1941). Es la concreción del sueño con que se creara, posiblemente, la tantas veces destruida y reconstruida Biblioteca de Alejandría.

¹⁴⁹ Si bien el concepto de "red social" tiene una larga tradición en la antropología, en este contexto lo empleamos con el sentido que surge de la aplicación de la "teoría de los seis grados de separación" (Karinthy, 1930; Watts, 2004) sobre vínculos telemáticos entre personas. Las primeras de estas redes sociales aparecieron a mitad de la década de 1990, pero la multiplicación y desarrollo de este fenómeno se verificó en el decenio siguiente.

¹⁵⁰ Neologismo cuyo primer término proviene de "cibernética", del griego "kybernetes" (timonel), palabra que desde la Antigüedad hace referencia a los sistemas de conducción y de resolución de problemas, y que ha estado vinculada con las computadoras desde la aparición de éstas.

generó la posibilidad de que los modos de vivir, los derechos conquistados, los descubrimientos e inventos tecnológicos, las comodidades, de unas partes del mundo, se conocieran en las otras. Ello fue impulsando muchas veces movimientos reformistas o de apertura cultural.

Sobre finales de esa primer década, las redes sociales comenzaron a emplearse para canalizar graves reclamos por lesiones a los derechos esenciales. Fue dándose lugar así a una nueva forma de protesta popular. El primer caso notorio fue, probablemente, el de Túnez. El "blog"¹⁵¹ "Nawaat.org", fundado en 2004, y otros semejantes, emplearon las redes sociales *Twitter* y *Facebook* como herramientas para incentivar y organizar el alzamiento que, estallado en diciembre de 2010, llevara a la caída del presidente Zine El Abidine Ben Alí (que detentaba el poder desde 1987) y a la democratización del país.

El primer reflejo de este episodio sorprendente, se produjo en el cercano Egipto. En enero de 2011, miles de rebeldes iniciaron un movimiento no violento para derrocar al presidente Hosni Mubarak, cuyo régimen, iniciado en 1981 como continuación del de Anwar Sadat, era acusado de graves violaciones a los derechos humanos. La rebelión fue duramente reprimida, y se generaron enfrentamientos, con centenares de muertos. Al cabo de varios meses, Mubarak fue depuesto y sometido a juicio.

El "Movimiento Juvenil 6 de Abril" ("*Harket Shabab 6 April*"), nacido en 2008 como un blog para apoyar a unos obreros en huelga, cumplió un rol esencial en la convocatoria del alzamiento egipcio de 2011. A él se sumaron otros grupos similares, muy especialmente el denominado "Todos somos Jaled Said" ("*We are all Khaled Said*"). Este último blog presenta, para nuestro análisis, un interés muy particular, y por ello le dedicaremos unos breves párrafos.

Jaled Mohamed Said, nacido en Egipto en 1982, era un joven experto en programación informática (había cursado algunos estudios en los Estados Unidos) y compositor aficionado de música. El 6 de junio de 2010, mientras estaba comunicándose en un "cibercafé" de Alejandría, ingresaron dos policías. Al parecer, fueron directamente hacia él (se encontraba en el segundo piso) y encontraron en su bolsillo un poco de marihuana, que era para su consumo personal.

Todo indica que Jaled habría sido delatado por un conocido, que estaba en problemas con la policía por tráfico de drogas y quería congraciarse con la policía. Los agentes pretendieron arrestar al joven cibernauta. Éste se resistió, murmurando algo acerca de sus derechos, y los policías, sintiéndose agredi-

¹⁵¹ Contracción de las palabras inglesas "web" (red) y "log" (bitácora). Se emplea desde fines del siglo XX para referirse a sitios informativos con entradas de tamaño moderado, que se disponen característicamente en sentido cronológico inverso (las entradas más recientes van primero). A fines de la primera década del siglo XXI, fueron apareciendo los blogs de muchos autores ("MAB"). Actualmente, se trata de una de las formas de publicación (abierta a prácticamente todos) que más información introducen y comparten en el ciberespacio. Además, poseen la importantísima característica de no ser sólo informativos sino que, en su gran mayoría, también permiten la discusión, por medio de los comentarios dejados por los lectores.

dos, lo molieron a golpes, dentro y fuera del café, que estaba lleno de gente. Todo esto sucedió, por lo tanto, delante de muchos testigos, que, dicho sea de paso, no hicieron nada para defenderlo. Como resultado de la brutal golpiza, Saíd murió casi de inmediato. En la morgue, su hermano tomó una fotografía del cadáver, y la publicó por medio de las redes sociales.

Al recibir la terrible imagen, la ONG "Human Rights Watch", con sede en Nueva York, emitió un comunicado. En él describió las lesiones que surgían evidentes de la fotografía, considerándolas evidente resultado de una agresión física atroz, plenamente coincidente con la descrita por los familiares de Jaled y los testigos. El tema pasó así a tener un estado internacional.

En ese contexto, un ingeniero en computación egipcio residente en Dubai (véase como el ciberespacio abate las fronteras geográficas y políticas), Wael Ghonim, creó la página de *Facebook* "Todos somos Jaled Saíd" ("*We are all Khaled Saeed*"). Esta página se convirtió en pocos días en el centro de referencia de los opositores a las atrocidades del régimen de Mubarak. La fotografía del rostro destrozado del joven programador se transformó en un símbolo mundial contra los abusos policiales.

Cantidad de movilizaciones fueron convocadas, por vía telemática, en Alejandría, El Cairo y otras ciudades del país. La presión sobre el gobierno egipcio se hizo tan pesada, que se vio obligado a detener y juzgar a los dos policías autores del salvaje homicidio. Sin embargo, sólo se los condenó a siete años de prisión, lo que lejos estuvo de satisfacer a los reclamantes. El asesinato de Jaled Saíd, tomado como bandera por las redes sociales, tuvo un efecto decisivo en los alzamientos que llevaran a la caída del régimen de Mubarak¹⁵².

Por sus características y antecedentes, y sin menoscabo de su antecedente tunecino, puede considerarse entonces al de Egipto de 2011 como el primer alzamiento popular de la historia realizado predominantemente por medio del ciberespacio. Y tuvo por objeto, indiscutiblemente, con Jaled Saíd como símbolo, terminar con las violaciones a los derechos humanos que se verificaban en ese país.

El papel central desempeñado por la telemática, y en particular por las redes sociales, en la rebelión egipcia, influyó evidentemente en dos alzamientos generados de inmediato en la Península Ibérica. En marzo de ese mismo año, en efecto, mientras aún los sucesos estaban en ebullición en Egipto, se levantaron miles de jóvenes en Portugal, en el movimiento que se autodenominó "Generación Precaria" ("*Geração à Rasca*"). Su manifestación original fue claramente convocada por medio de la red social *Facebook*¹⁵³.

¹⁵² Muy interesante relato y análisis en Amro, Ali, "Saeeds of Revolution: De-Mythologizing Khaled Saeed", en *Jadaliyya*, 5/1/2012 (http://www.jadaliyya.com/pages/index/5845/saeeds-of-revolution_de-mythologizing-khaled-saeed). Ver también: Shalaby, Ahmed - El Marsfawy, Mostafa, "Al-Masry Al-Youm exclusive: Khaled Saeed case investigation", en *Egypt Independent*, 12/7/2010 (<http://www.egyptindependent.com/news/al-masry-al-youm-exclusive-khaled-saeed-case-investigation>).

¹⁵³ Relea, Francesc, "Decenas de miles de portugueses se manifiestan contra la precariedad en la mayor concentración al margen de los partidos", en *El país internacional*, 13/3/2011 (http://internacional.elpais.com/internacional/2011/03/12/actualidad/1299884418_850215.html).

Dos meses después, estalló en España el Movimiento 15-M, así conocido por haberse desatado el 15 de mayo de 2011, en decenas de ciudades del país. Millares de jóvenes afectos al uso del ciberespacio, se conectaron para dar inicio a una revuelta pacífica, que fue pronto apoyada por sectores menos vinculados a esas herramientas, como el de los jubilados.

Estos jóvenes, en general de clase media y con instrucción, se autodenominaron como "los indignados". Ese nombre proviene del título del panfleto (dicho sin sentido peyorativo, sin sólo en atención a su tamaño) *Indignaos! (Indignez-vous!)*, del diplomático francés, luchador de la Resistencia, Stéphane Frédéric Hessel. Este explosivo trabajo fue publicado en 2010 y traducido al español (así como a numerosos idiomas más) en 2011. Brevísimo y de fácil lectura, fue récord de ventas en forma inmediata, y se transformó en el corazón de las ideas detrás de los alzamientos juveniles europeos (a pesar de ser su autor nonagenario)¹⁵⁴.

Indignaos! está compuesto sobre la base de unas entrevistas periodísticas con Hessel y un discurso de éste: "El protagonista, que cedió todo derecho de autor, había nacido en Alemania, en una familia judía, en 1917. Luchó contra los nazis como "maqui", y fue internado y torturado en campos de concentración. Terminada la guerra, participó como observador en la redacción de la Declaración Universal de Derechos Humanos, y más tarde se aproximó a la política desde la "izquierda ecológica". Como resultado de esa última etapa, surge *Indignaos!*"

Este opúsculo está estructurado en gran medida como una memoria. Posee bastantes referencias a los ideales compartidos en la lucha contra el nazismo y el fascismo. Acusa las injusticias de la situación contemporánea mundial, especialmente en lo inherente a las grandes diferencias económico-sociales, el estado de los inmigrantes, los ataques contra los gitanos y las minorías. Particularmente duros son sus términos hacia la política israelí en Palestina. En fin, convoca a los jóvenes a levantarse, en forma absolutamente no violenta (es muy firme en este aspecto) contra el orden internacional regido por las corporaciones y las financieras, a defender la libertad, los derechos fundamentales y a preservar el futuro del planeta¹⁵⁵.

No se puede decir que sea un escrito profundo, pero posee una fuerza discursiva notable, y parte de la constatación de hechos preocupantes indiscutibles: el control del mundo por parte de corporaciones comerciales, el crecimiento de la brecha entre ricos y pobres, la pérdida de valores que comprometan en la juventud, la situación difícil de los inmigrantes sin papeles... Tampoco se puede negar que el "Movimiento del 15-M" enarboló, junto a aquellas banderas, otras más concretas, inmediatas y personales, como el aumento de las fuentes de trabajo para los jóvenes y las mejoras en las jubilaciones. Sin embargo, la indiscutible influencia del panfleto de

¹⁵⁴ Texto original en pdf en: http://www.millebabords.org/IMG/pdf/INDIGNEZ_VOUS.pdf

¹⁵⁵ Hessel falleció en 2013, a los 95 años.

Hessel en la revuelta muestra que ésta estuvo, en importante medida, vinculada con la defensa de los derechos humanos¹⁵⁶.

El uso del ciberespacio se ha verificado, desde entonces, en prácticamente todos los movimientos de reivindicación de derechos humanos que han estallado en el mundo. Concentraciones masivas, algunas de ellas derivadas en hechos de violencia, se generaron de ese modo en Francia, Turquía, Israel, Argentina, Brasil y Japón, entre muchos otros países.

Las redes sociales, iniciadas como simples herramientas de formación de grupos entre estudiantes, se convirtieron hoy en herramientas imprescindibles de cualquier alzamiento social o manifestación que se pretenda multitudinaria. Conscientes de ese poder, algunos estados de perfil totalitario, como la República Popular China¹⁵⁷, han procurado desde un principio restringir el uso de la telemática en sus territorios¹⁵⁸.

Creo que hay un antes y un después en la defensa efectiva de los derechos esenciales, con relación a la telemática y el ciberespacio. Estamos en el génesis de esta nueva realidad. Aún es difícil predecir hasta qué punto cambiará nuestra visión en estos terrenos. Pero se vislumbra que esa mudanza no será pequeña.

¹⁵⁶ Debe reconocerse la influencia de la revuelta griega del 6 de diciembre de 2008, en que miles de jóvenes iniciaron un alzamiento contra las medidas económico-sociales adoptadas por el gobierno frente a la crisis, operando como gatillo la muerte del manifestante anarquista Alexandros Grigorópulos, de 15 años de edad, a consecuencia de un disparo directo de un policía. Sin embargo, en esa revuelta no parece haber tenido un papel importante el ciberespacio.

¹⁵⁷ Además de ser emblemático en el tema de la censura al ciberespacio, la República Popular China también es uno de los países más avanzados en "hacking" (piratería telemática). Registra intentos de usar Internet para obtener información de activistas políticos y periodistas (<http://online.wsj.com/article/SB10001424052702303657404576359770243517568.html>).

¹⁵⁸ Durante la "Primavera Árabe", muchos países intentaron cortar el acceso a Internet para evitar la repercusión internacional (http://en.wikipedia.org/wiki/Internet_censorship_in_the_Arab_Spring), y algunas empresas respondieron creando alternativas para permitir la difusión de las noticias por teléfono (<http://www.guardian.co.uk/technology/2011/feb/01/google-twitter-egypt>).

III. UNA APROXIMACIÓN HISTÓRICA AL PROBLEMA DE LA FUNDAMENTACIÓN DE LOS DERECHOS HUMANOS

“Sin embargo, al meditar sobre el significado de estas afirmaciones, no me parecieron del todo persuasivas las múltiples razones que son aducidas a propósito de la grandeza humana; que el hombre, familiar de las criaturas superiores y soberano de las inferiores, es el vínculo entre ellas; que por la agudeza de los sentidos, por el poder indagador de la razón y por la luz del intelecto, es intérprete de la naturaleza; que, intermediario entre el tiempo y la eternidad es (como dicen los persas) cópula y también connubio de todos los seres del mundo y, según testimonio de David, poco inferior a los ángeles. Cosas grandes, sin duda, pero no tanto como para que el hombre reivindique el privilegio de una admiración ilimitada. Porque en efecto, ¿no deberemos admirar más a los propios ángeles y a los beatísimos coros del cielo?”

Giovanni Pico della Mirandola, *Discurso sobre la dignidad humana*

§1. ¿Elementos objetivos o construcción cultural?

Los derechos que nos ocupan en este libro, ¿son un descubrimiento o una construcción? En otras palabras, ¿se trata de prerrogativas que los miembros de nuestra especie *siempre tuvieron*, aunque no se las reconocieran? ¿O sólo comenzaron a poseerlas a partir del momento en que, de resultas de numerosos fenómenos culturales, los ordenamientos las fueron aceptando?

Si los derechos humanos fueran una característica *objetiva* de todas las mujeres y hombres, sería lícito y deseable luchar por que fuesen respetados en el mundo entero, incluso cuando ello implicase arrasar con algunas tradiciones

culturales que no los valorasen. En cambio, si los asumiéramos como una elaboración teórica de nuestra civilización, tal intromisión podría llegar a devenir autoritaria y prepotente.

Ésta es una encrucijada de hierro. Si no encontrásemos una base objetiva (es decir, compartible entre todos, por derivar claramente de una fuente externa a las creencias de cada uno), toda la teoría de los derechos humanos quedaría reducida al modesto (aunque importante) nivel de una construcción desarrollada dentro de una determinada línea cultural. Concretamente, aquella línea que solemos denominar, con poco rigor, "occidental".

Entonces, si así fuera, ¿con qué autoridad podríamos pretender que esas prerrogativas fuesen reconocidas por grupos de diferente tradición (como, por ejemplo, los de gran parte del África y Asia, o inclusive las etnias americanas pre-europeas)? La *Declaración universal de los derechos humanos*, ¿seguiría siendo un hito glorioso en la historia, o pasaría a ser poco más que un alarde imperialista de Europa y América?

A lo largo de los milenios, por lo que sabemos a partir de las fuentes que han sobrevivido, desde que se comenzó, embrionariamente, a reflexionar sobre la problemática de los límites del poder, hubo una tendencia a considerar que esos bordes (y, por lo tanto, los derechos de los eventuales seres humanos afectados por aquellos abusos) no surgían de la mera elucubración de cada pensador, sino de parámetros externos, objetivos. Y bastante obvios además.

Es muy posible que la pugna por determinar cuáles fueran esos parámetros (del griego: "unidades de medida") compartibles, y cómo pudieran ser hallados, constituya la verdadera médula de la historia de los derechos humanos y de las ideas filosófico-jurídicas y políticas que se fueron tejiendo a su alrededor. Porque, paralelamente, hubo desde antiguo quienes menearon la cabeza en desacuerdo, y se resignaron a sostener que tales parámetros objetivos no existen, y que en realidad lo que hay son conflictos de poder.

Más adelante volveremos sobre estas posturas. Por ahora, dejemos planteada esta espinosa cuestión.

§2. En busca de la objetividad

Si observamos las primeras respuestas que poseemos¹⁵⁹, como vamos a ver más adelante, y muchas que se sucedieron en los siglos siguientes, hasta hoy,

¹⁵⁹ Nuestra visión del pasado está siempre condicionada y limitada por los testimonios que han llegado hasta nosotros (o, por lo menos, hasta otros que han dado, a su vez, testimonio de ellos). Las épocas más antiguas presentan gravísimos problemas de fuentes, debidos entre otros factores a la acción del paso del tiempo, las destrucciones y adulteraciones humanas y el poco empleo (o ninguno) de la escritura. Es fundamental recordar esto, porque de allí se deduce que deberíamos, siempre, en la ciencia histórica, ser cautos en nuestras afirmaciones, y recordar que se trata de hipótesis, sujetas a permanente revisión.

notaremos que presentan un factor común. Afirman la existencia de bases objetivas para los derechos esenciales de los entes humanos. Empero, estos cimientos surgen a partir de elementos que implican aceptar antes como verdades cosas que no se pueden percibir por medio de los sentidos. Característicamente, creencias religiosas.

Así, por ejemplo, en la *Epopéya de Guilgamesh*, una fuente literaria muy antigua sobre la que volveremos, se asume que determinados dioses (en cuya existencia, por supuesto, se debe creer) entregan el poder a los gobernantes legítimos, pero les imponen determinados límites.

Mucho más cerca en el tiempo, la *Declaración de independencia* de las colonias inglesas de Norteamérica, a la que nos dedicaremos también en su momento, proclama que los hombres "han sido dotados por su creador con ciertos derechos inalienables". Claro, si no creo en ese "creador" de los hombres, todo el resto de la construcción se me cae por tierra.

Entonces, quienes entiendan que estos parámetros son objetivos, deberán adoptar una de dos posturas. Habrán de considerar que sus creencias teológicas son las únicas verdaderas, y por lo tanto valen para todos, porque quienes no las comparten están equivocados (tales las visiones judeocristiana y musulmana). O bien habrán de reducir el marco de la objetividad al grupo que profesa esas ideas.

Claro que, en este último caso, hablar de objetividad resultará bastante relativo.

Hay otra postura muy vinculada con esta visión de base religiosa, tanto que a veces no se las puede distinguir. Me refiero a la posición que entiende a las prerrogativas que nos ocupan como un dato de la realidad social, que hunde sus raíces en épocas remotas. Ese factor debe ser respetado, porque de esa observancia derivan seguridad y estabilidad, para el grupo humano de que se trata y para el universo todo.

Esta noción se encuentra en muchas comunidades pre-industriales. Fue característica de la Grecia clásica. Un ejemplo típico, sobre el que volveremos luego, es la tragedia *Antígona* de Sófocles (siglo V a.C.) La relación con lo religioso viene porque esas costumbres arcaicas suelen considerarse establecidas por dioses. Y resguardadas por divinidades, también.

En el capítulo anterior nos hemos referido a otra fuente de parámetros que se pretenden objetivos: la naturaleza. Ella es compartible. Resulta una verdad exterior incuestionable. La afirmación "llueve", por ejemplo, no es subjetiva: si no cae agua del cielo, es falsa.

En consecuencia, si pudiéramos hallar en la naturaleza humana determinados derechos, éstos serían tan objetivos como la lluvia que cae o la temperatura que registra el termómetro. De allí el enorme atractivo de esta propuesta, y su admirable vigencia a lo largo del tiempo.

Por lo menos desde Aristóteles, puede encontrarse un interesante método sugerido para detectar aquellos "derechos naturales". Ese camino tendría especial aceptación luego en Roma, al parecer. Al menos, se lo encuentra en el

“siglo de oro” de la ciencia jurídica latina. Y también en los textos recopilados en el *Digesto* del emperador Justiniano.

Se trata de la comparación de las conductas humanas con las de los “demás animales” (es esencial, para esta visión, considerar al ser humano como un animal, aunque posea características muy especiales). Así, por ejemplo, del hecho de que los mamíferos se aparean (el *Digesto* lo extiende a todos los animales, inclusive los peces, lo que por cierto no es correcto, pero responde al conocimiento biológico de entonces), se deduciría el derecho humano de casarse y formar una familia. Volveremos sobre este criterio más adelante.

También aparece en Aristóteles, y llega a su punto culminante en Roma, otra vertiente. Así como la anterior tendía a un abordaje zoológico, o al menos etológico (implicaba un estudio de las conductas de los “demás animales”), ésta ofrece una visión que podríamos llamar “sociológica”. Porque propone comparar las conductas socio-jurídicas y políticas vigentes en las diferentes comunidades humanas.

La teoría supone que, si existiera un sustrato de respuestas compartidas, éste podría ser considerado la base objetiva para los derechos esenciales de todos los miembros de la especie. Estas facultades estarían insitas en la naturaleza humana (que, según Aristóteles, es política, y por lo tanto se expresa en las formas de organización social). Así que, en esa medida, también se trataría de facultades “naturales”, si bien sólo naturales de nuestra especie, y no compartidas con las demás.

Veamos un ejemplo, colocándonos en la época de Aristóteles (que es la del gran conquistador ecuménico Alejandro Magno, en cuya educación influyó bastante, al parecer, el filósofo estagirita). En la Persia que Alejandro conquistó, se adoraba a los dioses Aura Mazda (Ormuz) y Angra Mayniu (Arimán). En la Grecia de la que Alejandro partió, se veneraba a Zeus, Pallas, Apolo y las demás deidades olímpicas. En el Egipto donde fundó la famosa Alejandría, eran reverenciados Amón, Apis, Anubis y decenas de divinidades más. Y en la India que no consiguió doblegar, se rendía culto a Krishna, a Shiva y a otros dioses. Claro, de camino Alejandro pasó por Judea, donde los israelitas creían férreamente en Jehová, una divinidad invisible.

Si nos ponemos en la óptica del rey macedónico, podremos concluir lo siguiente: en cada parte del mundo se adora a otros dioses, pero en todas hay alguna forma de religión o de creencia teológica. Entonces, la deducción sería: es natural al ser humano la religión; existe, por lo tanto, un derecho natural de todo miembro de nuestra especie a venerar a sus dioses del modo que estime pertinente (o que su tradición le imponga).

Las posturas naturalistas, tanto la “biológica” como la “sociológica”, gozan de la ventaja, con relación a las primeras, las religiosas, que no requieren de la creencia en una determinada propuesta teológica. También vencen a las tesis tradicionalistas, porque no necesitan que el observador esté inmerso en una determinada cultura, ni reivindican lo antiguo como mejor. Conservadoras como son (es muy difícil que las teorías objetivistas de los derechos

humanos no lo sean, siquiera un poco), pueden despegarse mucho más del pasado, y abrirse a las novedades (cuando aparezca una nueva religión, por ejemplo, su culto también estará amparado).

Pero el máximo de la objetividad se conseguiría por la vía racionalista. Ésta es tributaria de las ideas del matemático francés René Descartes (1596-1650), expresadas fundamentalmente en su *Discurso del método* (1637). Volveremos sobre ellas más adelante. Aquí nos limitaremos a recordar que una de sus implicancias es la de sostener la universalidad de la lógica. Es decir, que la forma de razonar "correctamente" (lo que, en realidad, sería un pleonismo, porque si no se razona correctamente no se está razonando) es una sola para todos los seres humanos, vengan de la cultura que vengan, hablen el idioma que hablen y veneren al dios de veneren, o aún si son ateos.

Además, lo esencial del ser humano sería su razón, su capacidad de pensar. El universo, necesariamente, también sería racional. Y Dios igualmente, aunque, como el papel de la divinidad en este esquema es accesorio, resulta compatible con cosmovisiones ateas, y ha sido adoptado por ellas a menudo.

Así que, si se hallasen pautas racionales en las cuales fundar los derechos humanos, la cuestión de la objetividad quedaría resuelta.

§3. Kant y el "imperativo categórico"

Éste fue uno de los temas que más apasionaron a Emmanuel Kant (1724-1804). Este genial filósofo prusiano buscó en sus elucubraciones sintetizar el racionalismo con el empirismo (es decir, la postura que cree que la manera válida de conocer el mundo es a través de los sentidos, de la experiencia, "*empeiría*" en griego).

Kant no procuraba fundamentar los límites al poder, sino hallar bases objetivas para la moral. Sin embargo, de esos fundamentos podrían deducirse aquellas bases, y así obtenerse los parámetros objetivos tan buscados para los derechos humanos. Ello, como adelantábamos, sin necesitar la referencia a Dios (que requiere de la fe para compartir esa universalidad) ni a las costumbres inmemoriales (que son propias de cada pueblo, y difieren entre sí).

Kant entendió haber hallado un gran principio alrededor del cual sería posible construir un sistema moral objetivo. Lo llamó "imperativo categórico", porque resultaría válido en cualquier circunstancia y para toda persona, como fundamento de una conducta moralmente correcta. Lo formuló, en tres célebres frases, a partir de su obra *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, de 1785. Éstas son:

- a) "Obra sólo de forma que puedas desear que la máxima de tu acción se convierta en una ley universal";
- b) "Obra de tal modo que uses la humanidad, tanto en tu persona como en la de cualquier otro, siempre como

- un fin, y nunca sólo como un medio"; y
 c) "Obra como si, por medio de tus máximas, fueras siempre un miembro legislador en un reino universal de los fines"¹⁶⁰.

En otras palabras, la idea sería, en su primera formulación, la del deber de actuar como quisieras que obren contigo. Es decir, que tu conducta, en cada oportunidad, constituyera un ejemplo para todas las personas que estuvieran en una situación semejante. Si ves una mujer muy bonita en un lugar desamparado, no debes violarla, porque no quisieras que te violen a ti, ni a tu esposa o a tu hija. No has de asesinar, porque el homicidio no podría ser jamás la norma de conducta universal: ninguna sociedad podría así subsistir.

En el fondo, la clave kantiana, que aparece en la segunda formulación, sería considerar a las demás personas siempre como fines, nunca como medios. O sea, como seres humanos y no como simples cosas que se pueden utilizar para lograr el propio proyecto. Y ambas ideas se mezclan en el enunciado más complicado, que es el tercero: considérate un legislador en un país universal. Las leyes de ese estado buscan siempre los fines, no se quedan en los medios. Y la manera de legislar es rara: se legisla no mediante presentaciones de proyectos, que se votan, sino por medio de la conducta. Es como en aquel refrán popular: "haz lo que digo, no lo que hago", pero al revés.

La postura de Kant avanza en el camino de la objetividad, al combinar las ventajas del abordaje racionalista matemático con una óptica psicológica. Es una búsqueda de apariencia más humana y menos geométrica de una lógica universal que pueda fundamentar los aspectos inviolables del ser humano y, por contrapartida, sus derechos fundamentales. Muchas de las tentativas de conseguir bases objetivas para estas facultades, que se construyeron con posterioridad a Kant, directa o indirectamente abrevan en su imperativo categórico, o se nutren al menos de su abordaje del problema¹⁶¹.

¿Es el imperativo categórico, sin embargo, una verdadera base objetiva para construir la teoría universal de los derechos esenciales del ser humano?

¹⁶⁰ Kant (1785), *passim*.

¹⁶¹ Decimos que es de apariencia más humana, porque en realidad el ser humano del imperativo categórico es un arquetipo, y no una persona real de carne y hueso. Por un lado, porque el imperativo categórico es imposible de seguir y cumplir para un ser humano normal en el mundo real.

Para entender a qué me refiero, citaré dos párrafos de Kant sobre el sexo, en que se aplica el imperativo categórico como herramienta de análisis: "Porque el uso natural que un sexo hace de los órganos sexuales del otro es *disfrute*, para el cual uno se entrega a sí mismo al otro. En este acto un ser humano hace de sí mismo una cosa, lo que entra en conflicto con el derecho de la humanidad en su propia persona" (Kant, 1996, p. 62).

Entonces, si "un hombre desea satisfacer su deseo, y una mujer el suyo, cada uno estimula el deseo del otro; sus inclinaciones se encuentran, pero su objeto no es la naturaleza humana sino el sexo, y cada uno de ellos deshonorra la naturaleza humana del otro. Hacen de la humanidad un instrumento para la satisfacción de su lujuria e inclinaciones, y la deshonorran al colocarla al nivel de la naturaleza animal" (Kant, 1963, p. 164).

¿Qué sucede cuando la persona que actúa realmente desea establecer como norma general su conducta, y ese comportamiento es profundamente violatorio de los derechos humanos?

Un caso muy interesante es el del jerarca nazi Adolf Eichmann. Juzgado en Jerusalén por los crímenes cometidos durante su liderazgo, se defendió aduciendo haber vivido siempre según una "definición kantiana del deber". Matar judíos, para él, era una conducta que merecía ser objeto de una norma universal. Es decir, que si descubriera que él mismo era judío (por ejemplo, por ser en realidad su padre un hebreo) debería suicidarse.

La filósofa Hannah Arendt, que presenciaba el proceso, quedó tan golpeada por esta reiterada postura del jefe hitleriano, que halló en ella una de las claves para su teoría de la "banalidad del mal"¹⁶². Sin embargo, la afirmación de Eichmann pone en evidencia un serio problema del imperativo categórico.

§4. Crisis de la objetividad: el romanticismo y Nietzsche

Mientras Kant escribía sus obras principales, un nuevo movimiento se gestaba a su lado, como reacción a esa misma preocupación por el monopolio de la razón como herramienta de conocimiento, análisis y ética que él también compartía. Me refiero al romanticismo, del que ya nos hemos ocupado.

Esta corriente tomaba cuerpo en Alemania, al calor de las ideas que se vislumbraban en obras como *Los sufrimientos del joven Werther*, escrita en 1774 por Johann Wolfgang von Goethe (1749-1832). Su ataque directo y descarnado al racionalismo y su reivindicación de la voluntad creativa, individual o colectiva (del "Völk", la "nación", el "pueblo"), mal podían coexistir con una aceptación de criterios objetivos universales. De hecho, uno de los blancos del romanticismo es la "ilustración", tan vinculada con las declaraciones de derechos del siglo XVIII y con la creencia en facultades "naturales", hallables por medio de la razón.

La resurrección de una cosmovisión pseudo-medieval (a veces llamada "neogótica"), con una heroica época de caballeros andantes y castillos creada a partir de los propios valores de sus autores (caso emblemático del literato escocés Walter Scott), transformó a toda la gesta racionalista de construcción de los derechos esenciales en una fría y calculadora tentativa de destruir todo lo que de glorioso había en nuestra especie.

Primero vino la reivindicación del suicidio juvenil como forma de morir. Surgía del ya referido *Werther*, y generó una ola de suicidios de jóvenes en Europa. Tanto que, hasta hoy, se llama "efecto Werther" a los suicidios por imitación. La popularidad del pistoletazo en la sien como medio de suicidio deriva en gran medida del éxito que en su momento tuvo esa novela de Goethe.

¹⁶² Arendt (1963), ps. 135-137.

Luego se sumaron los elogios de la violencia, con aspecto heroico, como manera de hacer valer los derechos (la novela *Ivanhoe*, de Scott, la ya referida *Frankenstein*, o *El Conde de Montecristo* del francés Alexandre Dumas, entre otras). En el romanticismo tardío ya aparecen elementos claramente antisemitas, como en la "leyenda religiosa" *La rosa de pasión* del español Gustavo Adolfo Bécquer (1864)¹⁶³.

En 1859, el inglés Charles Darwin publica *El origen de las especies*, obra sobre la que regresaremos varias veces en estos libros. No parece que se pueda considerar realmente a ese trabajo como tributario del romanticismo. Sí lo era más la producción de Erasmus Darwin (1731-1802), en la que su nieto Charles abrevó. Diez años después de *El origen...* aparece el *Genio hereditario*, de Francis Galton, primo de Darwin. Y en 1871, éste último escribe la *Descendencia del hombre*.

Por medio de estas tres obras, el hombre-animal desplaza completamente al ser racional abstracto de Descartes, y también al arquetipo kantiano. La exaltación religiosa del romanticismo se hará momentáneamente a un lado, porque el biologismo es positivista, y por lo tanto esencialmente ateo (o, por lo menos, agnóstico). De hecho, será la oposición al darwinismo la que mostrará a menudo elementos románticos. Pero la celebración de la violencia y el culto de la superioridad intelectual y física como generadora de derechos, ganarán nuevos adeptos, principalmente a través del pensamiento del alemán Friedrich Wilhelm Nietzsche (1844-1900).

En la visión de Nietzsche (que presenta bastantes contradicciones internas), las bases éticas judeocristianas, sustentadas sobre conceptos como el del amor al prójimo o la caridad, configuran una "moral de esclavos" ("*Sklavenmoral*", en alemán), construida para el auto-consuelo de débiles y tímidos. El imperativo categórico de Kant sería funcional a esa moral servil.

La humanidad ha cumplido su ciclo evolutivo (en clave darwiniana). Su existencia, como la de todas las especies, sólo tendrá verdadero sentido si desaparece y deja paso a una nueva especie, que la supere. Esa será la especie del "superhombre" (en el sentido del "ultra-hombre", lo que está más allá del ser humano: "*Übermensch*", en alemán). Ese superhombre será (es y ha sido) una criatura de aspecto humano, pero sano de cuerpo, privilegiado en su intelecto y, por sobre todo, libre de Dios.

¹⁶³ Valga una muestra: "En una de las callejas más oscuras y tortuosas de la ciudad imperial, empotrada y casi escondida entre la alta torre morisca de una antigua parroquia mozárabe y los sombríos y blasonados muros de una casa solariega, tenía hace muchos años su habitación raquítica, tenebrosa y miserable como su dueño, un judío llamado Daniel Leví. *Era este judío rencoroso y vengativo, como todos los de su raza, pero más que ninguno engañador e hipócrita.* Dueño, según los rumores del vulgo, de una inmensa fortuna, veíasele, no obstante, todo el día acurrucado en el sombrío portal de su vivienda, componiendo y aderezando cadenillas de metal, cintos viejos o guarniciones rotas, con las que traía un gran tráfico entre los truhanes de Zocodover, las revendedoras del Postigo y los escuderos pobres". Las itálicas son nuestras. El texto completo en línea en: www.bibliotecasvirtuales.com/biblioteca/literaturaespanola/becquer/leyendas/rosadepasion.asp

Esa liberación de los criterios de bien y mal establecidos por los cobardes sin iniciativa, y enmarcados en el esquema ético judeocristiano¹⁶⁴, impondrá una moral de señores, de amos ("*Herrenmoral*"). Esa moral estará basada en la propia autoestima del creador, del fuerte, valiente, decidido. Obviamente, es muy difícil imaginar qué construcción de derechos humanos podría coexistir con una sociedad de "*Übermenschen*"¹⁶⁵. Nietzsche mismo era muy claro al respecto:

"Nosotros no 'conservamos' nada, tampoco queremos volver a cualquier época del pasado, no somos 'liberales' en modo alguno, no trabajamos por el 'progreso' ni necesitamos taparnos los oídos para no oír a las sirenas de la plaza pública que hablan del futuro en sus cantos. No nos seducen cuando cantan aquello de la 'igualdad de derechos', 'sociedad libre', 'ni amos ni esclavos'. Sencillamente no queremos que se consolide en este mundo el reino de la justicia y de la concordia (porque sería en todos los sentidos el reino de la mediocridad más profunda y algo similar a la sociedad china); nos regocijamos con todos los que, como nosotros, aman el peligro, la guerra, la aventura, que no se dejan acomodar, captar, reconciliar ni avasallar; nos incluimos entre los conquistadores, reflexionamos sobre la necesidad de una nueva jerarquía y también de una nueva esclavitud, pues siempre que se fortalece y se eleva el tipo 'hombre' se requiere asimismo una nueva forma de esclavitud"¹⁶⁶.

El quiebre de la búsqueda de una base objetiva para los derechos fundamentales del ser humano, producido en el siglo posterior al imperativo categórico kantiano por la sucesión romanticismo-positivismo-darwinismo-Nietzsche, preparó el escenario para el siglo XX y sus grandes violaciones de la dignidad humana, sin precedente en toda la historia.

¹⁶⁴ Nietzsche critica ácidamente al judaísmo como cosmovisión y religión, pero lejos está de ser antisemita. Por el contrario, es posible que viera características de su "*Übermensch*" en muchos hebreos, de su tiempo y de antes, empezando por Jesús, a quien admiraba profundamente, no así al cristianismo, que a su juicio había destrozado el mensaje del nazareno. "La mera palabra *cristianismo* es un malentendido: en el fondo hubo sólo un cristiano, y murió en la cruz", dice en *El anticristo* (39), de 1888.

¹⁶⁵ Es muy interesante la construcción imaginaria de los "nietzscheanos" que hace Robert Hewitt Wolfe en la serie canadiense de ciencia ficción *Andrómeda* (2000-2005), basada en ideas de Gene Roddenberry (1921-1991), creador de *Star Trek*.

Se trata de una raza derivada del ser humano, por medio de ingeniería genética (*homo sapiens invictus*), que vive según la "*Herrenmoral*" de Nietzsche. Primeramente, resuelven abandonar la Tierra. Se instalan en un planeta, que bautizan Manantial (*Fountainhead*) en alusión a la novela de Ayn Rand (a quien hacemos referencia en el punto siguiente). Su capital, localizada en una estación espacial orbital sobre Manantial, es denominada, justamente, Ayn Rand. Desde allí, lanzan una colonización espacial, sometiendo a las otras especies. Insertos en la Comunidad de Sistemas, no la toleran y la destruyen, considerándola débil, planeando reemplazarla por un imperio nietzscheano. Sin embargo, logrado su objetivo de aniquilar la Comunidad, no consiguen establecer su propio imperio, en razón de sus permanentes y sangrientas disputas internas por el poder.

La moraleja jurídico-política es clara: no hay cómo establecer una convivencia respetuosa y pacífica bajo una "*Herrenmoral*".

¹⁶⁶ Nietzsche (1882), p. 110.

El entronque final debía producirse con el nacionalismo. La raíz del concepto era romántica, pero fue virulentamente rechazada por Nietzsche¹⁶⁷. Lo cierto es que, sin menoscabo de la existencia de muy respetables pensadores en discordia (como Trasímaco, sobre quien volveremos), se observa cómo, desde que tenemos evidencias de reflexión al respecto, y hasta el embate romántico contra el racionalismo, se verificó un virtual acuerdo general en cuanto a que los derechos esenciales del ser humano (o, si se prefiere, los límites al poder legítimo de los gobernantes), fueran cuales fuesen, debían tener un sustento objetivo. Religioso, tradicionalista, sociológico, biológico, matemático, lógico, pero objetivo al fin y al cabo. En el fondo, se asumía como inevitable que, para existir esas prerrogativas, para poder ser predicada su universalidad, se requerían esos cimientos compartidos.

Por eso, la desaparición de la base objetiva, o la asunción de la futilidad de su búsqueda, implicó de hecho un golpe a la defensa de los derechos humanos en sí. El siglo XX amaneció, así, como el de la negación práctica de los derechos humanos. Los tres grandes fenómenos que lo marcaron, originados en la centuria anterior, fueron los nacionalismos militantes, los comunismos estatales y el capitalismo supranacional. Ninguno de ellos, realmente, se preocupó por los derechos humanos. Los tres los despreciaron, como molestas rémoras del pasado en el camino glorioso de la construcción del maravilloso mundo nuevo.

Para el nacionalismo, ese mundo sería el del respeto a la voluntad creadora y potente del "Völk", especialmente del propio "Völk" de cada uno. Para el comunismo de estado, era la erección revolucionaria de una sociedad igualitaria, donde se compartiese el control y el disfrute de los medios de producción. Para el capitalismo, era (y es) el establecimiento de una economía global donde todo esté sometido a las reglas libres de la oferta y la demanda.

¿A quién se le podría ocurrir blandir imperativos categóricos contra cualquiera de estos sagrados objetivos?

¹⁶⁷ "No, no amamos a la humanidad; pero, por otro lado, estamos muy lejos de ser lo bastante alemanes, en el sentido corriente en que se utiliza hoy esta palabra, para convertirnos en voceros del nacionalismo y del odio racial, para regocijarnos con esa infección nacionalista por la que hoy los pueblos de Europa se atrincheran unos contra otros y se acuartelan. Somos demasiado desenvueltos para eso, demasiado maliciosos, demasiado mimados, pero también demasiado prevenidos, hemos 'viajado' demasiado. Preferimos mucho más vivir en los montes, apartados, 'inactuales', en los siglos pasados o futuros, aunque sólo por el hecho de ahorrarnos la cólera silenciosa a la que nos condenaría el ser testigos de una política que esteriliza al espíritu alemán al hacerlo vanidoso, y que es además una política pequeña. ¿No ha de colocar su creación entre dos odios mortales para evitar que se descomponga al instante? ¿No es preciso que se encamine a eternizar la división de Europa en pequeños Estados? [...] Nosotros, los apátridas, somos demasiado variados y demasiado mezclados en cuanto a la raza y al origen, para ser 'hombres modernos' y, por consiguiente, nos sentimos poco inclinados a tomar parte en ese exceso y en ese engaño que es la auto idolatría racial que hoy se exhibe en Alemania como distintivo de las virtudes alemanas, ya que tratándose de un pueblo con 'sentido histórico' resulta doblemente falsa e inconveniente. En definitiva, somos -y éste será nuestro título más honroso- buenos europeos" (Nietzsche, 1882, p. 111).

§5. El colapso de los derechos fundamentales

El siglo XX se inicia con un optimismo positivista (y racista) en el “progreso” de una humanidad liderada por la cultura europea. Pero trae graves conflictos congénitos, que estallan en su segunda década con los alzamientos sociales de Rusia y de México, entre otros, y la Primera Guerra Mundial.

Ya las conflagraciones de la segunda mitad de la anterior centuria habían permitido entrever cómo ese reverenciado “progreso” y esa búsqueda tecnológica habían transformado los campos de batalla. La Guerra Franco-Prusiana (1870-1871) había sido un anticipo del horror. En ella se emplearon por primera vez las ametralladoras, que llegarían a su aspecto esencial definitivo (con variantes posteriores) en 1884.

Esta arma, de una potencia letal sin precedentes y una sencillez de manejo notable, revolucionó la guerra, obligando a la construcción de sistemas de trincheras, y generando la aparición de los carros blindados. Fue probada, en las guerras coloniales, sobre los pueblos autóctonos (grupos que, según Darwin, estaban igualmente condenados a perecer), dando lugar a carnicerías atroces. Y luego la ametralladora fue la gran protagonista, junto a la fuerza aérea, de la conflagración de 1914¹⁶⁸.

Ya la batalla de Solferino, en 1859, en el contexto de la unificación italiana (influida por el nacionalismo romántico), había motivado, por la magnitud de sus secuelas, que el filántropo suizo Henri Dunant imaginase la creación de la Cruz Roja. Esta entidad, dedicada al socorro de los heridos en combate, fue jurídicamente reconocida en la I Convención de Ginebra, firmada en 1864 (sólo por potencias europeas).

Los términos de este pacto debieron reformularse, en gran medida debido a las nuevas tecnologías bélicas (evidenciadas en la Guerra Ruso-Japonesa), en 1906. No obstante, la Primera Guerra Mundial (1914-1918) trajo un saldo absolutamente inédito de víctimas. Terminados los combates, se creyó que la “Gran Guerra”, como se la llamaba entonces, sería la última de esas características. Pero, apenas dos décadas después (en cuyo intermedio se firmó la III Convención de Ginebra, de 1929, relativa a los prisioneros de guerra), el mundo se preparaba de nuevo para una conflagración universal¹⁶⁹. La

¹⁶⁸ La escena de la película *El último samurái* (Zwick, Edward, *The last samurai*, 2003) en que los guerreros tradicionales japoneses, con sus bellas armaduras y sus sables, atacan a caballo, en uso de los viejos códigos caballerescos nipones, y son barridos por soldados de uniforme con ametralladoras, en una hiriente cámara lenta, y con la extraordinaria música de fondo de Hans Zimmer, explica lo que estamos procurando decir mucho mejor de lo que nunca podríamos expresarlo.

¹⁶⁹ Es muy elocuente el caso de la película *Yo acuso* (*J'accuse*). El director francés Abel Gance (1889-1981), con material obtenido en pleno frente, filmó en 1918 y 1919 esta película que, con el fondo de una extraña historia de amor y amistad, mostraba las atrocidades de la “Gran Guerra” y llamaba a una reflexión para que nunca más algo así aconteciera. Empero, dos décadas después,

Segunda Guerra Mundial, en efecto, estalló en 1939, con sus conocidas consecuencias, sobre las que volveremos.

Las nuevas tecnologías, a su vez, entroncadas con las ideas nacionalistas románticas, los criterios de superioridad y de limpieza racial en sus formas darwinianas y eugenésicas, y la supervivencia de antiguos conflictos religiosos, étnicos y económicos, introdujeron en la era positivista un fenómeno novedoso: el genocidio.

Es claro que puede (y creo que debería) considerarse una forma de genocidio la reducción de millones de africanos y africanas a la esclavitud, en las circunstancias más abyectas. Esto resultó en un altísimo grado de mortalidad y de daño psíquico y cultural. Pero las características del genocidio en su estilo moderno, se van delineando recién en las campañas coloniales y de expansión (incluidas las americanas, tanto del norte como del sur) que se concretan, en un marco ideológico positivista-darwiniano, en las últimas tres décadas del siglo XIX y primeras dos del XX.

Ejércitos con equipamientos de avanzada, incluidas a veces las temibles ametralladoras, son lanzados sobre grupos con tecnologías militares anticuadas. Etnias nómadas son confinadas en territorios estrechos, destruyendo sus medios de vida tradicional. Se toman medidas para evitar o controlar la procreación de las comunidades conquistadas. Se prostituye a las mujeres o se les retiran los hijos. Idiomas, religiones y demás construcciones culturales centrales a la idiosincrasia del grupo son prohibidas o perseguidas¹⁷⁰.

horrorizado al ver que se preparaba otra conflagración mundial, y aún de peores características, Gance realizó una nueva versión, sonora (1938).

El impresionante final de este film (que ya se prefiguraba en el de 1919), donde los muertos de la Primera Guerra salen de sus tumbas y, mutilados, recorren Europa en silencio, limitándose a mirar fijamente a los vivos, a pesar de la pésima calidad de sus efectos especiales, es uno de los alegatos más contundentes contra el belicismo que existen (y un hito en la cinematografía de derechos humanos).

¹⁷⁰ Suele reconocerse como primer genocidio del siglo XX al de los armenios en manos del Imperio Turco. Empero, ese macabro honor es americano. Varios genocidios de etnias indígenas, iniciados en la centuria anterior, se prolongaron o profundizaron en las primeras décadas de la vigésima.

En el extremo austral del continente, el caso más notable es el de los *selknam*, habitantes ancestrales de la Tierra del Fuego. Como en los otros casos de ocupación única e indisputada de un territorio por larguísimo períodos de tiempo, el derecho de los tres grupos pobladores de la gran isla que hoy comparten Chile y Argentina (*selknam*, *yámana* y *halakulup*) sobre ésta era de una claridad absoluta, indiscutible. Sin embargo, nadie lo respetó.

Desde la década de 1870, la explotación aurífera primero, y la ganadera después, fueron introduciendo colonos, aventureros y empresarios "blancos" (muchos de ellos, europeos), que se apropiaron de las tierras y fueron destruyendo la forma y los medios de vida de los *selknam*, la etnia de hábitat no marítimo que poblaba esencialmente la parte atribuida a la Argentina. Se produjeron matanzas organizadas, algunas con intervención de oficiales argentinos, otras con su complicidad o haciéndose la vista gorda. Todo ello, en un contexto ideológico claramente darwiniano.

Los padres salesianos intentaron salvar a los perseguidos en sus misiones, pero acabaron siendo, sin quererlo, instrumentales al exterminio. A principios del siglo XX, quedaban unos 3.000 *selknam*. Para la tercera década de esa centuria, la etnia estaba prácticamente extinta (Gusinde, 1982).

En el contexto de la Primera Guerra Mundial (pero excediéndola y perfectamente susceptible de ser tratado en forma autónoma), se produce el primer genocidio con todas las características básicas de la forma "moderna" de este crimen colosal. Entre 1915 y 1923, una gran cantidad de ciudadanos del Imperio Turco pertenecientes a la etnia armenia fue deportada, con fines de exterminio. Entre un millón y medio y dos millones de ellos fueron masacrados, en medio de marchas forzadas, violaciones, sometimiento a hambre y enfermedades. Otros grupos, como los asirios, griegos cristianos y serbios, también fueron diezmados.

Como bien lo señala el estudioso argentino Daniel Rafecas, esta matanza inauguró una especie de pedagogía del genocidio (incluiríamos las carnicerías coloniales, como adelantábamos). Sucede que las experiencias, "éxitos" y "errores" de cada exterminio, y hasta los argumentos posteriores para negarlo, se fueron perfeccionando, por así decirlo, de un genocidio al siguiente, a pesar de tener cada uno sus propias características, dadas por sus circunstancias de tiempo y espacio, y la idiosincrasia de las culturas involucradas¹⁷¹.

Y en la década de 1930, en el marco del III Reich, sus territorios ocupados y sus países aliados, se produciría el genocidio por antonomasia. Es decir, el de los judíos y los gitanos, que arrojaría entre seis y siete millones de muertos (algo así como la totalidad de la población actual del Paraguay).

Las atrocidades de la Segunda Guerra Mundial (ambas bombas atómicas incluidas) y los genocidios a ella vinculados, especialmente el de los judíos, que suele denominarse "Holocausto", o "Shoah" (término hebreo que significa "catástrofe"), llevaron a una reevaluación de la necesidad de contar con un andamiaje jurídico internacional serio (tratados, declaraciones) en defensa de los derechos esenciales del ser humano y de su dignidad. También plantearon a muchos pensadores que ya era hora de recuperar la abandonada búsqueda de bases objetivas, cuyo descuido hallaron directamente relacionado con el cuadro de horror que presentaba la primera mitad de la que se suponía iba a ser la centuria más elevada y progresista de toda la historia.

Hubiera sido ingenuo creer que las guerras tecnológicas y los genocidios desaparecerían de la faz de la Tierra como por arte de magia. De hecho, lejos estuvieron de hacerlo. Pero la humanidad cobró conciencia, en forma imperiosa y generalizada, de la importancia de trabajar y reflexionar sobre esas facultades¹⁷².

Está faltando un reconocimiento público y un acto simbólico de contrición por parte de la Argentina ante este genocidio.

¹⁷¹ Rafecas (2012), *passim*.

¹⁷² Es muy curioso el caso de la Unión de Repúblicas Socialistas Soviéticas. Los campos y colonias de trabajos forzados, cuyo origen está antes de la Revolución de Octubre, en los últimos tiempos de la Rusia imperial, tomaron auge en 1930, cuando el gobierno de Stalin creó la Administración Superior de Campamentos y Colonias de Trabajo Correctivo, conocida como "gulag", por sus siglas

§6. La búsqueda de una nueva objetividad. Ayn Rand y el egoísmo

La búsqueda de nuevos cimientos objetivos corrió por muy diferentes caminos, y no es del caso en este libro recorrerlos todos. Nos limitaremos a un par de ejemplos, por su influencia en el pensamiento y los fenómenos de la época. Los evocaremos muy brevemente, pues se trata, además, de posturas que cuentan con amplia y excelente bibliografía a ellas dedicada. Dedicaremos un poco más de espacio a Ayn Rand, por no ser tan conocidas sus ideas en el medio latinoamericano.

La filósofa Ayn Rand (1905-1982) nació en Rusia. Vivió de cerca las dos revoluciones de 1917, estudió en la flamante Unión Soviética y emigró definitivamente a los Estados Unidos en 1926. Diez años más tarde, publicó la novela *Nosotros los que vivimos* (*We the living*), en la que comenzó a desenvolver sus ideas. La seguirían *Himno* (*Anthem*, 1938), y sus dos novelas fundamentales: *El manantial* (*The fountainhead*, 1943, llevada al cine en 1949) y *Atlas shrugged* (*Atlas se sacudió de hombros*, aunque suele traducirse el título como *La rebelión de Atlas*, de 1957).

Rand adujo inspirarse en Aristóteles y Santo Tomás de Aquino, aunque se manifestaba atea. Creía en una posibilidad de fundamentar racionalmente una ética universal, pero de un modo muy diferente al de Kant, cuyas ideas despreciaba ácidamente.

En la línea de pensamiento de esta autora, llamada justamente *objetivismo*, el elemento basal es el egoísmo. Éste es asumido como una tendencia natural del ser humano (compartida, por cierto, con los demás animales). Pero, además, el egoísmo sería el cimiento de una sociedad respetuosa del individuo, creadora y progresista (aspectos que niega al colectivismo). La versión ran-

en ruso (tras la difusión del libro *El Archipiélago Gulag*, de Alexandr Isaievich Solshenitsin, de 1973, el término "gulag" pasó a emplearse universalmente para referirse a los campos).

Por ellos pasaron varios millones de personas, con un alto índice de mortalidad (o de reducción de los internos a un estado tal, que el fallecimiento se mostraba inminente, y entonces eran liberados para extinguirse fuera del sistema). El argumento de que los detenidos (no pocos de ellos lo eran por causas políticas, y sin un juicio previo) se redimieran mediante el trabajo duro al servicio de la comunidad, es muy similar al que los nazis expresaban con el lema "*Arbeit macht Frei*" (que tampoco lo inventaron ellos, pues venía de una larga tradición de empleo en Alemania, a partir de su uso en el título de una novela, en 1873, por el filólogo romántico nacionalista Lorenz Diefenbach).

La enorme estructura de campamentos y colonias, situadas en regiones inhóspitas de clima helado) se mantuvo hasta 1960 (declinando desde la muerte de Stalin, en 1953). Las atroces violaciones a la dignidad humana, incluyendo un número de muertos que las diferentes fuentes estiman entre uno y diez millones, en y como consecuencia de los gulags, no impidieron que a la Unión Soviética se le confriera un sitio entre los jueces del Tribunal de Núremberg, ni que fuera uno de los países fundadores de las Naciones Unidas (con un sitio permanente en el Consejo de Seguridad).

En el seno de la ONU, en 1948, la Unión Soviética y sus aliados se abstuvieron a la hora de votarse la Declaración Universal de los Derechos Humanos.

diana del imperativo categórico aparece en la novela utopista de 1957, bajo la forma del juramento que deben prestar quienes desean vivir en la comunidad ideal: "juro por mi vida y por mi amor a ella, que nunca viviré en beneficio de otro hombre, ni pediré a otro hombre que viva en beneficio mío".

La filosofía randiana fue muy instrumental al capitalismo desenfrenado de corporaciones supranacionales, que se instaló en el mundo desde la terminación de la Segunda Guerra Mundial, y especialmente a partir de la década de 1960. A menudo se habla de "neoliberalismo", como si hubiese una reedición de las ideas de los ingleses Adam Smith (1723-1790) y David Ricardo (1772-1823). Empero, a poco que se analiza la cosmovisión que ha basado y basa este estado de cosas, se observa que se trata de algo muy diferente de lo sostenido por aquellos pensadores. Incompatible, de hecho, con sus puntos de vista, en una gran cantidad de aspectos.

La filosofía de Ayn Rand, en cambio, fue pergeñada para una realidad tecnológica distinta, construida sobre una base ética atea, supuestamente racionalista. A diferencia del liberalismo clásico, esencialmente pacifista y cristiano, el pensamiento de esta autora posee un componente de violencia notable, omnipresente¹⁷³.

Este factor parece heredado, como otros elementos de su cosmovisión, de su juvenil adhesión a las propuestas de Nietzsche¹⁷⁴. En Rand, la idea del "Übermensch" es muy clara. Se trata del creador, del hombre o la mujer inteligente, que pone su capacidad a su propio servicio por medio de la producción o la invención. Sin embargo, no está en conflicto con la humanidad. Al contrario, es la humanidad, lo mejor de ella, lo único que la hace valer como especie. Ayn Rand no desprecia a la humanidad, como Nietzsche. La reverencia, pero sólo en la persona de sus creadores y emprendedores¹⁷⁵.

El filósofo alemán, además, daba una gran importancia a la naturaleza y a la Tierra. El concepto de "*Sinn der Erde*", "sentido de la Tierra", era de gran importancia en su pensamiento. Su "Übermensch" era verdaderamente ecológico. En cambio, el creador de Rand es un destructor del ambiente. Considera que todo lo que está en el universo está para ser usado, sin límites, por el ser humano. Y

¹⁷³ Este factor es tan obvio que trasciende los aspectos socio-económicos de sus novelas: las relaciones sexuales "felices" entre sus protagonistas son a menudo violaciones o poseen elementos sadomasoquistas.

¹⁷⁴ Recuérdese la ya mencionada referencia "pop" a este aspecto de las ideas randianas en la serie televisiva *Andrómeda*, donde el planeta hogar de los nietzscheanos es llamado *Fountainhead* (manantial) y su capital, lisa y llanamente, Ayn Rand.

¹⁷⁵ En realidad, si hilamos fino, la idea del "Übermensch" en Nietzsche no es siempre evolutiva, darwiniana, y por lo tanto biológica. De lo contrario, personas del pasado como Jesús, o Leonardo, no podrían ser "Übermenschen". De modo que el "Übermensch" podría ser también en Nietzsche un miembro de la especie humana, y en tal sentido, su visión del super-hombre y la de Rand no estarían muy lejanas.

que la propia creatividad llevará a esos seres humanos superiores a hallar soluciones a los problemas que esa explotación de los recursos pueda generar¹⁷⁶.

Pero en el pensamiento randiano está ínsita la violencia. Ésta emana de la propia conciencia de la superioridad de los creadores. Sus agresiones se justifican cuando persiguen un buen objetivo. En el fondo, serían reacciones frente a la agresión original: la apropiación, forzada o taimada, del trabajo y los logros de los creadores¹⁷⁷. Esa violencia parece muy tributaria de Nietzsche. Es muy posible que sea el sustento (parcial, al menos) de la agresividad del capitalismo actual, e incluso de la justificación del uso de fuerzas militares en aducida defensa de la vigencia de la libertad (económica, política, religiosa) en otros países.

En el mundo ideal de Ayn Rand, los estados han de desaparecer. Los últimos en hacerlo tal vez deberían ser los Estados Unidos, si éstos recuperasen el papel que ella les asigna de garantes del egoísmo capitalista. Todo ha de entenderse sometido al mercado, a la oferta y la demanda, cualquier cosa, hasta las relaciones humanas. Ninguna fuerza ha de poner límites al poder de los creadores, de los emprendedores (el industrial, el constructor, el transportista, pero también el artista). Son los Atlas, cargan el mundo sobre sus hombros. Han sido reiteradamente explotados a lo largo de la historia, saqueados en nombre de la solidaridad. Nadie ha de quedarse con el fruto de su esfuerzo, y ellos han de cobrar por cada cosa que hagan, tanto como puedan cobrar. El ánimo de lucro es la gran fuerza civilizadora. El signo del futuro feliz es el signo del dólar¹⁷⁸.

La influencia concreta de estas ideas sobre el mega-capitalismo de la última parte del siglo XX y el XXI, con su predominio absoluto de la corporación lucrativa, su falta de respeto por los estados, su división de los seres humanos según su rol en el proceso económico (líderes, consumidores, parias), su carencia de referentes metafísicos y teológicos, su visión de una lógica del lucro, basada en la aceptación de un mercado liberado y omnipotente, del que nada queda afuera (ni siquiera las cárceles, ni el servicio de justicia, ni la guerra), debe ser más estudiada aún.

¹⁷⁶ Vamos a reconocer, en justicia de Ayn Rand, que en la época en que ella escribió sus novelas, no se hablaba del tema del ambiente con la importancia que se le confirió desde las últimas dos décadas del siglo XX. Recuérdese que la primera referencia al cambio climático, refacionada con el obrar humano, aparece en 1973, en la secuencia introductoria (excelente) de la ya mencionada película *Soylent green* (Richard Fleischer).

¹⁷⁷ El personaje paradigmático, en este sentido, es el pirata filósofo Ragnar Danneskjöld, que en *Atlas shrugged* se dedica a atacar y robar barcos. Explica: "He elegido una misión especial propia. Ando tras un hombre al que quiero destruir. Murió muchos siglos atrás, pero hasta que su última huella sea extirpada de las mentes humanas, no vamos a tener un mundo decente para vivir".

Se refiere a Robin Hood. Y agrega: "Yo sólo estoy cumpliendo con el sistema que mis amigos los hombres han establecido. Si ellos creen que la fuerza es el medio correcto para tratar cada uno con el otro, les estoy dando lo que han pedido. Si creen que el propósito de mi vida es servirlos, a ver si pueden poner en práctica su credo. Si creen que mi mente es propiedad de ellos... que la vengan a buscar".

¹⁷⁸ Véase el impresionante final de *Atlas shrugged*, que es un verdadero himno al dólar.

Sin embargo, su coincidencia con los predicados del objetivismo es total. Quizás se ha menospreciado (o simplemente ignorado) la importancia que la filosofía de Ayn Rand ha tenido en la gestación y sustento del capitalismo a ultranza de las últimas décadas¹⁷⁹.

§7. La búsqueda de una nueva objetividad. Los principios de Rawls.

A una alternativa completamente diferente llegó, en la búsqueda de la objetividad perdida, el filósofo estadounidense John Rawls (1921-2002), profesor de la Universidad de Harvard. En su libro *Una teoría de la justicia* (*A Theory of Justice*), publicado en 1971 y revisado posteriormente, procuró construir, a partir de una base pactista (la sociedad como resultado de un contrato), un sistema de principios que diera respuesta a la secular pregunta acerca de lo que sea la justicia. O bien, si se aceptase que la justicia es un "dar a cada uno lo que le corresponde", como se sostiene en el diálogo *República* de Platón, entonces, ¿qué es lo que le corresponde a cada cual?

El criterio rector de Rawls es el de la justicia como "fairness"¹⁸⁰. Esta expresión inglesa trae problemas de traducción. Suele volcarse como "equidad" o como "imparcialidad", aunque ambas palabras poseen su bastante exacto equivalente, en la lengua de Shakespeare: "equity" y "impartiality". "Fairness", en cambio, es la cualidad que corresponde al adjetivo "fair", de origen germánico. Éste deriva del inglés arcaico "fæger", que significaba "bello, agradable" (del sajón "fagar", que es claramente "bello" o "bien hecho")¹⁸¹.

Durante la Edad Moderna, al parecer, "fair" adopta también, por asociación de ideas, el sentido de "correcto" muy cercano al de "justo". Un ejemplo

¹⁷⁹ La filosofía de Ayn Rand ha sido bastante despreciada en los círculos académicos, quizás más por las características a menudo escandalosas de la vida y el carácter de su autora, y por su mala redacción literaria (al fin y al cabo, el inglés -en que escribía- era su lengua de adopción), que por las ideas en sí. Sin embargo, desde el punto de vista de la historia, lo que importa es la influencia que este pensamiento, con sus flaquezas y sus contradicciones, pueda haber tenido.

Lo cierto es que los libros de Rand, quizás por su forma novelada y su lectura relativamente sencilla (salvo el extenso monólogo central de John Galt en *Atlas shrugged*, verdadero manifiesto del "objetivismo"), o tal vez porque su rebeldía y su violencia canalizaron y encarnaron bastante a un sector de la intelectualidad norteamericana de la segunda posguerra, se vendieron mucho. Hoy, pasadas tres décadas de su muerte, la filosofía randiana es estudiada con mayor interés y respeto, pero creo que aún no se le reconoce la relación que ha tenido con el surgimiento y desarrollo de la forma de capitalismo a ultranza que ha cambiado la faz de la Tierra, y amenaza con destruirla.

¹⁸⁰ Rawls (1958), *passim*.

¹⁸¹ Así, sólo por dar un ejemplo, dice el *Beowulf* (c. siglo VIII) "On hrusan ne feol fæger foldbold", lo que puede ser traducido como: "La bien hecha (o bella) morada hecha de tierra, no cayó". Como se ve en este texto, las semánticas de belleza y de corrección (el edificio era bello y a la vez bien hecho, o lindo por estar bien hecho, y por eso no cayó) se mixturán en el adjetivo "fæger".

característico de ello, que no es del caso analizar aquí, es justamente el teatro shakesperiano¹⁸². No es raro, inclusive, que “*fairness*” sea traducida al español, para textos posteriores a la era isabelina, como “justicia”.

Si adoptáramos esa interpretación, la frase de Rawls, “*justice is fairness*”; implicaría una tautología.

Una interesante característica de la ética de la segunda mitad del siglo XX, que parece tener que ver con la búsqueda de la objetividad perdida, es el “principismo”. Llamo así a la estructuración del pensamiento sobre la base de una serie de principios, generalmente pocos y de enunciación breve.

La raíz de esta metodología es remota, por lo menos puede remontarse a Aristóteles. Empero, en su forma contemporánea, es tributaria del cartesiano *Discurso del método*, que en estos aspectos es retomado por el filósofo francés Auguste Comte (sobre quien volveremos bastante) en su *Curso de filosofía positiva* (1830-1842). Desde entonces, el principismo se torna muy presente en los autores positivistas y en general¹⁸³.

En el caso de Rawls, tres son los principios fundamentales (los dos últimos, en realidad, son facetas de un mismo principio) y todos parten, como lo adelantábamos, de una idea pactista de la sociedad. En tal contexto, se asume como bueno que cada uno tenga la mayor libertad posible. Empero, esa libertad amplia debe ser compatible con semejantes espacios de libertad para todos los otros. Este sería el “principio de la libertad”.

Enmarcado en la tradición británica, Rawls prefirió hablar de “libertades” más que de “derechos”. Así, de este primer principio se derivarían (o serían reforzadas) varias de las “libertades” que se remontan (remotamente) a la cultura medieval normando-inglesa, y se consolidaron (y generalizaron) en los textos revolucionarios del siglo XVII, y fueron objeto de las proclamas del XVIII: las libertades de expresión, de conciencia y de asociación. También la democracia (y sus prerrogativas anexas) y la propiedad privada.

El segundo principio (más tarde pasaría al tercer lugar) es conocido como “de la diferencia”. Parte de la existencia real de desigualdades sociales y económicas. Empero, éstas han de ser resueltas de algún modo. Propone Rawls, al efecto, que ha de buscarse siempre el mayor beneficio posible para los miembros menos aventajados de la sociedad. Es decir, que las diferencias se justifican, si son para mejorar la situación de los que padecen desventajas.

El tercer principio, que es, como decíamos, inseparable del segundo (y que, en los trabajos posteriores de Rawls, cambia lugares con éste), impone abrir el acceso a los cargos y puestos a todos, con plena igualdad de oportunidades. Es, justamente, el “principio de igualdad”.

¹⁸² En *El mercader de Venecia*, por ejemplo, el adjetivo *fair* aparece, en diferentes formas, 43 veces, a lo largo de las cuales va adoptando casi todas las posibilidades de su amplio arca semántico.

¹⁸³ Un ejemplo muy claro, y muy exitoso, es: Beauchamp - Childress (1979).

Una comunidad regida por estos tres principios sería una "sociedad bien ordenada" (más adelante, también llamada "políticamente liberal" o "liberal"). Es la forma más respetable, y la que, a juicio de Rawls, propende al bien de sus miembros.

¿Cómo encontrar el alcance de los principios? El gran problema para ello es que los seres humanos siempre somos sujetos. Como tales, estamos sometidos a nuestras coordenadas de tiempo y espacio. Más aún, somos nuestras circunstancias, en la inmortal expresión acuñada por José Ortega y Gasset en 1914.

Entonces, será inevitable que veamos todos los problemas desde esa nuestra subjetividad. Esa óptica distorsionaría nuestra construcción de los principios. Entonces, ¿qué hacer?

Rawls es consciente de la imposibilidad real de una liberación de las circunstancias. Soy de tal clase social, tengo tales ingresos económicos, mi piel es de tal color, nací en un hogar de determinada religión, poseo esta inclinación sexual, sigo aquellas ideas políticas, padezco un defecto físico... Así es que sugiere que la respuesta sólo podría surgir de un ejercicio mental. Es decir, un procedimiento ficticio ¿Es ello un disparate?

Todas las teorías pactistas, que plantean al contrato social como base de la estructura política y jurídica humana, parten de una ficción, que sus seguidores saben perfectamente que lo es.

Es decir, nadie piensa que realmente haya habido un día en que las personas de cada grupo, cansadas de andar por allí como salvajes, felices pero ignorantes, al estilo de Rousseau, o prepotentes y nerviosas, a la manera de Hobbes, se reunieron en un sitio y dijeron: "¡Caramba, vamos de una buena vez a ponernos todos de acuerdo y hacer un contrato social!" Y uno alzó la mano, y dijo: "¡Oiga, explique!" Y el primero respondió: "Mire, vamos a dejar parte de nuestra libertad, porque de ese modo podremos construir una cosa que la vamos a llamar sociedad, y va a ser algo buenísimo". Y una mujer: "¿Y a mí qué me va con eso?" Todos miran. Rousseau se para: "Y, señora... tendremos artes y ciencias, y progreso, y solidaridad". La mujer meneaba la cabeza, poco contenta. "A mí todo eso me importa un rábano", murmura un flacucho. Entonces Hobbes carraspea y le contesta: "Todos los días, cuando pasas por la puerta de tu vecino, el fortachón, él te golpea y te roba tus frutas. Bien, si hacemos este pacto, formaremos un estado, y ese estado será más fuerte que tu vecino, y él le temerá, y nunca más te hará daño".

Muy lindo, pero a nadie se le ocurrió jamás que algo así realmente haya acontecido. Ni nada que fuera ni remotamente parecido.

El contrato social, pues, es un presupuesto ficticio que se adopta como una especie de axioma (como el punto, la recta y el plano en geometría) para construir toda una teoría jurídico-política. Los pactistas, entonces, están acostumbrados a emplear este tipo de argumentaciones para sus pensamientos. De modo que, si fuera disparatado, por lo menos sería un disparate con mucha tradición atrás.

Rawls propone algo de naturaleza semejante: un experimento mental¹⁸⁴. Supongamos que la amplitud de estos principios fuera resuelta por unos representantes que, en razón de un "velo de ignorancia", desconocieran las circunstancias de aquellos a quienes representan. No saben si son ricos o pobres, fuertes o débiles, hombres o mujeres, heterosexuales u homosexuales, y así sucesivamente. Se constituye de ese modo la "situación original"¹⁸⁵, diferente del "estado de naturaleza" porque en aquélla no habría individuos que se pudieran aprovechar de su poder mayor (pues no saben si lo tienen o no lo tienen, en razón del "velo") para imponer condiciones en el contrato social.

Este ingenioso experimento requiere de condiciones objetivas y subjetivas. Por empezar, debería tratarse de un grupo de individuos semejantes (ninguno tanto más fuerte que los demás como para dominarlos) que vivieran en un territorio donde los recursos no resultaran ni demasiado escasos ni exageradamente abundantes (de modo que se fomentase la cooperación). Y esos individuos, que serían racionales y actuarían lógicamente (que no es como solemos actuar los seres humanos), deberían tener proyectos de vida diferentes, basados en ideas distintas, incluso conflictivas entre sí. En tales circunstancias, habrían de formularse principios generales, de aplicación universal (al estilo kantiano), públicos, que resolvieran los conflictos al modo de un tribunal de apelación supremo.

En cuanto interesa a nuestro abordaje, Rawls representa una manera renovada (que ya denota la marca de las atrocidades vividas en coincidencia con la pérdida de sentido de las bases objetivas para la construcción de los derechos esenciales) de reclamar la existencia de una universalidad ética sobre la que erguir la teoría de esas prerrogativas. Sus resultados prácticos no difieren mucho de los de Kant, aunque la argumentación es completamente diferente. En ambos casos se recurre a una o más abstracciones ideales, que no dejan de ser exóticas (y hasta muy difíciles de explicar) a los ojos del hombre o la mujer corrientes, sin una instrucción mayor en filosofía.

La estructura de Rawls acusa la huella del egoísmo central que caracteriza la cultura mundial predominante, con eje en su propia patria, después de la

¹⁸⁴ El "experimento mental" es un recurso muy vinculado con el empleo de la ficción, sea o no científica, para analizar situaciones reales, o como medio de argumentación. Está presente desde épocas muy antiguas.

Uno de los ejemplos clásicos más famosos es la "alegoría de la caverna" que construye Platón en *República* (y que presenta una escenografía, por así decirlo, que recuerda a la propuesta de Rawls). Entre los ejemplos modernos, quizás el más famoso sea el "gato de Schrödinger".

La idea es imaginar situaciones más o menos imposibles de darse en la práctica, a menudo localizadas en escenarios completamente ficticios, y protagonizadas por individuos de características arquetípicas, irreales (y a menudo, inverosímiles).

¹⁸⁵ Este concepto lo toma Rawls de la "teoría de juegos" (que proviene de las matemáticas), y especialmente del economista húngaro-estadounidense John Harsanyi (1920-2000), que lo relaciona con las teorías utilitaristas de Jeremy Bentham (1748-1832), en punto a la búsqueda del bien mayor (y el mal menor) para la mayor cantidad de personas (Harsanyi, 1953).

Segunda Guerra Mundial. Sin embargo, a diferencia de Rand, él no construye sobre ese egoísmo, sino que lo incorpora como un dato necesario en su experimento mental de la "posición original". No glorifica al egoísmo, procura mitigarlo, ponderarlo, contrapesarlo con la solidaridad social. Como era de esperarse, su visión se adecua a la del Partido Demócrata estadounidense, así como la de Rand insuflará al Republicano¹⁸⁶.

Tanto la filosofía de Rand como la de Rawls fueron confluentes con el capitalismo desenfrenado y corporativo que creció durante la Guerra Fría y que se expandió sin límites tras la victoria estadounidense en esa conflagración de hegemonías. Por cierto, el haber escrito en inglés y en el país vencedor, ayudó a esa impronta, independientemente del valor intrínseco de sus propuestas.

Ambos esquemas fueron, en su medida, funcionales al nuevo orden mundial. Es cierto que el de Rawls fue moderándolo y dándole un sesgo de solidaridad, pero sin alterarlo en sus bases. El esquema capitalista no se toca. Se lo encarrila, en parte, para darle más credibilidad y hacerlo menos descarnado, más potable para las clases académicas, los "*learned Americans*" de que hablaba el presidente Clinton (ver nota anterior).

Otro aspecto en que ambas posiciones, la de Rand y la de Rawls, acaban por arrojar efectos prácticos semejantes, es la de la actitud frente a los países con construcciones socio-jurídicas muy diferentes. El esquema de Rawls, con sus países "liberales" o "bien ordenados", que constituyen la única verdadera manera de respetar las libertades, es etnocéntrico. Ello, por dos razones.

La primera, porque su primer principio arroja, como si surgieran de un análisis racional, abstracto, exactamente aquellas "libertades" que surgen de la construcción cultural "occidental", y más específicamente anglo-estadounidense. Ello no deja de ser llamativo, pues parece que se halló lo que se esperaba encontrar. En el mejor de los casos, podría suponerse que fueron las propias circunstancias de Rawls y de su formación las que incidieron en generar esa "casualidad". Es claro que ni Rawls, ni ningún otro ser humano concreto, pudo ni podrá encontrarse en la "situación original", ni cubrirse con el "velo de ignorancia".

En segundo término, nuestro autor guarda el lugar de privilegio, entre los países "bien ordenados" para los "liberales". Estos son, como era de esperarse, aquellos en que las "libertades" que surgen de su experimento mental se defienden. Aunque no se lleguen a concretar aún, por lo menos se las

¹⁸⁶ En 1999, el emblemático presidente demócrata Bill Clinton premió a Rawls con la "Medalla Nacional de Humanidades", con estas palabras: "John Rawls es quizás el mayor filósofo político del siglo XX. Cuando Hillary y yo estábamos en la facultad de derecho, estábamos entre los millones conmovidos por un notable libro que escribió, *Una teoría de la justicia*, que colocó nuestros derechos a la libertad y la justicia sobre un fuerte y brillante nuevo cimiento de razón. Casi solo, John Rawls revivió las disciplinas de la filosofía política y ética con su argumento de que una sociedad donde los más afortunados ayuden a los menos afortunados es no sólo una sociedad moral, sino además lógica. Así de impresionantemente, ayudó a toda una generación de americanos instruidos a revivir su fe en la democracia de por sí" (*Remarks by the President at Presentation of the National Medal for the Arts and the National Humanities Medal*, 1999, <http://clinton4.nara.gov/WH/New/html/19990929.html>).

reconoce y se las protege en toda la medida de lo posible. Por supuesto, son estados democráticos, estructurados dentro de la línea "occidental" (si bien pueden provenir de otra corriente). Aún acepta un grado de tolerancia para con aquellas realidades políticas no democráticas, característicamente las teocracias o repúblicas de religión oficial privilegiada, donde se verifica un cierto respeto para con las ya referidas "libertades". Estos países lejos están de lo deseable, para Rawls, pero pueden ser aceptados en el concierto de los pueblos. Les depara el adjetivo "decentes", con una semántica más de paciente paternalismo que de positivo respeto.

Los restantes, son para Rawls "estados fuera de la ley" (*outlaw states*), y no merecen el respeto ni la convivencia de los "liberales" ni de los "decentes". Pueden, incluso (aunque él no lo considera deseable y lo reserva para un últimísimo caso), ser atacados militarmente, si el grado de violación a los derechos fundamentales (las "libertades") fuera intolerable.

Esta posición generó ácidas críticas, y hasta asombro por parte de pensadores que se manifestaban en general coincidentes con las ideas de Rawls. Sin embargo, y con todo lo problemático que el tema es, no deja de tratarse de una alternativa coherente con la creencia en la posibilidad de una base objetiva de la que se puedan desprender los derechos (o libertades) fundamentales.

Esta cuestión se vincula con la del multiculturalismo, y su difícil relación con las teorías objetivas de los derechos humanos (únicas realmente útiles para defenderlos, según parece). A ella nos aproximaremos en el punto siguiente.

IV. MULTICULTURALISMO Y DIGNIDAD HUMANA

“Et j’admire ce Maure qui ne défend pas sa liberté,
car dans le désert on est toujours libre,
qui ne défend pas de trésors visibles,
car le désert est nu,
mais qui défend un royaume secret”.

Antoine de Saint-Exupéry, *Terre des hommes* (VI.v)¹⁸⁷

§1. El caso de la *Kumari Devi*

Nepal es un pequeño país asiático de la región del Himalaya. Hay allí una tradición religiosa, vinculada al hinduismo y al budismo local, que lleva muchos siglos. Unas niñas pequeñas, que pasan una serie de pruebas, son declaradas “*Kumari Devi*”¹⁸⁸. Eso significa que serán consideradas, hasta su primera menstruación, como diosas vivientes, encarnaciones de la divinidad femenina Durga o Taleju. La más emblemática de esas niñas, la “*Kumari Real*”, residirá en un rico palacio de Katmandú, la capital, con sirvientes que la atiendan, vestirá joyas y ropas principescas, a expensas del estado.

Estas niñas son veneradas por miles de personas. Se llega hasta a sacarlas en procesión. Todo ello, en un país donde el nivel de vida promedio de la población dista de ser cómodo. Pero esa existencia principesca termina cuando la *kumari* llega a la pubertad. O incluso antes, si enferma gravemente o se hierre y pierde mucha sangre. Entonces, es regresada a su vida de mujer normal. Claro que sus posibilidades de llevar una existencia -normal-, después de

¹⁸⁷ “Y yo admiro a ese moro que no defiende su libertad, porque en el desierto se es siempre libre, que no defiende tesoros visibles, porque el desierto está desnudo, pero que defiende un reino secreto” (Antoine de Saint-Exupéry, *Tierra de los hombres*, VI.v).

¹⁸⁸ “*Kumari*”, palabra derivada del sánscrito *kaumari* (virgen), designa en Nepal a toda niña o adolescente aún no casada. “*Devi*” (del sánscrito *devanagari*, término filológicamente relacionado con “divo” o “divino”) es una manifestación de la divinidad, específicamente femenina.

semejante infancia, son remotas. Por si esto fuera poco, se supone que casarse con ella es de mal agüero, de modo que le resultará difícil hallar una pareja, en una sociedad tan tradicionalista y religiosa¹⁸⁹.

Además, mientras una *kumari* es considerada la encarnación de la divinidad, permanece separada de su familia. No lleva una vida semejante a las otras niñas de su edad. No participa en los mismos juegos, ni asiste a la escuela con ellas. Esto no es todo: en los rituales para la elección, se asusta deliberadamente a las pequeñas aspirantes, para estudiar sus reacciones, porque una diosa no puede tener miedo.

A comienzos del siglo XXI, jóvenes juristas nepaleses formados en la tradición europea han comenzado a atacar la construcción cultural de la *kumari*. Han solicitado su prohibición, por considerarla lesiva de los derechos fundamentales de las niñas escogidas. Esta postura ha sido rechazada no sólo por personas vinculadas al clero budista del Nepal, sino incluso por educadores e intelectuales del país. Estos sostienen que los derechos humanos son un desarrollo teórico derivado de una civilización ajena a la de ellos, que parte de otra cosmovisión y de una diferente forma de ver al ser humano, la vida y la comunidad.

En consecuencia, plantean que su imposición enmascararía una intromisión cultural, prepotente y despectiva¹⁹⁰. Sería una nueva forma del autoritarismo -occidental-¹⁹¹.

§2. Las mutilaciones genitales infantiles femeninas

Posturas semejantes aparecen frente a prácticas ancestrales que involucran mutilaciones físicas. Tal el caso de la ablación del clítoris (mal llamada -circuncisión femenina-), tratada en la película senegalesa *Mooladé*, (Ousmane Sembene, 2003).

Esta operación (que la Organización Mundial de la Salud propone denominar, lisa y llanamente, -mutilación genital femenina-), a veces va acompañada de la remoción de los labios vaginales. Se trata de una conducta observada hoy, principalmente, por etnias de África (sobre todo en el noreste

¹⁸⁹ El tema fue objeto de un documental británico: *Living goddess* (Ishbel Whitaker, 2008).

¹⁹⁰ En 2006, al parecer, la Corte Suprema del Nepal ordenó una investigación acerca de las posibilidades de que la práctica de este ritual pudiera violar los derechos humanos de las niñas involucradas (Bell, 2006). Desconocemos el resultado de esta pesquisa.

¹⁹¹ Rashmila Shakya, que fuera *kumari real* entre 1984 y 1991, ha escrito una autobiografía donde relativiza varias de las acusaciones de excesos en el trato a las niñas diosas (Shakya, 2007).

de ese continente¹⁹²), que la vienen realizando en sus niñas desde antes de adoptar el islamismo¹⁹³.

Tan arraigada se encuentra, que los musulmanes mismos no pudieron extirparla, a pesar de ser contraria a los principios coránicos (también entre cristianos se practica en las referidas áreas). Ni siquiera la moderna legislación egipcia ha logrado erradicarla. En los últimos tiempos, con la migración de miles de personas de esa región a Europa (característicamente a Italia), el problema se ha presentado en ese continente. ¿Cómo podrían los países que se proclaman respetuosos de los derechos humanos y de las prerrogativas esenciales de la mujer, tolerar que dentro de sus propias fronteras se lleven a cabo esas operaciones infantiles, irreversibles y mutiladoras?

Aún sin llegar al problema interno, y dado que los derechos humanos son planteados como paradigmas universales, ¿debería el mundo (léase, también, las organizaciones internacionales) permanecer impávido mientras en África se sigue practicando esta ablación? ¿O se impondría, en cambio, intervenir, sancionar a esos países, exigirles la veda de esas costumbres?

Según la ONG internacional *Equality now* ["Igualdad ya"], más de cien millones de mujeres de todo el mundo han padecido estas mutilaciones, que son vistas como imprescindibles para poder casarse. Las consecuencias permanentes serían: infección crónica, dolor severo al orinar, menstruar, tener relaciones sexuales y parir, y trauma psicológico¹⁹⁴.

En la IV Conferencia Mundial sobre la Mujer (Beijing, 1995), esta práctica fue severamente rechazada. Una de sus atacantes, la entonces primera dama estadounidense Hillary Rodham Clinton, luego Secretaria de Estado durante la presidencia de Barack Obama, dijo: "es una violación de los derechos humanos cuando las niñas son agredidas brutalmente mediante la dolorosa y degradante práctica de la mutilación genital"¹⁹⁵.

Empero, una de las más asombrosas características de esta práctica, es que la realizan muchas veces sobre sus hijas las propias mujeres a las que, a su vez, les fue realizada cuando eran niñas. Y no lo hacen obligadas por la fuerza, sino que repiten así una tradición inmemorial.

Ahora bien: es obvio que ningún ser humano cuerdo daña deliberadamente a sus vástagos. No parece que estas señoras, ni tampoco sus maridos, padres de las mocitas, estén locos. Entonces, evidentemente, no consideran

¹⁹² Destaca la médica feminista egipcia Nadal El-Saadawi que la práctica se puede encontrar, en diferentes formas y a lo largo de la historia, en muchas otras partes del mundo, y aduce su presencia inclusive entre comunidades judías y cristianas. Manifiesta, pues, su enojo, ante la asignación al África de esta tradición (El-Saadawi, 1999).

Sin embargo, y sin entrar en consideraciones históricas, en la actualidad es, indiscutiblemente, en el África, donde se halla más afincada.

¹⁹³ Para este tema, ver Amnistía Internacional, 1999.

¹⁹⁴ www.equalitynow.org

¹⁹⁵ www.columbia.edu/cu/augustine/arch/hrclinton.txt

que esta práctica sea perjudicial para sus hijas, sino buena. De lo contrario, las mujeres en cuyos propios cuerpos se efectuaron las ablaciones, se opondrían a practicárselas a sus niñas.

Podemos acercarnos un poco al pensamiento de estas mujeres a través del libro *Amán, Historia de una Joven Somalí*. En él, la joven Amán narra su vida a la antropóloga Janice Boddy. Le explica que, tras la operación, el cuerpo de la mujer queda más "limpio, suave y duro". Y su entrevistadora explica esa postura: "Es una cuestión de orgullo y [...] con frecuencia es sufrida de buena gana, o en forma ambivalente al menos"¹⁹⁶. Amán, por supuesto, defendería que se le practicase la ablación a sus hijas.

¿Cómo hemos de considerar, entonces, a Amán y a todas las otras mujeres que apoyan esta ablación y la practican? ¿Son bárbaras, salvajes, arcaicas, atrasadas? En cambio, frente a ellas, ¿somos nosotros los civilizados, los modernos? ¿Son ellas unas idiotas, unas disminuidas mentales, en tanto nosotros monopolizamos la inteligencia? ¿Son ignorantes, frente a nuestros conocimientos? ¿Es nuestra cultura "occidental" superior a la de ellas?

Por otra parte, ¿no deberíamos ser igual de duros con las prácticas mutiladoras que nos son propias, como la perforación de las orejas de las niñas al solo fin de que puedan usar todo tipo de aretes?

¿Y la circuncisión ritual masculina?

§3. La circuncisión ritual infantil

Ya nos hemos referido, en lo vinculado con la circuncisión religiosa, a la "Petición Ashley Montagu para terminar con la mutilación genital de niños en todo el mundo", surgida del IV Simposio Internacional sobre Mutilaciones Sexuales (Lausana, Suiza, 1996), y presentada ese año ante la Corte de La Haya, precedida en 1989 por la "Declaración Universal sobre Circuncisión, Escisión e Incisión", presentada por el médico estadounidense James W. Prescott al I Simposio Internacional sobre Circuncisión (California), que la aprobó por unanimidad¹⁹⁷.

El caso de la circuncisión ritual es emblemático. Pone en evidencia la subjetividad con que nuestra cultura trata las prácticas que implican agresiones físicas sobre los niños. Su capacidad de ser miope, cuando no ciega, a las violaciones a los principios que aduce defender, si esos ataques se verifican dentro de su propio ámbito tradicional.

Se trata de una práctica de origen bíblico. Contrariamente a lo que a veces se aduce, con argumentos que hacen recordar los de Amán en el punto ante-

¹⁹⁶ Amán (1994), p. 302. La descripción que esta "joven somalí" hace de su propia experiencia de "circuncisión", como reiteradamente la llama, es digna de ser leída (ps. 61-68).

¹⁹⁷ www.montagunocircpetition.org/

rior, no fue instituida por razones higiénicas, sino religiosas. Sería la marca indeleble de la alianza de los descendientes de Abraham con Dios¹⁹⁸.

La circuncisión ritual (*brit-milá*, "pacto de la palabra") es obligatoria entre los judíos¹⁹⁹. Empero, como según el Génesis Abraham circuncidó a su hijo Ismael, progenitor bíblico de los árabes, éstos practicaron el ritual luego. Era común entre ellos, pues, en la época en que vivió Muhammad.

No se menciona a la circuncisión en el *Corán*. Pero sí aparece en numerosas tradiciones acerca de conductas y dichos del profeta del Islam (de quien se dice que nació sin prepucio), recomendándola. Conocida como *jitán* o *jatna*, es una práctica muy común en el mundo islámico. Se realiza en los niños desde pocos días después del nacimiento hasta los trece años de edad (en que, de

¹⁹⁸ El texto del Génesis es bastante claro: "Después, Dios dijo a Abraham: Tú, por tu parte, serás fiel a mi alianza; tú, y también tus descendientes, a lo largo de las generaciones. Y esta es mi alianza con ustedes, a la que permanecerán fieles tú y tus descendientes; todos los varones deberán ser circuncidados. Circuncidarán la carne de su prepucio, y ese será el signo de mi alianza con ustedes. Al cumplir ocho días, serán circuncidados todos los varones de cada generación, tanto los nacidos en la casa como los que hayan sido comprados a un extranjero, a alguien que no es de tu sangre. Si, tanto los nacidos en tu casa como los que hayan sido comprados, serán circuncidados. Así ustedes llevarán grabada en su carne la señal de mi alianza eterna. Y el incircunciso, aquel a quien no se haya cortado la carne de su prepucio, será excluido de su familia, porque ha quebrantado mi alianza" (17: 9-14). Y prosigue: "Entonces Abraham tomó a su hijo Ismael y a todos los demás varones que estaban a su servicio -tanto los que habían nacido en su casa como los que había comprado- y aquel mismo día les circuncidó la carne del prepucio, conforme a la orden que Dios le había dado. Cuando fueron circuncidados, Abraham tenía noventa y nueve años, y su hijo Ismael, trece. Abraham e Ismael fueron circuncidados el mismo día; y todos los varones de su servidumbre, los nacidos en su casa y los comprados a extranjeros, fueron circuncidados junto con él" (17: 23-27). He tomado la traducción de *El libro del pueblo de Dios*, 1990.

Comenta con dureza el pensador musulmán contemporáneo S. A. Aideeb Abu-Saieh: "Este pasaje contiene tres conceptos relacionados que son problemáticos para nuestra concepción del comportamiento moral: primero, el concepto de un pueblo elegido, que es un concepto racista; segundo, el concepto de dar la tierra de Canaán a los judíos, que es un acto de robo; y tercero, el concepto de circuncisión, que es una práctica mutiladora" (Denniston *et. al.*, 2004, p. 136 y siguientes).

El-Saadawi va más lejos. Tras preguntarse las razones del "silencio de las Naciones Unidas en relación con la circuncisión masculina", por el cual "no consideran a la circuncisión masculina ilegal como lo hicieron con la circuncisión femenina", declara: "Esto es por miedo del lobby político, social y psicológico judío sobre la circuncisión. La circuncisión masculina no es en nada diferente de los asesinatos masivos viejos y nuevos en las guerras colonialistas. Hasta hoy, las maquinarias militares, capitalistas, colonialistas no han parado de matar miles, hasta millones, de ciudadanos inocentes. No hay muestra de piedad o compasión en lo que hace a cortar partes de cuerpos en el nombre de Dios y la justicia, la libertad o la democracia. Aunque algunos países han proclamado que aprendieron a separar religión y estado, nunca se librarán de la religión. No pueden aceptar la responsabilidad por matar o circuncidar; se les hace necesario responsabilizar a Dios" (El-Saadawi, 1999).

¹⁹⁹ Sólo el evangelio atribuido a Lucas reporta la circuncisión de Jesús (2:21) y del Bautista (1:59). Cristo no se manifestó en los cuatro evangelios canónicos respecto de este tema. El evangelio atribuido a Tomás (apócrifo), empero, contiene una condena expresa de la circuncisión: "Si fuera útil, los padres tendrían los hijos de las madres ya circuncidados. Pero la verdadera circuncisión, la del Espíritu, se ha demostrado útil en todo sentido" (53).

acuerdo al texto bíblico, fue circuncidado Ismael). Sin embargo, sólo entre los shiítas (y no sin disensos) se la considera obligatoria²⁰⁰.

La circuncisión importa un cambio físico indeleble e irreversible. La circuncisión ritual judaica es impuesta generalmente por los padres a sus hijos de pocos días de vida, sin ninguna necesidad médica, sino basándose en argumentos religiosos. El discurso de que trae beneficios profilácticos es insostenible, porque la estadística no muestra importantes problemas en los varones no circuncidados. Al revés, muchos estudios demuestran que la circuncisión acarrea (o puede acarrear) importantes problemas biológicos a quienes la han padecido²⁰¹.

La circuncisión masculina acarrea efectos psicológicos negativos de gran importancia. Podemos dividirlos en tres grupos:

a) Por un lado, las derivaciones del grave desorden post-traumático generado por la realización de la circuncisión en sí. Un niño de 8 días no es un muñeco, es un ser humano con sensibilidad y memoria. Ya Levy, en 1945, vinculaba (tangencialmente) a la circuncisión con trastornos infantiles de conducta. Cansever realizó en 1965 un notable estudio sobre los efectos psicológicos de la circuncisión en niños²⁰². Rhinehart, en 1999, recomendaba "reconsiderar" la circuncisión, pero siete años antes Ritter ya preconizaba evitarla. La canadiense LeBourdais decía, en esa misma década: "La circuncisión no médica no puede ser ya más considerada rutina en una nueva era de derechos de los niños y más cuidadoso análisis de la necesidad médica de procedimientos quirúrgicos" (1995)²⁰³.

b) Por otra parte, las consecuencias adversas del acarreo de una marca física imborrable. En una parte del cuerpo tan importante y tan vinculada con la personalidad como es el órgano sexual masculino, la persona cargará desde la niñez con un sello muy evidente, que lo hará distinto de la mayoría de los

²⁰⁰ Existe un movimiento, muy minoritario, que propone un Islam basado sólo en el *Corán*, sin emplear las tradiciones posteriores, que tanta importancia tuvieron en la religión mahometana a lo largo de los siglos, y hasta la actualidad. Para sus seguidores, la circuncisión debería estar prohibida, al mismo nivel que la ablación del clítoris, porque el *Corán* muestra al cuerpo humano como algo perfecto, que no debe ser alterado (S. A. Ábu-Saieh, en Denniston *et. al.*, 2004, p. 136 y ss.).

²⁰¹ Sólo por citar a algunos especialistas: Taylor y otros (1996) acusan los efectos negativos (efectivos y potenciales) derivados de la remoción de piel y mucosa del pene. También Bigelow (1995, ps. 80-81) y Fleiss - Hodges (2002, p. 223). La importancia erógena del prepucio ya había sido destacada tempranamente por Winkelmann (1956 y 1959), y fue reafirmada recientemente por Sorrells y otros (2007), y Meislahn - Taylor (2004). Coursey y otros (2001) hallan en la circuncisión la causa de posibles problemas eréctiles. Todo ello, sin mencionar la gran cantidad de estudios acerca de los efectos adversos de la circuncisión realizada en hombres adultos, tema que escapa a este abordaje.

²⁰² Taddio - Katz - Illersich - Koren (1997) relacionaron la circuncisión neonatal al miedo a la vacunación. Ramos - Boyle (2001), tras un exhaustivo estudio realizado en las Filipinas (donde se practica la circuncisión infantil), encontraron fuertes evidencias de shock post-traumático consecuente.

²⁰³ Denniston (1999), Goldman (1999), Hill (2007), y Boyle - Hill (2012) han demostrado cómo en los Estados Unidos de Norteamérica (y probablemente en Inglaterra y Canadá, en menor medida) el alto número de médicos circuncidados (muchos de ellos en la infancia, por provenir de familias judías) ha incidido en la literatura científica sobre el tema, en uno u otro sentido.

otros (salvo en los países donde la práctica es generalizada, como el Estado de Israel). Esa señal, para peor, especialmente en la infancia y adolescencia, posee obvias connotaciones religiosas. De modo que, en la práctica, es muy susceptible de afectar la libertad de elección en ese sentido. Es bien sabido el servicio excelente que prestó la circuncisión masculina al nazismo en orden a la individualización de los hebreos (sobre todo a los niños)²⁰⁴.

c) Finalmente, están los problemas psicológicos (o psicofísicos) de carácter sexual, que se ocasionen en la adultez del hombre que fue circuncidado de niño, especialmente si se trató de un procedimiento ritual (efectuado sin anestesia y fuera de los resguardos médicos). Así, por ejemplo, Laumann, Masi y Zuckerman (1997) reportan "un conjunto de prácticas sexuales más altamente elaboradas" en esas personas, incluyendo masturbaciones más frecuentes y mayor preferencia por el sexo oral. Un informe británico sobre "actitudes sexuales y estilos de vida", del año 2000, concluyó que los hombres circuncidados informaban más a menudo compañeros homosexuales²⁰⁵. Richters, Smith, de Visser, Grulich y Rissel (2006) vincularon la circuncisión masculina con una tendencia al orgasmo precoz.

Podríamos aún agregar los efectos perjudiciales que varios estudios reportan para las mujeres que tienen sexo con hombres circuncidados. Entre estos se encuentran la menor hidratación vaginal y la mayor dificultad para llegar al orgasmo. Pero ocuparnos de ello excedería los límites de estos párrafos. Estas dificultades, sin embargo, no sólo afectan a las mujeres de que se trata, sino también acarrear (normalmente) zozobra psicológica a los hombres en cuestión.

¿Cómo puede ser que, a pesar de todo esto, la circuncisión ritual se siga practicando en sociedades modernas, a plena luz del día y sin atisbos de vergüenza o remordimiento, sino todo lo contrario? Se trata de un resabio de épocas remotas, en que los padres gozaban de un poder omnímodo sobre sus vástagos (recuérdese a Abraham a punto de acuchillar a Isaac por orden de Dios). Caracteriza a pueblos que históricamente desearon separarse y vivir aislados y distinguirse de los demás.

En 2012, un tribunal de Colonia, Alemania, prohibió la circuncisión de niños por razones religiosas, basado en la defensa de sus derechos frente a las decisiones de sus progenitores. Como consecuencia, esa corte consiguió algo muy difícil para la Europa actual. Logró unir a hebreos y mahometanos. En efecto, ambos grupos se sumaron en una protesta común, de características contundentes.

²⁰⁴ Es un buen caso testigo el de Solomon (Sally) Perel. Nacido en 1925, fue capturado por los alemanes en territorio soviético durante la guerra, según su propio relato autobiográfico. Pero consiguió convencerlos de su origen germánico no judío. Sus captores se encariñaron mucho con él, y lo enviaron a una escuela de la Juventud Hitleriana, en Brunswick (Perel, 2001). Hasta la llegada de las tropas estadounidenses, vivió como un joven nazi, desesperadamente preocupado para que no se detectase su circuncisión. Esta tortura fue destacada en el excelente film *Europa, Europa (Hitler-junge Salomon*, Agnieszka Holland, 1990).

²⁰⁵ British National Survey of Sexual Attitudes and Lifestyles (Natsal 2000), en Dave (2003).

“Una dramática intromisión sin precedentes”, llamó a la sentencia el Consejo Central de los Judíos en Alemania, “ultrajante e insensible”. Por su parte, el Consejo Central de Musulmanes en Alemania se quejó de una “descarada e inadmisibles interferencia” en los derechos de los padres. Y agregó: “la libertad de religión está altamente valorada en nuestra constitución, y no puede ser el juguete de una visión jurídica unidimensional que, además, consolida prejuicios y estereotipos existentes”.

Los argumentos del criticado tribunal fueron muy claros: “el derecho fundamental del niño a la integridad corporal sobrepasa los derechos fundamentales de los padres”, sostuvo. Y concluyó: “El cuerpo del niño es cambiado permanente e irreparablemente por la circuncisión. Este cambio atenta contra los intereses del niño, que puede decidir su afiliación religiosa más adelante en su vida”²⁰⁶.

¿Existen concretas posibilidades de que la circuncisión ritual infantil masculina sea prohibida en los países “occidentales”? No lo parece, al menos en un futuro a corto o medio plazo. La impresionante reacción frente al fallo alemán de 2012 así parece indicarlo. A diferencia de las posturas contrarias a las ablaciones genitales femeninas (que son, sin dudas, de consecuencias negativas más graves), las concernientes a los niños varones no despiertan mayor simpatía general. Quizás hasta generen rechazo. A menudo se les responde recurriendo al recuerdo de prohibiciones surgidas de los regímenes comunistas y del nacionalsocialismo, procurando una superficial, pero muy efectiva, identificación.

Mientras tanto, en pleno siglo XXI, la persistencia de la aceptación jurídica y social de la circuncisión ritual infantil masculina en los países que se dicen modernos, democráticos, liberales (en el sentido político) y defensores de los derechos humanos, se ha tornado una magnífica evidencia de dos aspectos.

Por un lado, de lo poco racionales que son nuestras respuestas, aun cuando nos jactemos de nuestra lógica. Una demostración de cuánto más somos hijos de la historia y del imaginario antropológico que de Descartes.

Por otro lado, se ve hasta qué punto la teoría de los derechos fundamentales es una construcción cultural generada por la línea judeocristiana europeo-americana, y no un iluminado descubrimiento de verdades universales objetivas.

§4. Muchas preguntas, pocas respuestas

En el año 2004, en la ciudad de Quito, Ecuador, se reunió un Seminario sobre “Aportes al Desarrollo de la Legislación sobre Justicia Indígena y Diseño, Ejecución e Implementación de Programas de Construcción de los Medios Alternativos de Solución de Conflictos en Comunidades Indígenas”.

²⁰⁶ “German court bans circumcision of young boys”, in *Reuters. Edition U.S.*, 27/6/2012 (<http://www.reuters.com/article/2012/06/27/us-germany-circumcision-idUSBRE85Q19Y20120627>).

En su seno, tuve oportunidad de escuchar, de boca de un dirigente aborigen ecuatoriano, un planteo muy interesante.

En su comunidad, explicó, desde épocas antiguas, se acostumbra azotar levemente, con una rama espinosa, en los pies descalzos, a los niños de mal comportamiento. Esta tarea, según dijo el expositor, la concretan ancianos. Mientras le pegan al muchacho le van explicando qué fue lo que hizo incorrectamente y qué perjuicios podrían derivarse de esa conducta. El mocito queda dolorido, un poco magullado, pero pronto se repone. Sin embargo, la (entonces) nueva legislación sobre niños y adolescentes del Ecuador, vedaba severamente los castigos físicos, con lo que esa práctica secular quedaba prohibida.

“Nuestros niños suelen ser amables y respetuosos”, concluyó el dirigente indígena, “y de jóvenes, los que permanecen en nuestro pueblo trabajan, ayudan a sus padres y estudian. Normalmente evitan las relaciones sexuales esporádicas, es muy raro que consuman drogas y casi no cometen delitos. Estamos orgullosos y felices de nuestra forma ancestral de educarlos, y nos complacen los resultados. Yo fui criado así, y quisiera criar a mis hijos de la misma manera”.

Entonces hizo un profundo silencio y agregó, mirándonos a los pocos no aborígenes que estábamos presentes: “Hermanos blancos, nosotros no pretenderíamos nunca enseñarles a ustedes cómo deberían educar a sus hijos... aunque no parece que les esté yendo muy bien en ese terreno. Pero, ¿por qué ustedes sí quieren imponernos a nosotros la forma de educar de ustedes?”.

La cuestión se complicó acto seguido. Porque al terminar la disertación y abrirse el debate, un dirigente indígena de otra comunidad diferente adujo que ellos practicaban ancestralmente la pena de muerte. Explicó que, la primera vez, ante transgresiones muy graves, el culpable era exiliado de la comunidad. Pero si regresaba y reincidía, era ejecutado. Agregó que a su grupo le parecería oportuno seguir empleando este procedimiento, a pesar de la estricta prohibición de la constitución y del Pacto de San José de Costa Rica, vigente en Ecuador.

Su intervención fue visiblemente apoyada por los representantes de otras etnias. Pero un distinguido jurista no aborigen allí presente tomó la palabra. Replicó que el respeto a la diversidad cultural tenía límites, y que éstos estaban dados por la consideración a los derechos humanos, que no debían ser vulnerados por las instituciones indígenas.

A ello, el primer expositor respondió: “A mí me parece que los derechos humanos son otra manera de faltarnos al respeto, como vienen haciendo desde que llegaron los españoles”.

He procurado apenas unos pocos ejemplos, entre los innumerables que podrían traerse a colación. Se trata de una polémica tan urticante como real. Un debate que se ha agudizado en los últimos tiempos, al haberse incrementado las comunicaciones, que permiten conocer en cada lugar del mundo las costumbres vigentes en otras partes. Las grandes migraciones de personas y grupos de un continente a otro, fundamentalmente desde los países

con mayores dificultades económicas hacia los más poderosos (sobre todo, los de Europa y Norteamérica), han colocado a unos frente a frente con las tradiciones de los otros. Lo curioso es que ha sido la propia teoría de los derechos humanos la que ha permitido a quienes no la comparten sostener su facultad de mantener respuestas socio-jurídicas violatorias de aquellas prerrogativas. Es decir que se ataca la construcción de los derechos humanos, desde la perspectiva de éstos mismos.

¿Es el multiculturalismo algo bueno? ¿Vale la pena mantenerlo? ¿Sería mejor imponer abierta y sinceramente la civilización "occidental" a quienes viniesen a vivir en los países herederos de esa tradición, con los derechos humanos incluidos?

Hay autores que ven esa coexistencia con desconfianza o la rechazan. Consideran que a los países de la línea europeo-americana les costó demasiada sangre construir la teoría de los derechos humanos, y avanzar en el arduo camino de su defensa, como para ahora echar todo eso por la borda en aras del respeto a la diversidad, que podría acabar destruyendo toda la civilización occidental. Estaríamos ante una postura suicida, paradójica.

En esa línea, el italiano Giovanni Sartori propone diferenciar al pluralismo, que considera integrador y constructivo, del multiculturalismo. A este último lo ve como algo que desintegra la sociedad, especialmente en el caso europeo, frente a las migraciones de personas provenientes de tradiciones "profundamente extrañas".

Sartori, como otros pensadores contemporáneos, advierte que el multiculturalismo podría esconder un mito pernicioso. "Hace medio siglo las raíces que hoy nos excitan tanto, eran raíces muertas", aduce. Y sostiene que, en la medida en que esas pseudo-identidades estarían en realidad inventadas "o reinventadas *ex novo* se hacen obligatorias para la predicación multicultural". En otras palabras, este autor ve con preocupación en el multiculturalismo una reverencia de un pasado fabricado o recreado al efecto, con gran riesgo (sobre todo en Europa) para la cultura occidental²⁰⁷.

No todos los que han encarado esta temática son pesimistas. Otro profesor italiano, Ferruccio Pastore es un ejemplo en ese sentido (aunque se centra más en la óptica demográfica que cultural). "La actitud frente a los inmigrantes es un indicador esencial del grado de sinceridad y coherencia del Occidente, respecto de los valores que éste mismo pone en la base de su *leadership* global", dice²⁰⁸.

En otras palabras: ¿podría la civilización "occidental" avasallar las manifestaciones culturales de los que provienen de otras tradiciones, sin al hacerlo perder justamente aquello que la hace ser lo que es? Pero, ¿puede esa misma civilización "occidental" aceptar, en aras de su propio respeto a

²⁰⁷ Sartori (2001), ps. 123-131.

²⁰⁸ Pastore (2004), p. 105.

la libertad y a la diversidad, la subsistencia de comportamientos lesivos de los derechos humanos?²⁰⁹.

No se necesita llegar al extremo de la extirpación del clítoris de las niñas ni del encierro de la *Kumari Devi*. En marzo de 2007, los diarios informaron sobre la decisión del Ministerio de Educación británico de autorizar a las escuelas a prohibir el uso, por parte de las niñas, de los diferentes velos (*niqab, hiyab*) o capas (*burka*) característicos de las mujeres musulmanas, que tapan la cara. Si los maestros -creen que la prenda se impone sobre la capacidad de un niño de aprender o es un tema de seguridad-, esas prendas podían ser vedadas. Se sostuvo que, al no poder ver las expresiones faciales de las alumnas, los docentes tendrían dificultad para enseñarles, lo cual afectaría el derecho humano de las niñas a aprender (en un pie de igualdad con sus condiscípulos varones).

Sin embargo, la aducida cuestión de la incidencia sobre el aprendizaje parecería velar (ya que de velos se trata) el verdadero problema, que es el de las separaciones sociales que esas prendas generan, en una comunidad que se pretende integradora.

En Francia, el tema se debatió en 2004, y se resolvió prohibir el uso de velos y otros símbolos religiosos -visibles- en las escuelas, porque dividirían a los niños. En la misma línea se expresaron el primer ministro inglés Tony Blair, y otros líderes políticos británicos²¹⁰. La prohibición del uso de la *burka* en público en Italia (2005) y en Holanda (2006), aunque se hizo aduciendo razones de seguridad, posiblemente estuviera también orientada, en realidad, en el sentido de evitar una práctica que considerada violatoria de los derechos humanos femeninos.

El multiculturalismo es una realidad. Lo fue siempre, desde que los primitivos humanos comenzaron a desparramarse por la faz del planeta y a construir formas de interactuar diferentes. Su problemática jurídica y social se presentó, a lo largo de la historia, cada vez que las personas provenientes de grupos con tradiciones culturales diversas convivieron. Más aún cuando tal coexistencia se dio en un marco de procura de la integración (como en el caso de la Roma imperial, o del "occidente" de los siglos XX y XXI).

La novedad de la línea europeo-americana contemporánea es que ese contexto se supone regido por una idea de respeto por todas las culturas concurrentes, y no de un abierto y descarnado predominio de la tradición propia. Empero, ¿será esa sociedad ideal de convivencia en la diversidad, realmente factible? Y, más aún, ¿cómo podrá compatibilizarse con la sustentación, como bandera central, de la supremacía de los derechos humanos?

²⁰⁹ Otro jurista que ha encarado lúcidamente el problema del multiculturalismo, concluyendo en posturas favorables a su aceptación y optimistas, es el brasileño Jose Luiz Quadros de Magalhães.

²¹⁰ "Sin velo en las escuelas inglesas", en *La Nación*, 21/3/2007.

§5. Derechos humanos y normas positivas

En 1935 el parlamento alemán (*Reichstag*), con mayoría del Partido Nacional Socialista, aprobó tres leyes. Una trataba sobre *ciudadanía y raza*, otra decía *ser para la Protección de la Sangre Alemana y el Honor Alemán* y una tercera se denominaba *Protección genética del pueblo alemán*.

A consecuencia de ellas, las personas consideradas "judías" (un concepto que se pretendió definir racialmente, pero no se pudo desvincular del aspecto religioso, por lo menos en relación con los antepasados) quedaron privadas de cantidad de derechos humanos. Fueron convertidas en parias, en excluidos sociales. Fue el primer gran paso en el camino del exterminio, que podía vislumbrarse desde el libro *Mi lucha*, escrito por Hitler una década antes.

Estas, las llamadas "Leyes de Núremberg", fueron sancionadas en la forma prevista por la constitución entonces vigente. En efecto, regía la célebre constitución de la República de Weimar, aunque en 1933 se había promulgado una ley que la reformaba dramáticamente, aumentando los poderes del ejecutivo. Los tribunales entendieron que se trataba de normativas acordes con aquella carta magna, famosa por su alta calidad jurídica.

¿Quiere decir esto que las personas definidas por la legislación como "judíos" ya no tenían derechos humanos? Por lo menos, que no tenían ya aquellos que les habían sido quitados, como por ejemplo el de casarse con cualquier persona. ¿O bien sucedía que esas prerrogativas habían dejado de serles reconocidas? La diferencia práctica entre ambas posturas es enorme. Desde el ángulo de la segunda alternativa, esas mismas personas (y sus abogados) podrían haberse presentado ante los tribunales, en cada caso en que el ejercicio de las facultades en cuestión les fuera impedido, para solicitar que el que así obraba (incluso el propio estado) fuese compelido a dejar de hacerlo. En su pretensión, podrían haber alegado la vigencia de los derechos humanos de por sí, sin necesidad de ley que los consagrara, y aún en contra de las que los fulminaran. Otro tanto podrían haber resuelto los jueces, si hubieran compartido esa tesitura.

Obviamente, la actitud que adoptemos frente a este problema dependerá de lo que creamos en cuanto a la objetividad de los parámetros que limiten el ejercicio del poder legítimo. Que es tanto como decir, la objetividad de los derechos humanos.

Si pensamos que esos parámetros derivan de la divinidad, por ejemplo, no aceptaremos que haya ninguna ley humana que pueda derogarlos. Si aducimos que parten de la naturaleza, tampoco, porque sería tan inútil como promulgar un decreto disponiendo que el invierno sea cálido o que el agua no moje. Si sostenemos que se trata de derechos racionales, igualmente vana será la legislación abrogatoria, tanto como una que dijese: "a partir de mañana, en este país los triángulos tendrán cuatro lados, y dos más dos dará siete".

En cambio, si tomamos una postura relativista, estaremos constreñidos a aceptar que, como decían los antiguos, "la ley es dura pero es la ley". Nos

quedará el recurso de pelear para que la normativa violatoria de los derechos humanos sea derogada, porque *creemos que está mal*. Incluso podremos desobedecerla, pero asumiendo que al hacerlo estamos adoptando una actitud subversiva, revolucionaria (lo que no es necesariamente malo).

El abogado y el juez que pretendieran dejar esas disposiciones sin efecto, deberían limitarse a buscar su sustento en el propio ordenamiento. Por ejemplo, alegando la inconstitucionalidad de las leyes en cuestión, o remitiéndose a tratados internacionales de los que el estado fuese parte. Pero de allí no podrían salir, por lo menos sin perder la coherencia con su cosmovisión.

Este debate es largo, y tan apasionante como laberíntico. Lo práctico, concreto y recomendable parece ser que quienes creen en la bondad de los derechos humanos, sustenten la postura que sustenten acerca de sus bases ontológicas, se ocupen de plasmarlos en las constituciones políticas de sus países, y de que éstos adhieran a las convenciones y declaraciones internacionales que los consagran.

Además, deberán pugnar para que esos instrumentos sean entendidos como automáticamente vigentes en el estado, por el solo hecho de su adhesión. Esta posición suele conocerse como "monismo" (de "*monos*", "único" en griego). Es decir, que no haya necesidad de que pasen antes por una legislación interna, como lo requiere el "dualismo".

La defensa del monismo en este terreno es particularmente conveniente en estados con historias traumáticas en materia de respeto a los derechos humanos. Que lo son, tristemente, la gran mayoría de los estados.

§6. Problemática de los límites objetivos al poder

Todas estas cuestiones están directamente relacionadas con una pregunta clave. Aquel que posee el poder legítimo, que lo ha recibido en virtud de los mecanismos que en su comunidad son tenidos por jurídicamente válidos (elecciones, herencia del trono, designación religiosa, etc.), ¿puede por ello hacer lo que le venga en gana? ¿O está limitado?

En otras palabras, ¿basta ese poder legítimo para legitimar también todos los actos de quien lo ejerce? ¿O podría un gobernante legítimo realizar acciones ilegítimas?

No hablamos del que toma el poder de un modo ilícito, porque ése realmente no acarrea un problema en este análisis. Trae, en cambio, otro dilema, no menos apasionante. ¿Podría un gobernante ilegítimo realizar actos legítimos? ¿O el mero hecho de su llegada espuria al poder basta para teñir de ilicitud toda cosa que haga?

En la Argentina, por ejemplo, los dos últimos largos gobiernos inconstitucionales (1966-1973 y 1976-1983), a los que ya nos hemos referido, emitieron cantidad de leyes. Lo hicieron bajo la forma de "decretos-leyes". Como

viéramos, algunas de esas normativas fueron muy importantes. Ya hemos citado el caso del general Onganía, el golpista de 1966, que reformó de cuajo el Código Civil, por medio del decreto-ley 18.188 de 1968. Y recordamos que esa modificación fue saludada con alborozo por gran parte de los juristas especializados del país.

El general Jorge Videla, líder del sanguinario gobierno dictatorial instaurado en marzo de 1976, sancionó la primera ley de trasplantes de órganos vigente en el país (ley 21.541 de 1977). Y no puede negarse que se trataba de un cuerpo legal que introducía notables aciertos.

Restaurada la democracia, ¿deberían haberse derogado sin más, todas esas leyes? ¿Debieron haber sido declaradas nulas, por el solo hecho de su origen espurio? ¿O podría aceptarse que algunas de ellas hubieran sido buenas, a pesar de su génesis?

A estas espinosas preguntas se ha pretendido dar respuesta a lo largo de la historia. A algunas de esas respuestas nos acercaremos más adelante, en el capítulo respectivo.

§7. Violaciones a los derechos humanos en nombre de ellos mismos

El 11 de septiembre de 2001, como es bien sabido, se produjo en los Estados Unidos de América un terrible ataque terrorista. Muchas de sus características hasta el día de hoy no se han aclarado. La película *Fahrenheit 9/11* (Michael Moore, 2004) es muy elocuente al respecto y se suma a muchas otras expresiones serias que ponen en dudas la versión oficial. Pero lo cierto es que más de tres mil personas murieron, hubo centenares de heridos, y se produjeron daños materiales extraordinarios, muchos de ellos irreparables.

El país más poderoso del mundo quedó de repente paralizado y herido como nunca en toda su historia. Poco después, el presidente George Walker Bush imputaba los atentados al terrorismo islámico y acusaba al líder iraquí Saddam Hussein (antiguo aliado de los Estados Unidos de América) de apoyar a esas redes. En los meses siguientes, las imputaciones se fueron acumulando: la tenencia de armas de destrucción masiva a largo alcance, listas para ser lanzadas, y la permanente violación de los derechos humanos de los iraquíes por parte del gobierno de Irak, fueron las principales.

Finalmente, en marzo de 2003, los Estados Unidos de América lanzaron un ataque masivo sobre Irak. El país fue invadido y ocupado casi íntegramente. Saddam Hussein fue capturado. En 2006, tras un juicio, acabó colgado en la horca, así como sus colaboradores más cercanos. Incluido uno que estaba falleciendo a causa de un cáncer.

Durante la invasión muchos misiles de los atacantes cayeron en sitios no militares, tales como mercados, hospitales y hogares. Miles de civiles iraquíes

fueron muertos o heridos. Este número llegó a cien mil, según el diario británico *The guardian* (29 de octubre de 2004).

Como resultado de las acciones militares, Irak quedó en ruinas. Su extraordinario patrimonio histórico, irrecuperable, resguardado por siglos, fue arrasado. Sus instituciones resultaron aniquiladas. El país se sumó en un permanente estado de guerra civil, caos y desastre. La muerte de niños, ancianos, personas comunes, en atentados y escaramuzas, se volvió pan de cada día.

Los propios invasores (una fuerza integrada fundamentalmente por los Estados Unidos de América, pero con algunos aliados) han perdido miles de vidas (3.223, según www.antiwar.com/casualties). Y siguieron perdiéndolas, y enviando nuevos contingentes, en los años posteriores. Para octubre de 2006, según un estudio publicado por el diario estadounidense *Washington post*, las muertes ocasionadas por la invasión y sus secuelas eran más de 655.000²¹¹. Es decir, más de 200 veces los fallecidos de resultas de los atentados del 11 de septiembre.

Todo esto se hizo en aras, según se adujo, de la defensa de los derechos humanos, de los iraquíes y del mundo entero. Armas de destrucción masiva en poder de Irak, forzoso fue luego reconocer que no las había²¹². El supuesto apoyo a la red terrorista internacional, nunca se acreditó. El propio presidente Bush más tarde desvinculó a Saddam Hussein de los atentados del 11 de septiembre.

Así que el único argumento oficial subsistente era el de proteger a los propios iraquíes de su gobierno, violador de sus derechos esenciales. Es obvio que no se habló de la ocupación de pozos petroleros, cuencas de gas y agua potable, que probablemente fueran las verdaderas motivaciones del conflicto.

En su discurso del 11 de septiembre de 2006, Bush explicaba a sus conciudadanos (que en el intermedio lo habían reelegido, con una mayoría aplastante): "Hemos aprendido que ellos forman una red de extremistas que están movidos por una visión pervertida del Islam –una ideología totalitaria que odia la libertad, rechaza la tolerancia y desprecia todo disenso. Y hemos aprendido que su objetivo es construir un imperio islámico radical donde las mujeres sean prisioneras en sus hogares, los hombres sean golpeados por no ir a las reuniones religiosas, y los terroristas tengan un puerto seguro para planear y lanzar ataques sobre América y otras naciones civilizadas".

²¹¹ *The Washington Post*, 11/10/2006, p. A12.

²¹² En realidad, esto era evidente desde un principio. Irak, con el apoyo de los Estados Unidos, había estado envuelto en una guerra feroz con su vecino, la República Islámica de Irán, entre 1980 y 1988. En oportunidad de ese conflicto, Saddam Hussein lanzó sobre Irán (y sobre su propia población, en particular, los miembros de la etnia kurda) armas químicas y gas mostaza. Irak iba perdiendo ostensiblemente la guerra, con parte de su territorio ocupado por las fuerzas iraníes. Es obvio que si Bagdad hubiera tenido armas masivas a largo alcance las hubiera empleado.

En todo caso, tampoco las obtuvo en los años siguientes, porque nunca fueron halladas por los invasores. Y tampoco Saddam Hussein (que era todo menos respetuoso de la dignidad humana) se las arrojó al verse atacado, cosa que sin dudas hubiera hecho de haber contado con ellas.

Como se observa, se erige en el discurso, como justificación primaria de la invasión, la imagen de la violación de los derechos humanos de mujeres y hombres, en términos espantosos. Términos, por cierto, nada acordes a la realidad del Irak de Saddam Hussein, donde se violaban los derechos humanos a raudales, pero justamente no de las maneras descriptas, porque el régimen era bastante poco radical en materia religiosa, en comparación con otros estados musulmanes.

“La guerra contra este enemigo es más que un conflicto militar. Es la decisiva lucha ideológica del siglo XXI, y la misión de nuestra generación”, agregaba Bush a renglón seguido, colocando el ataque estadounidense a Irak en un nivel de necesidad apocalíptica, que hace acordar a los criterios de la “guerra santa”, sobre los que volveremos más adelante.

“El mundo está más seguro porque Saddam Hussein no está más en el poder. Y ahora el desafío es ayudar al pueblo iraquí a construir una democracia que cumpla los sueños de los casi doce millones de iraquíes que salieron a votar en elecciones libres el último diciembre”, concluía optimista el mandatario estadounidense²¹³.

Este cuadro de ataque en supuesta defensa y beneficio del pueblo atacado, que es diezmado en el ataque, no es extraño en los anales de la historia. Sin embargo, la defensa de los derechos humanos suele plantear un dilema esencial: ¿cómo luchar por ellos sin violarlos a su vez?

Quizás la única respuesta no proveniente del campo religioso, la diera en el siglo XX el abogado y político Mohandas “Mahatma” [“alma grande”, en sánscrito] Gandhi (1869–1948). Este extraordinario líder de la India convocó al pueblo de su país a luchar por la independencia, cuando era parte del Imperio Británico. Soñó con la construcción de una república respetuosa de los derechos humanos, pero sin emplear la violencia.

Es sabido que logró su primer objetivo. La India se independizó en 1950. Sin embargo, la república que se levantó luego es hoy una de las potencias nucleares. Ha entrado ya en cruentas guerras con sus vecinos. Y los derechos humanos distan de respetarse en su territorio. El propio Gandhi fue asesinado en 1948 por un hindú extremista, que resultó ejecutado, a su vez, al año siguiente.

Miles de personas se opusieron en forma activa pero no violenta al nazismo, incluso durante la Segunda Guerra Mundial, tanto en Alemania como en sus países aliados y en los territorios ocupados. Algunos de ellos han pasado merecidamente a la historia como héroes. Tal el caso del franciscano Maximilian Kolbe, asesinado en Auschwitz en 1941, que fue canonizado en 1982. O el sacerdote católico alemán Bernhard Lichtenberg, que predicaba en pleno Berlín a favor de los judíos: fue deportado y muerto en 1943.

Muchos valientes quedaron en el anonimato. En junio de 1942, por ejemplo, en París los invasores germanos impusieron el uso de la estrella amarilla a los judíos. Entonces, decenas de hombres y mujeres no hebreos, la mayoría de

²¹³ www.whitehouse.gov/news/releases/2006/09/20060911-3.html

ellos estudiantes, salieron a las calles llevando estrellas falsas. Las estrellas, en vez de la palabra "judío", que debían tener, mostraban inscripciones diversas, tales como "yo amo a un judío". Estos manifestantes fueron deportados²¹⁴.

Recordemos a los "jóvenes del swing" ("*swing kids*", en inglés, que era como se los conocía y como ellos mismo se hacían llamar). Eran adolescentes, de ambos sexos, que bailaban y escuchaban el "*swing jazz*", su música preferida. Este género musical estaba severamente prohibido por el gobierno nazi, que lo caratulaba como un producto degenerado, fruto estadounidense de negros y de hebreos. Los muchachos insistían en dejarse los cabellos un poco más largos de lo corriente y usar corbatas coloridas. Las jovencitas gustaban de usar faldas algo más cortas, que se levantaban al realizarse las piruetas que las danzas imponían, mostrando la ropa interior (muy recatada, por cierto). No se metían en política, pero se negaban a discriminar a los judíos y a anotarse en el partido nazi. Eran todo lo contrario del modelo que las autoridades hitlerianas querían imponer a la juventud alemana. Acabaron en campos de concentración y en el frente de combate²¹⁵. Y podríamos seguir...

Sin embargo, una realidad se impone férreamente. Estos héroes, dentro del contexto de sus sociedades, fueron muy pocos. Su ejemplo no cundió. Se diluyó entre las miríadas de personas que ingresaron, como diría la pensadora alemana Hannah Arendt (1906-1975), en la "banalidad del mal". En cambio, lo que sí terminó con el horror, cortó el Holocausto (desgraciadamente bastante tarde) y abortó el sueño hitleriano de un imperio basado en la supuesta superioridad biológica de algunos, fue la violencia.

La violencia de los ejércitos aliados, desde afuera, y la de los guerrilleros anti-nazis desde adentro. Una violencia que costó millones de vidas y generó daños colosales. Una vez más, por defender los derechos humanos, se destruyeron existencias. Una terrible pregunta se alza: ¿había alternativa?

"Es preferible padecer una injusticia antes que cometerla", parece que decía Sócrates. Pero él mismo no vaciló en tomar las armas en combate, en los ejércitos de Atenas. De hecho, habría sido un guerrero destacado. Si la reacción activa no violenta contra las violaciones a los derechos humanos es masiva, tiene posibilidades de vencer. Pero eso, desgraciadamente, es rarísimo que suceda...

§8. Conflictos entre derechos humanos

Supongamos que una niña de quince años es violada reiteradamente por el compañero de su madre, que transforma su vida en un infierno, y por

²¹⁴ Poliakov (1960), p. 357 y siguientes.

²¹⁵ Peukert, *passim*. El tema fue tratado en el film *Swing Kids* (Thomas Carter, 1993) con bastante buen criterio histórico.

quien siente el más profundo y sincero de los odios. Finalmente, queda embarazada. La madre nota los síntomas y la jovencita, entre sollozos, le informa su odisea. Entonces la madre va a la comisaría y radica una denuncia penal contra su pareja. El hombre es detenido y confiesa. La muchacha es puesta bajo atención psicológica.

La joven desea a toda costa abortar la criatura. La madre tampoco quiere que esa gestación prosiga. El psicólogo da su dictamen. Considera que el embarazo y alumbramiento de ese niño serán para la adolescente traumas gravísimos, traerán terribles consecuencias futuras en su mente. Con esa opinión escrita, firmada y sellada en sus manos, la madre, en representación de su hija, acude ante un tribunal competente y solicita autorización para que se lleve adelante el aborto en un sanatorio, con médicos, y sin temor a ulteriores castigos.

Ahora vamos a meternos dentro del cuerpo de la muchacha. Sucede que aquella fatídica tarde, un espermatozoide dejó su núcleo dentro de un ovocito de ella. Ese núcleo migró por el plasma, se acercó al núcleo del ovocito y los dos se abrieron. Entonces se conjugaron los cromosomas contenidos en ambos, y se formó un diseño genético nuevo. De allí en más, esa célula con un código diferente fue dividiéndose. Pronto ya era un compuesto de células, formando una entidad biológica.

Para cuando la joven supo que estaba encinta, ese embrión tenía seis semanas de vida. Ya se distinguían en él la futura cabeza, los ojos, los bracitos. El bebé estaba en ciernes. Y resulta que el Pacto de San José de Costa Rica establece: "Toda persona tiene derecho a que se respete su vida. Este derecho estará protegido por la ley y, en general, a partir del momento de la concepción. Nadie puede ser privado de la vida arbitrariamente" (art. 4, inc. 1).

Además, esta jovencita vive en Argentina, rigiendo aún el Código Civil de Dalmacio Vélez Sarsfield, que fija el comienzo de la persona (es decir, de los derechos humanos) en la concepción (arts. 63, 70, etcétera).

Así que tendríamos dos seres humanos: la joven embarazada y el embrión. Ambos con sus derechos fundamentales, en conflicto entre ellos. La muchacha tiene derecho a decidir que hacer con su cuerpo (es decir, consigo misma). Y también a formular su propio proyecto de vida y a evitar padecer una experiencia traumática que afecte su salud psicológica. Pero el niño en gestación tiene derecho de vivir. Es decir, de nacer. Es imposible satisfacer a ambos. ¿Qué hacemos?

Diferente es el caso de otra joven. Esta tiene veinticinco años, está casada y ha quedado embarazada, lo que la ha puesto muy feliz. Lleva dos meses de gestación, cuando en un estudio de rutina le aparece un cáncer. Las posibilidades de tratamiento son buenas, pero se debe iniciar ya mismo una severa quimioterapia. Claro, eso matará a la criatura.

Para evitar complicaciones graves, le dicen los oncólogos, conviene abortar antes. Pero hay una alternativa, que es esperar hasta que el niño haya alcanzado un desarrollo tal que pueda ser extraído, mediante una cesárea, y puesto en incubadora, con altas expectativas de sobrevivir. Sucede que para ello faltan

cuatro meses. En ese tiempo, el tumor posiblemente crecerá y hará metástasis. Las perspectivas serán ominosas. La muerte de la señora, casi segura.

En algunos casos reales semejantes que se han planteado, las madres optaron por la continuación del embarazo. Supongamos que no lo hace esta muchacha. Ella elige el aborto. Así que aquí se presenta otra encrucijada entre los derechos humanos de madre e hijo. Pero esta vez, en ambos, lo que está en juego es la vida...

He sometido ambos ejemplos a varios grupos de alumnos universitarios y siempre han hallado al segundo más fácil de resolver que el anterior. ¿Por qué será? Quizás, en el primer caso, las mayores dudas provengan de la percepción de un cierto desequilibrio entre los factores en juego. Todos son muy importantes. Claro, si no, no estaríamos hablando de derechos humanos. Pero la vida parecería tener una jerarquía mayor, porque, en definitiva, sin ella no hay nada. Ni honor, ni proyecto, ni identidad, ni salud.

Parece claro. Sin embargo, ¿realmente existen esas escalas entre los derechos fundamentales? Porque no tardan en presentarse aspectos muy subjetivos, o por lo menos muy propios de cada construcción cultural.

"Coronados de gloria vivamos, o juremos con gloria morir", dice, por ejemplo, el Himno Nacional argentino. ¿Qué cosmovisión expresa este juramento? Una cosmovisión que se supone muy compartida por la gente del país. Por eso está al culminar la música patria, acompañada por un clímax orquestal, y se repite tres veces, arrastrando con énfasis la "e" del verbo "juremos" (en primera persona del plural, que es la persona de la comunión social).

Una cosmovisión en que se prefiere la muerte a una vida sin honor.

Es decir, que si el Himno Nacional poseyera algún valor como expresión poética simbólica de valores y proyectos compartidos, y fuera algo más que un mero canto coral con que se decoran las fiestas patrias, habría de asumirse que, en la Argentina, el honor (o peor aún, la "gloria") sería jerárquicamente superior a la vida...²¹⁶.

§9. La idea de la dignidad humana y sus problemas

Roberto Andorno, uno de los más destacados pensadores argentinos contemporáneos (que floreciera, como varios de sus compatriotas, en Europa), ha trabajado como pocos alrededor de la noción de "dignidad humana", que él no duda en calificar de "paradójica", y que no está exenta de dificultades. Lo seguiremos en este punto.

²¹⁶ Los laureles en este terreno de las declaraciones nacionales necrófilas, parece que se los lleva Haití, cuyo Himno Nacional expresa, en su tercera estrofa: "Por la bandera / Por la patria / Morir es bueno (bis) / Nuestro pasado nos grita: / "Tened el alma aguerrida" / Morir es bueno (bis) / Por la bandera / ¡Por la patria!". Empero, basta recorrer las letras de las canciones patrióticas del mundo, para descubrir que la vida es puesta, muy a menudo, en lugar secundario.

Como él destaca, tanto la UNESCO como el Consejo de Europa han utilizado esa idea "para poner algún límite al creciente poder de las biotecnologías sobre la humanidad". Es que la dignidad humana sería, dice Andorno, "uno de los pocos valores comunes en nuestro mundo de pluralismo filosófico". En ella se basarían, a su entender, tanto los derechos humanos como la democracia. "La mayor parte de la gente asume como un hecho empírico que los seres humanos tienen una dignidad intrínseca", afirma.

Sin embargo, la idea de dignidad humana se ha puesto en crisis últimamente. Por el lado jurídico, en esa noción se basa la normativa internacional en materia de derechos humanos. Por el flanco filosófico, en cambio, se la cuestiona, fundamentalmente planteando su ambigüedad. *Dignitas*, en latín, significa, entre otras cosas, "valor personal, mérito, virtud, consideración, estima, condición, rango, honor"²¹⁷. Como explica Andorno, "esta noción se asocia normalmente con la importancia suprema, el valor fundamental y la inviolabilidad de la persona humana". Vinculación que se remonta a toda la historia del pensamiento occidental.

El filósofo estadounidense contemporáneo Ronald Dworkin (1931-2013), aunque consideraba a la idea de la dignidad humana "vaga", la reconocía "poderosa", y creía que era inseparable de la defensa de los derechos humanos²¹⁸.

"Nuestra era se caracteriza por la declinación de los fundamentos y criterios universales", reflexiona Andorno. Pero, aun así, "más allá de todas las diferencias socio-culturales y filosóficas entre los pueblos, parecen estar la necesidad y la expectativa de la dignidad humana entre todas las civilizaciones". Por ejemplo, la Declaración Universal del Genoma Humano y los Derechos Humanos (UNESCO, 1997) y la Convención Europea de Derechos Humanos y Biomedicina confieren a la noción de dignidad humana un sitio central. Ya la Declaración Universal de 1948 proclamaba en su preámbulo la "dignidad inherente a todos los miembros de la familia humana".

Con sagacidad, destaca Andorno que es frente a situaciones de crueldad atroz donde, por contraste, queda claro qué es la dignidad, y cuán lejos está de ser una mera "hipótesis metafísica". Más que perdernos en definiciones académicas, dice este pensador, podemos empezar por la experiencia de las indignidades sufridas por los seres humanos en situaciones concretas. Quizás no podamos definir en abstracto la dignidad, asume, pero sí reconoceremos concretas situaciones de denigración.

La dignidad humana podría pensarse, pues, como un "derecho a no ser humillado". Pero Andorno cree que la dignidad no es un derecho humano, sino la base de todos ellos (aunque algunos ataques la afecten más directamente que otros: tortura, esclavitud, etc.). De aquí derivarían dos corolarios.

²¹⁷ *Spes*, p. 141.

²¹⁸ Dworkin (1977), p. 198.

- a) Que los derechos humanos no podrían ser retirados, porque derivarían de la dignidad de las personas, no de la voluntad del gobernante.
- b) Que todos los humanos poseerían las mismas prerrogativas esenciales, por tener idéntica dignidad.

La noción de dignidad humana sería, pues, siempre siguiendo a Andorno, "condición necesaria para establecer una sociedad civilizada".

Remarca nuestro autor que la idea de que la dignidad humana es algo intrínseco a toda mujer y hombre por ser tales, sin incidencia de sus actitudes, lleva considerarla un axioma, una verdad auto-evidente. Esa peculiaridad del concepto constituye su fuerza, pero también es su debilidad.

"El radical escepticismo acerca de la capacidad humana de reconocer cualquier verdad o valor objetivos, dominante en nuestro tiempo, es un tremendo obstáculo a cualquier tentativa de hallar un fundamento racional a la dignidad humana y, de hecho, a cualquier valor social. Y aun así, necesitamos valores para conferir algún sentido a nuestra vida social". A ese escepticismo, entiende que debe agregarse otro: "la idea de dignidad humana parece reclamar el reconocimiento de algún principio espiritual en cada individuo". Y actualmente (como una consecuencia del paradigma positivista) tiende a rechazarse de cuajo, en el debate científico y filosófico, cualquier referencia a lo espiritual.

"En este contexto, el borrado de los límites entre humanos y animales, alentado por los más recientes descubrimientos genéticos, es también usado como argumento contra la idea de dignidad humana", añade Andorno. Pero ambas nociones no son excluyentes, al contrario: esta nueva concepción quizás debería derivar en un mayor respeto hacia los demás animales, en vez de un desprecio del ser humano.

Y concluye el filósofo argentino recordando la teoría de Emmanuel Levinas, para quien "la contemplación del rostro humano es la forma más significativa de descubrir la inconmensurabilidad de cada individuo", y "la ética emerge primeramente al nivel concreto del contacto de persona a persona. La responsabilidad por el otro como ser singular, con necesidades singulares y preocupaciones, 'me' establece en una relación única, como responsable irremplazable por el 'otro'".

La profundidad y brillantez de las reflexiones de Andorno, no consiguen soslayar el hecho de que la idea de la dignidad humana siga siendo problemática y esquiva. ¿Será acaso un concepto "inútil", como lo sostuvo en 2003 la bioeticista estadounidense Ruth Macklin, porque todos sus corolarios podían ya desprenderse de los derechos humanos sin necesidad de aquél? ¿Será una noción meramente "ideológica", elaborada como base de un determinado conjunto de ideas y principios, sustentados por una civilización hegemónica (la "occidental")?

¿No será la de la dignidad humana una creación cultural? Es decir, no una cualidad inherente a nuestra especie y sus individuos, derivada de factores

metafísicos o espirituales, o de un análisis racional, sino simplemente una respuesta surgida una línea de civilización frente a preguntas profundas inherentes a la condición de la mujer y del hombre...

Esta caracterización no le quitaría méritos. Al contrario. Se trataría de una construcción valiente y maravillosa, erguida con sangre y coraje, sobre el dolor y las lágrimas de millones de congéneres. Una construcción ganada con esfuerzo colosal, a lo largo de milenios, para toda la especie. Pero una construcción al fin: una obra del ser humano, para sí mismo.

El debate está abierto...

V. PERSONA Y DERECHOS EXISTENCIALES

"τὰ θνητὰ δ' οὐ νῦν πρῶτον ἡγοῦμαι σκιάν".
("No es ésta la primera vez que la condición
de los mortales me parece una sombra").

Eurípides, Medea, 1224

§1. En busca de fundamentos

Confieso públicamente que llevo varias décadas enamorado de dos entidades. Una de ellas es física: Ester, mi compañera en la vida. La otra es ideal: la interminable y polifacética temática de los derechos fundamentales de la persona humana.

Esas prerrogativas parecen tan claras y tan obvias, cuando se las mira desde lejos, que se corre el riesgo de darlas por sentadas. Pero se complican hasta la histeria en la medida en que profundizamos. Es un poco como aquello decía del tiempo San Agustín de Hipona (354-430): "si nadie me lo pregunta, lo sé; pero si quiero explicárselo al que me lo pregunta, no lo sé" (Confesiones, 11.14.17).

Me tocó estudiar derecho en la Universidad de Buenos Aires durante un pésimo momento. Cautivas de la pacata censura ideológica instaurada por los acólitos de la dictadura militar de 1976, sus aulas tendían a reducir las explicaciones a un iusnaturalismo muy elemental, repleto de afirmaciones metafísicas, cuando no francamente religiosas. Por comenzar, chocaron estas predicaciones con mi formación previa, muy crítica y muy laica. Pero además, me resultaron completamente insuficientes los fundamentos que casi todos mis profesores y la gran mayoría de las obras que leía entonces, esgrimían para defender esas prerrogativas.

Por otra parte, era bastante alienante oír declamar en clase estos principios, con fervor teocrático, mientras la dignidad humana era violada horrendamente a nuestro alrededor. Vivíamos en un escenario plagado de secuestros, torturas, asesinatos, forzamientos, robos de niños y todo tipo de atrocidades

cometidas o fomentadas por el propio gobierno (ilícito a su vez, por cierto) del estado. Las propias autoridades de la Facultad eran colocadas por los dictadores, que las escogían entre sus adeptos (que no les escaseaban en las filas de los juristas, tristemente). En tal contexto, resultaba más que paradójico escuchar referencias a la sacralidad del ser humano.

Los argumentos religiosos, por su parte, en general de raíz bíblica, suelen ser comunes en el ambiente argentino. Si bien fueron disminuyendo, en los ámbitos laicos, en las décadas posteriores a la caída de la última dictadura militar, a fines de 1983, nunca se retiraron del todo. Y conservan fuerte presencia en los debates jurídicos del país. Esto ha podido verse frente a discusiones públicas como las suscitadas alrededor de la aceptación del matrimonio entre personas del mismo sexo o la despenalización del aborto voluntario.

Las argumentaciones de este género siempre me han merecido respeto. Además, las admiro porque suelen mostrar riqueza poética y romántica. Pero no son científicas. Su gran problema es que requieren de un primer momento de adhesión fiduciaria a un contenido determinado. Éste puede ir desde predicados muy sencillos, como la mera existencia de Dios, hasta estructuras altamente complejas (algunas enseñanzas papales como instrucciones emanadas del Espíritu Santo, por ejemplo).

Nunca me convencieron las tesis que sustentan la naturalidad de los derechos humanos. Si diseccionamos un ente de nuestra especie, hallamos un estómago, un corazón, dos riñones... Eso sí es "natural" al humano. Pero no encontraremos derechos, por mucho que los busquemos. Ni siquiera la tan huidiza dignidad humana, de la que ya hemos hablado, se nos aparecerá.

A lo largo de los siglos, los sustentadores de las posturas "naturalistas" han ido variando de metodología. Un poco nos hemos acercado ya a ese devenir. Otro tanto nos aproximaremos más adelante. La comparación con los animales, el estudio de las instituciones comunes entre las diferentes comunidades humanas, las elucubraciones racionales en busca de la "lógica natural", etcétera.

Hitler también se creía defensor de la naturaleza humana. Claro que, para él, esa naturaleza era violenta y soberbia, inspirada en un coctel caprichoso confeccionado con elementos de Nietzsche, de Darwin y de Galton, muy poco entendidos los tres. Y los ideólogos jurídicos (que los hubo, *je me souviens très bien!*) de la usurpación cívico-militar argentina de 1976, se declaraban en general piadosos iusnaturalistas, dispuestos a justificar con elipsis asombrosas las torturas, las violaciones, las apropiaciones de niños y las desapariciones nocturnas (o, por lo menos, a explicar su propio silencio).

He leído hasta el cansancio que estos derechos "son inherentes al ser humano". Poder demostrar eso, como diría Joan Manuel Serrat, "*sería fantástico*". Si ello se consiguiera, el debate habría terminado y nos iríamos, felices como niños con postre, a nuestras casas a brindar por la tranquilidad definitiva de nuestra vapuleada especie. Pero, más allá de lo dulce y bienintencionado de esta fórmula, lo tristemente cierto es que carece de cualquier sustento empíri-

co, objetivo. Es una de esas afirmaciones para que todos la reciban en silencio, y nadie quiebre el tácito acuerdo con un indecoroso “¿porqué?”

Por todas estas razones, desde un primer articulito, publicado en 1986²¹⁹, he venido tratando de perfilar otra línea de fundamentación para los derechos humanos. Sin ponerme camisetitas filosóficas, he navegado por aguas cercanas al existencialismo, corriente poco exitosa en las facultades de derecho argentinas, a pesar de su influencia en la figura monumental de Carlos Cossio (1903-1987). A partir de la década de 1990, además, me beneficié enormemente de las enseñanzas, observaciones, críticas y consejos del maestro peruano don Carlos Fernández Sessarego, verdadero ejemplo de jurista humanista completo, y tal vez el máximo especialista en los derechos de la persona que exista actualmente en el mundo²²⁰.

§2. La muerte y el tiempo

“El tiempo es la sustancia de que estoy hecho”, decía Jorge Luis Borges²²¹. Percibimos al tiempo como algo real. Nos sentimos seres que son *en* el tiempo. En un tiempo imparale, que soñamos inútilmente con detener, como hizo Josué cuando gritó “¡Detente, sol, en Gabaón, y tú, luna, en el valle de Aialón!” (Josué 10:12). Un tiempo que, por lo menos en tanto es *nuestro* tiempo de vida física, se nos impone como irremediamente finito.

Nuestra ansia de inmortalidad es tan esencial a nuestra especie, que ya aparece (y es contundentemente refutada) en la ya referida *Epopeya de Guilgamesh*, escrita hace cuatro mil quinientos años²²², y sobre la que volveremos. Cantaba con dulzura el poeta latino Catulo (84-54 a.C.), urgiendo los favores de su amada: “Pueden los soles caer y surgir de nuevo; nosotros, una vez que fenece la breve luz, debemos dormir una noche perpetua”²²³.

El gran sello que nos impone esa finitud temporal es la muerte. Ella establece un límite a nuestros proyectos. Reflexionaba el gran filósofo Séneca (4 a.C - 65 d.C.), ejemplo de estoicismo latino y verdadero antepasado del exis-

²¹⁹ Rabinovich (1986), *passim*.

²²⁰ Obsérvese, fundamentalmente, su ya clásico libro *El Derecho como libertad*, ps. 107 y siguientes. En realidad, tomé contacto con el pensamiento del maestro limeño años después de haber dado inicio a mis pobres disquisiciones. Así que su influencia no estuvo en los comienzos. Pero llegó después, para quedarse, junto con la amistad que –más allá de las diferencias de edad y de geografía, y de la tan mayor altura intelectual de don Carlos en comparación conmigo–, ha crecido entre nosotros, honrándome.

²²¹ Borges, 1952.

²²² “Guilgamesh, ¿a dónde vagas tú? La vida que persigues no hallarás. Cuando los dioses crearon la humanidad, la muerte para la humanidad apartaron, reteniendo la vida en las propias manos” (Tablilla X.III).

²²³ “Soles occidere et redire possunt: nobis cum semel occidit brevis lux, nox est perpetua una dormienda” (Catulo, V).

tencialismo, que "la mayor parte de los mortales se queja de la malignidad de la Naturaleza, por habernos engendrado para un tiempo tan breve y porque este espacio de tiempo que se nos dio se escurre tan velozmente"²²⁴.

No sabemos cuándo llegará la muerte, pero es seguro que ella va a venir. Borges, de nuevo, escribe:

"Tras el cristal ya gris la noche cesa
y del alto de libros que una trunca
sombra dilata por la vaga mesa,
alguno habrá que no leeremos nunca"²²⁵.

La muerte, en efecto pone *límites* (tal el título de este maravilloso poema) a nuestro tiempo. En metáfora cara al ya referido Serrat, ella "para nuestro reloj". Su omnipresencia nos obliga a ser conscientes de la brevedad de nuestro tiempo.

En la payada con el moreno, uno de los tramos más logrados del *Martín Fierro*, a la pregunta sobre "qué es el tiempo", el famoso gaucho responde:

"Porque el tiempo es una rueda,
y rueda es eternidá;
y si el hombre lo divide
sólo lo hace, en mi sentir,
por saber lo que ha vivido
o le resta que vivir"²²⁶.

El principal capital del humano parece ser su tiempo. "*Time is money*" dijo alguien cuyo nombre gracias a Dios no pasó al recuerdo. Pero no... más bien, ¡"*time is life*"!

Mors motor. La muerte parece actuar como el motor de nuestra existencia. "Ser inmortal es baladí; menos el hombre, todas las criaturas lo son, pues ignoran la muerte", afirma un personaje de Borges. Ella, agrega, "hace preciosos y patéticos a los hombres. Estos conmueven por su condición de fantasmas; cada acto que ejecutan puede ser el último"²²⁷.

En el extraordinario cuento del que surgen estas frases (*El inmortal*), un hombre busca el pueblo de los inmortales... Y los halla, pero convertidos en cavernícolas silenciosos. El resultado de su vida eterna no ha sido el progreso, el crecimiento intelectual, la gloria (como el protagonista presumiera), sino la in-

²²⁴ "*Maior pars mortalium, Pauline, de naturae malignitate conqueritur, quod in exiguum aevi gignimur, quod haec tam uelociter, tam rapide dati nobis temporis spatia decurrant*" (Seneca, 11).

²²⁵ Borges, J. L., "Límites", en *La Nación*, 30 de marzo de 1958. Éste es probablemente uno de los poemas más bellos que se han escrito jamás sobre la cuestión de la temporalidad humana.

²²⁶ Hernández (1984), ps. 1114-1115.

²²⁷ Borges, 1949.

diferencia, la quietud (“recuerdo alguno a quien jamás he visto de pie: un pájaro anidaba en su pecho”, dice). Aquellos imaginarios inmortales, cansados de sus eones vacíos, ansían ahora hallar un río cuyas aguas les permitirán... morir.

Simone de Beauvoir, la brillante escritora existencialista francesa, dedicó a Jean Paul Sartre, su compañero, la novela *Todos los hombres son mortales*, que comparte mucho con ese cuento de Borges, al que es tres años anterior, y que tal vez haya inspirado²²⁸. Su protagonista, un caudillo italiano medieval de nombre Fosca, está lleno de ambiciosos proyectos para su pueblo, y para la humanidad entera. Sólo necesita de tiempo, de un tiempo sin límites. Y lo consigue, por medio de un brebaje milagroso. Pero sólo para descubrir que junto con la muerte se le ha ido el sentido de la vida. Y en su lugar se ha instalado para siempre el tedio.

Fosca ha presenciado la Revolución Francesa. Un revolucionario, feliz, le dice: “Mañana aún deberemos luchar. Pero hoy somos vencedores. Sea lo que sea que suceda, es una victoria”. Fosca, desde sus centurias sin horizonte, lo observa. Recordándolo en el siglo XX, piensa: “Hoy. La palabra tenía un sentido para ellos. Para ellos, había un pasado y un porvenir: había un presente”²²⁹. La inmortalidad ha hecho de Fosca un muerto en vida, un extranjero a la Tierra (“Un hombre de ninguna parte, sin pasado, sin porvenir, sin presente. Yo no quería nada; yo no era nadie”²³⁰).

Inundado de vacío, Fosca se retira a un bosque y duerme... sesenta años.

La visión de la inmortalidad como una tortura no es peculiar del existencialismo ni del siglo XX. Aparece en tradiciones medievales, como la del “judío errante”. Este personaje es llamado “*der ewige Jude*” (“el judío eterno”) en alemán, en referencia, justamente, a su inmortalidad. Es la figura que –bastante modificada, porque no era tan antisemita en su forma primigenia–, daría lugar al tétrico film nazi de Fritz Hippler (1940). Ella se remontaría por lo menos al siglo XIII, en que se la menciona en el manuscrito conocido como *Flores de la historia*, de Roger de Wendover²³¹.

Condenado por Cristo a no morir hasta su segunda venida, el hebreo Cartáfilo (su primera denominación fue Joseph, y también aparece con otros nombres) no tardó en convertirse al cristianismo, convencido por su propia inmortalidad de su error al negar al Mesías. Desde entonces, vaga por el mundo esperando, con un ansia lacerante, el regreso de Jesús, para poder implorarle que lo perdone.

Sumamente antigua (tal vez pueda encontrársela ya en Sumeria) y sin dudas más conocida, es la tradición del vampiro. Presente, con diferentes carac-

²²⁸ De Beauvoir, 1946.

²²⁹ *Idem*, p. 520

²³⁰ *Idem*, p. 521. Téngase presente que en francés “yo no era nadie” se dice “*je n'étais personne*”, lo que, literalmente, significa “yo no era persona”...

²³¹ Of Wendover (1849), p. 512.

terísticas, en muchas culturas, llega a su punto más famoso con la novela *Drácula* del irlandés Bram Stoker (1897). Sin embargo, quizás la obra en que más se lo aborde desde el flanco de su tormentosa relación con la inmortalidad sea la más actual *Entrevista con el vampiro* de Ann Rice (1973-1976)²³².

Para los cavernícolas inmortales del cuento de Borges, aquellos proyectos que, cuando aún estaba allí la muerte, parecían llenar una eternidad, quedaron olvidados. Lo de hoy podía hacerse mañana. Lo de mañana, pasado. Entonces, ¿por qué hacerlo, en definitiva? Fosca responde con su siesta de sesenta años. Para todos ellos, la vida ha perdido su sentido propio. Es como la permanencia oscura de un vampiro, que sólo puede continuar si se nutre de sangre (es decir, de existencias) de los mortales²³³.

Lo que estas ricas tradiciones literarias, tan ancestral y hondamente enraizadas en la cultura humana, parecen querer decirnos, es que la muerte, al urgirnos, nos obligaría a ordenar nuestros muchos proyectos. Tales proyectos, complejos o sencillos, requieren de conductas para su concreción. Y esas conductas se desenvuelven en un determinado tiempo. Tiempo que no pueden compartir muchas conductas. Como la presencia inevitable de la muerte nos recorta el tiempo disponible, se nos hace necesario priorizar algunas conductas y objetivos sobre otros. Y hacer hoy...

La muerte, como final de esta vida física que tenemos, nos presta ese gran servicio de hacernos escoger y hacer. En las creencias budistas, la muerte tiende a generar una perplejidad que redundante en una negación del tiempo. Éste pasa así a ser una mera ilusión, de cuya trampa emerge el *Buda*, el "despierto", al percatarse de la "no-permanencia" de las cosas. A primera vista, en aquella tradición el efecto parecería apuntar a un no hacer, frente a la inevitabilidad de la muerte. Pero no es así, porque el budismo no niega la muerte ni la finitud de *cada* vida²³⁴.

²³² Para el personaje del vampiro, ver en la bibliografía el insuperable el libro *Vampiros...* (1961), McNally (1994), y el clásico Lovecraft (1992).

²³³ Uno de los aspectos que más suelen destacar las narraciones de vampiros, es la incapacidad de estos para amar. El amor, el afecto profundo como los humanos lo conocemos, es asumido en general en estas obras como algo que sucede en el tiempo. En consecuencia, sólo puede darse entre seres finitos, que se saben sometidos a la coordenada cronológica, a la incertidumbre del porvenir, a la muerte. "¡Tú mismo nunca has amado, tú nunca amas!", le enrostra al protagonista de *Drácula*, a poco de comenzada la novela, una de sus vampiresas. Y el relato posterior mostrará que hay mucho de cierto en esa afirmación (Stoker, 1981, p. 40).

²³⁴ El propio Dalai Lama refiere en sus memorias que cuando, en 1933, su antecesor "partió de este mundo, y a medida que la noticia se difundía por el Tíbet, las gentes estaban desoladas". Tanto, que resolvieron construirle "un mausoleo dorado de especial magnificencia como un reconocimiento de su homenaje y respeto".

Más adelante, narra con relación a un hermanito menor que "todos gustábamos mucho de ese bebé, y me encantaba tener un hermano menor, pero para nuestro dolor él murió cuando sólo tenía dos años". Algo maravilloso sucede entonces. Consultados los astrólogos, recomiendan preservar el cuerpo y marcarlo con manteca, porque ha de renacer en la misma casa. "Así se hizo, y en su tiempo mi madre tuvo otro bebé, su último hijo. Y al nacer, la marca pálida pudo verse en

Tampoco rechaza el budismo la necesidad de actuar en el breve tiempo, o la ilusión de tal, de que el ser humano dispone, o cree que dispone, en cada vida. La caridad, por ejemplo, y la compasión, dos virtudes budistas por excelencia, requieren de un hacer. Pero se privilegia la opción espiritual por sobre la material. El perfeccionamiento del ser eterno del individuo es lo que se llama a encarar en la vida, antes de que llegue la muerte. Si no, no habría templos budistas, que suelen ser tan hermosos y elaborados²³⁵.

De modo que esa función apuradora de la muerte no es incompatible en lo más mínimo con la creencia en la reencarnación. Tampoco debe pensarse que aquella función estuviera ausente en los pueblos de cultura ágrafa dedicados a la recolección, o a la caza y la pesca, en condiciones de aparente estancamiento, como es el caso de algunas antiguas comunidades indígenas americanas, o incluso de grupos más recientemente descubiertos en la selva amazónica.

En estas etnias no existe, por lo menos de nuestra manera, la idea de progreso. O bien, si existe, suele ser rechazada en favor de la estabilidad, que es percibida como ideal. Pero eso no impide la presencia de los proyectos individuales, como aprender a cazar, a cocinar, a pescar, casarse, tener y criar hijos. Y los comunitarios, como reconstruir viviendas dañadas, plantar, cosechar o impedir el avance hostil de un grupo vecino.

§3. Autoconstrucción

El ordenamiento de nuestros proyectos y conductas en el tiempo muchas veces no es consciente. O, por lo menos, no se desprende de mayores reflexiones. En otras oportunidades sí lo es, y resulta de difíciles cavilaciones internas y consultas con los demás.

Parece imposible demostrar científicamente la presencia de la libertad en las opciones conscientes. Esto ya lo dejó en claro Emmanuel Kant. Vistas desde antes, por lo impredecibles, las opciones parecen libres. Tomadas al día siguiente, siempre admiten una explicación determinista, por exótica que sea.

¿Quién hubiera podido anticipar, el 8 de diciembre de 1980, al caer el sol, que esa misma noche, minutos antes de las once, Mark Chapman iba a asesinar

el punto del cuerpo donde se había puesto la manteca. Era el mismo ser, nacido de nuevo en un nuevo cuerpo para empezar su vida de cero" (Dalai Lama, 1997, ps. 7 y 31).

²³⁵ Es elocuente la leyenda de Yama, rey del Infierno, que un día convoca a un hombre condenado a tal sitio por haber llevado una existencia muy pecaminosa, y le pregunta: "¿Acaso no hallaste en vida tres mensajeros del cielo?". Como el infortunado negase, Yama lo interroga de nuevo: "¿Acaso nunca has visto un anciano?". El hombre afirma, y Yama le explica: "Ese era un mensajero del cielo, para advertirte que cambiases pronto tu conducta, antes de envejecer". El segundo mensajero, era un pobre. El tercero, un cadáver: "Estás aquí, porque no reconociste en los muertos a mensajeros del cielo, enviados para advertirte sobre tu propio fin. Si los hubieses reconocido y obedecido sus advertencias, habrías mudado el curso de tu vida, y no te encontrarías ahora en este lugar de sufrimiento", concluye Yama (*Bukkyo Dendo Kyokai*, ps. 184-187).

a John Lennon? Los propios amigos del homicida no se lo imaginaron, hasta lo ayudaron sin saberlo. Sonriente, Lennon le autografió un disco por la tarde...

Sin embargo, cometido el crimen, todo "estaba claro", aunque en mil versiones distintas. Que Chapman había sido impulsado por la novela *El cazador oculto* (*The catcher in the rye*), que tenía consigo cuando lo detuvieron. Que estaba completamente loco y se creía (o estaba) poseído por el diablo. Que deseaba histéricamente pasar a la inmortalidad (y ciertamente lo hizo, hasta yo lo estoy ayudando ahora en eso). Pero todas esas pretendidas explicaciones surgen a partir del hecho, con posterioridad a la opción y a la acción que el proyecto escogido implicaba.

La libertad es indemostrable. También lo es la determinación fatalista. Y, sin embargo, tendemos a sentirnos libres. Incluso cuando estamos compelidos a actuar. Es lo que expresaba el viejo adagio latino "*coactus voluit sed tamen voluit*" ("quiso bajo coerción, pero aun así quiso"). Aunque le estuviera apuntando con un arma a la cabeza, el ladrón antiguo daba a su víctima una opción: "la bolsa o la vida".

¿Se puede escoger la bolsa? Sí, muchos lo hacen, y a menudo así terminan, tristemente, en las noticias policiales necrológicas del día siguiente.

Si tomásemos la licencia de considerar nuestras opciones como deliberadas y siquiera mínimamente meditadas (aunque sepamos que muchas de ellas no lo son) y construyésemos una racionalización alrededor de ese proceso, podría ella tomar la forma (entre otras) de un mapa de carreteras a ser transitadas. Serían estas rutas de diversa importancia, según se nos figurasen en nuestra previsión del futuro. Autopistas, por ejemplo, serían la carrera laboral a seguir, el matrimonio, la procreación de hijos. Vías de doble mano, pero bien asfaltadas y con banquetas, resultarían, digamos, el sitio donde pasar las vacaciones, el departamento a alquilar para vivir. Y habría simples caminos consolidados (qué hacer esta tarde de lluvia, qué corbata usar para la reunión).

Claro que esta es nuestra visión previa, viciada por nuestra ignorancia del porvenir. Nunca sabemos, al trazar ese recorrido imaginario, cómo de importantes acabarán siendo esas carreteras. Yo opté una noche, hace muchos años, por ir a un baile de carnaval que no me atraía en lo más mínimo. Mucho más me interesaba quedarme en casa a ver una película en la televisión. Pero mis amigos me convencieron. Fue una decisión totalmente intrascendente. Sin embargo, en ese baile de carnaval conocí a la mujer de mi vida, que sería la madre de mis hijos.

¿Y el que cambia de vuelo a última hora, para llegar un rato antes, y toma el avión que se cae?

Ese mapa ideal, siempre mudable y confuso, de proyectos, si bien se lo mira, es algo así como un itinerario de uno mismo. Si mudásemos la imagen, y lo viésemos como un plano arquitectónico, tendería, directa o indirectamente, a la propia construcción. Es decir, a la *autoconstrucción* de la persona. A aquella "suma" de que hablaba el filósofo escandinavo Soeren Kierkegaard

(1813-1855). Una suma cuya raya final siempre la terminan trazando los demás. No nos cabe a nosotros, por lo menos en esta forma de vida, llegar a saber el verdadero resultado definitivo²³⁶.

De hecho, a menudo ese resultado sólo se conoce mucho tiempo después. Piénsese, por ejemplo, en los descubrimientos de Gregor Mendel (1822-1884), el padre de la genética, que recién se publicaron tras décadas de su muerte. Cristóbal Colón falleció en 1506, sin tener idea de las impresionantes consecuencias de sus viajes. Vincent Van Gogh expiró convencido del miserable valor económico de sus cuadros.

De cualquier manera, aquel *proyecto de autoconstrucción* parecería ser el principal objetivo en la vida de un ser humano.

A ese proyectarse del individuo humano, en sus diversas facetas, algunos filósofos contemporáneos lo han denominado, cada uno desde su propia óptica, "existencia". Atención: la existencia no sería la *vida*. La noción de "vida" quedaría restringida al mero proceso biológico. La vida sería un proceso orgánico que el humano comparte con los animales y hasta con las plantas. Y que no requiere, por lo tanto, ni siquiera de la conciencia de sí mismo.

La existencia, en cambio, parecería ser exclusiva del ser humano. Como hemos visto antes, quizás esa exclusividad ya no pueda predicarse, y la existencia también se verifique entre los cetáceos, por lo menos entre los delfines, y quizás entre algunos primates. Pero esta visión, por ahora, está sólo en ciernes. Y en la época en que tuvo auge el *existencialismo*, durante el siglo XX, la exclusividad de la existencia para el ser humano era indiscutible.

De allí que a veces se hable, dentro de aquella línea de pensamiento (que presenta numerosas variables) del ser humano, lisa y llanamente, como el "existente".

§4. Coexistencia

Uno de los factores que más impactan en relación con el ser humano es su individualidad. Hasta donde sabemos, en toda la historia del cosmos, sea quien sea cada uno de nosotros, nunca hubo ni habrá alguien exactamente igual.

Es cierto, sin embargo, que esa abrumadora disparidad no es patrimonio exclusivo de nuestra especie. Tampoco hay un insecto que sea exactamente igual al otro, aunque no nos demos cuenta a simple vista de las diferencias. Pero nuestro ser irrepetibles se nos hace, a los humanos, especialmente evidente. Se nos impone.

Tan impresionante unicidad ha sido intuitiva para nuestra especie desde la más remota antigüedad. Quizás porque se la deduce empíricamente a partir de la infinita diversidad de los rostros y los cuerpos. Pero ella se reafirma ahora tras los descubrimientos vinculados al genoma. Ni siquiera la clonación po-

²³⁶ Kierkegaard (1846), *passim*.

dría quebrar esa individualidad. Porque, aunque haya algún día varios seres humanos con idéntico esquema genético, siempre incidirá el entorno, que es un factor decisivo en nuestra especie²³⁷. Y nunca podrán dos entes compartir el mismo espacio en el mismo tiempo.

Sin embargo, con tanta contundencia como se nos hace evidente nuestra unicidad (simbolizada en los nombres, de los que ya hemos hablado), también se nos impone el carácter gregario de nuestra especie. Sabemos que debemos convivir con los otros, nos guste o no.

A esos otros, un personaje de la tragedia *A puertas cerradas* (*Huis clos*), del genial filósofo y literato francés Jean-Paul Sartre (1905-1980), en un famoso parlamento, los describe como "el infierno". Reflexiona: "Así que esto es el infierno. Nunca lo hubiera creído... ¿Recordáis?: el azufre, la hoguera, la parrilla... ¡Ah! Qué broma. No hay necesidad de parrillas; el infierno es los otros"²³⁸.

Mucho se ha escrito sobre esta visión de los demás, imputándosela a Sartre mismo. Pero se suele olvidar que, en realidad, es un personaje el que la expresa. Y no siempre los personajes teatrales son portavoces del autor.

Además, el insigne genetista y filósofo, también francés, Albert Jacquard, comentando este párrafo, ofrece una interpretación interesante. "Los otros no son nuestro infierno porque son otros; ellos crean nuestro infierno en tanto no aceptan entrar en relación con nosotros", dice.

Y agrega, por contraposición: "solo, yo podría existir, pero no podría saberlo. Mi capacidad de pensar y de decir *yo* no me ha sido proporcionada por mi patrimonio genético; lo que éste me ha dado era necesario, pero no suficiente. Sólo he podido decir *yo* gracias a los *tú*s escuchados. La persona que devengo no es el resultado de una caminata interna solitaria; ella sólo ha podido construirse estando expuesta a las miradas de los otros. No solamente esta persona es alimentada por todos los aportes de aquellos que me rodean, además su realidad esencial está constituida por los intercambios con ellos; *yo soy los vínculos que tejo con los otros*. Con esta definición, no hay más corte entre mí y el otro"²³⁹.

Parece, en efecto, que sin los otros, la sola noción de existencia carecería de sentido. En realidad, como los otros siempre están, esa negación hipotética es sólo un ejercicio mental. Poco más o menos que aquel juego en que nos dejábamos incurrir antes: el de imaginar seres inmortales. En ambos, es la literatura la que se ha sumergido, feliz ella de estar libre de las cortapisas que la realidad arroja. Pero de ese ejercicio, aunque más no sea (y ya vimos que los ejercicios mentales se emplean bastante en filosofía), se puede deducir que

²³⁷ Jacquard (1987), p. 28. Ya jugaba con esto Ira Levin en su novela de ciencia-ficción *Los niños de Brasil* (*The Boys From Brazil*), de 1976, una de las primeras referencias literarias a la clonación humana. Los muchachos del título, clones de Hitler, deben ser sometidos a las mismas circunstancias de la vida de su "original" para así resultar semejantes a él..

²³⁸ Sartre (1981), p. 186.

²³⁹ Jacquard (1997), ps. 15-16.

nuestros derechos únicamente tienen razón de ser porque están esos otros seres, que también son humanos, y por lo tanto *coexisten* con nosotros.

Entonces, los derechos de uno no *terminarían* donde empiezan los de otro, como tantas veces se escucha decir. Al contrario, sería justamente esa necesaria presencia del otro, de los otros, la que justificaría y daría razón de ser a los derechos.

Frente a una visión celular de la sociedad, donde cada individuo aparecería enclaustrado en un imaginario territorio circundante, con límites que lo separasen de la esfera de acción de sus congéneres, surgiría de ese modo una óptica integradora, mucho más acorde a la realidad empírica. De hecho, esas fronteras debemos imaginarlas, porque no existen físicamente, mientras que los nexos sí son fenoménicos, se pueden percibir por medio de los sentidos, a través de las conversaciones, los apretones de manos, los abrazos, los besos, las cópulas. Y también, por cierto, los puñetazos y los insultos.

Es más fácil explicar el fenómeno humano a partir de la coexistencia que de la atomización. Porque esta última es una construcción ideal del liberalismo racionalista, mientras que la primera se ve en las calles.

La especie humana es gregaria. Esa cualidad le es natural, compartida con las especies de primates que le están biológicamente relacionadas. Pero en el caso humano, ha sido reforzada culturalmente.

Quizás, en toda la historia de la humanidad, el primer ataque realmente importante a la característica gregaria de la especie, más allá de los casos esporádicos de eremitas y monjes “estilitas” (es decir, que pasaban la vida sobre columnas), parece venir de la mano de las relaciones telemáticas. Con ellas, la relación interhumana tiende a separarse del contacto físico. Al mismo tiempo, la cantidad de vínculos, su velocidad y simultaneidad, aumentan a niveles jamás imaginados antes. De manera que, paradójicamente, el ser gregario de la humanidad (y la pulsión que genera la necesidad del nexo con otros miembros de la especie), pone en jaque esa misma coexistencia en su faceta natural, física²⁴⁰.

Desde la filosofía, explicaba el profesor argentino Vicente Fatone (1903-1962), “por el simple hecho de ser hombre, el hombre ya es esa presentación, ese abrirse a las cosas y a los demás”. Pero “los otros, por poder verme como soy, como yo no puedo verme, son *el infierno* de que habla Sartre. *El infierno* es la mirada ajena [...] Los otros son el infierno porque nos descubren como somos”²⁴¹.

²⁴⁰ Michel Houellebecq, en su justamente famosa novela de ciencia ficción *La posibilidad de una isla*, de 2005, juega con un futuro en que los herederos de nuestra especie (los “neo-humanos”) viven en total aislamiento, reproduciéndose por medio de clonación, pero comunicándose permanente y en forma obsesionada por computadora.

²⁴¹ Fatone (1953), ps. 31-39.

§5. La autoconstrucción del existente en sí y en los otros

Esa omnipresencia necesaria de los otros impondría en todo proyecto de autoconstrucción dos facetas. Ambas están muy vinculadas y de hecho son inseparables. Sin embargo, pueden ser distinguidas en un plano teórico. El existente se auto-construiría en sí mismo, pero también en los otros.

Cuando un joven decide estudiar Derecho, por ejemplo, no sólo se proyecta como abogado ante sí mismo. No solamente *se prevé* (es decir, se "ve desde antes") a sí mismo como abogado. También espera ser abogado para los otros. *Se prevé* como abogado en los ojos de los demás, imaginando cómo será visto por ellos. Para la mayoría de las personas que encaran una carrera universitaria, si su futuro título no fuera después reconocido por los demás, el proyecto quedaría trunco.

Ambos proyectos de autoconstrucción pueden mostrar contradicciones entre sí, o ser coherentes. Muchos terribles delincuentes, que bien saben que lo son y deliberadamente planean sus crímenes, cuidan de proyectarse como personas honestas en los otros. Y también podría suceder lo contrario, aunque es infinitamente más raro.

Parece que la autoconstrucción del existente en los otros se presenta como un hecho, no como un derecho. Sería una realidad que se derivaría de la conjugación entre la autoconstrucción (que surge inevitablemente de la existencia) y la necesaria presencia de los otros. La gran cuestión es que el existente puede controlar esa autoconstrucción suya en los otros, pero esa potencia no implica una prerrogativa de inmiscuirse en la elaboración del concepto propio en esos otros. Esa elaboración es privativa de ellos, aunque duela.

Podemos asumir, como sociedad, que la autoconstrucción de cada existente en los otros sea algo bueno, o algo malo. Si asumimos que es bueno, tendremos el coherente deber de apoyarla, o por lo menos de no ponerle obstáculos. Si asumimos que es algo malo, la impediremos tanto como sea factible. "Heteroconstruiremos" a los existentes en los otros, asignándoles un rol predeterminado. Moldearemos sus costumbres, su vestimenta, su manera de tratar el cuerpo, sus actitudes religiosas y políticas, su vida sexual.

La "heteroconstrucción" forzada, parcial (a veces por reconocer, con resignación, que no se la conseguirá completa) o total de los miembros del grupo, para adecuarlos a un modelo imaginado por la clase dominante, ha sido y es característica de los regímenes políticos autoritarios y de las religiones exclusivistas (salvadoras). Se opera trabajando sobre los niños y adolescentes, desde instituciones extra-familiares (Juventud Hitleriana, Komsomol, escuelas religiosas obligatorias dentro del grupo) y, muchas veces de modo concomitante, desde la propia familia, con la presión de padres ya "heteroconstruidos".

La "heteroconstrucción" de los existentes no se presenta nunca a sí misma como algo malo o indeseable. Sus adalides sostienen, y quizás con cierta razón, que ella genera sociedades más homogéneas, y por lo tanto más conso-

lidadas, con menor tensión entre sus miembros. Se hace más fácil distinguir al que es ajeno a la comunidad, porque ésta se transforma en un conjunto de seres teóricamente iguales, y prácticamente muy parecidos.

Tomemos al judío en una sociedad católica, al liberal en una sociedad comunista, al testigo de Jehová en una sociedad fascista, al "swing kid" en una sociedad nazi. Es muy sencillo reconocerlos. Por sus ropas, por cómo llevan los cabellos o las barbas, por sus faldas o sus sombreros, por las cosas que dicen, por los sitios que evitan. En contrapartida, los "Volksgenossen" ("compañeros del pueblo"), como se decía en la Alemania de Hitler, el *tavarich* (camarada) de la Unión Soviética, es inmediatamente reconocible por sus compañeros. A ese reconocimiento se sigue la cordialidad, como al anterior se sigue el desprecio o el odio.

Y ello, se aduce, trae como resultado comunidades más sanas, fuertes y pacíficas.

En general, no obstante, en los países donde se procura construir sistemas de progresiva libertad, con estructuras políticas democráticas, y una separación de la religión y el poder, se asume como algo bueno que cada existente pueda autoconstruirse en los demás. Como era de esperarse, adscribo a tal punto de vista. De no ser así, dudo mucho que hubiera escrito este libro. De modo que el resto de este análisis lo haremos optando por esta asunción.

Entonces, veamos. Toda autoconstrucción implica la opción del existente en las decisiones inherentes al propio proyecto. Por lo tanto, se impone reconocer a toda persona el derecho de controlar el mensaje que surge de sí misma, dentro de límites amplios (que es imposible establecer de manera única y estricta). Ese derecho de control se refiere a la exteriorización de la autoconstrucción, que hace a la autoconstrucción en los otros.

Vamos a un ejemplo. Un hombre homosexual podría querer autoconstruirse en los demás como heterosexual. No importa cuáles fueran sus razones. En las sociedades "occidentales", ser homosexual no es un delito (lo fue, en casi todas ellas, en los períodos de fuerte influencia del aparato religioso sobre el poder político, y lo sigue siendo en países teocráticos). Tampoco está prohibido. Desgraciadamente, no obstante, la homosexualidad continúa generando un estigma social en muchas de esas mismas comunidades en que no está penalizada ni prohibida jurídicamente. Palabras semánticamente vinculadas con la homosexualidad, como "puto" o "mariconada", conservan un fuerte sentido peyorativo. En muchas actividades y círculos, de hecho, la homosexualidad constituye un impedimento grave (a menudo sutil, disimulado hipócritamente). Este tipo de situaciones son característicamente generadoras de una autoconstrucción en los otros diversa de la autoconstrucción en sí mismo.

Ese hombre homosexual de nuestro ejemplo, que se autoconstruye en los otros como heterosexual, ¿tendría derecho a exigir que los otros, aunque no creyesen su puesta en escena, actuaran públicamente como si lo hicieran? Hagamos el supuesto un poco más complicado. Un hombre travestido, que usa

ropas femeninas y actúa como mujer, ¿tiene derecho a reclamar una indemnización porque alguien, en pleno programa de televisión, lo llamó "señor"? ¿Es obligatorio para los demás darle trato femenino, incluso cuando el propio interesado se ocupe de dejar bien aclarado que, debajo de sus vestimentas femeniles, se esconden órganos sexuales masculinos?

Parecería que cada comunidad va demarcando la amplitud del derecho a exigir el acatamiento de la propia autoconstrucción en los otros. Esta difícil cuestión se vincula especialmente con las temáticas de los datos personales y de la intimidad. Una de las situaciones más complejas, y nada extraña en la vida real, es la ocasionada por la transexualidad. Es ésta una condición en la cual una persona nace con cuerpo de un sexo, pero se siente del otro. Desde el siglo XX, se ofrece a estas personas la posibilidad de someterse a operaciones y tratamientos hormonales, que alteran su apariencia y la aproximan a la del sexo con el que se identifican. Esto les permite autoconstruirse como personas de ese otro sexo, en sí y en los demás.

Ello llevó a la formulación, que no tardó en llegar a los ámbitos judiciales, de una crucial pregunta: ¿Debe tener esta persona el derecho de cambiar sus documentos e inscripciones registrales, de manera que indiquen el segundo sexo, el adquirido? Y esa cuestión engendra otra: ¿Puede realmente "cambiarse" el sexo de las personas, o se trata sólo de adecuaciones de la forma del cuerpo? Si la respuesta fuera negativa, ¿Deberían, entonces, los papeles y registros indicar la condición real (por ejemplo, "hombre operado")?

Y, desde la óptica jurídica transaccional, una duda urticante se yergue: ¿Existe un derecho a engañar a los demás, en determinadas circunstancias?

La respuesta a esa pregunta, aunque no lo parezca, tampoco es tan sencilla. También aquí se abre una cuestión de límites. En la sociedad latinoamericana, por ejemplo, es muy normal que las mujeres, en general a partir de su tercer o cuarto decenio, mientan acerca de su edad. Esto es tan aceptado, que resulta una grosería quebrar públicamente ese fraude, a veces urdido no sólo con ingenio y habilidad cosmética, sino a altos precios quirúrgicos. Es bastante dudoso que, salvo en muy concretos y específicos supuestos, una de estas simpáticas señoras recibiera una sanción jurídica a consecuencia de estas puestas en escena.

Otro mentiroso al que muchos consideraríamos digno de amparo y simpatía, también, sería seguramente el enfermo cardíaco muy grave que desea ocultar su estado a los seres queridos, para evitarles que sufran. Todo muy bien, pero... ¿y si es un piloto de avión o un chofer de ómnibus? Desea autoconstruirse en los demás como hombre sano. Pero ese proyecto le impone la disimulación de su enfermedad. Y tal enfermedad podría ocasionarle un ataque, que resultase en severas consecuencias para los pasajeros del vehículo que dirige, y para otras personas.

¿Debe respaldarse su proyecto de autoconstrucción en los otros, aun así?

Lo fundamental es tener en cuenta que la discordancia entre un proyecto de autoconstrucción y el otro es normal. Y que a menudo resulta perfectamen-

te lícita. Pero es muy triste cuando esa discrepancia se le impone al existente como consecuencia de condiciones sociales discriminatorias, que lo obligan a exhibirse como lo que no es. Recuérdese el ejemplo de la lacerante historia del joven Sally Perel, a que ya hiciéramos referencia, reflejada en la película *Europa, Europa* (Agnieszka Holland, 1990). Viviendo en plena Alemania nazi, debiendo hacerse pasar por "ario" para sobrevivir, Perel debía, desesperadamente, autoconstruirse como un joven hitleriano común y corriente, ocultando su condición de judío. Lo hizo tan bien, que llegó a ingresar en un colegio público de elite, y un oficial leal al régimen pensó en adoptarlo.

El de Schlomo Perel es un caso típico, en medio de millones, que jalonan dolorosamente la historia. Piénsese en el mundo hispánico de los siglos XVI y XVII. Miles de católicos de origen hebraico habían recibido, durante el siglo XIV, el bautismo bajo fuerte presión. En 1391, terribles hostilidades antisemitas se desataron en gran parte de la península ibérica. Hubo asesinatos, violaciones, destrucción de propiedades. Desesperados, muchísimos hebreos acudieron a las iglesias a implorar el bautismo, confiando (a menudo en vano) que así se salvarían.

A lo largo de la centuria siguiente, el clima se fue enturbiando cada vez más para los israelitas en Castilla y Aragón. Más y más de ellos recurrieron a la conversión, deseosos de verse libres de las crecientes restricciones y del rechazo general. Finalmente, en 1492 fue decretada la expulsión de todos los judíos de ambos reinos. El plazo que se les dio para salir fue perentorio. La posibilidad de llevarse bienes, mínima. Ante este cuadro, un importante porcentaje de los que aún permanecían fieles a la fe de Moisés, resolvió hacerse cristiano²⁴².

Por supuesto, muchos de estos "cristianos nuevos" (como se los llamó, poco convencidos estaban de las bondades de su flamante religión. Lejos de ser un credo al que llegaran en virtud de su excelencia y de la fe, representaba la violencia y el odio que los obligara a renunciar a las tradiciones de sus ancestros, que les eran apreciadas. A menudo, conscientemente o no, transmitieron ese rechazo a sus hijos, y estos a veces a los vástagos propios. Estas personas, a las que se suele conocer como "marranos" (expresión notablemente despectiva, por su referencia al cerdo), deseaban seguirse auto-construyendo como judíos ante ellos mismos, y ante un mínimo grupo cercano e íntimo. Sin embargo, frente a los demás debían mostrarse como impolutos cristianos, devotos, sinceros y practicantes, siempre bajo la lupa del Santo Oficio de la Inquisición y con el permanente riesgo de la cárcel, las torturas y la hoguera²⁴³.

En el ritual judaico existe una oración-declaración muy especial, que viene a cuento en este asunto. Es el *Kol nidrei* ("Todas las promesas", en arameo). Por su intermedio, el creyente pide a Dios que lo releve de aquellos votos personales que no podrá (o no ha podido, según las diversas tradiciones)

²⁴² Pérez (1993), *passim*.

²⁴³ Monin (1939), *passim*; Roth (1941) y (1989), *passim*.

cumplir. Se trata de una fórmula antiquísima. Empero, fue muy empleada, y con profunda unción, por los "marranos" hispanos y portugueses, como una manera de pedir perdón a Dios por las ceremonias y manifestaciones cristianas hechas bajo presión.

El texto del *Kol nidrei*, que es en arameo, dice: "Por todos los votos, obligaciones, juramentos y anatemas, se llamen como se llamen, que podamos formular, o jurar, o prometer, o por los que podamos estar sujetos, desde este Día del Perdón hasta el próximo (cuya feliz llegada esperamos), nos arrepentimos. Que sean tenidos por absueltos, perdonados, anulados y vacíos, y dejados sin efecto. No han de obligarnos ni tendrán poder sobre nosotros. Los votos no serán respetados, las obligaciones no serán obligatorias, ni los juramentos ser juramentos"²⁴⁴. Pocas veces una declaración ha sido tan nítida.

Desgraciadamente, los ejemplos de este tipo de situaciones harían legión. Podrían llenar un libro enorme, una enciclopedia, por sí solos. Tomemos, para terminar, a William Somerset Maugham (1874-1965). Fue uno de los más importantes literatos ingleses del siglo XX, reconocido mundialmente. Entre sus novelas se cuentan verdaderos estudios de la condición humana, como *Servidumbre humana* (1915, considerada su obra máxima), *El velo pintado* (1925) y *El filo de la navaja* (1944). Sin embargo, debió esperar a tener 88 años para admitir públicamente que había sido homosexual toda su vida²⁴⁵, a pesar de haberse mostrado siempre como activo heterosexual (se casó, tuvo una hija). Sucede que, por entonces, en la mayoría de los países en que él había vivido, estaban penadas las relaciones entre personas del mismo sexo.

Estas situaciones son tan lamentables como comunes. Debe reconocerse que, afortunadamente, han disminuido, en gran parte del mundo, en las últimas décadas. Es de desear que pronto acaben extinguiéndose, en la medida en que desaparezcan los prejuicios que les dan lugar.

Cuando la autoconstrucción del existente no es respetada, lo que se presenta, como veíamos, es una "hetero-construcción". Es decir, que el existente es construido desde fuera, por los demás. Esta es una situación que se verifica más claramente en la autoconstrucción en los otros.

Vamos a un ejemplo. He aquí una mujer, conocida animadora de la televisión, que tiene un defecto físico. No desea que ello se sepa, y por eso cubre y disimula celosamente la anomalía. Pero un fotógrafo "paparazzi" la capta desnuda en la intimidad del hogar con una cámara telescópica, y coloca en Internet la imagen resultante.

Hay otro aspecto que debe ser considerado: la autoconstrucción del existente en sí mismo nunca podría ser total. Siempre, en diferentes medidas, so-

²⁴⁴ www.jhom.com/calendar/tishrei/kolnidrei.html; en.wikipedia.org/wiki/Kol_Nidre#cite_ref-0). Para los marranos, era como decir a Dios: "Señor, no esa autoconstrucción mía para los demás, no es la que formulo ante Ti, ni ante mí mismo". Puede escucharse la bellísima música de esta oración, que inspirara a varios autores clásicos, en www.la-costa.org/Archive/KolNidre.wav.

²⁴⁵ Curtis, Anthony, "Introduction", en *Maugham*, 1(978), p. xvii.

mos influidos por los demás. El médico le regala a veces a su hijo, desde niño, estetoscopios de plástico. Lo lleva consigo al hospital y le repite lo orgulloso que estaría si estudiase su misma carrera. La chica humilde que se cría en medio del campo en el norte argentino, a decenas de kilómetros del pueblo más cercano, en un rancho de adobe, es bastante difícil que pueda llegar a ser bioquímica. Quizás le hubiera gustado mucho serlo, pero la sociedad en que le ha tocado nacer no está a menudo preparada para apoyar su proyecto.

Cuánta "hetero-construcción" se ha de aceptar como normal en una comunidad determinada, es también un problema de límites. Esas cortapisas han fluctuado según las épocas y las sociedades. Una mujer iraní de nuestros días sabe que le será harto difícil autoconstruirse como modelo de ropa interior, mientras el régimen de su país no cambie. Una italiana sí puede autoconstruirse sin problemas como modelo de ropa interior, y hasta como actriz pornográfica (lo que en la soleada península ha mostrado ser, incluso, camino al Parlamento). Pero la ley vigente le impone severas limitaciones, en cambio, a la hora de una fecundación *in vitro*.

§6. Derechos "existenciales"

Para que el existente pueda realmente autoconstruirse, requiere que la sociedad en la que está inmerso (o sea, "los demás") le reconozca y proteja una serie de factores. Elementos sin los cuales no puede proyectarse en verdad. Porque los necesita, y si no los tiene es necesariamente "hetero-construido".

Lo que se hace con mi cuerpo, por ejemplo, es lo que se hace conmigo. Y entonces, ¿qué sucede si soy sometido a terapias en contra de mi voluntad? ¿Y si el país donde vivo acepta el empleo de torturas por parte de la policía? ¿Y si rige en él la pena de muerte? ¿Y si las cárceles son hediondas? ¿Y si no gozo de intimidad alguna porque (al estilo de la novela *1984*, de George Orwell) me colocan cámaras en todas las habitaciones, o se admite el espionaje en mi computadora, la escucha de mi teléfono? ¿Y si puedo ser calumniado impunemente, porque la etnia a la que pertenezco es despreciada, o mi condición sexual es motivo de mofa, o mi religión es considerada una mera secta?

Si sucede cualquiera de estas cosas, o tantas otras que son semejantes en sus efectos, entonces es claro que no estoy en condiciones de auto-construirme.

Volvemos a la pregunta que nos hacíamos antes. Es bueno repetirla, no dar el tema por sentado. ¿En verdad nos interesa que los seres humanos podamos autoconstruirnos?

Debemos recordar que ésta es una decisión cultural. Que depende de cada comunidad. Que no siempre la respuesta ha sido afirmativa. Al contrario, a lo largo de la historia, muchas veces se ha considerado que el ideal es una comunidad "hetero-construida" desde la clase dominante. En general, los sustentadores de los totalitarismos que se entronizaron en gran parte

del mundo en las décadas tercera y cuarta del siglo XX, así pensaban²⁴⁶. El principio fundamental del "decálogo" fascista italiano era bien claro en ese sentido: *El Duce siempre tiene razón*²⁴⁷.

Teóricamente, sin embargo, las actuales democracias sostienen como un valor compartido el amparo de la autoconstrucción de cada uno de los existentes que viven en su territorio. Y proclaman (que ya es algo) propender a que tal autoconstrucción llegue a ser lo más amplia posible.

En ese contexto, los derechos humanos, básicos o fundamentales de la persona, serían justamente esas prerrogativas destinadas a resguardar la potencia de autoconstruirse cada uno de los existentes. De ahí que los podríamos llamar "derechos existenciales". Porque quien los atacase, vulneraría la existencia.

¿Podría surgir de tal basamento una cierta objetividad para estas facultades? ¿Sería la existencia, entonces, un parámetro compartible en que sustentar los derechos humanos? Tal vez, pero siempre y cuando se aceptase la existencia en sí como un dato objetivo.

Que los humanos *existimos* y podemos auto-construirnos, parece ser una realidad. Incluso si aceptamos que tal autoconstrucción está severamente condicionada (o hasta determinada) por factores externos. Tales, la posición social, la situación económica, las características genéticas, entre muchísimos otros.

Lo que claramente no resultaría objetivo son las derivaciones concretas. Por ejemplo, podríamos decir con pretensión de objetividad que la libertad física es un elemento necesario para la autoconstrucción. En consecuencia, el derecho que la ampara sería existencial: habría un derecho humano a la libertad física.

Hasta ahí, todo es muy compartido. Pero, una ley que exigiera el pago de una suma moderada para salir del país, ¿violaría esa prerrogativa? ¿Cuánto dinero sí lo haría? Allí, sí estará siempre el campo abierto a la subjetividad. Que es también la invitación al debate y a la búsqueda de soluciones justas para el caso concreto.

Supongamos que un país ha sufrido una catástrofe. Entonces, se resuelve cobrar, excepcionalmente, a las personas que tienen un ingreso anual superior a los cien mil dólares, un impuesto de cien dólares para salir del país. El ingreso será destinado a las víctimas del desastre.

¿Estaríamos en ese caso frente a una violación existencial? ¿Se afectaría realmente la autoconstrucción de las personas que proyectasen un viaje al exterior?

Otra situación muy distinta se daría, sin embargo, si a todos los que viajasen al exterior se les cobraran esos cien dólares, aunque tuvieran pocos ingresos. Y que lo recaudado se usase para pagar los salarios de los diputados.

Todas esas aplicaciones son discutibles, susceptibles de apreciaciones subjetivas. Pero el derecho humano a dejar el país, no: ése sería objetivo.

²⁴⁶ Schapiro (1981), *passim*.

²⁴⁷ Galeotti (2001), *passim*.

§7. Problemática del humano impedido de autoconstruirse

Queda por tratar dentro de este capítulo una ácida cuestión.

Hemos hablado en todo momento de la autoconstrucción como una cualidad humana. Sin embargo, hay muchas personas que no pueden actualmente autoconstruirse. Algunas de ellas tienen, sin embargo, en términos aristotélico-tomistas, la *potencia* de hacerlo. Es decir, poseen la posibilidad de autoconstruirse en el futuro. Tal es el caso de los que aún no han nacido (como lo implica, casi poéticamente la clásica expresión *nascituri*, "los que tienen la posibilidad de nacer"). También de los niños pequeñitos, de los enfermos que se hallan en un "estado de coma" que se prevé transitorio, y de los pacientes psiquiátricos graves pero recuperables.

En todos estos supuestos, bastaría esa potencia de autoconstruirse para asimilarlos a los humanos que *ya* se pueden autoconstruir. Porque, en realidad, sería sólo una cuestión de tiempo. Quien no aceptara esto, tampoco coincidiría en general con el fundamento existencial de los derechos humanos.

El verdadero problema lo plantea otro tipo de casos, Aquellos en los cuales no hay forma de suponer, lógica y científicamente, una posibilidad de autoconstrucción en el futuro. Un niño que carece de parte del encéfalo (como sucede en el cuadro patológico llamado "anencefalia") nunca podrá desarrollar las funciones que se asocian a la región cerebral que les falta, y que son imprescindibles para la *existencia*. Una persona que ha sufrido una lesión cerebral (un trauma, un accidente vascular) que ha destruido definitivamente sus aptitudes cognitivas.

En el estado actual de la ciencia biomédica (y no es de prever, desgraciadamente, que esto cambie en mucho tiempo), las esperanzas de que esos seres humanos puedan proyectarse alguna vez son nulas. Nunca se autoconstruirán, ni siquiera en las opciones más ínfimas. Sin embargo, están vivos. A menudo no dependen de respiradores. Tienen reflejos...

Si el fundamento de los derechos humanos fuera únicamente la existencia, ¿estas personas no tendrían derechos básicos? ¿Serían, pues, seres humanos sin esas prerrogativas? Si esa fuera la respuesta, la teoría existencial debería caer por tierra, porque acabaría en una paradoja. Es más, deberíamos desear que se derrumbase, pues se mostraría peligrosa, excelente aliada de los amigos de la eugenesia y el darwinismo social...

Hay una alternativa. Considerar que los derechos humanos corresponden a cada miembro de nuestra especie, no en razón de sus propias cualidades individuales, sino de su pertenencia a la humanidad en sí. Es decir, que los derechos existenciales no se desprenderían de la concreta *existencia* de cada humano, sino de su pertenencia a una "especie existencial". O sea, a una especie cuyos miembros pueden *existir*.

¿Es ésta una construcción ideológica? Es posible. En definitiva, todas lo son. Como decíamos antes, la decisión acerca del amparo de la autoconstruc-

ción y sus límites es, en los hechos, una alternativa de cada sociedad, una edificación de cada cultura.

La pertenencia a la especie humana se define hoy en términos de genoma, que es lo que la ciencia actual nos indica. En la Argentina, por ejemplo, este criterio resulta plenamente concordante con el artículo 51 del Código Civil de 1869/1871. En el marco amplísimo de esta norma extraordinaria, todos aquellos supuestos preocupantes quedarán incluidos²⁴⁸. El niño que padece de anencefalia, por ejemplo, tendría derechos humanos no por su capacidad de auto-construirse (que nunca la poseerá), sino en virtud del mero hecho de que su genoma es el de nuestra especie.

Por supuesto, este tema lejos está de presentarse claro y con respuestas sencillas. Al contrario, pocos tan abiertos a la permanente discusión, a la crítica, y al consecuente replanteo.

²⁴⁸ Me he ocupado de los antecedentes y el contexto de este artículo en: Rabinovich (1996)

VI. LAS PRIMERAS IDEAS SOBRE LOS LÍMITES AL PODER LEGÍTIMO

*"Alik mahri tappaa ushezab
shá tuúdu iduú ibirshú liissur"*
("Quien va primero, salva a su camarada,
quien conoce el camino cuida a su amigo").
Epopéya de Guilgamesh, Tablilla III

§1. La *Epopéya de Guilgamesh*

a. *El contexto y la Epopeya*

¿Hay límites para quien ejerce un poder político legítimo? ¿Hay conductas que *no debe* hacer, aunque tenga la fuerza necesaria para llevarlas adelante? Y, si existen esas limitaciones, ¿de dónde surgen? ¿A quién o quiénes cabe explicitarlas?

Desde épocas remotas, sabemos que el ser humano se ha planteado estas preguntas. Porque la gente *realmente* sufría, y tristemente sigue sufriendo, no pocas veces, en manos de los poderosos, incluso de aquellos que han llegado a esa potestad por vías que su comunidad acepta como legítimas.

La historia de los derechos humanos está escrita con sangre.

Ya hace 4.000 años (que no es poco decir), nuestros antepasados humanos respondieron: "¡sí, hay límites!"

Sostuvieron que los que gobiernan, los que juzgan, los que tienen poder sobre otros congéneres, están limitados por factores que no son humanos. Esa creencia dio lugar a la línea de pensamiento que suele llamarse *iusnaturalismo*. El nombre se debe a que algunos de sus adherentes decían que aquellos límites surgen de la naturaleza. Su expresión más antigua aparece en la Mesopotamia y prosigue en numerosas culturas, con diferencias y peculiaridades.

Los griegos llamaron Mesopotamia ("sitio en medio de ríos") a los valles del Éufrates y del Tigris (en el actual Irak). Allí, sobre los años 2500 a.C., florecía la cultura súmerica-acadia, formada por la progresiva integración de dos grupos étnicos: los sumerios (que hablaban un idioma cuyos vínculos con otros no se han hallado) y los acadios (que tenían un lenguaje de la familia "semítica", como el arameo, el hebreo, el fenicio y el árabe).

Se trataba de una civilización urbana. Se basaba en ciudades en que llegaban a vivir algunas decenas de miles de personas. Estas ciudades eran autónomas, gobernadas por un tipo de jefes. Las tres palabras autóctonas para referirse a esos líderes son: "lugal", literalmente "hombre" ("lu") "grande" ("gal"), "en" y "ensi". Los dos últimos términos aparecen como sinónimos. Las tres expresiones denotan un poder fuerte, ejercido por un hombre solo. Por lo tanto, suelen traducirse como "rey", y así lo haremos nosotros²⁴⁹.

Una de esas ciudades era Uruk (Unug en su forma autóctona, Orjón para los griegos). Al parecer, Uruk tuvo un rey, entre el 2700 y el 2500 a.C., cuyo nombre efectivamente figura en los registros de monarcas que se han encontrado, llamado Guilgamesh, Bilgames o Guish. En tiempos bastante posteriores, sería recordado como un semidiós, hijo de un *lugal* (y padre de otro) y de la divinidad Ninsun.

"Toro salvaje de Lugal-banda [nombre de su padre], Guilgamesh, perfecto en fuerza, que mamó de la sagrada Vaca Salvaje, la diosa Ninsun", dice de él la *Epopeya* que veremos acto seguido (I, 35/36). Sin embargo, su comportamiento y características, en la literatura a él referida, son siempre humanas, lo que resulta muy importante para nuestro análisis. Además, y ello también es esencial para nosotros, a pesar de ser "dos tercios de él dios y un tercio humano" (I, 48), en los relatos es siempre mortal. Y esa mortalidad lo obsesiona.

La obra de la que hemos citado algunos versos, es una de las composiciones literarias más antiguas que se conservan en el mundo. Se la suele denominar *Epopeya de Guilgamesh* o *Cantar de Guilgamesh*. En realidad, estas piezas carecían de un nombre, en el sentido actual, y técnicamente se las llama a menudo por sus primeras palabras. Así, una antigua versión acadia (babilónica) es conocida como *Superior a todos los reyes* (*Shutur eli sharrî*) y otra, que es la que emplearemos predominantemente aquí, comienza con la frase "Aquel que vio la profundidad" (*Sha nakba imuru*)²⁵⁰.

La epopeya está dedicada a narrar, como hilo conductor, las peripecias del referido rey de Uruk. Su composición fue el resultado de un larguísimo proceso de varios siglos. Estaba ya concretada, al parecer, durante el segundo milenario antes de Cristo.

²⁴⁹ Podría ser que el que recibiera el título de "en" o "ensi" ejerciera un poder interno en la ciudad, mientras que la potestad del "lugal" fuese externa (guerras, comercio). O bien que el mando del "en" concerniese a cuestiones religiosas, y el del "lugal" a las laicas (¿las habría?). O el "en" poseía una autoridad limitada a una ciudad, en tanto el la del "lugal" se extendía a varias (por conquista o confederación). El tema permanece oscuro (Hansen, 2002, ps. 34-35).

²⁵⁰ *The Epic...*, 1999 (traducción al inglés de Andrew George).

Sin embargo, a comienzos de ese milenio ya existían unos poemas de tema parcialmente coincidente. Seguramente fueron fomentados por la dinastía gobernante en Uruk, que se aducía descendiente del héroe²⁵¹. Esos poemas los emplearemos, en este trabajo, como complemento del texto de la *Epopéya*.

b. Los excesos del gobernante legítimo sobre su pueblo

Pero (y esto es lo que nos hace interesante el relato), Guilgamesh no era un buen rey:

“A los jóvenes de Uruk, molesta sin cesar,
Guilgamesh no deja a ningún hijo ir libremente a su padre.
De día y de noche su tiranía se hace más dura” (I, 67-69).

Empero, “él es el pastor del redil de Uruk”²⁵². Y allí, por medio de esta imagen metafórica [“*sipa*”, “pastor”], tan común en el Oriente Medio, tierra pastoril por excelencia (el rey como pastor, la ciudad como redil, el pueblo como rebaño), y que tanto éxito estaba llevada a tener (especialmente a través del imaginario cristiano), se introduce el contraste entre el ser (malo) y el deber ser deseable.

En I, 76/77, al acoso a los jovencitos, al parecer por obligarlos a seguirlo en permanentes prácticas militares o deportivas, o quizás por imponerles tareas pesadas de construcción (Guilgamesh sería recordado como un gran constructor de templos y murallas), se suma algo que semeja una especie de “*ius primae noctis*” (descrito con detalle más adelante en la *Epopéya*):

“No deja ninguna niña ir libremente...
La hija del guerrero, la novia del hombre joven”.

Todo indica que los habitantes de Uruk (las ovejas del redil) claman a los dioses, en los versos I, 80-92, donde estos temas se reiteran (tales repeticiones son características de las obras épicas antiguas, y suelen obedecer a su forma oral original):

“Habéis criado un toro salvaje en el redil de Uruk, no tiene igual al blandir sus armas. A sus compañeros los tiene en pie con sus desafíos [texto incierto], (...) acosa sin límite, Guilgamesh no deja a ningún hijo ir libremente a su padre, de día y de noche (...) más duro. Pero aun así es el pastor del redil de Uruk, Guilgamesh, (...) Aunque es su pastor y poderoso, preeminente, sabio

²⁵¹ George, Andrew, “Introducción”, *The Epic...*, 1999, *passim*.

²⁵² La expresión “Unug su-pu-ru” (“el redil [refugio para las ovejas] de Uruk”) aparece como una unidad, significando algo así como “el pueblo de Uruk” (ver transliteración, por ejemplo, en www.soas.ac.uk/nme/research/gilgamesh/standard/). Para destacar esto, George traduce “*Uruk-the-Sheepfold*”, con guiones entre las palabras y “S” mayúscula.

(...) Guilgamesh no deja a ninguna niña ir libre (...) La hija del guerrero, la novia del hombre joven: a su queja el dios [Anu] dio atención”.

Observemos que la violación de las mujeres parece ser lamentada más desde la óptica masculina (del padre, del novio) que desde la visión de la víctima directa.

Surge también del texto una idea de jerarquía social. El guerrero aparece por encima de los demás hombres. Se da así a entender que tal diferencia incide en la consideración de la gravedad de la afrenta.

Empero, de lo que no caben dudas, es de que la conducta del rey es descrita en términos negativos. La imagen es elocuente: en medio del redil, los dioses han criado un toro salvaje, que molesta y daña a las ovejas. Y ese animal peligroso, justamente, es el encargado de pastorear el rebaño.

c. La responsabilidad de los dioses y la creación de Enkidu

El lamento es escuchado por los dioses, como pudimos ver en la frase final del texto anterior. Las divinidades, en realidad, parecen ser acusadas, indirectamente, de ser responsables de lo que está ocurriendo. Y encuentran la queja justificada.

Ese es, de por sí, un dato que nos interesa, como estudiosos de esta cultura. Porque la actitud de los dioses expresa la creencia ínsita en la *Epopéya*. La divinidad actúa como un parámetro de lo que es o no es correcto para los creadores de la fuente, según que lo acepte o no, y en qué grados. Si los dioses hubieran tolerado, impávidos, el comportamiento de Guilgamesh, sin prestar oídos al “rebaño” de Uruk, el mensaje con relación al ejercicio del poder legítimo hubiese sido completamente diferente.

Por otra parte, queda claro que quienes han “criado un toro salvaje en el redil de Uruk” son las divinidades. Es decir, que de ellas deriva la autoridad del rey. Sin la voluntad de los dioses, ese poder no existiría. Ni siquiera el monarca existiría.

De esa responsabilidad, aparentemente, emana el deber de tomar medidas, frente al lamento de los perjudicados, para corregir los excesos del gobernante legítimo. Los dioses se sienten culpables, y por ello se ocupan de dar una respuesta al conflicto que se ha generado:

“Llamaron a Aruru, la grande:
Tú, Aruru, creaste (...)
¡Ahora moldea lo que ha pensado Anu!
Que sea un cotejo para la tormenta de su corazón [texto incierto]
¡Que compitan entre ellos, para que Uruk descanse!”

La divinidad creadora, Aruru, da entonces cuerpo a la idea del gran dios Anu. Con un trozo de arcilla, moldea a Enkidu, un joven salvaje de fortaleza y arrogancia equiparables a la de Guilgamesh.

d. La socialización de Enkidu y la función del sexo

Luego, a través de un proceso de socialización, cuyo protagonista esencial es una mujer, Shamhat, una sacerdotisa-prostituta, deliberadamente enviada al efecto, Enkidu es introducido en la civilización. Este aspecto merece un breve excursu, porque reviste un gran interés de por sí para la historia de los derechos humanos.

Ante todo, llama la atención el papel socializador y "humanizante" que cumple el sexo en este párrafo, de una extensión notable para la obra, y que podría ser considerado el primer texto pornográfico que se conoce. Shamhat se ofrece a Enkidu y, tras que "por seis días y siete noches, Enkidu estuvo erecto, copulando con Shamhat" (I, 193/194), "Enkidu estaba debilitado, no podía correr como antes, pero ahora tenía raciocinio [traducción incierta] y amplio entendimiento" (I, 201/202).

Por su lado, Shamhat se inscribe de este modo en la larga lista de prostitutas o mujeres de abierta actividad sexual que operan como vanguardia intelectual de su género. Aunque a menudo lo hagan sin el reconocimiento social consecuente, o incluso con rechazo general o desprecio.

Enkidu "volvió y se sentó a los pies de la prostituta, mirando a la prostituta, observando su rostro. Entonces prestó atención a las palabras de la prostituta. Le habló a él, a Enkidu: *Eres hermoso, Enkidu, eres como un dios. ¿Por qué vagas como salvaje con las bestias? Ven, te llevaré al redil Uruk, al templo sagrado, hogar de Anu y de Ishtar, donde Guilgamesh es perfecto en fuerza, como un toro salvaje gobernando sobre el pueblo*" (I, 203/212)²⁵³.

Es notable cómo se repite la referencia a la prostituta. De hecho, el propio nombre de ella, "Shamhat", significa "prostituta" (como en el verso III, 42, donde "*shamhatum*" es "prostitutas"). De esa manera, la prostituta-sacerdotisa, a través del sexo, transforma a un salvaje en un ser civilizado.

En el manuscrito de Pensilvania (70/71), además, "ella se desvistió y lo vistió a él con parte de su ropa, la otra parte se la puso ella". Luego, Shamhat le enseña a comer y beber las cosas que come y bebe un hombre civilizado: "Come el pan, esencial para la vida, bebe la cerveza, regalo de la tierra" (96/97). Es bien sabido el valor "civilizador" que conlleva el acto de vestir ropas y comer alimentos elaborados.

Enkidu, ya "civilizado" por Shamhat, vive con los pastores en las afueras de Uruk. Allí se entera, a través de un hombre que va camino de un banquete nupcial, del "*ius primae noctis*" que está ejerciendo Guilgamesh. El caminante le explica:

"Él va a copular con la recién casada, él primero, el novio después. Por consenso divino así está ordenado. Cuando se cortó su cordón umbilical, para él fue destinada" (*Manuscrito de Pensilvania*, 159-162).

²⁵³ Empleo la itálica para el discurso directo.

“Ante las palabras del hombre, su cara se puso pálida de ira” (166). Y entonces se lanza a Uruk, seguido por Shamhat.

En la ciudad, todo está preparado para la unión de Guilgamesh con la novia. Pero Enkidu se planta en el camino del rey y le impide pasar. Sobreviene un espacio oscuro en los textos que se conservan de la *Epopéya*. Todo indica que ambos se trenzan en feroz combate, pero finalmente Enkidu reconoce la superioridad de su rival, y ambos se hacen amigos. Se inicia así una camaradería estrecha entre ambos gigantes.

e. El episodio de Humbaba, el primer prisionero de guerra

Como los dioses lo imaginaran, los dos héroes desean conseguir gloria. Guilgamesh concibe la idea, entonces, de marcharse ambos, a un largo viaje (recuérdese lo que hemos anotado antes acerca de las posibles funciones externas a la ciudad del *lugal*²⁵⁴). Su destino sería el Bosque de Cedros, posiblemente situado en el actual Líbano.

En ese lugar vive Humbaba o Huwawa. Se trata de otro héroe terrible. “Su discurso es fuego, su aliento es muerte, puede oír el murmullo del bosque a sesenta leguas de distancia” (II, 222/223). El dios Enlil lo ha hecho guardián del codiciado Bosque de Cedros²⁵⁵. Guilgamesh propone que los dos guerreros procuren vencerlo. Enkidu no se muestra de acuerdo al principio.

Los ancianos de Uruk (y en una versión, también los jóvenes) son informados por el rey de su proyecto. Aconsejados por Enkidu, tratan de disuadirlo. No tienen éxito (¿estarían realmente interesados en retenerlo?) Así que, tras obtener la bendición de la reina madre, la diosa Ninsun, ambos héroes parten²⁵⁶. Ella los encomienda a Shamash, el dios solar, de origen acadio, que desde muy antiguo aparece vinculado con la preservación del orden jurídico.

Ya en la Tableta V, los dos protagonistas entran en combate con Humbaba. La pelea parece ser difícil y su futuro incierto. Tanto, que se hace necesaria la ayuda de Shamash. El dios solar, usando los vientos, deja ciego a Humbaba. El guardián del Bosque de Cedros cae derrotado²⁵⁷.

²⁵⁴ Guilgamesh es claramente descrito como *lugal* en los versos III, 11/12, V, 148, etcétera.

²⁵⁵ Huwawa, a pesar de todas sus características monstruosas, es un ser humano. El verso II,276 se refiere a él, en efecto, con la palabra “ameliu”, que quiere decir “hombre”. Esto es fundamental para entender lo que a continuación sucede.

²⁵⁶ La importancia dada a Ninsun, “inteligente y sabia, bien versada en todo” (III, 17), es otra evidencia del rol de algunas mujeres (y su relevante función sacerdotal) en esta sociedad.

²⁵⁷ El tema de los últimos momentos de Humbaba fue adoptado para varios sellos rotativos de los que empleaban los acadios para “firmar” documentos. En general, aparece de rodillas, desarmado, rodeado por sus dos vencedores, que esgrimen espadas o hachas, y se disponen a matarlo.

Entonces, elogiando a Guilgamesh, inicia un alegato, pidiendo por su vida. El texto nos presenta en este punto lagunas, pero aún así puede ser captado en su sentido:

"Guilgamesh, un hombre muerto no puede (...) vivo para su señor (...) Salva mi vida, Guilgamesh (...) permíteme vivir aquí para tí (...) tantos árboles como ordenes (...) te guardaré mirtos (...) maderas que serán el orgullo de tu palacio" (V, 149-155).

Pero Enkidu no se conmueve. Antes del combate, Humbaba lo acusó de haberlo traicionado y lo insultó. De modo que urge a Guilgamesh: "No escuches (...) las palabras de Humbaba (...) sus súplicas" (V, 157/158).

Entonces el vencido se dirige a Enkidu. Le dice:

"Tú tienes experiencia en las costumbres de mi bosque (...) también conoces todas las artes del discurso. Debí haberte agarrado y colgado de un árbol en la entrada del bosque. Debí haber alimentado con tu carne al buitre y al águila. Ahora, Enkidu, mi liberación está en tí. ¡Dile a Guilgamesh que salve mi vida!" (V, 175-180).

Hay que reconocer que Humbaba no se mostraba muy persuasivo (ni inteligente) en su oratoria. Enkidu aconseja a Guilgamesh: "Amigo mío, a Humbaba, que guarda el bosque, ¡mátalo, térmalo, acaba con su poder!".

Luego repite esta fórmula, reforzándola. Y advierte, misteriosamente, que deben hacerlo "antes de que Enlil, el predominante, escuche lo que hacemos".

Y agrega, en este sentido: "Los dioses se pondrán contra nosotros, enojados, Enlil en Nippur, Shamash". Para terminar conminando al rey a dejar para siempre establecida su fama como matador del feroz Humbaba (V, 183-189).

Una vez más, el guardián del Bosque de Cedros ruega a Enkidu para que salve su vida. Es en vano, porque el héroe reitera su consejo a Guilgamesh, incluyendo de nuevo la advertencia acerca de la reacción de los dioses (V, 236-245).

Humbaba, previendo lo que sucederá, los maldice: "¡Que ninguno de ambos llegue a viejo, y que nadie entierre a Enkidu, salvo Guilgamesh, su amigo!" (V, 256/257).

"¡Amigo mío, te hablo y no me escuchas!", clama exasperado Enkidu a Guilgamesh (V, 259).

Entonces, el monarca mata a Humbaba.

f. Análisis del episodio de Humbaba

Los dos aspectos de este episodio que resultan relevantes para nuestro estudio son: a) Los alegatos de Humbaba en defensa de su vida, que resultan, en definitiva, las primeras exposiciones en pro de un prisionero de guerra que tenemos; b) La posición de los dioses frente a la muerte de Humbaba, desarmado y sometido a la voluntad de sus captores.

Veamos brevemente cada uno de ellos:

a) El alegato de Humbaba

En todas las versiones, a su vez, este discurso exhibe dos aspectos muy interesantes: i) Las características de su fundamentación en sí mismas; ii) El hecho de que, al pedir por su vida, deja establecido que, de ser perdonado, pasará a tener a su salvador, Guilgamesh, como amo y señor. Acerquémonos a ambos factores:

a.i) Fundamentos del alegato

La manera como aparece formulado el discurso del vencido es notable. En el poema sumerio conocido como *Bilgamesh y Huwawa*²⁵⁸, por ejemplo, "las lágrimas llegan a los ojos de Humbaba y está pálido".

Entonces, el guardián implora: "Guilgamesh, déjame hablar. Jamás conocí una madre, no, ni a un padre que me criase; nací de la montaña, ella me crió"²⁵⁹.

Este verdadero y sintético alegato de las raíces sociológicas de las conductas, antecede al pedido: "¡Déjame ir, Guilgamesh, y seré tu siervo; tú serás mi señor!", del que nos ocuparemos en el punto siguiente²⁶⁰.

Dicho esto, Humbaba "tomó la mano de Guilgamesh, se prostró a sus pies. El buen corazón de Guilgamesh [!] tuvo pena de él.

Entonces, el rey dice a su compañero (en otras traducciones, este texto es colocado en labios del propio Humbaba): "Enkidu, ¡que el pájaro cautivo pueda volar al nido! ¡Que el hombre capturado pueda retornar a los brazos de su madre!"

Esta súplica es el primer verdadero alegato en defensa de los derechos humanos que se conoce en la historia. N. K. Sandars, en su traducción de ese mismo poema²⁶¹, prefiere colocarla como una pregunta retórica, formulada por Humbaba a Enkidu, y no como una exclamación de Guilgamesh. Esa alternativa gana en fuerza.

Carezco de los elementos como para tomar partido entre estas posiciones. Sin embargo, todas ellas son, desde el punto de vista de nuestro estudio, igualmente ricas, porque muestran la presencia de estas ideas en la cultura sumero-acadia.

²⁵⁸ v. *The Epic* (1999), p. 159.

²⁵⁹ Bastante coincidente, otro poema sumerio le hace decir: "La madre que me parió fue una cueva en las montañas, el padre que me crió fue una cueva en las tierras altas" (*Idem*, p. 166).

²⁶⁰ En otra traducción, Humbaba dirige ese alegato sociológico al dios solar Utu, equivalente sumerio del acadio Shamash: "Huwawa se sentó y comenzó a llorar, derramar lágrimas. Imploró a Guilgamesh: ¡Quiero hablar ante el dios Utu! ¡Utu, yo jamás conocí una madre que me pariese, ni un padre que me criase! ¡Nací en las montañas, fuiste tú quien me crió!" (www.ancienttexts.org/library/mesopotamian/gilgamesh/tab5.htm).

²⁶¹ *The Epic*, 1988.

En la versión del poema en que el alegato es pronunciado por Gilgamesh, Enkidu le contesta, no sin ironía: “¡Vamos, héroe de cetro y gran poder, gloria de los dioses, toro furioso pronto para el combate! ¡Joven rey Gilgamesh, reverenciado en Uruk, tu madre supo bien cómo parir hijos, tu ama de leche supo bien cómo amamantar niños! Alguien tan enaltecido, carece sin embargo de juicio: será devorado por el destino, sin siquiera entender ese destino. ¿Qué idea es esa de que el pájaro cautivo deba volar al nido o el hombre capturado deba retornar a los brazos de su madre? ¡Entonces tú mismo jamás regresarás a la ciudad de la madre que te parió! ¿Que un guerrero capturado sea liberado?”²⁶².

Humbaba le responde: “Enkidu, le dices palabras tan hostiles contra mí. ¡Tú, que eres su siervo! ¡Tú, que lo sigues! ¿Por qué hablas palabras de tanto odio contra mí?”

Pero, “mientras Huwawa así le hablaba, Enkidu, lleno de ira, le cortó la garganta. Pusieron la cabeza en una bolsa de cuero”.

a.ii) El erdón de la vida y la servidumbre

“¡Déjame ir, Gilgamesh: yo seré tu siervo; tú serás mi señor!”, implora Humbaba, según Sandars.

En todas las versiones, es coincidente este elemento. El cautivo de guerra, si su vida es perdonada, se transforma en esclavo de su vencedor.

En la traducción de Maureen Gallery Kovacs (que complementa la *Epopéya* con el poema), Humbaba, llorando, al verse derrotado, ofrece expresamente su esclavitud:

“Gilgamesh, déjame vivir. Voy a vivir contigo como siervo. Todos los árboles que me mandes cortar para ti, los cortaré. ¡Te traeré madera buena, como para hacerte un palacio!”²⁶³.

Esta idea aparece bastante en la Antigüedad, a lo largo de un amplio espacio de tiempo, y en diversas culturas. Podría vincularse con la noción de la obligatoriedad de las donaciones²⁶⁴. La vida, como bien más valioso, sería un objeto de don de tanta importancia, que el deber surgido, en contrapartida, en cabeza del beneficiario (receptor), sólo podría cubrirse con una conducta de obediencia perpetua. La “vida obsequiada” sería, sí, de la persona salvada, pero debería dedicarla, en toda oportunidad posible, a hacer mejor la existencia de su salvador.

Más de dos milenios después de la *Epopéya*, el jurista romano Floro (o Florentino), aparentemente, según un texto recopilado en el *Digesto* de Justiniano (Bizancio, siglo VI), habría visto el origen de la esclavitud de una manera

²⁶² En otro poema sumerio, bastante coincidente, Enkidu destaca el peligro que se derivaría de aceptar la servidumbre del cautivo: “Confundirá ante ti el camino de la montaña, te hará confuso el desfiladero” (*The Epic*, 1999, p. 166).

²⁶³ www.ancienttexts.org/library/mesopotamian/gilgamesh/tab5.htm

²⁶⁴ Mauss (ps. 1923-1924), *passim*.

esencialmente coincidente. Dice: "Son llamados así los siervos porque los emperadores²⁶⁵ acostumbran vender a los cautivos y para eso los conservan y no los matan" (*Digesto* 1.5.4.2)²⁶⁶.

El juego de palabras imputado a Floro se puede entender en español. En latín, "siervo" (los romanos no emplearon la palabra "esclavo", que es medieval) se decía "*servus*". Por su parte, salvar o conservar se dice "*servare*". De modo que, según esta etimología, "siervo" significaría "salvado". Es decir, "aquel cuya vida ha sido salvada o conservada".

Al parecer, a los compiladores del *Digesto* esta propuesta les resultó convincente. Lo suficiente, al menos, como para colocarla en su monumental obra y en las *Instituciones*.

En efecto, en ese libro oficial de estudio emanado del gobierno de Justiniano, se lee: "La servidumbre es una creación del *ius* de gentes, por la que alguien, contra la naturaleza, es sujeto al dominio ajeno. Son llamados así los siervos, pues los generales mandan vender a los cautivos, y con ese fin los conservan y no los matan. Así, se los llama también *mancipios*, porque son capturados con la mano de entre los enemigos" (*Instituciones de Justiniano* 1.3).

Tanto las etimologías sugeridas como la relación histórica entre el origen de la esclavitud y el perdón de las vidas de los vencidos en la guerra, carecen de base científica suficiente. Más parecen racionalizaciones posteriores de conductas menos lógicas y más pragmáticas. Sin embargo, a nosotros lo que nos interesa no es eso, sino la notable vigencia de esta idea.

b) La posición de los dioses

"Mientras Huwawa así le hablaba, Enkidu, lleno de ira, le cortó la garganta. Pusieron la cabeza en una bolsa de cuero".

Ya vimos cómo, en la antigua versión acadia de la *Épopeya*, que hemos tomado como base, Enkidu está obviamente preocupado por la reacción que tendrán los dioses al enterarse de la ejecución del cautivo. Tanto, que teme que, si llegasen a conocer la situación antes de concretarse la muerte, la impedirían.

De allí su apuro en degollar a Humbaba, su apremiante insistencia a Gilgamesh, su refutación inmediata de las alegaciones a favor del perdón del prisionero.

Como hemos adelantado, nos interesa mucho esa posición atribuida a las divinidades, porque trasunta muy posiblemente la cosmovisión de la sociedad en que estas fuentes surgieron y fueron "consumidas" (aparentemente, con conformidad). Constituyen la moraleja del relato, el mensaje ideológico destinado a ser transmitido a las generaciones presentes y futuras, formando así las conductas grupales y los paradigmas de juicio crítico de los compor-

²⁶⁵ Es decir, por contexto, los generales victoriosos.

²⁶⁶ Texto tomado de <http://thelatinlibrary.com>, traducción nuestra.

tamientos públicos. Incluidos, muy especialmente, los de los poderosos, que, lógicamente, habrán incidido en la plasmación de estos conceptos y en el éxito de sus contenedores, como en el caso de la *Epopéya*.

g. El castigo divino: la muerte de Enkidu

Acto seguido, en la versión del poema, Guilgamesh y Enkidu “entraron delante de Enlil”.

Era éste un dios sumerio. En otras fuentes (himnos, por ejemplo) aparece vinculado a la vigilancia del cumplimiento de las normas jurídicas y de los contratos, así como de la corrección de las conductas humanas. Su incumbencia se superponía, entonces, en cierta medida, con la del dios acadio Shamash, como hemos visto. Estas intersecciones son comunes en los politeísmos, así como (que nadie se ofenda por la comparación) son corrientes en el catolicismo entre las áreas de reconocida influencia de los santos (el que espera la sentencia en un juicio muy difícil de ganar, por las dudas, le reza a Santa Rita, a San Expedito y a Santa Rosa de Lima).

Empero, mientras Shamash era asociado con el sol, a Enlil se lo vinculaba con las terribles tormentas del desierto mesopotámico, que constituyen la mayor y más reiterada demostración del poder destructor de la naturaleza en aquella región. Recuérdese, por ejemplo, que la expedición militar conjunta contra Irak de 1991, en respuesta a la invasión de Kuwait, se llamó, justamente, “*Desert Storm*”. Era normal para los pueblos antiguos colocar en las manos de sus dioses represores aquellos poderes mortíferos naturales que sus paisajes ofrecían. Así, en el Mediterráneo, región de tormentas eléctricas feroces, las divinidades principales lanzaban rayos. En los Andes, provocaban terremotos.

Eso de “entrar delante de Enlil” no deja claro si los héroes ingresan en un templo dedicado a aquel dios. Pero la presencia física de Enlil queda demostrada, porque va a hablar acto seguido (otras versiones agregan a la divinidad sumeria Ninlil):

“Después de haber besado el suelo delante de Enlil, dejaron la bolsa de cuero en el suelo, extrajeron la cabeza y la pusieron delante de Enlil. Cuando Enlil vio la cabeza de Huwawa, habló enojado a Guilgamesh: *¿Por qué hicieron eso? ¿Acaso se ordenó que su nombre fuera borrado de la tierra? Él debió haberse sentado delante de ustedes. Debió haber comido el pan que ustedes comían. Debió haber bebido el agua que ustedes bebían. ¡Debió haber sido tratado de la manera correcta!*”²⁶⁷.

Es decir que, como lo temiera Enkidu, los dioses no están de acuerdo con la actitud de los dos guerreros. Enlil piensa que las súplicas de Humbaba debieron haber sido atendidas, su vida perdonada. Podría haberse transformado en un siervo, vivir de allí en adelante para honrar a Guilgamesh, para atenderlo

²⁶⁷ *The Epic* (1999), p. 160 (empleo la itálica para el discurso directo).

y obedecerlo. Pero no había motivo para matar al vencido, desarmado, que no representaba ningún peligro.

Enlil parece decir: "sí, el pájaro capturado debería volar de nuevo al nido, y el hombre cautivo regresar a los brazos de su madre".

La ira de las divinidades se ceba en Enkidu. Lanzan sobre él una enfermedad letal. El héroe fallece, dejando a Guilgamesh sumergido en la mayor de las tristezas²⁶⁸.

Es cierto que, a pesar de todo, las deidades no matan a Guilgamesh. Tal vez su entidad monárquica legítima, que no es nunca discutida, lo hiciese merecedor de una protección especial. O quizá fuese perdonado por no haber sido él el verdugo de Humbaba. De hecho, las súplicas del cautivo lo habían llegado a conmover. La verdad es que no lo sabemos²⁶⁹.

h. Conclusión

En suma, aunque de modo fragmentario, embrionariamente, estos textos remotos, vinculados entre sí por la presencia de Guilgamesh, consiguen transmitir la idea de un orden general.

Ese orden universal ha sido creado, o por lo menos es impuesto y vigilado, por los dioses. Son ellos quienes otorgan el poder a los gobernantes legítimos. Son ellos quienes dan la victoria a los guerreros vencedores (el mundo de Guilgamesh parece ser, a pesar de todo, pacífico: los héroes luchan con seres como Humbaba o el Toro Celestial, pero no contra otras ciudades o ejércitos, salvo unas mínimas referencias en un poema sumerio a las tribus nómadas que atacaban las ciudades).

Los dioses, responsables por el poder que confieren, están también atentos a las quejas de las personas sometidas a esa potestad. No todo puede hacer el gobernante legítimo. Los límites son difusos: sólo las divinidades pueden juzgar, en cada caso, si han sido traspasados. No queda claro, por ejemplo, si la desfloración de las novias que concreta Guilgamesh, de modo sistemático y con un ritual al efecto, entra dentro de esas barreras o no. Quizás las propias deidades estuvieran en duda, y por eso el remedio que aplican es bastante suave, hasta agradable para el rey: la creación de Enkidu.

²⁶⁸ Frente a la inminencia de su muerte, decretada por los dioses, Enkidu se lanza a una serie de blasfemias, y maldice a los responsables de su socialización. Brevemente maldice al cazador, pero derrama largas anatemas sobre la prostituta-sacerdotisa Shamhat. El dios Shamash mismo lo reprende, y entonces Enkidu reemplaza su maldición a Shamhat por una bendición (VII, 100-161).

Dicho sea de paso, el anatema y la bendición ayudan a comprender la situación de estas mujeres.

²⁶⁹ En un texto hitita, que recoge y traduce George, se relata un sueño de Enkidu, en que éste ve una asamblea de los dioses, donde Enlil pide la muerte de al menos uno de ambos. Shamash intenta defenderlos, aduciendo que, en realidad, el instigador de la ejecución de Humbaba fue el propio Enlil, a quien prácticamente acusa de traidor (*The Epic*, 1999, p. 55).

Diferente es el tema de Humbaba. Allí, desde un principio, Enkidu tiene muy claro que están obrando mal. Han vencido al temible guardián del bosque de cedros, pero sólo gracias a la ayuda divina. Ese poder que tienen sobre su cautivo, no es de ellos, lo han ganado merced a los dioses.

El derrotado implora por su vida, ofrece transformarse en esclavo de su captor, se humilla. Gilgamesh, que en este episodio presenta un carácter más bondadoso, se conmueve. Va a perdonarle la vida. Pero Enkidu adopta una posición pragmática. Aunque sea incorrecto ante los dioses (y él bien sabe que lo es), conviene matarlo. Y lo mata.

Enlil, el dios sumerio encargado de mantener el orden, explica nítidamente luego cómo debieron haber actuado los dos héroes. Lo correcto hubiese sido perdonar la vida del cautivo. Aceptar su ofrecimiento de servidumbre. Incorporarlo, como esclavo, a la propia casa. Preservarlo.

Pero no lo han hecho, y ya es tarde. El castigo, esta vez, es implacable. Enkidu no sólo ha de perecer en plena juventud, sino que fallecerá de una manera temida por los guerreros. Languidecerá en un lecho de enfermo. No tendrá el honor de caer en combate, dejando así una fama digna de ser cantada (VII, 263-267). El mensaje social es diáfano.

Un himno contemporáneo de estos textos dice:

“Enlil, cuyas órdenes llegan muy lejos, (...)
 Aquel que cumple los decretos de poderío, de señorío, de realeza,
 Aquel ante quien los dioses de la tierra se inclinan aterrorizados,
 Ante quien se humillan los dioses del cielo
 (...) El impío, el malvado, el opresor, el delator,
 El arrogante, el violador de tratados,
 Enlil no tolera sus fechorías dentro de la ciudad.
 La gran red no deja que los perversos y malhechores escapen de sus mallas.
 (...) El padre Enlil ha establecido su morada en el sublime santuario.
 ¡Oh, templo, cuyas leyes divinas como el cielo no pueden ser derogadas,
 Cuyos ritos sagrados como la tierra no pueden ser sacudidos,
 Cuyas leyes divinas son semejantes a las leyes divinas del abismo:
 Nadie puede mirarlas”²⁷⁰.

Aparentemente, estos parámetros no los pueden derogar, ni los hombres, por importantes que sean, ni los dioses mismos. Son lineamientos cósmicos a los que deben adecuarse las normas y las conductas. En este himno, la metáfora pastoril es sustituida por una acuática: la del pescador con su red. Ambas imágenes reaparecerán muchas veces, a lo largo de los siglos.

²⁷⁰ Kramer, p. 146 (he retirado las mayúsculas que coloca este reconocido especialista, porque responden a una visión desde su propia cultura).

La metáfora de la red tendrá una interesante y exitosa vertiente, ideal para la visión crítica: la de la telaraña. Esta imagen suele ser atribuida al escita helenizado Anájarsis (siglo VI a.C.). Le habría sido lanzada, según la tradición, por el pensador extranjero al legislador ateniense Solón, cuando éste se hallaba extasiado ante las normas que había creado para su ciudad.

"Las leyes son como telas de araña, porque si algo pequeño y débil cae en ella, lo atrapa, pero si cae algo grande y fuerte, quiebra la red y escapa", le habría dicho el agudo escita.

Esta metáfora, siempre con su sentido de crítica sociológica, fue introducida en la cultura hispánica por el poeta Gómez Manrique, en el siglo XV). Lo hizo en estos versos:

"Que los Reyes temerosos
no son buenos justicieros,
porque siguen los corderos
y fuyen de los raposos.
La contra deueys fazer,
Príncipe de las Españas,
si quereys resplandecer
y, Señor, no parescer
a la red de las arañas,
que toma los animales
que son flacos y chiquitos,
assi como los mosquitos
y destos vestigios tales;
mas si passa un abejón,
luego, Señor, es ronpida;
assi el flaco varón
mata los que flacos son,
a los fuertes da la vida" 271.

Se la puede encontrar en obras doctrinarias jurídicas españolas posteriores, como la *Política para corregidores* de Bobadilla. Allí aparece en una forma atenuada, más acorde al tipo de fuente de que se trata: "De verse el Teniente desfavorecido del Corregidor, o algo maltratado, pierde el esfuerzo, y el calor con que había de determinar justicia, y acobárdase de tal manera, que es peor que la tela de las arañas, porque aun las moscas no osan prender" 272.

Y reaparece, en inolvidable tono criollo en el *Martín Fierro* (6551-6556), en boca del personaje del moreno. Éste, cuando Martín Fierro le pregunta, en el curso de la payada, "lo que entendés por la ley", le responde magníficamente:

271 Gómez Manrique (1885), p. 187.

272 Castillo de Bovadilla (1775), p. 164.

"La ley es tela de araña,
 En mi inorancia lo esplico,
 No la tema el hombre rico,
 Nunca la tema el que mande,
 Pues la ruerpe el bicho grande
 Y sólo enrieda a los chicos".

§2. La Piedra de Hammurabi

a. Babilonia y Hammurabi

Ha pasado aproximadamente un siglo desde la época en que las tradiciones del "ciclo de Guilgamesh" se consolidaran. Casi un milenio ha transcurrido ya desde la muerte del rey legendario, si es que realmente existió. La Mesopotamia ha cambiado un poco. Algunas ciudades han establecido hegemonías basadas en conquistas, más o menos transitorias, o en sumisiones voluntarias. El lenguaje acadio se emplea cada vez más en la conversación corriente, mientras que el sumerio se va estableciendo como idioma académico, erudito y ceremonial. Las clases elevadas y cultas, siguen dominando ambas lenguas.

Las ciudades están ahora rodeadas de murallas, las guerras se han vuelto más y más frecuentes. Una sólida clase militar está establecida en cada una de esas unidades políticas. Los reyes, con un poder creciente, provienen de esa clase y la enaltecen.

La región se encuentra mucho menos aislada que en las épocas de Guilgamesh. Los contactos con Elam (al oriente), con Egipto, con el Asia Menor, son más comunes. A veces son pacíficos, otras no. Se verifica un mayor intercambio cultural con las civilizaciones cercanas.

Una de las ciudades mesopotámicas es Babilonia. Sus orígenes son tan inciertos como la etimología de su nombre. Para la época que nos interesa, sus habitantes la llaman "Bab-illi", que quiere decir "Puerta del dios". Pero esta palabra, al parecer, deriva de otra, remota (quizás *Babila*, tal vez *Bawer*), cuyo significado se desconoce.

En los tiempos del Guilgamesh histórico, es posible que aún Babilonia no existiera. Algunos piensan que sí, y que era la ciudad que los sumerios llamaban Eridu. Pero no hay mucho sustento para esa afirmación. Para cuando la *Epopéya de Guilgamesh* ya estaba compuesta, Babilonia era una pequeña aldea, posiblemente a la sombra de Akkad, una urbe hegemónica que luego desaparecería completamente, y cuya localización es hasta hoy un misterio.

Babilonia, situada como Uruk, sobre el río Éufrates, aunque mucho más al norte, en un territorio donde predominaba la lengua semítica, iría creciendo lentamente.

Mientras los versos en honor de Guilgamesh eran cantados en las ciudades de la Mesopotamia, un grupo de amorreos (grupo étnico nómade

de lengua semítica, habitante de la actual Siria) se asentó en la naciente Babilonia, y fundó una dinastía monárquica. La ciudad realizó entonces, al parecer, conquistas limitadas y temporarias. Pero consiguió mantener su autonomía por una centuria.

A principios del siglo XVIII a.C., el rey amorreo Sin-Muballit habría dado dos pasos decisivos para el futuro de Babilonia. Por un lado, derrotó al ejército de la poderosa ciudad de Ur, que intentaba invadir su territorio. Por el otro, ocupó la rica ciudad de Isín, en pleno territorio sumerio, cerca ya de Uruk.

Cuando Sin-Muballit abdica y entrega el poder a su hijo, Ammu-Rapi ("el pariente que cura", en amorreo), normalmente llamado Hammurabi, Babilonia es ya una ciudad fuerte y próspera. Sobreviene primero un largo período de paz. Hammurabi lo dedica a realizar obras públicas importantes. Pero una invasión de elamitas, provenientes del sur del actual Irán, al este de la Mesopotamia, lo obliga a iniciar una serie de operaciones militares.

Estas campañas, complementadas con algunas sumisiones voluntarias de ciudades, transformaron a Babilonia en la nueva urbe hegemónica de la región. Durante la última etapa de su reinado, pues, el rey amorreo Hammurabi se vio al frente del más extenso y potente imperio que hubiera nunca surgido en la Mesopotamia.

Ese imperio, sin embargo, era muy difícil de gobernar y de mantener, con la escasa infraestructura militar y política de Babilonia. Una hegemonía que dependiera sólo de la fuerza de las armas, estaba condenada a la brevedad.

Hammurabi, hábil líder y estratega, debió haber tenido esto muy en claro. Empero, a su muerte, el imperio se desmoronó. Su hijo Samsu-Iluna, un temible guerrero, procuró sujetarlo en base a las victorias bélicas, pero le resultó imposible. Al fin de su reinado, Babilonia regía casi la misma extensión que gobernase bajo Sin-Muballit.

Es muy importante considerar estos factores para el análisis que vendrá a continuación.

b. La piedra del Louvre

En el centro de una de las salas del fantástico Museo del Louvre, en París, dedicadas al antiguo Oriente Medio, hay un menhir, una "estela" o gran piedra erguida. Es de un color gris muy oscuro, casi negro, brillante, y mide unos dos metros y medio²⁷³. Está cuidadosamente pulida por hábiles artesanos, con excepción de la parte más baja. Ésta probablemente estuviera enterrada, a fin de dar a la pieza mayor estabilidad.

La indicación del museo dice: "Código de Hammurabi, rey de Babilonia".

²⁷³ Imagen en el sitio oficial del Museo del Louvre: http://www.louvre.fr/moteur-de-recherche-oeuvres?f_search_art=Hammurabi

El uso de la expresión "Código" es más que controversial. La piedra fue hallada por una expedición francesa en 1901, en las ruinas de Susa, una antigua capital del Elam, hoy territorio del Irán (por eso, hay una copia exacta en el Museo de Teherán). Al parecer, había sido llevada a Susa como trofeo por los elamitas, en el siglo XII. Su asiento original habría sido el templo principal de la ciudad mesopotámica de Sippar, ubicada unos 100 kilómetros al norte de Babilonia.

Que los arqueólogos franceses, posiblemente influidos por la tradición napoleónica, la llamasen "código", es bastante lógico. Más allá de que los "códigos" se supone que están formulados en papel, pergamino o papiro, suelen contener normas jurídicas. Es decir, artículos (predominantemente) o leyes. Y eso es lo que su primer traductor, el padre dominico Jean-Vincent Scheil, pensó que la piedra contenía. Tanto es así que llamó al libro en que publicó, en 1904, su versión del texto, *La ley de Hammurabi (sobre 2000 a.C.)*²⁷⁴.

En realidad, así como se equivocó en la fecha por un cuarto de milenio, que no es poca cosa, también erró Scheil, al parecer, en su comprensión de la fuente que tenía entre sus manos. Por empezar, introdujo una arbitraria división en preceptos, y los numeró al estilo del código francés. Pero el texto de la piedra es continuo.

Hammurabi, por su parte, llamó a esto "*naru*". Es decir, simplemente, "piedra", "monumento de piedra" o "estela". Y a su texto, reiteradamente, se refiere como "*awatiia ina naruia*". O sea, "mis palabras escritas sobre mi estela". Así de simple.

Scheil distinguió, correctamente, tres partes bien diferenciadas. Una primera, que suele conocerse como "prólogo", y otra final, corrientemente llamada "epílogo". En medio está el texto mayor, que hace referencia a casos, y que él interpretó como artículos normativos. Estableció su número en 282. Algunos de estos "preceptos", por hallarse bastante arruinada la piedra y ser imposible o muy dificultosa su lectura, fueron completados por medio de referencias tomadas de otras fuentes.

Actualmente, sin embargo, se tiende a creer que no se trata de artículos normativos, sino de decisiones jurisprudenciales importantes, dadas por los jueces, y que por su excelencia merecerían ser tomadas como ejemplo para resolver nuevos litigios semejantes. Es decir, que el contenido de la piedra estaría más cercano de nuestra idea de jurisprudencia, o incluso de doctrina, que de la ley. De esa manera, el texto se colocaría más en la tradición de la que derivaría el *Digesto* de Justiniano (y no su *Código*).

Otro dato interesante es que la piedra está escrita en lengua acadia. Es decir, el idioma empleado por el pueblo en su vida cotidiana. Esto marca una diferencia. Los cuerpos normativos o doctrinarios anteriores, estaban redacta-

²⁷⁴ Para peor, la traducción que publicó Scheil no incluía el "prólogo" ni el "epílogo" (Scheil, 1904).

dos en sumerio, el lenguaje erudito, sagrado, que muchos desconocían, especialmente en las clases menos agraciadas²⁷⁵.

Hay razones para creer que esta piedra no fue única. Que existieron otras piezas, de diferentes formas y materiales, esparcidas por el vasto territorio controlado por Babilonia en ese momento, conteniendo también esos mismos textos.

c. El bajorrelieve

Si observásemos una imagen de la estela entera, tomada desde un ángulo de 45°, notaremos que se destaca la parte superior, la que está encima del texto escrito²⁷⁶. Esta porción ocupa aproximadamente un tercio del conjunto (recordemos restar la porción inferior que iría soterrada).

Contiene un bajorrelieve exquisitamente esculpido. Se trata, sin dudas, del aspecto que más impresiona de la piedra. Eso acontece con nosotros, que no entendemos lo que está escrito. Naturalmente, nuestros ojos van a la imagen. Pero lo mismo sucedería, seguramente, con la gran mayoría de los mesopotámicos. Porque, aunque comprendieran el idioma acadio, tampoco sabían leer esos signos (como surge del propio texto del "prólogo").

Aquellas personas del pueblo sabrían que en ese monumento oscuro estaban grabados principios jurídicos. Que tales reglas serían empleadas por los jueces para resolver los conflictos. Empero, lo único que podrían descifrar de todo ese conjunto, sería esa gran imagen. No en vano había sido el bajorrelieve colocado encima de todo, en el lugar más visible y llamativo. De ese modo, sería fácilmente visto y comprendido por todos, sin necesidad de que tuvieran estudios o una preparación específica²⁷⁷.

La piedra estaba expuesta en un lugar público, al parecer un templo principal. Y a un centenar de kilómetros de la flamante capital hegemónica de la Mesopotamia, en Sippar, una de las ciudades sujetas entonces recientemente al poder de Babilonia. Estas monarquías urbanas traían a menudo una orgullosa tradición de independencia. No pocas habían sido, a su vez, centros de hegemonías anteriores. Y ahora se veían sometidas a un poder extraño, máxime porque no surgía de una de las grandes y famosas ciudades de la región, como Ur, Lagash o Akkad, sino de la humilde sede de los amorreos, que no mucho tiempo antes eran nómades salvajes.

²⁷⁵ La escritura es, como la de los textos del "ciclo de Guilgamesh", cuneiforme. O sea, compuesta por cuñas grabadas en la piedra. Esto puede apreciarse en la imagen que trae la Wikipédia (<http://en.wikipedia.org/wiki/File:CodexOfHammurabi.jpg>). Nótese en esta fotografía los daños que muestran las inscripciones. Ellos inciden en la dificultad para conocer el original.

²⁷⁶ Como http://fr.wikipedia.org/wiki/Fichier:Code_of_Hammurabi_IMG_1932.JPG

²⁷⁷ Es común, en las sociedades que poseen artes plásticas complejas y se integran con muchas personas ágrafas, el empleo de la imagen (pintada, dibujada, esculpida) como medio de comunicación de mensajes de importancia política o religiosa. Las paredes y techos de las iglesias medievales y "modernas" son buena prueba de ello.

El mensaje simbólico de esta imagen, entonces, es muy posible que tuviera una enorme importancia desde el punto de vista de los objetivos políticos de Hammurabi. Debería concentrarse en ella un valor semántico grande, que apuntase a aspectos esenciales de su proyecto de estructuración política. La elección de la escena a ser representada y de los símbolos a mostrar, en ese espacio privilegiado, relativamente pequeño, no debe haber sido algo sencillo. Y es de creer que se meditó bastante, el propio rey o sus asesores, acerca de ello.

Veamos el resultado.

Tomemos de Internet una buena imagen del bajorrelieve, visto de frente²⁷⁸. La persona que aparece parada a nuestra izquierda, sabemos que es Hammurabi. A nuestra derecha, se sienta el dios solar Shamash, a quien ya conocemos del "ciclo de Gilgamesh". Equivalente al Utu sumerio, esta divinidad se vincula al respeto y cumplimiento de las normas y los contratos. Shamash/Utu es el sol, presente con sus rayos en todo lugar. Por eso lo ve todo, no hay cómo escaparse de su control, cómo ocultarse a sus ojos.

Llama la atención el gesto que está haciendo Hammurabi con sus manos y brazos. Quien se acerque a la bibliografía al respecto, hallará varias interpretaciones (o grupos de interpretaciones). La verdad es que no tenemos realmente una respuesta. Podría tratarse de una actitud de respeto. Sin embargo, el ademán que, en general, en las imágenes mesopotámicas antiguas, parece expresar eso, son las manos apretadas delante del torso o del abdomen²⁷⁹.

Por otra parte, existe la posibilidad de que ese fuera el gesto "oficial" del retrato de Hammurabi, porque es muy semejante, prácticamente igual, al que aparece en un bajorrelieve que se encuentra en el Museo Británico, donde el rey está solo²⁸⁰. Si así fuera, entonces curiosamente deberíamos asumirlo como un ademán de valor semántico neutro. O, cuando mucho, útil para reconocer al rey. Lo cual parecería malgastar la potencialidad propagandística de una imagen tan privilegiada.

Si miramos la escena sin preconceptos, la impresión que nos transmite es la de que Hammurabi estuviera escuchando atentamente a Shamash. Si así fuera, ¿qué sería lo que estaría diciéndole el dios?

Algunos sugieren que la divinidad solar le estaría dictando las "normas" inscriptas en la estela. No ha faltado quien, en esa línea, lo relacionase con Moisés en el Monte Sinaí. Empero, no es tan sencillo. Primeramente, porque los Diez Mandamientos no guardan relación alguna con las largas y minuciosas construcciones de la piedra del Louvre (que además, como vimos, hoy

²⁷⁸ Como la que está en: www.historians.org/tl/lessonplans/nc/kinard/Hammura1.jpg

²⁷⁹ Véanse, por ejemplo, las imágenes de Ebi-il de Mari, Gudea de Lagash y los siervos de Urinna, en www.pobladores.com/channels/planeta_tierra/Kaunakes/area/3/subarea/2. Como se podrá ver si se introduce una búsqueda de imágenes en Internet colocando "sumerian sculpture" como criterio, es la posición en que se encuentra la mayoría de las esculturas de personas en la región en ese período y los anteriores.

²⁸⁰ Ver en: <http://www.gutenberg.org/files/17321/17321-h/17321-h.htm> (Capítulo VI).

creemos que contienen jurisprudencia o doctrina). En segundo lugar, y esto es más decisivo, porque el propio monarca, en el "prólogo" y el "epílogo", se declara autor del texto, y no se lo imputa a dios alguno.

Tal vez, lo que Hammurabi esté oyendo de boca de Shamash sean reglas generales básicas, grandes principios centrales, que deban ser obedecidos en el examen y la resolución de los casos concretos. Esta interpretación sería coherente, además, con la evidente actitud de respeto, de sumisión, de reverencia, que adopta el soberano. Pero hay más alternativas, como veremos.

d. Análisis semántico de los elementos gráficos

Vamos ahora a estudiar los demás elementos gráficos, sin dejar de observar la fotografía.

Veamos, por empezar, las vestimentas de ambos personajes. Hammurabi lleva las ropas de un ciudadano común, como se puede observar en los hombres de la época representados en piezas que han llegado hasta nuestros días²⁸¹. A pesar de ser la persona más poderosa de su mundo conocido, no se retrata con los ornamentos que escogieran para ser inmortalizados otros gobernantes de la región²⁸².

Shamash, en cambio, viste sus ropajes magníficos. Lleva a la cabeza el enorme sombrero o corona que, en las imágenes mesopotámicas, es normal que porte. Él es quien ostenta un cetro, no Hammurabi. Algún intérprete ha sugerido que se lo está entregando a éste, pero eso no parece ser así, porque tal implemento de poder lo suele cargar el dios solar en sus representaciones²⁸³.

La deidad aparece sentada, cómodamente, en un trono. Hammurabi, por su parte, permanece de pie. Y esto nos lleva al tema de la altura relativa de ambas figuras. Por supuesto, cabe ante todo recordar que el artista, como suele suceder, se encontró limitado por las características de la piedra. El escultor que trabaja sobre superficies líticas, está siempre restringido a las formas de éstas. No importa cuán genial sea (evidentemente, el que talló este bajorrelieve era muy hábil). Se atribuye a Miguel Ángel la frase: "Esculpir es sacar a la piedra lo que le sobra". Pero nunca se puede ir más allá de la piedra (si no se desea unir piedras, claro).

Al parecer, este artista estaba preocupado por mantener un equilibrio estético en la escena. Es evidente que procuró al efecto una simetría axial. Para lograrla, colocó a los dos personajes en los márgenes, mirándose mutuamente

²⁸¹ Por ejemplo, <http://humanpast.net/images/Anunnaki.jpg>

²⁸² Como, por ejemplo, los reyes Marduk-Zakir-Shumi y Salmanasar, del siglo X a.C. (<http://fontes.lstc.edu/~rklein/images/shalthe3.jpg>). Shamshi-Adad, del siglo IX a.C. (http://www.historyfiles.co.uk/images/MiddleEast/Mesopotamia/Assyria_ShamshiAddadV_01_full.jpg) o Nabónido, del siglo VI a.C. (<http://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/thumb/c/cc/Nabonidus.jpg/200px-Nabonidus.jpg>).

²⁸³ Ver, por ejemplo, http://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/9/99/Tablet_of_Shamash_relief.jpg

de frente. Cada una de ambas figuras ocupa casi el mismo espacio en altura (el trono de Shamash está sobre una pequeña tarima, que llega a los tobillos de Hammurabi). Empero, el dios está sentado, y el monarca de pie.

Obviamente, si una persona (o una deidad, en este caso) tiene, sentada, la misma altura que otra que está parada, es bastante más elevada que ésta. De esa manera, nuestro ignoto y brillante escultor resolvió dos problemas. Por un lado, desde el punto de vista artístico, la ocupación del centro del campo trabajado, para que no quedase vacío y se rompiera el equilibrio. Por el otro, desde el ángulo del mensaje político, la indicación de la mayor importancia de Shamash.

Este tipo de recursos entran dentro de lo que tradicionalmente se denomina "perspectiva jerárquica". Consiste en graduar el tamaño de las figuras humanas representadas (o por lo menos su altura) según la importancia política, social, económica o religiosa que se les desee asignar en la obra. Era un procedimiento sumamente común en el arte antiguo (quizás en ninguna parte tan claramente como en Egipto²⁸⁴). Sin embargo, se lo ha seguido empleando, marcando diferencias a pesar de las protestas de igualdad entre los seres humanos²⁸⁵, o bien a la inversa, igualándolos²⁸⁶.

Siempre fue un problema para la propaganda política ese asunto de que algunas personas sean más bajas de estatura que otras, y que a menudo no sean los más altos los que gobiernen, sino al contrario. Tendemos a no imaginar a Jesús, ni a Moisés, ni a Alejandro Magno bajitos. Empero, han sido innumerables, a los largo de la historia, los líderes de escasa estatura, causando graves pesadillas a los artistas.

Caso emblemático aquél de Napoleón Bonaparte, que obligó al pintor oficial de la corte, Jean-Louis David, a emplear toda su imaginación y creatividad para conseguir efectos, con escalinatas, sombreros e planos diversos²⁸⁷. El famoso monumento que, en Guayaquil, conmemora la reunión de José de San Martín y Simón Bolívar, en 1822, además de ser bonito, se tornó notorio por el cuidado extremo del escultor para que ambos libertadores tuviesen la misma estatura, así nadie se sentía ofendido (además, transformó en larguiruchos a dos hombres de estatura moderada²⁸⁸). La iconografía latinoamericana trató de mantener ese criterio²⁸⁹.

²⁸⁴ Ver, por ejemplo, <http://www.egiptologia.com/images/stories/arte/nociones/perspectiva/foto3.jpg>

²⁸⁵ Ver, por ejemplo, <http://www.eddiessovietposters.com/sovietposters/prodpics/soviet/LeninStalinArmySovietPoster-1.jpg>

²⁸⁶ Por ejemplo: <http://digital.library.mcgill.ca/russian/Images/dnibrbud.JPG>

²⁸⁷ La pintura más característica, eterniza la coronación de Josefina por Napoleón, en 1804, ante el Papa Pío VII, que era mucho más alto que el emperador: www.histoire-image.org/photo/zoom/ben1_david_001f.jpg

²⁸⁸ http://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/1/18/Guayaquil_LaRotonda_Bolivar_SanMartin.JPG

²⁸⁹ Los ejemplos son innumerables. Ver uno en: www.eldiario.net/noticias/2010/2010_03/nt100328/6_06clt.php

Entonces, darle a Shamash una estatura notablemente mayor que la de Hammurabi, no debe haber sido una casualidad, sino que involucraría un mensaje. Aunque no sea ínfimo frente al dios, como sucede con los reyes babilónicos en otras representaciones²⁹⁰, el soberano resulta en este bajo-relieve bastante pequeño en relación a la divinidad (en una proporción bastante semejante a la que en otras esculturas se muestra entre el monarca de Babilonia y sus vasallos²⁹¹).

Y una pregunta final: ¿Por qué fue escogido Shamash?

Sucede que el dios local de Babilonia era Marduk, divinidad con la cual Hammurabi siempre se relaciona en el texto, y al que sus conquistas colocarían en la cúspide del panteón mesopotámico. Entonces, ¿Qué motivos habrían llevado al monarca amorreo a preferir la antigua deidad solar acadia al viejo que, de pie, con corona y látigo, es acompañado por un dragón como mascota, y del que se mostraba invariablemente tan devoto?²⁹²

e. La función política de la piedra

Si colocamos juntas todas las piezas de este rompecabezas, surge una hipótesis interesante. Siempre considerando que la piedra estaba en una ciudad sometida, no en Babilonia, podemos sostener:

a) Que Hammurabi eligió a Shamash/Utu para mostrarse obediente y sumiso a una deidad común de toda la Mesopotamia, compartida por sumerios, acadios y amorreos. Un dios antiguo, presente en las tradiciones de las viejas ciudades autónomas, reverenciado en todas ellas. Lejos de procurar acendrar nacionalismos y rencores, el monarca conquistador habría buscado elementos aceptados en general, que tranquilizasen a sus flamantes súbditos.

b) Que Hammurabi pretendió enviar un mensaje de concordia, con altísimo contenido político, a las ciudades integradas en la incipiente hegemonía de la poco tiempo atrás modesta Babilonia. Con aguda inteligencia, el líder amorreo habría resuelto mostrarse humilde y respetuoso, no ante las poblaciones conquistadas (lo que hubiese sido susceptible de interpretarse como debilidad), sino frente a los dioses tradicionales por todos adorados. Especialmente Shamash/Utu, vinculado con el cumplimiento de las normas jurídicas y de los tratados, desde siglos atrás.

²⁹⁰ Ver la estela de Nabu-apla-iddina (siglo IX a.C.), hoy en el Museo Británico: www.britishmuseum.org/explore/highlights/highlight_image.aspx?image=ps227060.jpg&retpage=19063

²⁹¹ Ver, por ejemplo, http://commons.wikimedia.org/wiki/File:Marduk-apla-iddina_II.jpg (rei Marduk-apla-iddina II, siglo VII a.C.).

²⁹² http://nl.wikipedia.org/wiki/Bestand:Marduk_and_pet.jpg

La inteligente idea política de mostrarse como un hombre común frente a sus súbditos no era novedosa. Reconocía en la Mesopotamia de Hammurabi un imponente y cercano antecedente en la figura del más poderoso gobernante que hubiera tenido la región. Hablamos de Sharru-kin, o Sargón el Grande, que vivió aproximadamente entre 2330 y 2280 a.C, y fundó la hegemonía de Akkad o Acadia.

Este temible monarca se presentaba al pueblo como un antiguo jardinero, que luego habría pasado a ocuparse de las bebidas de Ur-zababa, soberano de la ciudad de Kish. Sólo después de tan sencillos orígenes, ayudado por la diosa Inanna o Ishtar (la "Venus" mesopotámica), que le anticipara tal destino en un sueño, habría podido Sargón transformarse en rey él mismo.

En una versión muy posterior, ya en el período asirio, su leyenda oficial expresa algo así como:

"Sargón, el gran rey de Akkad, ese soy yo. Mi madre fue una gran sacerdotisa [esa es la versión de King; Barton, empero, traduce "*cambiante*", que puede implicar el sentido de una extranjera o de una mujer que ascendió socialmente]. A mi padre no lo conocí. El hermano de mi padre vivía en la montaña. Mi ciudad es Azupiranu, que está situada a orillas del Éufrates. Mi sacerdotal [o "baja" o "cambiante"] madre me concibió, me parió en secreto. Me puso en una cesta de junco, selló la tapa con betún. Me arrojó al río, que no me hundió. El río me transportó y me llevó hasta Akki, el irrigador. Akki, el irrigador, en su bondad, me recogió. Akki, el irrigador, me crió como su hijo. Akki, el irrigador, me designó su jardinero. Cuando yo era jardinero, Ishtar me concedió su amor, y por cuatro y (...) años he ejercido la monarquía"²⁹³.

La hipótesis de que Hammurabi se hiciera esculpir a propósito, con intención política, como un hombre común que, lleno de reverencia, escucha a Shamash, es además plenamente concordante con el texto del "epílogo" de la piedra. Éste dice:

"Yo soy el rey que gobierna por sobre los reyes de las ciudades. Mis palabras son bien pensadas: no hay sabiduría como la mía. Por orden de Shamash, gran juez de los cielos y de la tierra, ¡que haya justicia²⁹⁴ en este país! Por orden de Marduk, mi señor, ¡que no sea destruida mi estela! (...) Que el oprimido que tenga un litigio venga junto a mi imagen de rey de justicia. Que lea [o "se haga leer"] lo que está escrito, que entienda mis preciosas palabras. La inscripción le explicará su caso, hallará lo que es correcto, y su corazón estará feliz. [Dirá]: ¡Hammurabi es un gobernante

²⁹³ Versión mía en base a las de King, 1907, y de Barton, 1920.

²⁹⁴ Existe acuerdo en traducir la palabra acadia "*misharu*" como "justicia". Recordemos, sin embargo, que el sentido de la expresión "justicia" es eminentemente latino.

que es como un padre para sus súbditos! ¡Él reverencia las palabras de Marduk! ¡Él venció para Marduk en el Norte y en el Sur! ¡Él contentó el corazón de Marduk, su señor! ¡Él dio prosperidad para siempre a los pueblos, estableció orden en el país!"²⁹⁵.

f. El poder y sus límites

Nos encontramos ante una cosmovisión del poder bastante coincidente con la que surgía del "ciclo de Guilgamesh". El gobierno es dado por los dioses, para el bien del pueblo, y ante esas deidades responde el monarca. Esto se ve claro en el "prólogo" de la piedra, que dice:

"Cuando el sublime Anu, rey de los dioses mayores, y Bel [equivalente acadio del sumerio Enlil], señor del cielo y de la tierra, que decreta el destino del país, asignaron a Marduk, hijo reinante de Ea, dominio sobre la humanidad, y lo hicieron grande entre los dioses menores, pronunciaron el ilustre nombre de Babilonia, la hicieron famosa en toda la tierra, establecieron en ella un reino eterno, cuyos cimientos son tan sólidos como los del cielo y de la tierra. En ese tiempo, Anu y Bel pronunciaron mi nombre, Hammurabi, el príncipe exaltado, el adorador de los dioses, para que hiciera prevalecer la justicia en el país, para destruir al malvado y al malhechor, para que el fuerte no oprima al débil, para estar [o gobernar] sobre los cabezas negras [así se llamaban los mesopotámicos a sí mismos] como Shamash, para iluminar el país y contribuir al bienestar del pueblo".

Acto seguido, Hammurabi se dedica a describir, en una cuidadosa mixtura:

a) Sus contribuciones a las diferentes ciudades que estaban bajo su égida (enriqueció a Nippur y Dur-ilu más allá de toda comparación, restableció a Eridu, enriqueció a Ur, refundó Sippar -donde estaba la piedra-, renovó E-babbar, etcétera);

b) Su devoción a todas y cada una de las deidades locales del país (el pastor de Shamash el grande, el proveedor de grandes sacrificios para el templo de Ninguirsu, aquel cuyos rezos son escuchados por Adad, etcétera); y

c) Sus atributos propios (el humilde, el reverente, el poderoso, el guerrero, el protector, la tumba de los enemigos, el sublime, el blanco, el sabio, el providente, etcétera).

²⁹⁵ Traduzco los textos de la piedra considerando la versión inglesa de King (1907) en co-tejo con la más técnica de Robert Francis Harper (http://oll.libertyfund.org/?option=com_staticxt&staticfile=show.php%3Ftitle=1276&chapter=79856&layout=html&Itemid=27) y la transliteración brindada en ese mismo sitio.

Y concluye: "Cuando Marduk me envió a gobernar al pueblo y ayudar al país, establecí la protección y la justicia en la tierra y promoví el bienestar de la gente".

El comienzo del "epílogo" apunta en el mismo sentido:

"Decisiones justas²⁹⁶ que Hammurabi, el rey²⁹⁷ sabio, estableció, dando estabilidad y buen gobierno al país. Hammurabi, el rey perfecto²⁹⁸, soy yo. No fui descuidado, no he olvidado a los cabezas-negras cuyo reinado Bel me ofreciera y Marduk me diera. Les di un país en paz".

Sobreviene una referencia a sus victorias militares, obtenidas gracias a los dioses Zamama, Ishtar, Ea y Marduk, y a cómo merced a ellas Hammurabi ha "traído prosperidad al país, garantizando al pueblo la seguridad". Luego prosigue:

"Los grandes dioses me proclamaron. Soy el guardián protector, cuyo cayado es recto, y cuyo beneficio se desparrama por mi ciudad. En mi pecho, llevo al pueblo de Sumer y Akkad. Con mi protección, les he dado paz. En mi sabiduría los he escondido. Para que el fuerte no dañe al débil. Para proteger a las viudas y huérfanos. En Babilonia, la ciudad cuyas torres elevan Anu y Bel, en E-Sagil, el templo cuyos cimientos son tan firmes como el cielo y la tierra, para resolver los litigios en el país, para corregir el mal, he escrito mis preciosas palabras en mi estela de piedra, ante mi imagen como rey de justicia".

Sigue el párrafo del "epílogo" que habíamos citado en el acápite anterior. Luego cierra el texto una bendición para los sucesores de Hammurabi que apliquen y cumplan las prescripciones de la piedra. Y una larga serie de maldiciones, encomendadas cada una a una divinidad diferente, para los monarcas futuros que las desobedezcan.

De estas deidades, dos nos importan especialmente. Bel/Enlil, "que determina los destinos, cuyo comando no puede ser alterado". Y Shamash/Utu, "el gran juez del cielo y de la tierra, que gobierna a todas las criaturas vivientes".

²⁹⁶ Duela o no, "dinaat misharim" quiere decir "sentencias justas" o "decisiones justas", en un sentido claramente jurisprudencial ("dina" o "dianu", se vinculan con "dayyanu", juez), o si se quiere, doctrinario (no lo creo en este caso, pues no hay evidencia de una doctrina jurídica en la Mesopotamia de esa época).

Pienso que la traducción al inglés, muy generalizada, ampliamente mayoritaria, por "laws", obedece a dos razones. Por un lado, al biselado que generó desde un principio la atribución al texto de la piedra de características legales. Por el otro, la amplitud del sustantivo "law", que puede referirse a cualquier tipo de norma jurídica, y no necesariamente a las de tipo legal.

²⁹⁷ El texto prefiere nitidamente el título acadio de "sharru" para denominar al rey, en vez del sumerio "lugal" que se usaba para Gilgamesh. El sentido monárquico se incrementa con esta expresión, vinculada al verbo "sharahu", que tiene la semántica de brillar o resplandecer.

²⁹⁸ "Guitmalu", es el adjetivo que se suele emplear para denotar la perfección de un dios. Aquí el texto lo usa para el rey ("sharruum guitmolum").

g. Conclusiones

En suma, la piedra de Hammurabi puede haber tenido más una función política que jurídica.

Por lo menos, debe haber buscado ambos fines. Pero, para ello, debía basarse en una cosmovisión compartida sobre el poder monárquico, sus orígenes y sus limitaciones. De lo contrario, el mensaje tranquilizador dirigido a las ciudades incorporadas a su hegemonía, para compensar su falta de infraestructura burocrática y de poder militar permanente, no hubiese tenido esperanzas de éxito.

Esa cosmovisión, en la que el rey se muestra inserto respetuosamente, es teológica. El orden de los cielos y de la tierra ("*sha shanee u irsitim*") ha sido instituido por Enlil/Bel. Son decretos que no puede, ni ese mismo dios, revocar ni modificar. El "gran juez" o "juez poderoso" de ese orden eterno ("*daanim rabium sha shanee u irsitim*") es el dios solar Shamash/Utu. Sentado en su trono, juzga a las deidades y a los humanos. Incluso a los reyes, como Hammurabi.

Uno no puede dejar de preguntarse: ¿estará siendo juzgado (y aprobado) el monarca en el bajorrelieve?

El poder terrenal es conferido por los dioses. Sólo ellos pueden hacer un rey legítimo. Pero ese poder debe ser ejercido con sabiduría ("*nemek*") y con justicia ("*misharu*"). La figura de Hammurabi en la piedra, pues, que busca calmar a sus nuevos súbditos, es la "imagen de rey de justicia" ("*salnu shar misharim*"). Es decir, de gobernante consciente de que su poder viene de las divinidades (simbolizadas por el gran juez Shamash) y que ante ellas responde por el uso que de esa potestad haga.

Tal, pues, el esquema en que se basarían los límites al poder público legítimo (y, en consecuencia, la defensa de los derechos existenciales de las personas a él sujetas) en ese contexto.

§3. Israel y la Biblia

a) Digresión necesaria: problemas de la historia bíblica

Los orígenes de la civilización israelita continúan siendo discutidos. La instalación cultural de una "historia oficial", compartida con fuerza de dogma religioso por los millones de personas que profesan las religiones de tronco bíblico (judíos, cristianos y musulmanes, en todas sus denominaciones y variables), ha contribuido a oscurecer este debate. Las construcciones literarias y musicales (como la ópera *Nabucca*, de Giuseppe Verdi) elaboradas a lo largo de dos milenios alrededor de ese relato privilegiado, lo reforzaron.

En el siglo XX, todas esas expresiones cuajaron en su más impresionante clímax: el cine bíblico. Después de las producciones colosales de Cecil B.

DeMille, como *Sansón y Dalila* (1949) o, sobre todo, *Los Diez Mandamientos* (1956), ¿quién se puede atrever a poner en duda la versión narrada en la *Biblia*?

El triunfo del paradigma gnoseológico positivista, especialmente tras la instalación del *Origen de las especies* (publicado en 1859), implicó el rechazo de los argumentos de fe en los campos que se presentasen como científicos. Dado que la historia bregaba por ser considerada una ciencia, y no un arte o una rama de la literatura, sus cultores pugnaron por despojarse de los contenidos "sagrados", incuestionables.

Dentro de la cultura de raíz hebraica, ¿qué mejor ejemplo de tales fuentes sacramentales que la *Biblia*? ¿Cómo hacer para historiar seriamente, cuando existe una versión de los hechos que es proclamada como consagrada por Dios en unos libros santos, ni más ni menos?

Tanto preocupó, en vastos sectores, el revisionismo de la historia judaica antigua, que no tardaron en aparecer alternativas de compromiso. Concretamente, los historiadores y arqueólogos que, aceptando (o simulando hacerlo) los criterios empíricos positivistas, se dedicaron a coleccionar supuestas evidencias materiales objetivas de la verdad de los relatos bíblicos. Esta puja, tan desesperada como poco convincente, ha quedado plasmada en las exitosas (y sin dudas interesantes) obras del periodista alemán Werner Keller (1909-1980).

La problemática se tornó aún más compleja tras la creación del Estado de Israel, en 1948. Porque la historia bíblica se transformó entonces en el relato oficial fundacional de un país. Para peor, de un país que lucha por su reconocimiento internacional (aún negado por otros estados) y por su mera existencia. Todo lo cual solidifica, petrifica, esos contenidos narrativos.

El núcleo duro del predicado sionista, el "regreso de los judíos a Israel", requiere necesariamente de la asunción de que existe un "pueblo judío", y que sus integrantes actuales son los descendientes biológicos de aquellos habitantes de Palestina que fueron expulsados por los romanos de su patria, al perder la Segunda Guerra Judaica (siglo II) y se desparramaron (diáspora) por el mundo. Esto planteó algunos problemas.

Uno fue el de los etíopes "negros" de religión judía. Estas personas, curiosamente, se ampararon en los textos bíblicos. Se vincularon con las relaciones entre Salomón y la Reina de Saba. Pero mucho más grave resultó la cuestión de que la mayoría de los actuales hebreos "askenazis" (es decir, de la Europa oriental y central) desciendan, fundamentalmente, de los jazaros. Es decir, de un grupo étnico emparentado con los turcos y los búlgaros, que adoptó masivamente el judaísmo sobre el siglo VIII. O sea que sólo en mínima medida están emparentados con los antiguos habitantes de Judea. Así que, en realidad, no están "regresando" a ningún lado. Puede suponerse la alta inconveniencia política de estas evidencias.

b) Influencias posibles sobre la civilización hebrea

Por todas estas razones, al trabajar con la *Biblia* no la tomaremos como fuente histórica en cuanto a los hechos del pasado anterior en ella narrados, sino como vestigio en sí misma. Es decir, como testimonio de cosmovisiones que se pueden considerar compartidas ampliamente por un vasto grupo humano, asentado en la región que se conoce como Canaán o Palestina. Cosmovisiones esgrimidas por sus clases dominantes como estructuras ordenadoras de la sociedad, desde un período ubicable entre los años 1.000 (fundación o refundación de Jerusalén por el rey David) y 700 a.C. Fundamentalmente, en el caso de los cinco primeros libros que son los que poseen mayor carácter sagrado para los hebreos (conocidos en conjunto como "*Pentateuco*", en griego o "*Torá*", en hebreo).

Este conglomerado social parece haber sido bastante más complejo de lo que la narración bíblica ha hecho creer. Las evidencias sugieren que hubo una base de pueblos locales, que habitaban desde época muy antigua el territorio cananeo. Sobre ese cimiento, se aglutinaron, probablemente, emigrantes provenientes del proletariado egipcio (lo que se vincularía con la tradición del Éxodo²⁹⁹) y gente oriunda de la Mesopotamia. Esto último estaría vinculado con la tradicional venida del patriarca Abraham de "Ur de los caldeos" (*Génesis*, 11 y 15).

Por lo menos, las influencias culturales de ambas civilizaciones, la egipcia y la mesopotámica (entre cuyas hegemonías es posible que el reino de Israel, y luego el de Judá, se constituyeran como "estados taponés") es bastante evidente. El origen del monoteísmo hebreo, elemento central de toda la cosmovisión israelita, parece vincularse mucho con el movimiento "amarniano". Es decir, la revolución teológica llevada a cabo en Egipto por el faraón Amenofis IV (Akenatón) en el siglo XIV a.C., y que fracasara poco después de su muerte. La notable semejanza entre el "amarniano" *Himno a Atón* y el Salmo 104 de la Biblia, o la presencia de la palabra mística "amén", son apenas elementos que llaman la atención acerca de esta relación.

El factor egipcio que más podría interesarnos, desde el ángulo de nuestro análisis, es el del juicio post-mortal. Es decir, la idea de que el más allá no es un lugar igual de sórdido para todos, donde la única diferencia radica en que algunas sombras, según quién fueran en vida, poseen más poder o son más honradas en el reino de los muertos. En cambio, algo, un aspecto inmaterial, aunque ligado al cuerpo (de allí la necesidad de preservarlo),

²⁹⁹ Con romántica tristeza, hay que asumir que los egipcios, que históricamente registraban en sus crónicas y anales cada suceso, hasta los más irrelevantes, no guardaron ningún recuerdo de los hechos narrados en el *Libro del Éxodo*, ni ningunos otros acontecimientos siquiera parecidos. Con lo que cabe pensar que, o bien se trató de uno o más episodios de mucho menor importancia que la conferida por el relato bíblico, o bien, simple y sencillamente, nunca pasó nada.

Los mitos fundacionales son comunes (piénsese en la *Eneida* de Virgilio, o en la *Ilíada*, sin ir más lejos). Decir "éramos un grupo de campesinos que fuimos construyendo una cultura más compleja con el tiempo", no era lo que a los antiguos más les gustaba (¿y a los "modernos"?).

que subsiste tras el deceso, pasa a un nivel donde entra en contacto con los dioses, y éstos lo someten a un juicio.

El proceso se simbolizaba con el pesaje de ese remanente (llamado "ka"), en cotejo con las buenas y malas acciones. En suma, aparece la construcción de un orden moral-religioso, sustentado en la utilitaria noción de la salvación del "ka".

Este factor, de enorme importancia como complemento de los sistemas de limitación del poder de base teológica posteriores (cristiano, musulmán), no parece haber incidido mucho en la cosmovisión hebrea antigua. En ésta, la visión del más allá es difusa. Pero sí se nota su influencia en la civilización grecorromana, y en la judía de la época cercana al nacimiento de Jesús.

El vínculo con Egipto, en todo caso, es formulado en la *Biblia* en clave de oposición. Los hebreos van al valle del Nilo (época de José), pasan un tiempo allí, y luego se retiran (Moisés). Poco se mezclan con los egipcios (Salomón toma como esposa a una hija del Faraón) y rechazan sus creencias. Hay una tensión innata, desde la llegada de José (como esclavo) hasta la huida final a través del Mar Rojo. Son extranjeros, son diferentes. Nada bueno viene de Egipto, ni vendrá después, en la visión del Antiguo Testamento. Sólo en el evangelio atribuido a Mateo (2, 13-15) se cambia esta óptica y Egipto pasa a ser el refugio de la Sagrada Familia ante la amenaza de Herodes. Claro que, para ese entonces, Alejandría exhibía una enorme y activa comunidad judaica.

La relación con las culturas mesopotámicas es completamente diferente. Por empezar, los hebreos se presentan a sí mismos como originarios de esa región, de la que, como vimos, habría salido con su gente Abraham. Es decir, que se consideraban un grupo de la Mesopotamia, trasplantado a Palestina en virtud de la promesa de Dios de darle esa tierra. El propio nombre, "ibrí", podría tener el significado de "atravesar", "llegar de otro lado".

A pesar de los reiterados ataques provenientes de las ciudades del Tigris y del Éufrates, y de las deportaciones forzadas narradas en la *Biblia*, los hebreos parecen mezclarse con los mesopotámicos sin mayor dificultad. El caso de la reina Esther es paradigmático. Incluso nombres de esa cultura, como el propio Esther (*Islitar*), o Dan, aparecen entre los judíos. La similitud lingüística debe haber ayudado: el hebreo y el arameo se asemejan notablemente al acadio en muchos de sus términos y en su estructura.

Ciro (que, aún siendo persa, es visto como un mesopotámico) es un personaje muy simpático para Israel. La actitud se muestra, en fin, mucho más empática hacia este lado que hacia el egipcio.

c) *El Pentateuco y los Diez Mandamientos*

La obra fundamental de esta cultura es el *Antiguo Testamento*, primera parte de la *Biblia*, cuyos cinco libros iniciales (*Pentateuco* o *Torá*) son atribuidos a

Moisés, el caudillo hebreo, supuestamente educado en la corte Egipto, que habría vivido durante el segundo milenio antes de Cristo. Según la ortodoxia judaica, no los habría compuesto Moisés de por sí, sino que le habrían sido dictados o comunicados por Dios.

Esa misma tradición sostiene que habrían sido transmitidos oralmente a lo largo de varios siglos, hasta su primera escritura, por orden del rey David, sobre el año 1.000 a.C. Sin embargo, hoy se tiende a considerar que, si bien en efecto hubo un importante período de oralidad previa, no son tan antiguos en sus orígenes, y fueron siendo escritos entre los siglos IX y V a.C., a partir de varias fuentes que se han perdido. Para mediados del siglo V a.C., ya habrían estado completos³⁰⁰.

Se trata de cinco libros. El primero es el *Génesis* (en hebreo, "*Be-reshit*", "En el comienzo"). Trata del origen del universo, del ser humano y del pueblo de Israel. El segundo es el del *Éxodo* (en hebreo, "*Shemot*", "Nombres"), donde está la entrega de los Diez Mandamientos a Moisés en el Monte Sinaí.

Entre estos preceptos, recibidos directamente de la divinidad poco después de la huida de Egipto, según el texto, se incluye el "No matarás".

Es éste el sexto Mandamiento, y por lo tanto el primero de los segundos cinco (es decir, la segunda Tabla). Mientras la primera Tabla estaba dedicada a cuestiones directamente religiosas (no tener otros dioses, no practicar idolatría, no jurar por Dios en vano, respetar el descanso del sábado y honrar al padre y a la madre), la segunda establece cinco principios más jurídicos. Además del ya referido: no cometer adulterio, no robar, no levantar falso testimonio y no codiciar lo del prójimo (incluida "su" mujer).

La expresión hebrea "*Lo tirtzaj*" tiene un significado que no apunta a prohibir todo tipo de muerte de un ser humano. El verbo "*retzaj*" se refiere a los asesinatos cometidos sin razón y fuera de la ley, incluidos los accidentales por negligencia del autor. No quedan consideradas, pues, las ejecuciones penales (de las que la *Biblia* trae buen surtido, incluyendo formas como la lapidación) ni las matanzas cometidas en la guerra (que los israelitas no escatimaban en sus luchas, por ejemplo, para conquistar la Tierra Prometida, al amparo de Dios) ni el homicidio en defensa propia o por cualquier otro estado de necesidad.

Aún así, restringido a su verdadera dimensión -que suele perderse en las traducciones y, por lo tanto, malentenderse-, este precepto es de una trascendencia histórica enorme. Máxime, si consideramos que era asumido por los judíos (y luego lo sería por los cristianos y los musulmanes) como dado directamente por Dios. Es la primera vez, dentro de las culturas del Medio Oriente, que se expresa esta norma de conducta, ética y jurídica, con tanta claridad y tanta fuerza.

Quizá pueda decirse, sin temor a errar, que éste ha sido el precepto más central y más considerado (tomado como ejemplo hasta el cansancio) de toda

³⁰⁰ Van Setters (2004), p. 74.

la historia. Ello no quiere decir que se lo haya respetado. Por el contrario, ha funcionado a lo largo de los siglos como un excelente detector de la hipocresía, especialmente de los poderosos, religiosos y gobernantes.

Pero su consagración, *a contrario sensu*, del derecho de toda persona al respeto de su vida (dentro del marco ya explicado), es visceral para la historia de los derechos existenciales.

d) El episodio de las parteras y la cosmovisión subyacente

Los restantes libros del Pentateuco son el *Levítico* (en hebreo, "Va-ikrá", "Y llamó"), los *Números* (en hebreo, "Be-midbar", "En el desierto") y el *Deuteronomio* (en hebreo, "Devarim", "Palabras"). De estos, el primero y el tercero son esencialmente textos de normas de conducta, incluidos muchos preceptos jurídicos. El segundo también contiene este tipo de elementos.

Muchas de esas normas pueden ser colocadas en el camino histórico de los derechos existenciales. Varias de ellas protegen severamente la libertad (pocas religiones son tan férreas en la creencia en el humano como ser libre como la israelita), la dignidad de las mujeres, la vida, la salud.

Por ejemplo, dice el libro del *Éxodo*: "En caso de que compres un esclavo hebreo, será esclavo seis años, pero al séptimo saldrá como persona puesta en libertad sin pagar nada" (21.2). Otro precepto agrega: "Y en caso de que un hombre venda a su hija como esclava, no saldrá ella como salen los esclavos varones" (21.7).

Algunas construcciones son duras, acordes a los criterios de la época. Como ésta, también del *Éxodo*, que se relaciona con disposiciones de la piedra de Hammurabi: "El que hiera a un hombre de modo que en efecto muera, ha de ser muerto sin falta" (21.12).

Otras, buscan resguardar elementos esenciales del ser humano en forma bastante minuciosa: "Y en caso de que unos hombres se pongan a reñir y uno efectivamente hiera a su prójimo con una piedra o un azadón y este no muera, pero tenga que quedarse en cama; si se levanta y va andando fuera sobre algún sostén suyo, entonces el que lo haya herido tiene que estar libre de castigo; dará compensación solo por el tiempo que se haya perdido del trabajo de aquel hasta que lo tenga completamente sanado" (21, 18-19).

El *Pentateuco* es, pues, en gran medida, un repositorio de normas jurídicas. Al mismo tiempo, es visto por los hebreos como entregado por Dios. Así, una de las bendiciones judaicas más importantes agradece a Dios porque "nos elegiste entre todos los pueblos y nos diste la verdad de la Torá".

Es decir, que el *Pentateuco* habría sido hecho por Dios. Y se trata de un ordenamiento ya completo. Al hombre, sólo le cabría interpretar los preceptos, si ello fuera imprescindible, y cuidando de nunca alterar su sentido, lo que sería blasfemo. La tarea del exégeta debería abstenerse de toda creatividad.

Habría de limitarse estrictamente a explicar lo dispuesto por Dios. Una ley que es obra divina, no puede ser incorrecta. Las sentencias de los jueces, entonces, y los actos de los gobernantes, serían buenos en tanto se ciñesen a esas leyes y no las alterasen³⁰¹.

Por eso, los problemas que pueden ponernos en evidencia la cosmovisión subyacente se plantean más con relación a otros pueblos. Por ejemplo, en el *Éxodo* (1) se relata un episodio elocuente. Sucede que un faraón, deseoso de aniquilar a los israelitas que viven en Egipto, convoca a las dos parteras de esa etnia. Les ordena:

“Cuando ayuden a las hebreas a dar a luz, en el asiento para partos, si nace un hijo, tienen que matarlo. Pero si nace una hija, no”.

Las pobres mujeres debían estar aterrorizadas. Al fin y al cabo, eran dos simples comadronas, pertenecientes a un pueblo despreciado. Ya ser llamadas por el soberano-deidad del Egipto hubiera bastado para matarlas del susto. Peor aún: recibían de éste la orden de, aprovechando maliciosamente su oficio, exterminar a los niños recién nacidos de su propio grupo.

Pero, aun así, las parteras resuelven desobedecer al monarca. Dice el texto: “Temieron a Dios, y no hicieron como les había mandado el faraón, sino que conservaban vivos a los varoncitos”.

Sin dudas, se trataba de una conducta arriesgada. Sin dudas, también deben haber temido al rey. Pero el “temor de Dios” fue mayor.

Pasa el tiempo, y el faraón se da cuenta de que algo raro ha ocurrido con su orden genocida. Entonces vuelve a citar a las parteras. Les pregunta la razón de su evidente desobediencia. Las parteras pudieron haberle respondido con un solemne discurso de principios. No lo hacen. Optan por mentirle.

“Es que las hebreas no son como las mujeres egipcias. Son más vigorosas, y ya han dado a luz para cuando nosotras llegamos”, le dicen. Y el monarca les cree.

De manera que las parteras no sólo desobedecen al faraón, que es el gobernante legítimo del país en el que viven. También le mienten descaradamente. Una vez más, como decíamos al analizar el “ciclo de Guilgamesh”, nos importa conocer la reacción de Dios. Porque en ella estará insita la moraleja de la historia, el mensaje a ser entendido y transmitido.

Y he aquí que Dios no castiga a Sifrá y Puá, sino todo lo contrario: “Por eso Dios trató bien a las parteras... porque las parteras habían temido a Dios, Él les concedió familias”.

De modo que la contradicción entre la orden del monarca y los límites cósmicos queridos por Dios, se puede resolver desobedeciendo a la primera (*temiendo a Dios*). En orden a hacer esto, hasta una mentira puede valer. El faraón es un gobernante legítimo, pero al ordenar la masacre de los recién nacidos

³⁰¹ El papel del juez hebreo lo sintetiza maravillosamente el pedido de Salomón a Dios: “Concede entonces a tu servidor un corazón comprensivo, para juzgar a tu pueblo, para discernir entre el bien y el mal” (*1 Reyes*, 3,9).

está ejerciendo su potestad en forma abusiva. Eso no debe obedecerse, porque está mal. Dios, que es en definitiva el depositario de todo poder, no requiere esta obediencia. Al contrario.

e) Conclusión

Esta visión se reitera en los libros bíblicos posteriores. La mayoría de las desobediencias (como las del libro del profeta *Daniel*, por ejemplo) responden también a la oposición entre lo ordenado por un soberano extranjero (como es, en ese caso, el rey de Babilonia) y los *Diez Mandamientos* u otras normas del *Pentateuco*, que a esos monarcas les son ajenas, y las desconocen o las desprecian.

Para los israelitas se imponía siempre cumplir el precepto bíblico. Es decir, desobedecer la disposición real que le era contraria. Pero esta contradicción se plantea entre *sus* normas nacionales (dadas por Dios), y las del país en que se hallan. Teóricamente, dentro del propio país judaico, no podría existir ese dilema jamás, porque el gobernante se sometería a las disposiciones divinas contenidas en el Pentateuco.

Ante estas situaciones, en general, los hebreos no se alzan en armas ni conspiran contra el gobierno. Simplemente, como las parteras en Egipto, no cumplen esas órdenes, afrontando los peligros que de tal desobediencia se derivan.

Invariablemente, Dios los ampara. Como a Daniel que sale intacto de entre los leones. Los hace premiar, con altos cargos, con riquezas, con descendencia numerosa, y castiga a los gobernantes impíos.

§4. Un comentario final

Soy plenamente consciente de que las construcciones culturales que hemos recorrido a lo de este capítulo son coherentes con ciertas creencias religiosas, o directamente las integran, y que tales religiones pueden haber cumplido, a su vez, un papel estructurador de un sistema económico de producción, basado en la detentación de los recursos por parte de una clase (simple o compuesta), que de esa manera controlara el poder político. Es más, ello se ve con bastante claridad en los casos mesopotámicos (no tanto en Israel antiguo).

Sin embargo, no ha de menospreciarse la función de estabilización social que esos sistemas de creencias comportan. Asignan lugares dentro de la comunidad, e indican las respuestas esperadas. Que ello genere un beneficio para el grupo dominante, es normal y esperable. Pero no se puede negar que también trae paz, en tanto ausencia (o, si se quiere, disimulación) de la violencia interna explícita. Las ideas religiosas operan desde la propia psicología de la persona (aunque sean insertadas en ésta por el grupo, a través de la educación) y hacen parte de su proyecto de autoconstrucción. Dictan reglas, y estas

reglas suelen mostrarse empíricamente respetadas, en un número de casos suficientemente grande como para generar la convicción de su vigencia.

Tampoco puede objetarse la posibilidad de que las construcciones culturales religiosas sean sostenidas con sinceridad por parte de quienes se benefician del orden económico-político que aquéllas estructuran. Quienes se sirven de esos sistemas de creencias es normal que los compartan e internalicen con genuina fe y auténtica convicción. No es corriente que sean malévolos y "maquiavélicos" calculadores, en total consciencia de estar empleando esquemas falsos, mentiras hipnóticas para obtener el comportamiento sumiso de las clases sometidas. Eso es muy raro, porque ellos también suelen ser hijos (o esclavos) de su tiempo, y han internalizado su cosmovisión por vía educativa.

Por todas estas razones, nos interesan las construcciones culturales vinculadas a la limitación del poder público legítimo, basadas en creencias religiosas, típicas de estos períodos que estamos recorriendo.

VII. EN LA GRECIA ANTIGUA

“ὦ μοι ἐγὼ, τέων αὖτε βροτῶν ἐς γαῖαν ἰκάνω;
ἦ ῥ' οἱ γ' ὕβρισται τε καὶ ἄγριοι οὐδὲ δίκαιοι,
ἦε φιλόξενοι καὶ σφιν νόος ἐστὶ θεοῦδης;”
“¡Pobre de mí! ¿A la tierra de qué tipo de mortales llego?
¿Serán violentos y salvajes, y no acordes a Dike,
o son hospitalarios y sus mentes temen a los dioses?”.
Homero, *Odisea*, 6.119-121

§1. Digresión necesaria: el problema de los elementos comunes

En la primera parte del último milenio antes de Cristo, aparecen muchos elementos culturales compartidos en una vasta región, desde la Mesopotamia hasta las costas del Mediterráneo. Entre esos factores se cuentan aspectos religiosos y tradiciones legendarias o mitológicas vinculadas a temas teológicos. La relación entre religión y valores (morales, jurídicos, sociales), es normalmente estrecha en los grupos que habitan esa área.

Las narraciones del “ciclo de Guilgamesh” aparecen traducidas a varias lenguas. Se han encontrado versiones que, aunque presenten algunas diferencias, hacen evidente que se trata de la misma obra de base. Uno de los relatos de la *Epopeya* es el del diluvio universal. En las tradiciones mesopotámicas, el Noé (*Noaj*) bíblico se llama Ziusudra, Uta-napishti, Atra-hasis o Sukur-lam. La narración ofrece notable semejanza con la del *Génesis*.

Por su parte, el descenso al Reino de los Muertos, que también se describe en el “ciclo”, hace recordar bastante al canto de la *Odisea* en que el protagonista baja al Hades, que era el submundo post-mortal helénico, en busca de su camarada Aquiles. Y la *Odisea* es una obra épica compuesta en la época formativa de la cultura griega.

Ya nos hemos referido a la similitud entre algunos salmos bíblicos e himnos egipcios “amarnianos”. Así llamados, recordemos, en referencia a las ruinas (situadas en la localidad actual de Tel-el-Amarna) de la ciudad de Akhet-Aten. Ésta fue la capital construida por el ya mencionado faraón Amen-hotep

o Amenofis IV. Dicho monarca la construyó tras cambiar su nombre por el de Akhen-Atén o Akenatón, sobre 1350 a.C., y establecer una religión monoteísta obligatoria, el culto único de Aten o Atón. Akhet-Atén ("Horizonte de Atén") fue abandonada unos cuarenta años después. Junto con ella, se dejó el nuevo credo, aparentemente en razón de una terrible pandemia que atacó el Medio Oriente (quizás la primera epidemia de gripe A que se conoce).

La verdad es que la relación entre el culto monoteísta de Atón y la religión israelita, sigue siendo un misterio. Pero más asombrosa aun es la vinculación de la historia bíblica de Moisés con la ya recordada de Sargón de Akkad. En ambas hay una madre que coloca a su bebé, nacido en secreto, en una cesta, la cubre con betún, la deja en el río, y acaba el niño en la corte real.

Empero, esos elementos compartidos pueden no obedecer a una influencia directa. Hay, por lo menos, otras tres alternativas:

a) Que ambos elementos sean, a su vez, resultado de otros factores anteriores, desconocidos para nosotros. Por ejemplo, en el caso del diluvio, una tradición arcaica presente en el Medio Oriente, que se hubiese reflejado tanto en el "ciclo de Guilgamesh" como en la *Biblia*.

b) Que las semejanzas se deban a hechos reales concretos, oscurecidos para nosotros por el paso del tiempo. Por ejemplo, volviendo al diluvio, sabemos que unos cataclismos terribles sacudieron la cuenca oriental del Mediterráneo a mediados del segundo milenio antes de Cristo. El archipiélago que hoy se llama Santorini recibió una colosal erupción volcánica sobre 1700 a.C. Por lo menos una sofisticada ciudad de la cultura minoica, cerca de la actual Akrotiri, fue cubierta. Aparentemente, ello generó un tsunami que borró la isla por un tiempo. Parte de ella se hundió para siempre. La ausencia de cuerpos humanos (como los hallados en Pompeya) podría indicar que los habitantes fueron barridos por las aguas antes de quedar presos en la lava.

O tal vez estas personas previeran la catástrofe y consiguiera evacuar la isla. De haber sido así, no tendríamos cómo saber adónde fueron. Estaban en estrecho contacto con Grecia, Creta, Chipre, Siria, Palestina y Egipto. Podrían haber migrado para cualquiera de esas regiones, o distribuirse en varias de ellas.

El colapso de aquella cultura, de la que ni siquiera conocemos el nombre, en una época en que se estaban formando muchas civilizaciones en la región, podría relacionarse con tradiciones de tierras, islas, ciudades o países destruidos por las aguas. Como la de la Atlántida, descrita en detalle por Platón. La cólera divina, el castigo de los pecados, serian factores adicionados, coherentes con las ideas locales sobre la naturaleza.

Empero, el episodio de Santorini podría explicar la leyenda griega de la Atlántida y también el diluvio bíblico. No así la tradición mesopotámica, que es anterior. Otro cataclismo semejante, que nos sea desconocido, podría

estar, sin embargo, detrás de esas construcciones (quizás hasta el mismísimo final de la última glaciación).

c) Podría tratarse de creaciones espontáneas, separadas, parcialmente coincidentes. Tomemos como ejemplo las semejanzas entre preceptos que existen entre el *Libro de las normas de Manava* (Manu), texto religioso-jurídico de los años 500 a.C., la piedra de Hammurabi, y el *Pentateuco* bíblico.

Estas similitudes podrían no obedecer al influjo de una de estas fuentes sobre las otras, ni indicar siquiera contactos entre las respectivas culturas. Podrían, simplemente, mostrar respuestas concordantes frente a problemas parecidos. Tales soluciones análogas existen realmente. Llamaron la atención y fueron estudiadas de la Antigüedad (por ejemplo, por Aristóteles). Fueron mostradas con placer por los defensores de la unidad humana, como Cicerón o Marco Aurelio. Más modernamente las trabajaron los antropólogos, los psicólogos, los sociólogos y los economistas (tal el caso de Karl Marx). De hecho, la idea de la existencia de una "naturaleza humana" parece surgir más de la observación de esos paralelos culturales que de la contemplación de la figura física, a veces tan diversa.

El investigador debe considerar todas estas posibilidades, y no sólo la influencia del factor más antiguo sobre los otros. Varias alternativas pueden conjugarse en un caso específico. Un hecho real puede generar una tradición literaria, que coexista con la memoria de aquél. Eso es bastante común.

Lo principal, sin embargo, es verificar la existencia de visiones comunes entre culturas. No es necesaria Internet, para compartir elementos culturales. Comunicación hubo siempre, aunque fuera más limitada y lenta. Y el patrimonio común aumentó, alrededor del siglo VIII a.C., por la generalización del alfabeto de origen fenicio, adaptado a las diferentes lenguas, merced a la enorme dispersión de los navegantes de esa etnia. Eran ellos comerciantes, traficantes de esclavos, empresarios mineros, y llegaron más allá del Mediterráneo. Sus letras poseían un carácter fonético, y eran pocas y simples. Eso las volvió muy útiles para emplearlas en diversos idiomas. Los griegos, por ejemplo, mudaron algunos valores para expresar vocales porque a la versión original sólo contenía consonantes (al hebreo y al árabe, el alfabeto fenicio pasó con pocas vocales).

§2. La cuestión de los límites al poder legítimo en la tragedia griega

a) Sófocles

Dentro de ese conjunto de elementos compartidos a que hacíamos referencia al inicio del acápite anterior, parece haberse encontrado la creencia en la

existencia de parámetros metafísicos que basan o generan los límites al poder legítimo. Esta noción, muy emparentada con la que hemos visto en Mesopotamia e Israel, presenta en Grecia antigua características propias. Ya se la puede detectar en las obras arcaicas atribuidas a Homero y a Hesíodo. Pero es en el siglo V, y en particular en la ciudad-estado (*polis*) de Atenas, donde se torna más clara, profunda y meditada.

En la centuria siguiente, estas ideas serán centrales en la filosofía. Pero en el siglo V (llamado "de Pericles", por la señera figura del político de ese nombre) es en el teatro, especialmente en el género de la tragedia, donde más se tornan evidentes.

Uno de los autores trágicos principales de ese período es Sófocles (c. 496-406 a.C.). Aunque parezca increíble, a pesar de la gran producción teatral de la época, sólo de tres escritores han llegado tragedias completas hasta nosotros: Esquilo, Eurípides y Sófocles. Para peor, las versiones que tenemos son muy posteriores, casi siempre debidas a los eruditos de Bizancio.

Se atribuyen a Sófocles 123 tragedias. Sin embargo, sólo siete sobrevivieron. Tres de ellas están dedicadas al "ciclo de Edipo". Dos se ocupan de la vida del infortunado héroe, y la tercera a sus vástagos. Al parecer, era un tema que apasionaba al dramaturgo ateniense. No solamente lo dominaba, sino que además había contribuido a desarrollarlo con sus propios aportes.

Probablemente haya sido Sófocles el más aplaudido de los autores trágicos griegos. Recibió cantidades de premios en los festivales teatrales. Vio sus obras triunfar, una tras otra. Derrotó a los más grandes de entre sus contemporáneos. Introdujo cambios importantísimos en el género. Aumentó la participación del tercer protagonista, que pasaría, desde entonces, a formar parte de la tragedia clásica. Desenvolvió la importancia de los personajes en desmedro del coro, cuya participación redujo en forma correlativa. Se le atribuye también la introducción de los fondos decorados en el escenario. Un crítico de la altura de Aristóteles, en su *Poética* (335 a.C.), consideró *Edipo rey* como la mejor tragedia existente.

Uno pensaría que la vida de un hombre así estaba dedicada por completo al teatro. Nada más erróneo. Sófocles nació en el seno de una familia rica y políticamente poderosa. Desde su juventud, parece haber participado activamente de la vida pública de Atenas. Durante toda su vida ejerció cargos de alta responsabilidad. Fue electo varias veces general (*strátegos*). La tradición dice que a tales nombramientos no era ajena la extrema popularidad de sus tragedias. La decisión de conferirle la conducción de los ejércitos en la decisiva campaña contra Samos (441 a.C.), habría sido el resultado del triunfo de su obra *Antígona*.

Como era de esperarse, una persona de esas características tenía posiciones políticas tomadas. La suya parece haber estado con el partido de Kimon, un héroe de la batalla naval de Salamina, librada contra los invasores persas en 480 a.C. Sófocles luego se pasó al lado de Pericles, rival de su primer padrino político.

Todo indica que consiguió capear las turbulencias de su siglo, manteniéndose en la clase gobernante sin escándalos. Cubierto de éxitos y públicamente respetado (aunque inmerso en graves disputas familiares), falleció sobre los noventa años. Había crecido en la gloriosa Atenas vencedora de los persas. Partía de una Atenas derrotada por Esparta en la Guerra del Peloponeso.

Era notoria su devoción al dios médico Asklepios o Esculapio. Se le atribuía, inclusive, la introducción en Atenas de su culto. Quizás ello se debiera a que Asklepios estaba vinculado a la ciudad de Epidaurus, famosa por su teatro. Empero, su nacionalismo ateniense parece haber sido siempre férreo. En aras de él, posiblemente, a diferencia de otros dramaturgos, declinó las muchas invitaciones de gobiernos extranjeros para pasar un tiempo como huésped de honor³⁰².

Todos estos factores son de enorme relevancia a la hora de analizar la obra de Sófocles.

Es esencial recordar que se trató de alguien habituado al poder, un jefe militar y político, miembro de la clase dirigente de la *polis* de Atenas que, durante gran parte del siglo, impuso su hegemonía en Grecia. Es presumible que Sófocles hubiese estado familiarizado con las normas jurídicas y la resolución de litigios.

Sin dudas, sus ideas influyeron en su entorno, y seguramente también receptaron el pensamiento general. Porque no era Sófocles un hombre de vida aislada, sino un personaje popular.

b) El "ciclo tebano"

Suele conocerse como "ciclo tebano" al conjunto de tradiciones protagonizadas por Edipo y su familia. Ello, por tener como epicentro la ciudad griega de Tebas (no confundirla con su homónima egipcia). Esta *polis* se sitúa en la región rural de Beocia, punto de consolidación de muchas estructuras folclóricas de esa época.

El "ciclo tebano" o "ciclo de Edipo" fue una rica fuente de temas para las tragedias helénicas. Sus historias abarcan, además de Tebas, las ciudades de Corinto, Atenas y Argos. Ya se lo vislumbra, en formas arcaicas, en la literatura homérica, lo que indica un origen oral remoto. Desde el siglo V a.C., numerosos escritores fueron sumando detalles y variantes. Y Roma adicionó más versiones, especialmente la *Tebaida* de Estacio (siglo I).

La vigencia de sus mitos, por fin, tuvo un giro inesperado con su uso por parte de Sigmund Freud en el psicoanálisis³⁰³.

³⁰² Beer (2004), *passim*. Sobre Sófocles existe vasta bibliografía.

³⁰³ ¿Qué mejor prueba de la vigencia del ciclo que la divertida canción de 1977 *Epopeya de Edipo de Tebas (cantar bastante de gesta)*, del grupo músico-cómico argentino *Les luthiers*? (www.youtube.com/watch?v=GfHrrQyaKpM).

Esa extraordinaria permanencia ha generado un notable desorden. Las diferentes versiones de las historias del ciclo a menudo se contradicen. Divergen en su cronología interna, en los nombres de los personajes, en la manera como se narran los hechos.

No existe una forma "correcta" o "verdadera", porque se trata de leyendas, de construcciones imaginarias. Y en ese reino todo vale³⁰⁴. Empero, una característica común es la visión determinista. La libertad humana (en griego, "eleuthería") aparece como la elección de la manera de actuar el papel que cada uno tiene asignado en la vida, no como una potencia de mudar la propia historia.

Como lo expresaría siglos después, en la Roma de Nerón, el esclavo filósofo estoico Epicteto: "Recuerda que eres un actor en un drama, en el papel que desea el autor. Si es breve, pues será breve. Si largo, largo será. Si desea que actúes un mendigo, entonces procura actuarlo bien, e igualmente un deficiente, o un arconte, o un simple ciudadano. Porque eso es lo tuyo: representar bien el papel que te fue dado. Pero escogerlo, eso corresponde a otro" (*Pensamientos* 17).

Otro factor común a las diferentes tradiciones del ciclo es la noción de la existencia de un orden universal. Este orden, que en griego suele llamarse "cosmos" (la misma palabra que pasó al castellano), debe ser mantenido. Su quiebre impone una restauración (generalmente traumática) del equilibrio. Tal visión es muy común en los trágicos griegos. Se la puede ver en obras de Eurípides como *El ciclope* y *Alceste*, por ejemplo, en relación al deber de hospitalidad para con los extranjeros.

El "ciclo tebano", secundo en situaciones de extremo y profundo conflicto psicológico y axiológico, brinda materia prima para que brillen actores y dramaturgos. En él, los dilemas atinentes al poder público se mezclan con los inherentes a las relaciones personales. Los autores pueden entonces deslizar sus propias ideas y dudas.

La acción se sitúa en tiempos míticos, remotos, que los griegos del siglo V a.C. solían vincular con la época que hoy se acostumbra llamar "micénica". Es decir, el período en que los helenos vivían en poblados presididos por gigantescas fortalezas o "castillos". Es la denominada arquitectura "ciclópea", porque el tamaño de las piedras hace pensar que fueron sus albañiles seres colosales. Esas sociedades eran gobernadas por reyes poderosos e hieráticos.

En la cronología mitológica griega, los episodios del "ciclo tebano" son anteriores a la Guerra de Troya. Es una era en que, en la visión de los helenos del siglo V a.C., aún los dioses interactuaban mucho con los humanos. En razón de esa datación mítica arcaica, estas obras, aunque surgidas en contextos "democráticos", pintan regímenes monárquicos rígidos.

³⁰⁴ Es imprescindible considerar, como mínimo, las tres tragedias tebanas de Sófocles, los *Siete contra Tebas* de Esquilo y la compleja *Tebaida*, antiguamente atribuida por algunos eruditos a Homero (West, 2003, *passim*).

c) Argumento del ciclo

Para poder entender cabalmente las implicancias de las tragedias a él vinculadas, desde el ángulo que en este libro nos interesa, necesitamos conocer, siquiera de un modo somero, el argumento del "ciclo tebano". Como la obra *Antígona* se refiere a las etapas finales de la narración, no nos queda más remedio que recorrerlo íntegro. Si no, no hay cómo comprenderlo³⁰⁵.

El ciclo se abre gobernando Tebas, el rey Lábdaco. Es el nieto de Cadmo, fundador de la ciudad. Lábdaco se niega a cumplir (o permitir que se celebren) ciertos ritos debidos al dios Dionisio. Comete con ello una "*asébeia*". Es decir, una grave falta de respeto a los dioses o a las cosas sagradas. Y también una "*amartía*", que es un quebrantamiento grave del orden universal.

Esa "*amartía*" preanuncia el destino de su familia. Tal vez ya no haya nada que sus descendientes pudieran hacer para torcer ese destino fatal. El propio Lábdaco pierde pronto una guerra contra Atenas y muere joven. Lo hereda su pequeño hijo Layo ("*Laios*"). Es el primer Labdácida (es decir, descendiente de Lábdaco) y carga con el estigma fatal de su padre.

Aprovechando la infancia de Layo, los gemelos Anfión y Zeto atacan Tebas y toman el poder. Instalan una tiranía, a cuya época se atribuían las impresionantes murallas de la ciudad, famosas en el mundo antiguo. Pero los nacionalistas tebanos salvan al hijo de Lábdaco. Lo llevan secretamente a la península del Peloponeso. Allí Pélope, el fundador mítico de las Olimpiadas, que es rey de Pisa (no es la ciudad de Italia), lo recibe con afecto.

Pero Layo, al madurar, retribuye mal la hospitalidad. Se enamora del joven Crisipo, hijo de Pélope. Apasionado, lo rapta y lo viola. Luego, el hijo de Lábdaco recupera el trono de Tebas. En cambio Crisipo, destruido por la vergüenza, se suicida, lanzándose a un pozo.

Desesperado, Pélope ruega a los dioses el castigo de semejante "*amartía*". Es una ofensa gravísima, pues suma la traición del huésped y la agresión sexual. El rey es muy querido por las divinidades. Tanto, que "Peloponeso" deriva de su nombre. Les implora, entonces, que la condena por haber quebrado el cosmos no recaiga sólo en Layo, sino también en su descendencia.

El destino atroz de los Labdácidas queda así sellado.

Layo, reinando en Tebas, casa con la joven Iocáste o Yocasta (en la literatura homérica, llamada Epicasta). Ella pertenece a la alta aristocracia local. Es hija de Meneceo (*Menoikeys*), que descende de uno de los cinco "*spartoi*", los guerreros nacidos de la siembra de los dientes del dragón que Cadmo venciera para fundar Tebas.

Como Yocasta no queda encinta, es consultado el dios Apolo. Esto se hacía a través de los oráculos, el principal de los cuales estaba en Delfos. La

³⁰⁵ Emplearé predominantemente: de Nerac (1958); Géruzez (1918); Ramorino (1920).

respuesta del dios es terrible. Si llegase a nacer un hijo, éste ha de matar a su padre y copular con su madre.

Horrorizado, Layo decide evitar para siempre el lecho conyugal. Pero Dionisio, el dios injuriado por Lábdaco, usa a su arma más eficaz: el vino. El rey, embriagado, olvida su promesa y se acuesta con su esposa. Engendra así el temido hijo.

Entonces, según una versión, Layo engaña a Yocasta. Le asegura que el bebé nació muerto. Pero lo entrega a un sirviente, para que lo lleve lejos de la ciudad y lo mate. Según otra narración, ambos esposos toman esa terrible decisión, asustados por la profecía del oráculo.

Sucede que el siervo no cumple las órdenes asesinas (otro más, dirían las parteras). En cambio, deja atado al niño por los pies en un árbol, en la ladera del monte Citerón. Esto es en el camino de Atenas y del istmo de Corinto. O sea, la misma región en la que, décadas antes, habían sido abandonados los bebés gemelos Anfión y Zeto, que usurparía el trono de Tebas.

Sin embargo, como tantos otros niños abandonados en las tradiciones antiguas por falta de valor para matarlos (recuérdese a Rómulo y Remo, por ejemplo), éste está llamado a salvarse. Y, ya se sabe, los que se salvan se convierten en hombres importantes. El llanto del pequeño atrae la atención de un pastor de Corinto, que viaja con su rebaño. El hombre lo desata, sin saber quién pueda ser, y se lo lleva como presente a su amo, el rey Pólipo.

Justamente la reina Mérope (a veces llamada Peribea) de Corinto, era estéril. Había orado a los dioses para que le enviaran un hijo. Así que Pólipo interpreta que ese bebé es la respuesta divina que esperan. Los reyes adoptan al pequeño, y lo llaman Edipo. Porque en griego "*Oidípous*" quiere decir "pies hinchados", y así los tenía por efecto de la cuerda con que fuera colgado del árbol.

Nunca ha sido bueno ocultarles la verdad a los hijos adoptivos. Tarde o temprano, las dudas nacen y crecen, los velos caen. Y si no, pregúntele a Edipo.

Unos comentarios en un banquete llevan al joven príncipe a pensar que hay algo raro en su filiación. Así que resuelve, como buen griego, peregrinar a Delfos y consultar al oráculo de Apolo. El dios es amigo de respuestas complejas. Nunca dio una réplica clara en todos sus siglos de sibilas y pitonisas. En vez de contestar, reitera la advertencia: Edipo está condenado a asesinar a su padre y juntarse con su madre.

Espantado, creyendo que se trata de Pólipo y Mérope, el muchacho decide no volver a Corinto. Piensa que así podrá evitar el destino fijado por los dioses. Toma el camino de Atenas, que era el rumbo de los helenos sin rumbo. Pero en una encrucijada estrecha se topa con un guerrero de importante aspecto, que viene con su comitiva.

El guerrero, en actitud altanera, le exige a Edipo que se haga a un lado y lo deje pasar. Pero el joven no es menos arrogante. Terco como buen Labdácida, le obstruye al otro el sendero. Airado, el viajero lanza entonces su carro contra el muchacho. Éste se defiende y mata al prepotente guerrero y a su gente. Sólo uno de sus sirvientes consigue escapar.

Ya te habrás imaginado que el atacante era Layo. Sucede que el rey de Tebas estaba yendo a Delfos a consultar a Apolo. La iba a preguntar sobre la esfinge, un monstruo que, con licencia divina, controlaba desde un monte el acceso a la ciudad. Todo aquel que se aproximaba a Tebas era interpelado con una adivinanza: "¿Qué animal anda al amanecer en cuatro patas, en dos al mediodía y en tres al caer el sol?" Quien no respondía correctamente (hasta entonces, ciento por ciento de los participantes), era arrojado a un pozo profundo, muerte inmediata.

Edipo nada sabe de todo esto. Sigue su camino, se acerca a Tebas, y es sorprendido por la fea criatura (o busca fama voluntariamente y se presenta al show de preguntas). Lo cierto es que sabe la respuesta: "El humano; porque gatea de niño, camina en dos piernas luego, y en la vejez usa un bastón".

La esfinge es buena perdedora y se suicida. Edipo ha salvado a Tebas. El regente Creón, que ejerce el poder en ausencia de Layo, es hermano de Yocasta. La reina es aún joven, porque las mujeres griegas se casaban casi niñas. Ha enviudado recientemente, por obra de un desconocido. Creón propone que el libertador se case con Yocasta, y asuma el trono. Todos aceptan (quizás a ella algo en él le recordase, curiosamente, a su difunto marido).

Edipo y Yocasta se casan. La temida profecía se ha cumplido.

En la versión clásica, tienen cuatro hijos, dos varones (Eteocles y Polinices) y dos mujeres (Antígona e Ismene). Edipo es un buen rey, respetuoso de los dioses (es decir, "sébeios") y cumplidor del orden establecido (es decir, "dikaíos"). Es un agradable marido, un padre afectuoso, un gobernante justo. Empero, tras un tiempo de paz, todo comienza a andar mal. Se pierden las cosechas, las mujeres abortan. Nadie entiende la razón.

De modo que Creón es enviado a Delfos para consultar el oráculo. Apolo es terminante. El asesino de Layo vive en Tebas. Debe ser hallado y exiliado o ejecutado. Edipo, al enterarse, así lo decreta. Inicia de inmediato una instrucción (en griego, "istoría") para encontrar al transgresor. Empero, Tiresías, un famoso adivino ciego, le aconseja no hacerlo. Pero el rey, ya lo sabemos, es obstinado.

De la pesquisa surge la terrible verdad. Al saberla, Yocasta se suicida. Edipo, destrozado, toma el broche del vestido de su madre-esposa y se perfora los ojos.

Su propio decreto está en vigor y debe ser cumplido. Ciego, Edipo sale al exilio. Será un mendigo ambulante, acompañado por Antígona en algunas versiones. Lo protegerá el mítico rey Teseo de Atenas. En tierra de esta polis, en el bosque sagrado de Colono, fallece el hijo de Layo unos años después. Su sepulcro se tornará un sitio de asilo para los perseguidos por la justicia, en homenaje al desafortunado rey.

Mientras tanto, en Tebas, quedaron los dos hijos de Edipo y Yocasta. Merced a un arbitraje del tío Creón, que preserva la autoridad moral en medio del caos, acuerdan reinar un año cada uno. Comienza Eteocles. Pero al llegar el turno de su hermano, le niega el trono. Airado, Polinices busca entonces apoyo externo. Tras peregrinar por algún tiempo, encuentra ayuda en la rica ciudad de Argos, donde se casa con la hija del rey Adrasto.

Este monarca arma un poderoso ejército (los "siete contra Tebas"). Esgrime una *causa belli* de gran éxito hasta el siglo XXI (que lo digan si no George Bush y los iraquíes). La de invadir un país con el pretexto de restablecer su orden constitucional interno. Ya hablamos de esas excusas antes.

La invasión de Argos sume a los habitantes de Tebas en el temor. La famosa muralla de siete puertas, cada una resguardada por un héroe, es formidable. Pero la ciudad no podrá resistir un sitio prolongado, sin ayuda exterior. El viejo adivino Tiresias anuncia que la Victoria ("*Nike*", una diosa alada y exigente, que nuestra época ha transformado en marca de zapatillas) reclama la muerte de un descendiente de los *spártioi*. Así que, para horror de Creón, Meneceo, su primogénito, se suicida arrojándose desde una de las torres.

El sacrificio de Meneceo hace a los tebanos sentirse seguros, así que salen a combatir. Ante los muros, Eteocles y Polinices se enfrentan en combate singular. Ambos se matan entre sí. Pero la diosa *Nike* cumple su palabra, y Argos es completamente derrotada.

En la parte final del "ciclo", el único de los siete héroes que consigue salvarse es el rey Adrastos. Sediento de revancha, vuelve a atacar diez años después a Tebas. Lo acompañan los hijos de los guerreros que participaron de la primera expedición. Por eso, se la llama "Guerra de los Epígonos", es decir, los descendientes. Y esta vez la ciudad cae.

Es coronado entonces Tersandro, hijo de Polinices (y nieto de Adrastos). Este rey marcha a la Guerra de Troya, pero en el camino lo mata Telefo, hijo de Hércules. Su vástago, Tisámeneo, y su nieto, Autesio, reinan luego en Tebas. Y un nieto de Autesio, que es al mismo tiempo Labdácida y descendiente de Hércules, funda la mítica dinastía Águida de Esparta.

El efecto de la "*amartía*", entonces, aún siendo terrible, no acaba con la estirpe de Cadmo, llamada a grandes proezas.

Volvamos ahora al momento en que son derrotadas las tropas de Argos. Tebas queda acéfala³⁰⁶. Los nobles convocan a Creón de nuevo. Por tercera vez, el hermano de Yocasta, que urdiera el matrimonio con Edipo y arbitrara el litigio entre los príncipes, asume el gobierno³⁰⁷. La elección del experimentado aristócrata es lógica.

Inmediatamente, Creón decreta un diferente tratamiento para los cuerpos de sus sobrinos. El de Eteocles, que ha caído como un rey valiente en defensa de la patria, ha de recibir honras supremas. Polinices, en cambio, es visto como un traidor. Con una fuerza extranjera, puso en grave riesgo a Tebas

³⁰⁶ En muchas fuentes, Eteocles, deja un hijo muy niño, Laodamante, que sucede a Creón y muere en la Guerra de los Epígonos, cerrando esa línea de los Labdácidas. Con gran carga simbólica, el hijo de Polinices sería el nuevo rey de Tebas, como vimos.

³⁰⁷ Su propio nombre, en la lengua ática, se refiere al poder y la fuerza. El destino de su estirpe es peor que el de los Labdácidas. Su primogénito se sacrifica para cumplir la profecía. El otro hijo, Hermón, se suicida después. También la esposa de Creón, Eurídice. No quedan descendientes del hermano de Yocasta.

y a sus habitantes. Así que correrá la suerte de los jefes argivos muertos. Su cadáver será dejado en la llanura, cerca de las murallas, para alimento de las bestias salvajes. Para quien violase esa orden, con la que Creón afirma el inicio de su reinado, impone la pena capital.

A todo esto, ha muerto Edipo en Colono. Antígona e Ismene, sus hijas, viven en Tebas. Según los deseos de su pobre padre, se han puesto bajo la protección de Creón. Tras el sacrificio de Meneceo, el único hijo que le resta al rey es Hemon (en griego, "sanguíneo" o "sangriento"). Quizás para sumar legitimidad a su sucesión al trono, Hemon se compromete con Antígona. Empero, en la tragedia el joven parece enamorado de ella (no así a la inversa). Tanto que Creón atribuye el comportamiento de su hijo a ese amor. Hemon, cuyo carácter enérgico e impulsivo honra la etimología de su nombre, ha sido siempre un fiel seguidor de su padre. Creón y Eurídice ven a su vástago con orgullo. Es noble y valiente, excelente heredero para la antigua corona tebana.

d) Antígona

Es posible que Sófocles dedicara varias tragedias al "ciclo tebano", pero sólo tres llegaron hasta nosotros. La más antigua, *Antígona*, iría última en la cronología del ciclo. Años después, el dramaturgo habría compuesto *Edipo rey* y finalmente *Edipo en Colono*. Pero no las pensó como una trilogía (al estilo del *Señor de los anillos* de J. R. R. Tolkien), y de allí las incoherencias entre ellas.

Parece que cada una de estas tres obras integraba un conjunto separado, cuyas piezas restantes se han perdido. Aún siendo la primera, *Antígona* es posiblemente la más profunda desde la óptica de la historia de las ideas filosófico-jurídicas. Es, además, la más famosa creación de Sófocles. Recibió muchos premios en su época, pero el mayor llegaría mucho después de la muerte del dramaturgo, cuando, en su misma tierra, la dictadura del "estado nuevo" (en griego, "*to Néon Krátos*") de Ioannis Metaxas (1936-1946) prohibió su representación. Criterio reiterado luego por la "dictadura de los coroneles", producto de la que sus autores denominaran "revolución nacional" de 1967, y de la que ya hemos hablado³⁰⁸.

¿Puede imaginarse honra mayor? ¿Ser prohibido dos mil quinientos años después de muerto! Envidiable...

¿Qué fue lo que asustó a los tiranos, pasado tanto tiempo? Quizás nada tan nuevo en relación con las ideas que hemos visto desde la Mesopotamia. Apenas la afirmación de que un gobernante no puede hacer todo lo que le plazca.

Claro que Metaxas sí podría haberse sentido agredido por estas nociones. Porque aunque se tornó en un dictador, su origen había sido constitucional. Pero los coroneles, en cambio, sólo pudieron molestarse en razón de su igno-

³⁰⁸ Kokkinidou - Nikolaidou, ps. 155-191.

rancia. Pues, al no ser gobernantes legítimos sino tiranos (en el sentido griego antiguo), esas teorías de los límites al poder no eran para ellos.

Pero, bueno... también prohibieron los manuales de ruso.

e) Enfrentamiento de Antígona y Creón

Al comienzo de la tragedia, Antígona se entera, horrorizada, del decreto de Creón que prohíbe enterrar a Polinices.

"Voy a sepultarlo. Es bello para mí morir actuando así. Amiga de mi amigo, he de yacer, autora de un crimen piadoso³⁰⁹. Además, por mucho más tiempo deberé agradar a los de abajo que a los de aquí. Allá, de hecho, voy a yacer para siempre", dice la hija de Edipo, airada, a su hermana Ismene, que no comparte esas ideas (71-76)³¹⁰.

De modo que, ella sola, intenta cubrir con polvo el cadáver del príncipe. Quizás apenas para protegerlo de los animales. Porque los rituales fúnebres heroicos griegos imponían la pira y la posterior preservación de los huesos en ungüentos aromáticos, como surge del "Funeral de Aquiles", en el Canto XXIV de la *Odisea*.

Pero Antígona es descubierta y llevada por los guardias ante su tío, que no lo puede creer. La interroga: "A ti te hablo, a ti que miras al suelo. Dime: ¿afirmas o niegas haberlo hecho?" Ella lo desafía: "Digo que sí, no tengo por qué negar". Entonces Creón despide al guardia. Tal vez buscando ayudar a su sobrina, le pregunta: "Dime una simple cosa, sin discursos: ¿Sabías que estaba proclamado que no se hiciera eso?".

Quizá Creón esperase una negativa, una salida para esa pesadilla compartida. Pero Antígona responde: "¡Ciertamente! ¿Cómo no saberlo? Es público". El rey estalla: "¿Y aun así te atreviste a pasar por encima de la norma?" (441-449).

En pocas líneas, el monarca ha elevado su decreto, del nivel de una simple proclama (en griego, "*kérygma*") del heraldo ("*kéryx*") al mucho más alto grado de un principio o ley ("*nómos*"). Antígona le contesta, altiva (es una Labdácida). Emplea palabras que, desde el inicio de la obra, parece haber guardado para lanzarlas al rostro de su tío:

"¡No fue Zeus quien me dio esa proclama ("*kerýxas*"), ni Díke, que habita con los dioses subterráneos³¹¹. Ellos no establecieron esas normas ("*nómous*")

³⁰⁹ La traducción literal del delicioso oxímoron "*ósia panourguésas*" sería algo así como "culpable del crimen de piedad". La profundidad de la imagen, que apunta al corazón del dilema, es insondable.

³¹⁰ Traduzco a partir de dos versiones griegas establecidas. La de 1994 (ver Bibliografía) y la de Sir Richard Jebb (1891) que está en www.mikrosapoplous.gr (*The Little Sailing*) y en www.perseus.tufts.edu/cache/perscoll_Greco-Roman.html (Perseus Digital Library, Tufts University). En este sitio son extraordinarias las versiones originales con hipertextos, hoy imprescindibles para el estudioso. Cotejo con la versión en español de 1983 (ver Bibliografía), la traducción inglesa de Richard Jebb (Biblioteca Perseus) y la versión italiana de la edición de 1994.

³¹¹ Los vinculados a la muerte, que es de lo que se trata (los ritos funerarios).

para los seres humanos. No creí que tus proclamas ("*kerýgmata*") tuviesen tanta fuerza que un mortal pudiese pasar por encima de las normas ("*nómina*") no escritas e inquebrantables de los dioses, que no son de hoy ni de ayer, sino que viven desde siempre y nadie sabe cuándo aparecieron. No iba yo a sacrificarme al merecido castigo de los dioses, atemorizada por el orgullo de ningún hombre" (450-460).

Antígona vuelve a jugar con los niveles de las proclamas (que son humanas) y las verdaderas normas, principios que deben ser respetados siempre y cuyo origen es divino. El dilema entre ambos planos se resuelve en la psiquis de la persona. Existe, por un lado, el "temor del orgullo" (o del pensamiento, de la opinión: "*frónema*") de un hombre. Ese miedo realmente existe, merece ser considerado. Antígona no lo ignora ni lo desprecia. Pero está, por otra parte, el "merecido castigo" de los dioses.

Sófocles emplea para esa pena el sustantivo "*dike*". Es exactamente la misma palabra que, nueve versos antes, usara como nombre de la diosa subterránea que no había dado la orden de dejar el cuerpo de Polinices insepulto. En este contexto, "*dike*" no es cualquier castigo divino. Es el castigo correcto, el merecido, el que corresponde.

¿Cuál será esa sanción? No es la muerte, eso está claro, porque Antígona dice que halla "lindo" ("*kalós*") morir por esa causa. Y en la línea siguiente reitera: "Ciertamente, ya sabía bien de mi muerte. ¿Cómo no saber? Aunque no hubieses hecho la proclama ("*me sí proukéryxas*")".

En suma: morir, morimos todos, antes o después. Y al fallecer, debemos estar con los dioses subterráneos para siempre. Es como si Antígona dijera: "no muero por tu proclama, sino porque soy humana". Es una cuestión de oportunidad: "Y si voy a morir antes de tiempo, eso digo que es un beneficio", aduce luego.

Claro que ahí ha cambiado el argumento: "Quien vive inmerso en tantos males como yo, ¿no ganaría con la muerte?". Luego, regresa al tema axiológico: "No me genera ningún dolor este destino. Si muerto el hijo de mi madre, empero, aceptase dejar el cadáver insepulto, eso sería doloroso. Esto que acontece, no me duele" (460-468).

Es decir, desobedecer la "*kerygma*" de Creón, cuya legitimidad como gobernante Antígona jamás discute, por seguir la norma divina, es lo que ella, simplemente, debe hacer³¹². En la Grecia del siglo V a.C. no hay cielo ni infierno, no existe ese tipo de premios o castigos post-mortales. La pena sería un remordimiento eterno. Estar en el subsuelo, con Dike y los otros dioses recordándole por siempre cómo obró mal, cuando el temor de la "opinión de un hombre arrogante" le hizo olvidar el orden universal.

³¹² No es esa la postura de la joven sacerdotisa Casandra, en la tragedia *Las troyanas*, de Eurípides (480 a.C.-406 a.C.): al saber de que el general vencedor, violando sus votos sagrados de virginidad, ha resuelto llevársela como esclava sexual, anuncia a su madre: "Yo seré su muerte, y abatiré su casa, vengando a mis hermanos y a mi padre".

Dike es una deidad importante. Es una de las tres "horas", hijas de Zeus y de Themis, la gran diosa vinculada al sustento del orden universal, tanto en la naturaleza como entre los seres humanos. A Themis los antiguos la confundían o mezclaban a menudo con su hija Dike. Ella supervisa la llegada oportuna de las estaciones, las cosechas, las lluvias, y también el respeto de los contratos y las obligaciones entre las personas.

Según la *Teogonía* de Hesíodo, Dike tuvo dos hermanas: Eunomía ("de las buenas normas") e Irene ("paz")³¹³. Los romanos la transformaron en la diosa Justicia (sin ojos tapados) y tradujeron en forma congruente las expresiones a ella vinculadas. Así, el sustantivo "*dikaíosyne*", que para los helenos era algo como la virtud de ser o actuar de modo acorde a las órdenes de Dike, fue llevado a "justicia". Eso generó problemas de interpretación que pocas veces son notados.

Los argumentos que veíamos desde la Mesopotamia para dar un sustento objetivo a los límites del poder legítimo eran teológicos. Antígona, sutilmente, suma otros fundamentos. La sociedad ateniense del siglo V a.C. es muy religiosa. Pero también es crítica, con una visión cada vez más filosófica de los dioses. Quizás por eso las bases teológicas ya no bastasen.

Así que la hija de Edipo hace referencia al plano temporal, a la antigüedad. La proclama de Creón "es de hoy" o "es de ayer". Los "*nómoi*" que deben ser respetados, en cambio, "viven desde siempre". Son tan arcaicos que "nadie sabe cuándo aparecieron" (o "comenzaron a brillar": "*fane*", del verbo "*faíno*").

Ese argumento de la antigüedad aparece muy mezclado con el discurso teológico, pero son diferentes. Esfo es importante para nosotros, porque muestra una tímida tentativa de alejarse de los fundamentos puramente religiosos. Ese camino se iría profundizando con Platón y los sofistas del siglo siguiente, tal vez, prefijado por Sócrates, contemporáneo de Sófocles (c. 469-399 a.C.)

Comparemos, para terminar este punto, el parlamento de Antígona con el que unos años antes (467 a.C.) el más antiguo de los tres grandes trágicos, Esquilo, colocaba en labios de la hija de Edipo. Sobre el final de su drama *Siete contra Tebas*, en circunstancias semejantes, dice la joven: "Pero al menos yo le digo a los gobernantes de los cadmeos: si nadie va a realizar el sepelio conmigo, yo lo haré sola y afrontaré los riesgos de prestar las honras fúnebres a mi hermano. No me parece mal obrar en abierta rebelión al gobierno de la *polis*. Temibles son las vísceras de las que ambos hemos nacido, de una madre infortunada y un desgraciado padre. Así que mi espíritu voluntariamente comparte sus males con quienes ya voluntad no tienen, muriendo vive en el ánimo familiar. Ningún lobo famélico desgarrará su carne. ¡Ni lo piensen! Porque yo misma le haré un funeral y yo cavaré la tierra. Aunque sea una mujer, me las arreglaré. Llevaré la tierra en el regazo de mi peplos de lino fino. Yo misma lo cubriré. ¡Nadie crea que no será así! Animaos, me las arreglaré para hacerlo" (1032-1047).

³¹³ Hesíodo (1995), p. 77.

f) Hemon se enfrenta a Creón

Creón, cuya personalidad cambiaría mucho en las otras tragedias "tebanas" de Sófocles, parece en *Antígona* sentirse esclavo de su propio decreto. Su situación es muy semejante a la de Edipo, autor de la proclama que acaba condenándolo al exilio (ejecutada, justamente, por Creón, y a disgusto).

El rey causa, involuntariamente la ruina final de su familia. Nada tenía él antes contra su sobrina. Al contrario, admiraba a esa joven fuerte que acompañara al padre en su desgracia. Es la hija de su infortunada hermana, la novia del único vástago que le queda, futura madre de sus nietos destinados a heredar el trono de Tebas. Pero no puede hacer otra cosa. Ése es su papel en la vida. Él dispuso para quien desobedeciese sus órdenes la condena a muerte. La que desobedeció fue Antígona. Ahora, si quiere ser respetado, debe seguir adelante. Su sobrina está destinada al suplicio.

Llega entonces Hemon, el Sanguíneo, el Temperamental. Hijo y amigo, fiel compañero de su padre. El corifeo, actor que preside el coro, anuncia: "He aquí a Hemon, tu hijo menor. ¿Vendrá lamentando el destino de su novia Antígona, destrozado por la frustración de su tálamo nupcial?" (626-630).

Creón se prepara para un altercado, pero el joven lo tranquiliza. Sigue siendo su seguidor leal. El rey inicia, entonces, un discurso prolongado, elogiando la fidelidad de los hijos y la conveniencia de un ben casamiento. Explica: "Desde que, en efecto, la descubrí y la apresé, siendo ella de toda la ciudad la única desobediente, de ningún modo he de quedar como mentiroso para mi ciudad. Al contrario, la ejecutaré". Y reafirma: "Si voy a favorecer el desorden ("*ákosmia*") en mi propia familia, seguramente mucho más lo haré con los extraños" (655-661).

El momento en que los ciudadanos piensan, en la visión de Creón, es cuando eligen al gobernante. Luego, "aquél que la ciudad nombró debe ser obedecido, en las cosas pequeñas, en las cosas acordes a Dike ("*dikaia*") y en las opuestas" (666-667).

El rey acepta que un líder puede errar, ser "*ádikos*", contrario al orden universal protegido por Dike. Pero, ¿cómo saber cuándo está equivocado?

Reiteradamente usa imágenes militares. Habla de la *polis* como si fuera un ejército en combate. No se puede pensar, debatir, criticar las directivas del general. Sólo obedecer, o la derrota será inevitable. Por eso, la *polis* debe meditar bien a quién le da el poder. Porque después, ha de respetar su voluntad, confiar en su juicio. En todo caso, es preferible que se cumpla una orden contraria a Dike y no que sobrevenga el peor de los eventos: la anarquía.

"No existe mal peor que la anarquía. Destruye las ciudades, separa las familias establecidas, quiebra las filas de lanzas de los guerreros y provoca la derrota", afirma Creón (672-675).

Queda satisfecho con ese discurso el corifeo. Pero Hemon, evitando una crítica directa, se constituye en portavoz de los comentarios populares. El

pueblo lamenta esta condena, dice. Las personas de Tebas creen elogioso el comportamiento de Antígona. Advierte:

"Los árboles que se doblan conservan sus ramas, pero los que se resisten acaban arrancados de raíz" (que es como Creón terminará: sin descendientes). Y emplea una imagen característica de un griego (aunque de un ateniense más que de un beocio): "Aquel piloto que, seguro de lo que hace, ajusta la escota de la vela y no la suelta, realiza el resto del viaje con el navío tumbado" (713-717).

El corifeo trata de ponerlos de acuerdo. Pero Creón no lo acepta. "Entonces, los de mi edad, ¿debemos aprender a pensar de los que tiene la edad de él?", le pregunta retóricamente. Y le responde Hemon: "En nada que no sea acorde a Dike ["*dikaion*"]. Si soy joven, no deberías mirar el tiempo, sino las cosas que hago".

El rey replica, irónico: "Lo que haces es, pues, respetar a los que son contrarios al orden ["*akósmountas sébein*"]?" Así entra en el debate la idea de "*sébeia*", el respeto de lo sagrado.

Creón es un interlocutor difícil. Tuerce los argumentos contra su hijo. Éste sería ahora el que no respeta el *cosmos*. Pero Hemon se defiende: "Yo no mandaría a nadie que respetase a los malos" ["*eysébein eis tous kakous*"].

"¿No padecerá ella esa enfermedad?", inquiriere Creón. "Todos los ciudadanos de Tebas dicen que no", responde Hemon, introduciendo el argumento democrático.

El rey acepta el reto: "¿La ciudad debe decirme cómo resolver las cosas?" El príncipe no parece firme en su postura: "¿Ves? ¡Tú eres quien habla como un muchacho!". Creón se siente fuerte y avanza: "¿Acaso debo gobernar esta tierra según la voluntad de otro?"

Aquí el monarca coloca otra palabra importante. El verbo *arjo*, vinculado al sustantivo *arjé*. Son términos que traen una doble referencia. Por un lado, al gobierno (de donde deriva "monarquía"). Por otro, a la gran antigüedad (raíz de "arcaico"). Su sentido implícito normal es, entonces, el de un poder político legítimo que viene de lejos en el tiempo, no en el caso de cada gobernante individualmente, sino del gobierno en sí.

"Realmente, no hay ninguna ciudad que sea de un hombre solo", retruca Hemon, con un discurso más filosófico que político. "*Polis*" y "*andrós*" son términos contradictorios en este sentido: sólo existe "*polis*", comunidad política, si hay varios hombres.

Es obvio que no está respondiendo al sólido planteo de Creón: *Si la ciudad me eligió para gobernar, ¿cómo voy a hacerlo siguiendo lo que otros me ordenen?* Ambos hablan en planos diferentes, pero el rey parece no darse cuenta:

"¿No es costumbre que la ciudad sea del más fuerte?", interroga, quizás con el sentido de "que la gobierne libremente el más fuerte". El joven insiste por su camino: "Tú gobernarías ["*arjois*"] bien solo en una isla desierta". O sea, en una no-ciudad, una negación de la *polis*.

El diálogo de sordos cansa a Creón. "Éste, me parece, está aliado con la mujer", dice al coro³¹⁴. Pero Hemon responde: "Sólo si tú eres mujer, porque, realmente, es por ti que estoy preocupado". Indirectamente, lo ha llamado "mujer". Eso es más de lo que el rey puede soportar. Y estalla: "¡Oh, porque-ría³¹⁵! ¿Acusas a tu propio padre?"

Creón emplea una expresión que, literalmente, significa "llevar ante Dike" o "acusar de ser contrario a Dike". Por eso, Hemon replica: "¡Sí, porque te veo errar gravemente ["*examartáno*"] contra lo que es acorde a Dike" ["*díkain*"].

Esta respuesta da en el blanco del asunto. Porque para el rey, el gobernante legítimo no puede ser nunca contrario a Dike ("*ádikos*"). Airado, pregunta: "¿Erro, pues, al respetar (honrar) mi poder legítimo?" ("¿*Amartáno gar tas emas arjás séhon?*").

No hay alternativa, en su visión. Como fue escogido, es el rey según las normas de la ciudad. La "*amartía*", la ofensa al cosmos, no puede predicarse nunca de sus actos de gobierno. Pero Hemon insiste: "Realmente, no lo respetas [honras, "*sébeis*"] si pisoteas los honores debidos a los dioses" (726-745).

Esquilo, en *Siete contra Tebas*, presenta una discusión con muchos aspectos en común, pero colocándola entre Antígona y un heraldo ("*kéryx*"), que vino a anunciar lo dispuesto con relación a los cadáveres de los dos hijos de Edipo y Yocasta.

El heraldo, tras escuchar el parlamento de Antígona que hemos transcrito al final del punto anterior, le dice: "¡Te prohíbo hacer eso contra la *polis*!" La joven le responde tomando sus propias palabras: "¡Te prohíbo darme proclamas ["*keryssein*"] inútiles!"

"Aún así, es duro el pueblo que ha escapado del desastre", avisa el heraldo, refiriéndose a la reciente victoria de Tebas contra los invasores. "Que sea duro", le responde Antígona, "pero éste sin sepultura no se queda".

El heraldo inquiere: "¿A quien toda la *polis* odia, tú lo honras con un funeral?" Y Antígona replica: "Hace rato que no lo honran ya los dioses". El hombre contesta: "No, sólo desde que puso en peligro a su propia tierra". Pero la joven insiste: "Sufrió el mal, y dio mal en retribución". El "*kéryx*" no se da por vencido: "Pero eso fue contra todos y no sólo contra uno".

Es decir, Polinices puso en riesgo de ser destruida a su propia *polis*, a todos sus ciudadanos, en respuesta a la "*adikía*" que le hiciera un hombre solo, su hermano Eteocles. Por eso, los dioses lo dejaron de respetar, y el pueblo teba-no lo odia. Por ello es que no deben serle tributadas honras fúnebres.

³¹⁴ El coro, en la tragedia griega, está entre el escenario y el público. Cuando habla con los actores, normalmente representa el pensamiento del pueblo o de los ancianos. Cuando se dirige al público, suele ser el autor quien se expresa. El coro habla al unisono y está en movimiento. Solamente el corifeo puede hablar en forma individual.

³¹⁵ El insulto "*pánkakos*" o "*pankákistos*" es terrible (literalmente: "suma de todos los males"). Sófocles lo pone también en boca de Hércules con relación al hijo Yllos en *Tracias* (1140).

"La Discordia ["*Eris*"], última entre los dioses, pone fin a los diálogos", zanja Antígona. Y reafirma: "Yo, en efecto, voy a enterrarlo. No des peroratas". El heraldo, en efecto, cierra la discusión: "Haz lo que desees, pues, pero yo te lo prohíbo" (1048-1059)³¹⁶.

g) *Réquiem para Creón*

Dike era una diosa. La "*adikía*", por lo tanto, implicaba una impiedad, un desprecio religioso ("*asēbeia*"). Por eso, En las fuentes griegas antiguas no se discutía su existencia, sino sólo su naturaleza.

Aún así, en posiciones como la de Creón en *Antígona* podemos rastrear una línea de pensamiento que, por la vía sutil de identificar la "*dikaiosýne*" con el cumplimiento ciego de la legitimidad política, acaba sacándole a la "*dikaiosýne*" toda connotación cósmica. Esto resulta muy cercano a negarla. Creón no descarta la noción de "*adikeía*", pero la deja privada de sentido, inútil.

Su actitud siempre recibió unánime rechazo. Su obstinación en imponer la proclama es vista como arrogancia. Los otros personajes le hacen notar al rey que está yendo contra el *cosmos*, contra Dike. Todos quieren que perdone a Antígona, cuya conducta elogian, por verla acorde a los "*nómoi*" superiores.

Uno tras otro, los demás le advierten a Creón de las funestas consecuencias de su intransigencia. Hemon le recuerda al árbol que por no doblarse se quiebra, al marinero que hunde el barco por no soltar las sogas... En vano.

Sólo cuando, terminando la obra, llega el adivino Tiresias y le anuncia que, por causa de su conducta impía, grandes desgracias caerán sobre su casa y sobre Tebas toda, Creón muda drásticamente de opinión. Entonces resuelve sepultar a todos los muertos, y salvar a Antígona. Suspira: "Temo que lo mejor sea mantener las normas ("*nómoi*") establecidas, hasta el final de la vida" (1113-1114).

Pero ya es tarde.

Ignacio Granero, en la introducción de la versión que traduce y edita, siguiendo una postura casi unánime, considera que Creón actuó cegado, "enfermo desde el comienzo de la acción del drama". Cree que fue tal capricho el que lo llevó a condenar a Antígona. Empero, en nota al pie, se pregunta "si Creón era antes perfectamente consciente de que su decreto era impío, precisamente porque iba contra las leyes establecidas"³¹⁷.

³¹⁶ El final de esta extraordinaria tragedia es insuperable, y hace pensar en el cierre abierto tan característico del cine europeo contemporáneo. Tras lamentarse el Coro por el intríngulis en que esta situación lo ha colocado, y dudar acerca de qué actitud tomar, se divide en dos grupos (al parecer, iguales). Uno se va a acompañar a Antígona para sepultar con ella a Polinices, y el otro se dispone a honrar a Eteocles.

³¹⁷ Sófocles (1983), ps. 18-23 y 147.

Parece que aquí hay dos cosas diferentes. Por un lado, el rey está muy enojado desde el principio. Y no le faltan razones. Polinices trajo un ejército enemigo enorme. Tebas estuvo al borde del desastre, a punto de ser destruida por Argos, una ciudad a la que los beocios nada habían hecho.

Y esto no es todo. Meneceo, hijo primogénito de Creón, guerrero joven y brillante, murió en esa guerra. Se sacrificó heroicamente, para salvar a la patria. También cayó su sobrino Etéocles, dejando un niño heredero.

Creón, piloto de las tormentas tebanas, es llamado para controlar una *polis* asustada y convulsa. Toma una medida drástica, durísima, inusitada. Una decisión destinada a viajar por toda Grecia, haciendo saber que nadie, absolutamente nadie, invadirá nunca la tierra de Cadmo sin castigo.

Por eso, impide las honras fúnebres al príncipe traidor. Y entonces su propia sobrina, la prometida de su hijo, va y viola la orden, dejándolo en ridículo. Sólo un superhombre habría conservado la calma en tales circunstancias. Pero de la ira lógica a la terquedad insensata hay mucho trecho.

Creón no defiende la "piedad" de su proclama ni de la condena de Antígona. No entra en ese debate. Para él, si una ciudad no quiere ser destruida (especialmente en un momento así), su autoridad legítima debe ser obedecida, sus decretos cumplidos. Curiosamente, tras la sobrenatural advertencia de Tiresias cambia de parecer. En el fondo, hasta entonces su postura tácita era que la existencia de la "*dikaioσύνη*", hasta la de Dike, es irrelevante para el ciudadano. Lo que le debe importar es respetar el "*arjé*".

Ya sabemos que los personajes de una tragedia griega están sujetos a destinos prefijados, a menudo heredados. Destinos terribles, a los que son ajenos. Creón es otro peón en un ajedrez de fatalidad. Empero, como rey, podría haber borrado su propio decreto. Podría haber vuelto impune la acción transgresora de su sobrina. Lejos de criticarlo, el pueblo lo hubiera elogiado.

Sin embargo, no lo hizo. Al interrogar a Antígona, le dio oportunidades para salvarse, pero siempre dentro de la ley. Primero, le deslizó la posibilidad de negar su autoría. Luego, tras echar al guardia, le ofreció la oportunidad de alegar ignorancia.

Antígona, en vez de aceptar, le respondió con dureza.

Granero y casi todos los autores creen que Sófocles trata a Creón con merecida intransigencia. Que no hay rastros de conmiseración para con él. ¿Será así? ¿Está ciego el rey? ¿Está enfermo? ¿O pensará quizás que las leyes son obligatorias porque encarnan al poder legítimo? Inclusive para él mismo. Y hasta si ese acatamiento le ha de costar toda la felicidad que le queda en la vida.

El rey sabe perfectamente el precio que va a pagar. No ignora que la condena desencadenará una serie de desgracias sobre su propia familia. "Has matado a un hombre que ya estaba muerto", le murmura al mensajero que le trae la noticia del suicidio de su esposa Eurídice (1288).

¿Merece Creón tantas críticas? Hammurabi también consideraba inviolable su piedra hasta para él mismo. Pero el rey babilónico basaba esa obediencia

en la adecuación de sus construcciones al orden universal. Para Creón tal concordancia es irrelevante. Lo que manda quien ejerce un poder legítimo debe ser cumplido. Es un general en medio de la batalla. Lo contrario trae la peor de las desgracias: la anarquía, colapso de la *polis*.

Tal vez Creón haya sido tratado, a veces, con superficialidad. Quizás su personaje no encarna la ira obcecada, sino la férrea adhesión a una idea. La idea de que todo ordenamiento jurídico emanado de un poder legítimo debe ser cumplido y respetado. La mera presencia de este pensamiento en la obra, y la magistral construcción psicológica que hace de este personaje Sófocles, indican que esa concepción también existía en aquella época.

Aunque no fuese, evidentemente, ni mayoritaria ni simpática.

§3. Sócrates y Platón

a) Introducción

La palabra "filósofo" es de origen griego y literalmente significa "amigo del saber". En la antigua Grecia, se refería a intelectuales, muchos de los cuales eran docentes. Pero no se trató nunca de un conjunto bien delimitado. Y, ciertamente, no era un título.

Hoy, ha surgido la rara costumbre de decirse "filósofos" los egresados de las facultades de Filosofía. Como si los graduados en Literatura se denominasen "escritores". Pero la mayoría de los filósofos de la historia, y muy particularmente los del mundo helénico clásico, o bien no cursaron estudios programados, o bien estudiaron otras cosas, tales como zoología, matemáticas o física.

La filosofía antigua, como una alternativa al pensamiento netamente religioso (lo que no implica que se tratase de ópticas ateas), es una típica construcción cultural de la civilización griega. Se va perfilando a lo largo del siglo V a.C., especialmente en Atenas, y florece en las dos centurias siguientes.

Si bien su epicentro es el territorio ático, por su propia idiosincrasia la filosofía es un fenómeno abierto. No sólo se acercan a ella los griegos de otras ciudades, como es el caso de Aristóteles y de la mayoría de los filósofos. También lo hacen extranjeros ("bárbaros") como Anájarsis, a quien ya nos refiriéramos, o el hebreo Filón de Alejandría. Esta apertura es ayudada por la contemporánea expansión cultural generada por las campañas de Alejandro Magno (segunda mitad del siglo IV a.C.). Éstas crearon el enorme mundo que solemos llamar "helenístico", donde personas originarias de tradiciones muy diversas se comunicaban entre sí en griego y compartían un acervo literario.

Uno de los temas de que se ocuparon, directa o indirectamente, los filósofos, fue el del poder político. Por supuesto, la cuestión de los límites, (que ya venía tratada, como vimos, por la literatura) hizo parte de discusiones y

propuestas. Como era de esperarse, las respuestas de los pensadores y de las escuelas no fueron coincidentes.

A menudo, se dieron por sentados los principios cósmicos relacionados con Dike. Recordemos que ese vínculo hacía que el rechazo de esos "νόμοι" importara una impiedad. Así que los debates giraron alrededor del contenido o la esencia de Dike, pero no de su existencia.

Solía coincidirse en que quien tuviera el "arjé" debía ser "dikaios". Es decir, acorde con Dike. O sea que debía obrar con "dikaiosýne", la cualidad correspondiente a Dike. No ser un "ádikos".

Pero no resultaba claro cuándo un gobernante devenía "dikaios". Y esa era la clave de todo, como sucede en la discusión entre Creón y Hemon.

El aristócrata ateniense Platón (c. 424 a.C.-c.347 a.C.) estaba emparentado con algunas de las figuras más descollantes de la política de su tiempo. Atenas ya había perdido la Guerra del Peloponeso. La superioridad militar de Esparta era interpretada por muchos, como a menudo sucede, como primacía cultural. El fracaso bélico de la ciudad ática era visto como un signo de la debilidad de su sistema democrático, que la hiciera famosa en los tiempos de Pericles.

Aún adolescente y lleno de inquietudes, Platón conoció a Sócrates. El encuentro con este agudo pensador lo marcaría para siempre. Sería su discípulo fiel hasta que, en 399 a.C., un tribunal popular condenara al maestro a muerte, cuando contaba, aproximadamente, con setenta años de edad.

b) El episodio de Sócrates

En 404 a.C., tras un cuarto de siglo de combates, Atenas y sus aliadas habían perdido la Guerra del Peloponeso contra la coalición liderada por Esparta. Esta *polis* tenía un sistema político y una cosmovisión que eran, en muchos aspectos, diametralmente opuestos a los atenienses. Sin embargo, salvó a la enemiga derrotada de desaparecer y a sus ciudadanos de la esclavitud, que era lo que sus socias, nuestras ya conocidas Tebas y Corinto, exigían.

A cambio, Esparta tomó a Atenas bajo su control, y favoreció que un grupo de aristócratas férreamente antidemocráticos estableciera un reinado de terror. Fue la "Tiranía de los Treinta", que duró menos de un año y costó la vida de decenas de personas prominentes. Su líder, Critias, era discípulo de Sócrates. Era también pariente cercano de Platón, quien a su vez era sobrino de Jármides, otro de los treinta tiranos.

La relación de Sócrates con este sangriento gobierno nunca quedó clara. Platón dice que el filósofo, en su defensa, adujo:

"Luego de surgir la oligarquía, los Treinta me llamaron al salón con otros cuatro para ir a Salamina a buscar a León de Salamina para ejecutarlo. Dieron muchas órdenes semejantes a otros también, porque querían implicar en sus crímenes a tantos como pudieran. Entonces yo, no obstante, demostré una vez

más, por medio de los actos, no sólo de las palabras, que me importa un bledo la muerte, y perdón por lo rudo de la expresión, pero que sí me preocupa con toda mi fuerza no hacer nada contrario a Dike ["*ádikon*"] ni impío ["*anósion*"]. Porque ese gobierno ["*arje*"], con todo su poder, no me amedrentó para cometer algo contrario a Dike ["*adikón*"]" (*Apología de Sócrates*, 32, c-d).

Podemos reconocer en este breve relato, cuya veracidad no consta, los elementos característicos de las situaciones de las parteras hebreas y de Antígona. Está ahí la orden del gobernante, percibida por su destinatario como injusta o contraria al orden. Está también el miedo al que tiene el poder (el faraón, el rey, los tiranos), en cotejo con un miedo mayor, desde la psicología del protagonista (el miedo de Dios, el miedo de violar los "*nómoi*" divinos, el miedo de cometer una "*adikía*" o una impiedad). Y el triunfo de este segundo temor por sobre el primero, con la plena conciencia, por parte del sujeto, de que eso puede costarle la vida.

Sócrates acaba la narración del hecho sosteniendo que sólo porque la tiranía no tardó en caer salvó su vida, tras esa desobediencia flagrante. Empero, la restauración democrática del 403 a.C. lo dejó bastante desprovisto de apoyo en el gobierno. Así que cuatro años después, era juzgado por "*asébeia*" y por "corromper a los jóvenes" (sin connotaciones sexuales explícitas, a pesar de su activa y abierta homosexualidad), y ejecutado.

La muerte de Sócrates dejó desolado a Platón. Su postura, que ya era opuesta a la democracia, terminó de solidificarse. Y sería una constante en su obra.

Platón emplearía la figura de su maestro en sus diálogos, por muchos años, como personaje central. Su propio pensamiento y el de Sócrates se mezclarían de ese modo, haciéndose un conjunto difícil de separar. La filosofía socrática que conocemos, es sustancialmente la que nos llegó a través de su discípulo.

Otras versiones de Sócrates que nos han quedado, como la construida en sus obras por el comediógrafo Aristófanes, o la descrita por el historiador Jenofonte, son bastante diferentes de la platónica. Empero, como Sócrates no parece haber escrito nada, y las fuentes restantes se han perdido para siempre, su figura permanecerá en el misterio.

c) *La cosmovisión de Platón y la influencia socrática*

Platón le imputaba a su mentor la "teoría de las ideas".

Según ella, más allá del mundo cambiante que percibimos mediante nuestros sentidos, hay otro mundo permanente, compuesto por *ideas*. Éstas son inmutables y perfectas, pero no pueden ser captadas en forma sensorial. Sólo pueden ser recordadas, pues en el estado anterior a encarnar como seres humanos, las hemos conocido. Por medio del contacto con entes o situaciones determinados, se produce e incentiva esa evocación. Así, por ejemplo, el contacto con cosas bellas ayuda a recordar la idea de la belleza.

Dike y la "*dikaiosýne*" corresponderían a ese plano ideal. La persona que es "*dikaia*" cultiva ese recuerdo y a su vez, al respetar el cosmos y actuar de acuerdo con Dike, contribuye a que los demás evoquen. Por eso, la "*dikaiosýne*" engendra "*dikaiosýne*", así como la "*adikía*" provoca un aumento de la "*adikía*". Quien se interese en cultivar la "*dikaiosýne*" y rechazar la "*adikía*", debe dedicar tiempo a investigarlas, para conocerlas tanto como sea posible, y adecuar a ellas el propio comportamiento.

Estos temas apasionaban a Platón. Y, si hemos de creerle a él, también encantaban a Sócrates. Uno de los ejes centrales del diálogo *República* ("*Politeía*" es el nombre en griego, que sería algo así como "ciencia de la *polis*" o "forma de gobernar"), quizás la más importante de las obras platónicas, es justamente la "*dikaiosýne*".

Toda la disquisición que transcurre por este jugoso diálogo parte de un concepto muy sencillo: "Hablando de eso mismo, de la *dikaiosýne*, ¿podríamos decir simplemente que consiste en decir la verdad y devolver a cada cual lo que de él se ha recibido, o estas mismas cosas pueden ser a veces acordes con Dike [*dikaos*] y a veces [*adikos*]?" (331c).

No en vano, el que podemos considerar como primer ensayo (o tratado) político de la historia, se desarrolla desde esa pregunta.

Platón dedicó varias de sus obras, directa o indirectamente, al proceso, la condena y la muerte de su maestro. Sentirse el alumno dilecto (quizás hasta hubiera sido el amante, en un tiempo) de alguien ejecutado por los graves cargos de "*asébeia*" (falta de respeto a las cosas sagradas) y corrupción de la juventud, no debía ser sencillo. Platón habría sido, supuestamente, uno de esos "jóvenes corrompidos". Por la doble vía de "desconocer los dioses de Atenas" y de "introducir dioses nuevos".

Sócrates fue juzgado según las normas vigentes, en un proceso correctamente llevado. Su defensa, recogida en las respectivas *Apologías* por Jenofonte y de Platón, habría sido filosóficamente profunda pero jurídicamente lamentable, además de mostrarse arrogante para con el tribunal. Para sus discípulos, pues, era la democracia la que había ejecutado al mejor hombre de la ciudad. Eran los gobernantes legítimos, obrando dentro del marco constitucional, pero sin límites.

Así como Antígona ayer, caía Sócrates hoy.

Estas cuestiones torturan a Platón. No soporta quedarse en la impía Atenas. Tras la muerte de su maestro y amigo, se hace a la mar. Por más de una década, quizás casi por dos, anda por el Mediterráneo. Preferirá las ciudades gobernadas por tiranos a las democráticas. Tal vez llegara incluso al monárquico y teocrático Egipto, porque pueden rastrearse influencias de la civilización del Nilo en sus obras.

Esa preocupación por lo político y lo jurídico, probablemente sea uno de los aspectos que lo diferencian a Platón de Sócrates. Para éste, parecería ser que tales asuntos sólo cobraron relevancia en sus últimos tiempos, frente a su inminente ejecución (que se demoró un poco por razones religiosas).

d) *La polis platónica*

La producción platónica que nos ha llegado, fundamentalmente gracias a los copistas bizantinos, es muy vasta y muy compleja. Abarca muchas décadas, porque el filósofo al parecer regresó a Atenas sobre los cuarenta años (fundando la Academia, su institución educativa) y falleció casi medio siglo después.

A lo largo de semejante período, sus pensamientos fueron cambiando, como suele suceder con las personas inteligentes. Numerosas son sus consideraciones sobre los temas que aquí nos interesan. Pero siempre aparecen disgregadas, espolvoreadas entre otros asuntos.

Una noción que está muy presente, por ejemplo, en plena coherencia con lo que veíamos antes, es la de que es "*ádikos*" responder con un mal a quien ha hecho otro. El efecto es, necesariamente, el incremento del mal. "Respecto de los humanos [*anthrōpous*], compañero, ¿no es preciso decir que, si se les hace mal, han de volverse peores en lo relativo a la virtud humana?" (*República*, 335c).

Es decir que, si contesto al violento con violencia, lo hago más malo, más violento, en vez de mejorarlo. Porque, en definitiva, para Platón el mal es un problema de ignorancia. Sólo quien, por medio de la percepción del bien, puede evocar la *idea de la bondad*, es capaz de ser bueno, de ser "*dikaios*". Castigando, en vez de hacer experimentar el bien, hacemos recordar la idea del mal. Con lo que, necesariamente, empeoramos a la persona.

El gobernante debe evitar, por lo tanto, cualquier acto de venganza. En una *polis* virtuosa, el ejemplo no puede ser la violencia del poder. "No es pues la característica del acorde a Dike [*dikaios*], Polemarco, dañar a sus amigos ni a nadie más, sino que esa es la característica de su opuesto, del contrario a Dike [*adikós*]", le hace decir Platón a Sócrates en *República* (335.d).

Y agrega: "Entonces, si alguien afirma que es acorde a Dike [*dikaion*] dar a cada cual lo que lo beneficia, y por ello entiende que lo benéfico para el hombre acorde a Dike [*dikaion*] es dañar a los enemigos y beneficiar a los amigos, no es un sabio quien tal cosa dice. En efecto, no dice la verdad. Porque ha quedado claro para nosotros que en ningún caso dañar a alguien puede ser acorde a Dike [*dikaion*]" (335.e).

En *Politeía*, Platón desarrolla una verdadera teoría del estado. Sin embargo, no sabemos si realmente se refiere a una sociedad que considera posible. Porque, aunque el nombre del diálogo hace alusión a una comunidad política, también podría ser visto como un estudio psicológico-moral del individuo, "amplificándolo" como ciudad.

Empero, las ideas que trasunta *Politeía* se reiteran, modificadas en parte, en el último diálogo de Platón, *Nómoi*. Ya conocemos esta palabra, cuyo singular es "*nomos*". Sabemos que hace referencia a normas, a principios. Suele traducirse el nombre de esta obra, empero, como *Las leyes*. Y sí, es de asunto político.

Herido por el episodio de Sócrates, influido por la superioridad militar de la monárquico-aristocrática Esparta, Platón descrea de la democracia y la des-

precia. Su *polis* debe tener un gobierno rígido, ejercido por una casta de *guardianes*. Cada miembro de la comunidad ha de tener su sitio económico-social asignado en virtud de sus habilidades.

Parece que realizó intentos concretos de hacer realidad estas nociones, pero cayeron en el más rotundo fracaso. La función prioritaria de esa *polis* es la educación de sus miembros. Porque en el pensamiento platónico, como veíamos, el mal se asocia inseparablemente a la ignorancia.

e) La situación de la mujer

Otro aspecto muy interesante del pensamiento de Platón es su postura ante la situación de la mujer. Quizás esta sea otra evidencia de su admiración por la cosmovisión espartana, porque refleja más la condición femenina en la ciudad del Peloponeso que la de Atenas, con la que choca frontalmente. No llega a una visión igualitaria, cosa que sería muy difícil de imaginar en la Grecia de su época. Pero, de cualquier manera, es notable.

“En la mujer, pues, como en el hombre, hay una misma naturaleza [*“fýsis”*] para la custodia de la *polis*; sólo que es más débil en aquélla y más fuerte en éste”, dice (*República*, 456a).

Las mujeres que integrasen el grupo gobernante de la *polis* ideal, pues, deberían recibir la misma educación de los hombres. Esta propuesta, en la Atenas del siglo IV a.C., es extraordinaria.

Platón está poniendo en evidencia indirectamente, por primera vez hasta donde sabemos, una de las falacias más terribles, reiteradas y dañinas de la historia humana. La de sostener que, de la mayor debilidad física, con relación al hombre, que caracteriza en promedio al género femenino, se pueda deducir una correlativa flaqueza intelectual o de carácter.

Claro que la educación para la custodia de la *polis* incluye la gimnasia. Para ésta, las mujeres deberían desnudarse, como los hombres (la palabra misma deriva de esa desnudez). Ello, al parecer, provocaba las risas de muchos griegos contemporáneos, entre ellos al gran comediante Aristófanes, enemigo de Sócrates.

Pero esto no detiene a Platón: “no hace mucho tiempo los griegos hallaban vergonzoso y ridículo, como aún hoy la mayoría de los bárbaros, que los hombres se dejasen ver desnudos [*“gymnos”*]” (452c). Y concluye con una reflexión que bien harían muchos de tomar en cuenta en nuestro siglo XXI: “sólo un hombre superficial puede considerar ridícula otra cosa que el mal” (452d).

Por lo tanto, para Platón, un sistema jurídico-político que reconociera el derecho de las mujeres a recibir una educación igual a la del hombre, y a participar luego del gobierno de la comunidad, no sería “contrario a la naturaleza” (*“para fýsin”*) sino acorde con ella. Dice:

"No es, en efecto, irrealizable ni quimérico nuestro ordenamiento normativo, porque es conforme a la naturaleza ["kata fýsin"] la norma ["nomos"] que hemos propuesto; más bien la otra manera, la de hoy, es contraria a la naturaleza ["para fýsin"], según parece" (*República*, 456b-c).

De esta conclusión se desprenden dos aspectos que es bueno remarcar, porque a menudo se imputan a Platón pensamientos contrarios. Por un lado, la importancia conferida a la naturaleza ("fýsis") como parámetro de corrección, validez o bondad de las construcciones culturales. Por cierto, no es una naturaleza "salvaje", sino racional, muy semejante a la noción de "cosmos".

En segundo lugar, que no está Platón edificando su *polis* en las nubes, preocupado de la realidad, sino que se interesa con que el modelo que arma pueda funcionar verdaderamente. Claro, para eso, debe ofrecer una propuesta normativa "kata fýsin".

f) La "eugenesia" platónica

En un terreno diferente, Platón parece haber sido un precursor de la eugenesia, quizás como otra faceta derivada de su admiración por Esparta. En *República*, Sócrates aparece proponiendo que los niños con deformidades sean asesinados "en un lugar secreto y alejado de las miradas" (460, b-c).

El muy posterior historiador griego Plutarco (c. 46-c. 120) narra al respecto que en la antigua Esparta "nacido un hijo, no era dueño el padre de criarlo, sino que, tomándole en los brazos, lo llevaba a un sitio llamado Lesje [lugar de reunión, también sepulcro], donde los más ancianos de las estirpes oficialmente examinaban al niño, y si estaba bien formado y era robusto, mandaban que se lo criase, repartiéndole una de las nueve mil parcelas de tierra. Pero si era enfermizo y amorfo, era enviado al sitio llamado *Apothetas*, una especie de pozo al pie del monte Taigüeto, como que una vida no equipada desde el origen ["arjé"] para la salud y la fuerza, no traía nada bueno ni para la *polis* ni para sí mismo (*Vidas paralelas, Licurgo*, 16.1-2).

Coherentemente, para Platón, la finalidad de este filicidio sería la de mantener "la pureza de la estirpe de los guardianes". Porque los hijos son "para la comunidad". El aborto, a su vez, es propuesto como política demográfica.

Ésta es otra visión espartana. En Plutarco (*Vidas, Pirro*, 28.5), los ancianos, ante las proezas militares del joven héroe Acrótato, le gritan: "¡Anda, Acrótato, y toma para ti a Jilonida! ¡Sólo haz hijos buenos para Esparta!"

Platón propone un régimen estricto de procreación:

"Las mujeres, desde la edad de veinte, deben parir para la *polis* hasta la edad de cuarenta, y el hombre debe generar para la *polis* desde el momento en que pasa su mejor velocidad en la carrera hasta la edad de cincuenta y cinco" (*República*, 460.e).

Lo que sigue, es sumamente elocuente:

“Entonces, si alguien mayor o menor de la edad prescrita se entromete con la procreación para la comunidad [*“koinos”*], diremos que comete *amartía* contra lo que es piadoso y lo que es acorde a Dike [*“dikaios”*], pues está gestando para la *polis* un niño cuyo nacimiento, si no es descubierto, no será afectado por los sacrificios y las oraciones que los sacerdotes y las sacerdotisas, junto con la *polis*, realizan en los matrimonios ceremoniales, en el sentido de que cada vez mejor descendencia pueda surgir de buenos padres útiles a la *polis*. Pero este niño nacerá en la oscuridad y habrá sido concebido en la necia falta de control” (*República*, 461.a-b).

“Y el mismo criterio [*“nomos”*] se aplicará, si alguno de aquellos dentro de la edad de procrear se apega a una mujer de esa misma edad, sin que los hayan unido los arcontes. Diremos que está imponiendo a la *polis* un niño bastardo, indeseado e incierto”, agrega (461.b).

“Pero cuando hombres y mujeres han pasado la edad de la procreación legítima, debemos dejarlos libres para formar esas relaciones con quien les plazca, excepto para los hombres la hija o la madre y sus descendientes directos y ascendientes, y para las mujeres con el hijo o el padre, y así, primero advirtiéndoles que lo mejor es ni siquiera dar a luz nada que conciban, pero si no son capaces de evitar el nacimiento, que dispongan de él, entendiendo que no podemos criar semejante prole”, concluye (461.b-c).

Estas ideas no lo abandonan nunca a Platón. En *Nomoi*, obra de su vejez, el aborto es nuevamente propuesto, si bien en forma implícita, como sistema para evitar que la ciudad exceda el número ideal de habitantes. Dice:

“A todo esto proveerá la autoridad política [*“arjé”*] que estableceremos como la mayor y más honorable. Ella examinará el criterio a seguir en caso de exceso o de deficiencia, para que en la medida de lo posible, se mantengan los 5.040 hogares, y no más. Los mecanismos para esto son muchos: se pueden restringir los nacimientos cuando la generación se prevé abundante. Se puede, a la inversa, instigar y promover una fuerte natalidad” (740.d).

· Sin embargo, es posible que Platón morigerase un poco su postura. Porque la expresión que utiliza significa más “contención de los nacimientos” que aborto.

§4. La negación en Grecia de límites al poder legítimo

a) *Trasímaco y su discurso*

Ya hemos visto que para los griegos Dike era una diosa y que, por lo tanto, su existencia no solía debatirse. Pero algunos, al identificarla con el cumplimiento de las leyes humanas, la despojaron de toda connotación cósmica, o hasta llegaron a exhibirla como una mentira. Es la actitud que pone Sófocles en el personaje de Creón, en *Antígona*.

"¿Cómo puedo ofender a Dike si hago respetar mi *arjé*?", le pregunta airado el rey a su hijo. Hablan distintos idiomas: para Creón, los "*nomoi*" son las normas que él ha dado como rey, sus proclamas. En cambio, para Antígona y Hemón, sólo son "*nomoi*" los preceptos de Dike. Y si quien tiene el "*arjé*", el poder legítimo, no las respeta, es "*ádikos*".

En *República*, Platón introduce al personaje de Trasímaco. Puede tratarse de un destacado orador y profesor de ese nombre, nacido en Calcedonia, que vivió en tiempos de Sócrates. Pero también podría ser una figura ficticia, denominada así porque significa "fiero combatiente".

Como sea, Platón le hace decir estas palabras: "Sostengo yo que lo acorde a Dike [*dikaion*] no es otra cosa que la conveniencia del más fuerte" (338.c).

Urgido por Sócrates, Trasímaco se explica:

"Cada gobierno establecido [*arjé*] crea las normas [*νόμοι*] que a sí mismo le convienen. La democracia, democráticas. La tiranía, tiránicas. Y así las demás. Hecho ello, afirman que es acorde a Dike [*dikaion*] para los gobernados lo que a los gobernantes les conviene. Y si alguien viola las normas, lo castigan como violador de ellas [*paranomos*] y como contrario a Dike [*ádikos*]. Tal es, ilustre, mi pensamiento: en todas las *poleis*, lo acorde a Dike [*dikaion*] es eso: es lo que al gobierno establecido [*arjé*] le conviene. Y éste, de una u otra manera, es el que tiene poder. De modo que para todo hombre que razona rectamente, lo acorde a Dike [*dikaion*] es lo mismo en todas partes: es lo que conviene al más fuerte" (338.e-339.a).

Ésta es la visión atribuida por Platón a Trasímaco. Si se tratara del personaje histórico, no tendríamos razones para poner en duda tal imputación. En esa postura, la falta de respeto por Dike y por la "*dikaiosyne*" es total. En realidad, se está implicando su inexistencia. O peor aún, su existencia como predicado ideológico de clase, empleado conscientemente por el grupo dominante al servicio de sí mismo. A ese grupo, Trasímaco reiteradamente lo identifica, en forma lisa y llana, con el "*arjé*". De modo que también este concepto es criticado, en forma indirecta.

La "*dikaiosyne*", pues, sería una mentira hipnótica. Estaría destinada a disimular la violencia de la detentación del poder por la clase dominante. A lavar el cerebro de los sectores dominados y ponerlos al servicio del proyecto y del interés de los poderosos. Su esclavitud sería así una servidumbre gozosa y convencida, porque estaría asumida como conveniente para los propios esclavos por ellos mismos.

La "*dikaiosyne*" constituiría la más formidable de todas las mentiras. Porque en ella se basarían, en realidad, todas y cada una de las unidades políticas del mundo³¹⁸.

³¹⁸ Sin llegar tan lejos, en el siglo anterior a la *República* de Platón (es decir, en la época del Trasímaco histórico), encontramos una clara referencia a la relatividad de la "*dikaiosyne*" en los versos del final de la ya referida tragedia *Siete contra Tebas*, de Esquilo.

A lo largo de los años en que vengo trabajando estas fuentes en clase, ha sido corriente la reacción de estudiantes que, ante el discurso de Trasímaco, inmediatamente lo relacionan con ideas de Karl Marx y Friedrich Engels. Pero es preciso tener mucho cuidado con estas aparentes similitudes.

Ante todo, porque la postura de Trasímaco no es revolucionaria. Se limita a constatar, según él lo cree, un estado de cosas. Es un enunciado empírico. Dice: esto es así, en todas partes. Y no parece que tal situación, a su juicio se pueda cambiar. En el fondo, parecería como que Platón quisiese sugerir que Trasímaco pretende beneficiarse de esa realidad.

Esa última interpretación es plausible, porque uno de los fragmentos que se le atribuyen a ese pensador sería, justamente, un discurso político redactado por encargo³¹⁹. O sea, que habría sido, quizás, un tecnócrata de la retórica, puesto al servicio del "arjé" de turno. Sin defender ideales, porque, en definitiva, todas las propuestas de gobierno estarían, necesariamente, basadas en la mentira de la "dikaiosyne".

Trasímaco "pierde" el debate con Sócrates, dicho sea de paso, de manera bastante fácil para éste. Tanto que uno quisiera meterse en la discusión, pero Platón no nos deja, y se la regala a su maestro. Pero hay algo que no llegamos a captar del breve discurso de Trasímaco, ni del resto de sus intervenciones en *República*. Me refiero a su visión con relación a si los miembros del grupo dominante serían conscientes de su empleo de la "dikaiosyne" como mentira ideológica, o bien si ellos también estarían inmersos en la falacia, creyendo sinceramente en ella.

Pareciera que la primera respuesta se impondría. Esto, entonces, constituiría otra posible diferencia con la óptica marxista. Pero no podemos afirmarlo con certeza.

Las ideas expuestas por Trasímaco podrían haber tenido un antecedente en un conocido nuestro. Se trata del filósofo escita Anájarsis, ese misterioso pensador del siglo VI a.C., posible antecesor de la escuela cínica, que habría sido el primero que se conozca en crear la imagen de la telaraña, a la que ya nos hemos referido.

Sin embargo, es tal la falta de textos atribuibles con seguridad, siquiera aproximada, a Anájarsis, que la vinculación no pasa de ser una mera hipótesis, aunque una hipótesis con fundamento.

Al dividirse, como viéramos, el Coro, los que se van a acompañar a Antígona en los funerales de Polinices, salen diciendo: "Kai pólis allos allot'epainei ta dikaiá". O sea: "Y la polis aprueba como acordes a Dike cosas distintas en momentos diferentes" (1076-1077).

³¹⁹ Diels - Kranz (1934), Fragmento 85B1.

b) El episodio de Cleito, en la Vida de Alejandro de Plutarco

Pero esta línea de ideas permanece en la cultura helénica. Lo veremos por medio de un episodio relatado, ya en tiempos de la hegemonía Romana, por el griego Plutarco, en su biografía de Alejandro Magno. Lo transcribiremos con bastante amplitud, porque es sumamente elocuente a los efectos de nuestro estudio.

La situación es la siguiente: el ejército helénico, vencedor, se ha adentrado en su campaña en el Oriente. Simultáneamente, según lo pinta Plutarco, los guerreros macedonios y griegos han visto a su joven líder ir cediendo cada vez más a las costumbres e ideas políticas de los persas y los pueblos mesopotámicos. El hombre que saliera al frente de una tropa de ciudadanos libres como rey, hijo de Filipo de Macedonia, se presentaba cada vez más como un semidiós, que debía ser venerado por sus súbditos.

Muchos compañeros originales de Alejandro ven estas mudanzas con preocupación, pero callan. El rey tiene un amigo íntimo, otro macedonio, posiblemente también su amante, llamado Cleito. Este joven guerrero le ha salvado una vez la vida, y goza de un puesto preeminente en el entorno del monarca. Veamos el episodio:

"Unas personas vinieron trayendo frutas al rey desde la costa marina. Él admiró su perfección y belleza y llamó a Cleito, deseando mostrárselas y compartirlas con él. Justamente Cleito estaba realizando un sacrificio, pero lo dejó y acudió, y tres ovejas ya preparadas para el sacrificio lo siguieron. Cuando el rey supo esto, lo comunicó a sus adivinos Aristandro y Cleomantis de Lacedemonia. Al informarle éstos que se trataba de un mal auspicio, ordenó que sacrificaran a toda velocidad por el bien de Cleito. Pues él mismo, tres días atrás, había tenido en sueños una rara visión. La pareció ver a Cleito sentado con los hijos de Parmenión, vestidos de negro, todos ellos muertos. Pero Cleito no terminó su sacrificio, sino que vino pronto a la cena del rey, que había hecho un sacrificio a los Dióscuros. Cuando ya habían bebido mucho, se cantaron unos versos [...] que avergonzaban y ridiculizaban a los comandantes recientemente vencidos por los bárbaros" (50.2-4).

Como vemos, está todo dado. El anuncio adivinatorio de la desgracia, la pérdida de control por la bebida, y la falta de respeto en presencia del rey a sus propios oficiales.

"Los más ancianos hicieron ademán de disgusto, y se lanzaron sobre el poeta y el cantor, pero Alejandro y aquellos que lo rodeaban, escuchando con placer, ordenaron que el cantor prosiguiera. Entonces Cleito, que ya estaba borracho y tenía una naturaleza ruda e impetuosa, se mostró más injuriado que nunca, e insistió que era malo, entre bárbaros y enemigos, insultar a los macedonios, mucho más elevados que los que reían de ellos, aunque hubieran sufrido un infortunio. Al afirmar entonces Alejandro que Cleito hablaba en causa propia al llamar a la cobardía infortunio, Cleito se puso de pie. 'Fue la misma', dijo, 'esa cobardía que, aunque hayas nacido de un dios, cuando estabas dando la

espalda a la lanza de Spithridato, te salvó la vida. Y es por la sangre de los macedonios, y por estas heridas, que te has vuelto tan grande como para despegarte de Filipos y hacerte hijo de Amón” (50.5-6).

Cleito ha hablado como un macedonio (o un griego) de la aristocracia. Un guerrero que acompaña a su rey, que está dispuesto a dar su vida por él, en tanto representa a la patria, a la comunidad de que hace parte. Pero que no soporta ser humillado. Y menos aún frente a los “bárbaros”, vistos como gente de cultura inferior, justamente por su sumisión ciega a un poder teocrático absoluto. Pero las cosas han cambiado, y Cleito está a punto de aprenderlo.

“En paroxismo, entonces, Alejandro dijo: ‘Mala cabeza, ¿has tomado por costumbre hablar de mí de esa manera en todo momento y dividir alegremente a los macedonios?’ ‘Alegremente ya no, Alejandro’, respondió, ‘porque estas recompensas recibimos por nuestros esfuerzos, y declaramos benditos a los que ya han muerto, antes de vernos a los macedonios golpeados con palos medos, o implorando a persas para tener audiencia con nuestro rey’” (51.1).

El momento es de una tensión inefable. Los que rodean a Alejandro se lanzan contra Cleito para hacerle frente, mientras los más viejos tratan de calmar los ánimos. Alejandro la hace peor. Dirigiéndose a dos helenos, les dice: “¿No os parecen los griegos pasearse entre los macedonios como semidioses entre bestias salvajes?”

Pero Cleito no se arredra. “Llamó a Alejandro a decir lo que quisiera, o de lo contrario que no invitase a cenar a hombres libres y dueños de opinar, sino que viviera entre bárbaros y esclavos, que obedecerían su túnica blanca y su cinturón persa” (51.3).

Cleito ha dicho lo que muchos piensan. Dos modelos políticos se han puesto a confronte. De un lado, el de los macedonio-griegos, que es heredero del discurso de Hemon en *Antígona*. Del otro, el de los persas, que se muestra más en la línea de Guilgamesh, y quizás inclusive de Hammurabi (aunque, desde la óptica helénica, impacta como autoritario y negador de límites al poder).

Lo cierto (según Plutarco, claro) es que “Alejandro, incapaz de controlar más su enojo, lanzó una de las manzanas que había en la mesa contra Cleito y le pegó, y comenzó a buscar su espada, pero uno de sus guardias de cuerpo, Aristófanes, se la apartó antes de que pudiera agarrarla, y el resto lo rodeó y le rogaron que desistiera” (51.3-4).

Pero el estallido ya está. Alejandro se pone de pie y convoca, en lengua macedonia, a sus guardias. Los amigos de Cleito, a la fuerza, lo sacan del banquete. Es en vano. El destino está marcado.

Cleito “trató de entrar de nuevo, sin embargo, por otra puerta, muy enva-lentonado, recitando despectivamente estos versos de *Andrónico* de Eurípides: ‘¡Ay! ¡En Grecia, qué malas se están volviendo las costumbres!’³²⁰ Y así,

³²⁰ “*Os kakós nomízetai*”, tiene un sentido múltiple en griego que es imposible de traducir al español. Al mismo tiempo significa algo así como “¡qué mal se están acostumbrando!”, “¡qué

al fin, Alejandro tomó una lanza de uno de sus guardas, apuntó a Cleito, que estaba dejando caer la cortina de la puerta, y lo atravesó" (51.5).

Es el clímax de la escena, con cita de una tragedia clásica y todo. Creón ha ejecutado a Antígona. Enkidu ha matado a Humbaba. Se ha producido la "amartía". Se ha quebrado el orden. Es evidente que Cleito no merecía morir. Estaba actuando como un macedonio, diciendo a su rey lo que pensaba, en presencia de sus camaradas de armas.

Alejandro, como Enkidu y como Creón, se da cuenta de su error.

"Apenas cayó Cleito, con un gemido y un rugido, el rey se calmó. Y al volver en sí y ver a sus amigos de pie, mudos, retiró la lanza del cadáver, y se la hubiera clavado en su propia garganta, si sus guardias no se lo hubieran impedido, sujetándole las manos y llevándolo a la fuerza a su cuarto (51.6)³²¹.

Encerrado en su aposento, "pasó la noche y el día siguiente en amargas lamentaciones, hasta yacer enmudecido, agotado por sus gritos y llantos, emitiendo profundos gemidos". Sus amigos, alarmados, irrumpen en el cuarto. Alejandro está ensimismado. Aristandro le recuerda el presagio: "todo esto ha sido decretado por el destino", le explica. Esto lo calma un poco (52,1).

Pero la situación es muy grave. El ejército helénico está en un territorio peligroso. Se requiere de la presencia activa del joven líder. Es imperativo sacarlo de ese pozo.

Por suerte, las fuerzas griegas eran las únicas que, además de llevar provisiones y prostitutas en sus desplazamientos, cargaban filósofos. Le traen, entonces, a dos de ellos. A Calisthenes, pariente de Aristóteles, y a Anaxarco de Abdera. El primero, trata en vano de ir por el lado de una reflexión ética.

En cambio, "Anaxarco, que se había siempre regido por su propio camino en la filosofía, y poseía la fama de ignorar y despreciar a sus colegas, gritó al entrar: '¡He aquí a Alejandro, a quien la ecúmene toda hoy contempla, pero él solloza en el suelo como un esclavo, temeroso de la norma ["*nomos*"] y la censura de los humanos, para quienes él mismo debería ser la norma ["*nomos*"] y la medida de lo acorde a Dike ["*dikaíos*"], porque ha conquistado el poder legítimo ["*arjé*"] y el mando, en vez de ser esclavo del poder de la vana opinión" (52.2-3).

El "*arjé*", pues, para Anaxarco, según Plutarco, es algo que se conquista. Algo que se gana inclusive con las armas (la palabra "*nenikeken*" no deja lugar a dudas). El conquistador, al ganar el "*arjé*", se transforma en un "*nomos*" viviente. Lo que él hace, eso es "*nomos*". No hay nada más.

¿Y Dike? El conquistador es la medida de lo que es "*dikaíos*". Él es "*óron ton dikaíon*", literalmente: -el mojón que indica donde empieza o termina lo

mal están siendo gobernados!" y "¡qué mal están haciéndose los *nomoi*!" La elección de Cleito no podría haber sido más explosiva...

³²¹ Es ésta una de las descripciones clásicas más exactas de la situación psicológica conocida en la ciencia penal como "emoción violenta" (antes, durante y después del hecho). Asombra que no se la haya empleado como ejemplo más a menudo.

que es *dikaios*-. Los demás seres humanos ["*anthropoi*"] son, en realidad, "*andrápodoi*". Término que se empleaba para los cautivos de guerra esclavizados (como pedía ser Humbaba y como dice el *Digesto* de Justiniano, recordemos). Son siervos ("*douloi*") de los "*nomoi*" y de la opinión ("*doxa*") de los demás.

. Si en Trasímaco podíamos oler un tatarabuelo de Marx y Engels, aquí parece vislumbrarse un ancestro de Friedrich Nietzsche. Entonces, Anaxarco lanza el corazón de su mensaje:

"¿No sabes tú que Zeus tiene sentadas a su lado a Dike, y a Themis, para que todos sus actos de gobierno [o de poder] sean acordes a Themis ["*thémistos*"] y acordes a Dike ["*dikaios*"]?" (52.4).

Es decir: Dike y Themis, la madre y la hija de funciones semejantes, garantizan que todo lo que el padre de los dioses disponga, por el mero hecho de haberlo él dispuesto, sea tenido por ordenado y por correcto. La moraleja del filósofo es clara: *como tú cres el rey, si mataste a Cleito, lo mataste correctamente*.

"Utilizando argumentos como ese, Anaxarco tuvo éxito en aliviar el sufrimiento del rey, es verdad, pero volvió su carácter en muchos aspectos más frívolo y transgresor de las normas ["*paranomóteron*"]", concluye el relato Plutarco.

Es natural. El argumento del filósofo de Abdera lo relevaba a Alejandro de todo límite. Lo transformaba a él en árbitro del cosmos, en juez de la "*dikaiosyne*". Que es tanto como decir que ni uno ni otra existían.

Es poco lo que sabemos de este pensador. Al parecer, había nacido en Tracia, en la *polis* de Abdera, sobre el 380 a.C. Seguía la escuela de Demócrito, aunque preanunciaba el escepticismo helénico, ideario con el que el relato de Plutarco sería coherente. El biógrafo Diógenes Laercio (siglo III a.C.) le atribuye el epíteto de "*eudaimónicos*", que hace referencia a una felicidad conseguida por medio del autocontrol y la templanza.

Para ponerlo a prueba en las últimas circunstancias, Nicocreón, tirano de Chipre, lo habría mandado a ejecutar molido en un mortero, cuando el filósofo estaría rondando los sesenta años (IX.58-60).

c) Sócrates ante su condena, según Platón

En otro diálogo platónico, *Gorgias*, escrito unos veinte años después de la muerte de Sócrates, éste mismo parece prever su juicio y condena a muerte. Sobre la base del principio de que es mejor sufrir el mal que cometerlo, concluye que, si lo acusan ante el tribunal y lo ejecutan, será por parte de alguien deleznable, y sin razón válida. Empero, sólo le cabrá comparecer y aceptar el resultado, porque "más se debe evitar ser contrario a Dike ["*ádikos*"] que padecer la *adikeía*" (527.b).

Aquí no se está diciendo que la "*dikaiosyne*" no exista. En modo alguno. Pero se reafirma la idea de que las decisiones y órdenes injustas deben ser, no obstante, padecidas. No cumplidas ni obedecidas, ese es otro cantar. Apenas sufridas.

El diálogo *Critón* es uno de los primeros que Platón redacta. En sus breves líneas, de una profundidad enorme, se evocan los momentos tensos vividos en la prisión de Atenas, frente a Sócrates, en los momentos previos a su muerte. Es el dilema final del gran maestro, y la lección definitiva para sus discípulos.

No hay dudas: la condena es injusta. Critón, su amigo fiel, le hace saber que entre todos los que lo apoyan se han reunido sumas considerables para sobornar a cuantos sea necesario. Sócrates podrá huir a la región que desee. Critón le propone la lejana Tesalia, que era conocida por sus pésimos gobiernos. En cualquier parte, él y su familia serán bien recibidos.

Entonces, ¿por qué no escapar de inmediato? ¿Qué sentido puede tener quedarse para morir sobre la base de una "adikía"?

Pregunta Sócrates: "¿Lo bueno ["*eu*"], lo lindo ["*kalós*"] y lo acorde con Dike ["*dikaíos*"], son lo mismo?" Y Critón asiente. "¿Es acorde a Dike ["*dikaíon*"] que me escape?", inquiriere el maestro (48.b).

Es decir: no se trata de si puede o no huir, sino si debe hacerlo.

"No debemos actuar en contra de Dike [con "*adikía*"] ni siquiera contra el que desconoce a Dike ["*adikos*"], como muchos creen, pues nunca debemos cometer una afrenta a Dike ["*adikía*"]", insiste el maestro (49.b).

Y el paso siguiente: "Cuando se ha celebrado un contrato, ¿es acorde a Dike ["*dikaíos*"] cumplirlo o no cumplirlo?" (49.e). Explica: "si yo estuviera a punto de huir (o como sea que lo llamemos), las normas ["*nómoi*"] y la comunidad de los ciudadanos vendrían y me preguntarían: 'Dime, Sócrates, ¿qué vas a hacer? ¿Con este acto intentas destruirnos a nosotras, las normas ["*nómoi*"] y la *polis* toda, en lo que a ti toca? ¿O crees que puede subsistir y no arruinarse aquella *polis* donde las sentencias pronunciadas no tienen fuerza, sino que son desautorizadas y arruinadas por los particulares?" (50.a-b).

Sócrates imagina una posible respuesta: "La *polis* ha actuado en contra de Dike [cometido "*adikía*"] contra mí; no ha dado correctamente la sentencia ["*ouk orthós ten díken ékrinen*"]". Pero los *nómoi* replicarían: "¿Es esto lo que ha sido convenido entre nosotros y tú, o aceptaste acatar las sentencias dadas por la *polis*?" (50c).

El filósofo plantea la existencia de un momento en el cual el ciudadano puede "tomar su propiedad e irse" de la *polis*, si los "*nómoi*" que en ella rigen le disgustan (51.d). En este párrafo se emplea el verbo "*dokimázo*", que trae una referencia a la "*dokimasía*". Es decir, el examen (real o supuesto) de cada ciudadano al momento de acceder a la plenitud de sus derechos civiles y políticos, acerca del sistema de la *polis*.

En la visión de Platón (Sócrates) en este texto, también el ciudadano examinaría a la *polis* (o sea, a sus "*nómoi*") en ese momento. Si no la hallase adecuada, tendría el derecho de tomar sus bienes e irse.

Los "*nómoi*" son implacables con Sócrates, en el diálogo imaginario. Le achacan su nacionalismo acendrado, evidente en el hecho de no haber visitado nunca otra *polis*, ni haber salido de Atenas, salvo en campaña militar.

El haber elegido a Atenas para tener y criar sus hijos. El haber, finalmente, preferido la muerte al exilio en el juicio, cuando tuvo la oportunidad de ofrecer esa alternativa y la rechazó. Por setenta años, Sócrates ha permanecido en Atenas: "No has preferido Lacedemonia o Creta, que siempre dices que tienen buenas normas ["*nómoi*"]" (52.e).

Luego los "*nómoi*" muestran a Sócrates cómo sería su exilio. En toda *polis* civilizada, sería rechazado, por su infidelidad a la propia Atenas. Sólo le quedarían los hombres que no respetasen el *cosmos* (como los de la Tesalia sugerida por Critón). Le preguntan:

"Y haciendo todo eso, ¿qué sentido tendría tu vida?" (53.c). "¿Adónde irán tus conversaciones sobre la *dikaiosyne* y las otras virtudes?" (53.e-54.a). Por ello, el filósofo concluye: "Que así sea, Critón, y así actuemos, pues es así que el dios nos guía" (54.e).

Así como para Creón el momento de los ciudadanos para decidir era el de la elección del rey, y después sólo les cabía obedecerlo, para Sócrates en este diálogo (que, por ser un texto juvenil de Platón es alta la posibilidad de que reporte bastante el verdadero pensamiento de su maestro), la oportunidad para aceptar o no los "*nómoi*" de una *polis* es la "*dokimasía*". Pasado ese punto, si la persona ha resuelto quedarse, ha de aceptar las sentencias dadas en base a esos "*nómoi*", sean o no acordes a Dike y al cosmos.

Pudiendo haber escapado, Sócrates bebe la cicuta, a sabiendas de que su condena es injusta.

§5. Aristóteles

a) El filósofo de la experiencia y la naturaleza

El principal discípulo de Platón fue Aristóteles (384 a.C.-322 a.C.). Nacido en la pequeña colonia jonia de Estagira, al norte del Mar Egeo, en la zona de influencia macedónica, viajó desde joven a Atenas para estudiar en la Academia. A la muerte de su maestro, se desplazó al Asia Menor, donde se dedicó fundamentalmente a la zoología, sobre todo marina, que sería una de las grandes pasiones de su vida.

Pasó luego a la isla de Lesbos, y estando allí fue contratado por Filipo II, rey de Macedonia, como tutor de su hijo Alejandro. La relación con éste no parece haberse prolongado por más de tres años (de los 13 a los 15 del futuro líder), aunque quizás hubo un contacto esporádico en el lustro siguiente. En el año 335, cercano a la cincuentena, Aristóteles regresó a Atenas y puso su propia institución cultural, el Liceo.

Vivió en la ciudad de Sócrates 13 años, durante los cuales desarrolló lo esencial de su filosofía, apartándose cada vez más de la escuela platónica. Muerto Alejandro en Oriente, los ánimos atenienses se endurecieron contra

todo lo que oliera a macedónico, y el estagirita resolvió marcharse (según una tradición, para "evitar que Atenas pecase contra la filosofía por segunda vez"). Murió en la isla de Eubea al año siguiente.

Aristóteles fue el filósofo antiguo que más influiría en la Edad Media. En el pensamiento de la Roma antigua, su huella se haría sentir fuertemente, como veremos, y también entre los cristianos de los primeros siglos. Sin embargo, en todo ese largo período su influencia competiría, o se mezclaría, con la de Platón y con otras corrientes de origen helénico, como el estoicismo.

Su amplitud de intereses era enorme, y eso se reflejó en la vastedad de los temas abordados por sus discípulos del Liceo. Cuestiones como la ética y la historia jurídico-política coexistían con la biología y la poética.

"De todo esto surge claro que la *polis* es algo natural ["*fysei*"], y que el ser humano es por naturaleza ["*fysei*"] un animal de la *polis* ["*politikón zóon*"]".

Esta famosísima frase evidencia un aspecto clave del pensamiento de Aristóteles, que se comprende a la luz del brevísimo apunte biográfico anterior. La importancia que reviste para él la naturaleza. La "física", podríamos decir, porque en griego el concepto más cercano a "naturaleza", como hemos visto, es el de "*fysis*".

De su carácter de biólogo y zoólogo, se derivan dos facetas muy presentes en los abordajes aristotélicos. Por un lado, su permanente recurso a comparaciones, metáforas e imágenes zoológicas o biológicas. Por el otro, su apego gnoseológico a la realidad empírica, a los fenómenos, a lo que se puede conocer por medio de la experiencia directa.

De allí esa visión de la sociabilidad del ser humano ("*anthropos*" en griego no es "hombre" en el sentido de género, como a menudo se traduce, porque puede abarcar también a la mujer) al mismo tiempo como una sociabilidad política (es decir, organizada y con una forma de "*arjé*") y como una característica natural, física, de la especie. De donde surge que la *polis*, en tanto concreción material necesaria de esa sociabilidad humana, es también una realidad natural.

La frase en cuestión se encuentra en el Libro I (1253.a) del trabajo que suele conocerse como *Política*. Pero atención, porque esta palabra no hace referencia a lo que solemos actualmente entender por "política", vinculado al gobierno solamente. Su significado es más amplio, inherente a todo lo que hace a la comunidad en que los humanos viven.

Se ignora a ciencia cierta qué orden cronológico ocupa esta obra dentro de la producción del estagirita. Ni siquiera hay acuerdo acerca de si los libros que la componen fueron redactados en la secuencia en que aparecen. Incluso, existe la posibilidad de que se trate de la segunda parte de la *Ética para Nicómaco* (hijo del filósofo), consistiendo en una especie de ética aplicada a la *polis*.

Con razón, el gran pintor renacentista italiano Rafael, en su monumental cuadro *La escuela de Atenas*³²², representó en el centro a Platón apuntando ha-

³²² http://it.wikipedia.org/wiki/File:Scuola_di_atene_01.jpg

cia los cielos, y a Aristóteles señalando a la tierra. El estagirita, con el correr del tiempo, va dejando de lado las ideas, tan centrales en el pensamiento de su maestro, para concentrarse en la realidad material.

En varios momentos, Aristóteles insinúa claramente que la teoría de las ideas no es socrática, aunque Platón se la hubiera imputado a Sócrates, y que, en realidad, había terminado complicando el pensamiento del viejo filósofo. En esa medida, el estagirita se muestra a sí mismo, en pugna imaginaria con Platón, como el verdadero continuador de Sócrates.

b) La metodología aristotélica para conocer la realidad

De esa realidad concreta podría surgir la base para un "arjé" y una polis que fueran acordes a Dike. Pero, ¿qué metodología de investigación emplear para tal pesquisa? Dos son las que se desprenden de las propuestas aristotélicas:

1) La comparación entre comunidades humanas

Por un lado, la realización de estudios críticos comparativos de los ordenamientos jurídico-políticos vigentes en la época (es decir, contemporáneos, sincrónicos) e históricos, pasados. Fundamentalmente, habrían de abordarse las diversas *poleis* griegas, que para entonces constituían un número altísimo, en una extensión enorme.

De modo que Aristóteles, según parece, puso a sus discípulos a trabajar en la colosal tarea de recopilar todas las formas de gobierno de las ciudades griegas, y sus antecedentes. Habrían reunido 158 pero, si así fue, casi todas se habrían perdido para nosotros.

La más conservada es la correspondiente a Atenas, hecha por el propio Aristóteles. Todo indica que esa pesquisa constituiría la obra que conocemos como *Constitución de los atenienses (Athenaion politeía)*.

Sin embargo, es muy posible que todas las otras contribuciones de sus discípulos fueran empleadas para redactar la *Política*. En esta obra, en efecto, Aristóteles buscó demostrar que las comunidades no pueden construirse a partir de ideas, al estilo de lo que hace Sócrates (Platón) en la *Politeía*, sino de un estudio de la naturaleza humana y la realidad.

2) La comparación entre los humanos y los demás animales

En segundo lugar, debería cotejarse el comportamiento humano con el de los demás animales. No caben dudas para Aristóteles, en punto a que el "anthropos" es un "zoon", un animal. Entonces, habrá características que le sean idiosincrásicas (como el ser "político") y otras que comparta con las bestias.

Un ejemplo de esa forma de pensar podemos verlo en *Política* (1252a). Allí, al referirse al origen de la *polis*, el estagirita explica: "Es necesario, ante todo, que se apareen quienes no pueden existir el uno sin el otro, como la hembra y el macho para la generación (y esto no por efecto de una decisión, sino de la misma manera que en los demás animales y plantas hay un deseo natural de dejar tras de sí otro semejante)".

c) La "esclavitud por naturaleza"

Por esta segunda vía se pueden sustentar muchos derechos existenciales, como el de formar una familia, de procrear, de ejercer una defensa legítima, y hasta de vivir. Desde ese punto de vista, es un camino fecundo. Empero, también llevó a Aristóteles a desarrollar una de sus teorías menos felices, en razón de los efectos que estaría llamada a tener por siglos, en la historia de las prerrogativas que nos interesan. Se trata de las elucubraciones concernientes a la esclavitud, desarrolladas en el Libro I de *Política*. Estos predicados gozarían de gran aceptación hasta, por lo menos, el siglo XIX, al calor del enorme prestigio de su autor.

"La vida es praxis, no fabricación. Y por ello el esclavo ["*doulos*"] asiste para la praxis. 'Algo propio', es como si se dijera 'una parte'. Porque una parte no es sólo una parte de otra cosa: es una con esa otra cosa. Y lo mismo con lo que es propio. Así, el amo es amo del esclavo, pero no es de éste. Pero el esclavo no es sólo esclavo de su amo: es suyo completamente. De allí, por cierto, es evidente la naturaleza ["*fysis*"] del esclavo y su cualidad: pues el ser humano que, por naturaleza, no es de sí mismo sino de otro, es esclavo por naturaleza ["*fýsei doulós*"]" (1254.a).

Tras este enunciado, Aristóteles se pregunta si, entonces, puede ser bueno y "*díkaios*" para alguien ser esclavo, o si toda esclavitud es contraria a la naturaleza ("*pása douleía para fysin estí*").

"Aquellos que difieren tanto de los demás como la psique del cuerpo y el ser humano de las fieras (y esto se refiere a aquellos cuya función es el uso del cuerpo, que es lo mejor que se puede esperar de ellos) son esclavos por naturaleza ["*fýsei douloi*"], y para ellos es mejor ser mandados ["*arjethai*"] con este poder ["*arjé*"]".

Parece, pues, que ya tenemos una respuesta a aquella pregunta (y no nos asombra en qué sentido). Pero este análisis comparativo entre los binomios esclavo-amo y animal-humano no se detiene allí:

"Además la utilidad de los esclavos difiere poco de la de los animales. El servicio corporal para las necesidades de la vida se obtiene con ambos, con los esclavos y con los animales domésticos. Deseó, pues, la naturaleza [*fysis*], hacer diferentes los cuerpos de libres y de esclavos, éstos más fuertes, para los trabajos necesarios, aquéllos rectos e inútiles para esas tareas, pero muy adecuados para una vida en la polis [*pros politikón bíon*"]".

Empero, este notable esquema determinista biológico no le cierra con su experiencia práctica. Su propio maestro parece que era de un físico atlético y sólido, y Sócrates también:

“De hecho, sucede a menudo lo contrario. Pues algunos tienen cuerpo de libres y otros las almas. Es que esto es muy claro: si cada uno fuese reconocible por su cuerpo, como sucede con las imágenes de los dioses, todos dirían que los menos perfectos deberían ser esclavos. Y si con relación al cuerpo eso es verdad, mucho más acorde a Dike [*dikaíos*] será decirlo sobre la psiquis. Pero no es igual de fácil ver la belleza del alma como la del cuerpo” (1254.b).

Sin embargo, la conclusión es la que se veía venir desde el principio: “Es evidente que por naturaleza algunos son libres y otros esclavos, y para éstos la esclavitud es beneficiosa y de acuerdo con Dike [*dikaíon*]” (1255a).

d) La inferioridad “natural” de la mujer

Con el mismo tipo de argumentos “biológicos”, basados en una visión supuestamente naturalista, trata Aristóteles la condición femenina. Ya al referirse al esclavo, no podía evitar vincular la situación de éste con relación al amo con la de la mujer frente al hombre, como dos binomios paralelos.

“Es igual con lo masculino y lo femenino, por naturaleza [*fysei*] aquél es más fuerte, éste inferior, y aquél gobierna [*árjon*], es decir, ‘tiene el *arjé*’, y también ‘va primero’, éste es gobernado [*arjómemon*], es sujeto pasivo del ‘*arjé*’” (1254b).

En esta frase, el adjetivo “*jeiron*”, que califica al adjetivo sustantivado “*thélys*” (lo femenino, la condición femenina), conlleva un sentido de total inferioridad frente al otro término de la comparación. En este caso, ese otro parámetro es el adjetivo “*kreísson*”, con el significado de “más fuerte” o “más poderoso”, referido al sustantivo “*ársen*”, que en este contexto es “lo masculino” en general (piénsese que se emplea también para las plantas, por ejemplo en Teofrasto).

Es decir, que va implícito aquí que de aquella debilidad física relativa de la mujer, o de lo femenino en general (a que también hacía referencia Platón, pero exactamente en sentido contrario), se desprende una inferioridad general. Esa inferioridad transforma a la hembra en un ser que debe ser gobernado por su congénere masculino.

Más adelante en la *Política*, Aristóteles desarrolla esa idea. A lo largo de todo el Capítulo V del Libro I, reitera, con ejemplos y hasta el cansancio, la comparación entre el esclavo y la mujer. Ambos le resultan inferiores por naturaleza al hombre libre. Por lo tanto, han de estar sometidos a éste, por propio beneficio. Nótese que la mujer libre sale mejor parada que el esclavo:

“Por lo tanto hay por naturaleza [*fysei*] muchos que tienen el gobierno legítimo [*arjé*] y muchos que son gobernados por ese gobierno legítimo [*arjé*]. De diferentes maneras, el libre tiene gobierno legítimo [*arjé*] sobre el esclavo, y lo masculino sobre lo femenino, y el hombre sobre el niño. Y todos tienen

partes de la psique, pero las tienen de modo diferente. Porque el esclavo carece completamente de la capacidad de deliberar, la hembra la tiene pero sin autoridad, y el niño varón también pero aún incompleta" (1260a).

Aristóteles se hace cargo, en este mismo párrafo, de la muy diferente posición de su maestro (que él atribuye, como Platón mismo, a Sócrates). Dice:

"Por lo tanto, es claro que hay una virtud propia [*ethiké areté*] para cada uno de ellos, y que no es igual la templanza [*sofrosine*] de la mujer y del hombre, ni su valentía [*andreía*] es, literalmente, masculinidad] ni su *dikaiosyne*, como pensó Sócrates, sino que una es la valentía del poder [*arjike andreia*] y la otra la del subordinado [*yperethike*], y así en forma semejante con las demás [virtudes]".

VIII. EN LA ANTIGUA ROMA

*"Hocine est credibile aut memorabile,
tanta vecordia innata cuiquam ut siet
ut malis gaudeant atque ex incommodis
alterius sua ut comparent commoda?
ah, idne est verum?"*

immo id est genus hominum pessimum".

*("¿Puede esto ser creído o expresado,
que tan gran malicia pueda nacer en alguien,
como para que goce de las desgracias ajenas,
y se beneficie con el infortunio de otro?"*

¡Oh! ¿Puede ser eso verdad?

Ciertamente, esa es la peor clase de seres humanos").

Terencio, Andria (IV, 625-629)

§1. El estoicismo

En el último siglo antes de Cristo, la república de Roma ya se ha afirmado como un sólido poder en toda la cuenca del Mediterráneo. Su única fuerza rival en el control del mar y de sus costas, la confederación comercial liderada por la ciudad africana de Cartago, de origen fenicio, ha sido completamente derrotada. Sin embargo, comienzan a estallar los nuevos conflictos internos que llevarían a las largas y sangrientas guerras civiles. Éstas terminarían con la transformación del sistema político y la instalación del "principado". Bajo una apariencia republicana, se iría consolidando una constitución monárquica burocrática.

En esos tiempos de cambio, Roma aún pugnaba por mantener sus instituciones republicanas, compleja construcción elaborada como resultado de las luchas económicas y políticas de cuatro siglos. Fue entonces cuando arribó a la urbe del Lacio, procedente de Grecia, el estoicismo.

Esta corriente filosófica, desde el principio, atrajo a importantes juristas latinos. Entre ellos, el pontífice máximo Quinto Mucio Scévola (muerto en 82

a.C.), a quien tradicionalmente se atribuye el haber iniciado el estudio del derecho como disciplina separada.

Ese influjo se debió, según Adolfo Levi, a que el estoicismo "en virtud del desarrollo que dio a las investigaciones dialécticas, aportaba un instrumento precioso para la elaboración sistemática de los conceptos jurídicos con los procedimientos de definición y división". Además, "brindaba una base de principios éticos fundamentales, mediante las teorías del derecho natural y la igualdad de todos los hombres"³²³.

El nacimiento del estoicismo, empero, se remontaba en el tiempo y en el espacio. Debemos situarnos sobre el 300 a.C., en pleno esplendor de la expansión militar y cultural griega al Oriente, gestada por Alejandro Magno. Es decir, que nos hallamos en plena civilización "helenística", resultante de la transculturación verificada entre las tradiciones aportadas por Grecia y las de la cuenca oriental del Mediterráneo y todas las otras regiones que, como resultado de las campañas del rey macedónico, quedaran sometidas a los conquistadores.

En ese contexto, parece que un filósofo de posible origen fenicio, llamado Zenón, se encontraba en Atenas. Allí, en la capital de la filosofía, daba sus clases debajo de una columnata del ágora, el gran espacio público dedicado a funciones políticas, jurídicas, comerciales, religiosas y sociales en general. "Columnata" se dice en griego, "stoá". De allí el apelativo de "estoicos".

De las enseñanzas de Zenón y sus seguidores, lo que en Grecia predominó fueron los aspectos abstractos. Por ejemplo, la importancia del estudio de la naturaleza. Empero, con el tiempo, de aquellas ideas se fueron deduciendo reglas y principios de conducta concretos. Es decir, un sistema ético, destinado a servir como guía de comportamiento para la vida. Estos elementos del mensaje estoico, no muy exitosos en el mundo helénico, fueron en cambio los que más interesaron en Roma.

Los estoicos romanos, a diferencia de los griegos, tendieron a adoptar posturas esencialmente pragmáticas. Solían ver al humano como un ente estrechamente vinculado con la divinidad en su naturaleza. Su corriente los llevó a menudo a predicar la igualdad y la universalidad del género humano, e incluso el respeto de las demás criaturas y de la naturaleza en general.

Era normal que considerasen que cada ser humano tiene un destino. No se trata de modificarlo, porque no hay cómo hacerlo, sino de aceptarlo con ecuanimidad. Se debe, pues, procurar una estabilidad de la psiquis en medio de los altibajos que trae la providencia. Un equilibrio entre las alegrías y las tristezas. No se trata de dejarse llevar por la euforia del triunfo ni de permitirse caer en la depresión ante la adversidad.

El hombre sabio, en la visión del estoicismo, debe llevar una existencia tranquila, frugal y ecuaníme. Su característica debe ser la "eutimía" (es decir, el "buen ánimo", expresión que los latinos tradujeron como "tranquilidad") y la

³²³ Levi (1979), p. 25.

"*eudaimonía*" (felicidad derivada del equilibrio del espíritu). La injusticia (equiparada con la "*adikía*" griega) es rechazada, tanto en el campo del pensamiento como en el de la acción, por quebrar ese equilibrio, interno y universal.

Ese quebrantamiento genera remordimiento en el hombre virtuoso. Y ese remordimiento, a su vez, impide la tranquilidad y el equilibrio del ánimo.

La recompensa por una existencia llevada adelante según estos criterios, no es post-mortal para los estoicos. El mejor premio de una vida ordenada es esa misma vida ordenada, no otra cosa. Algunos miembros de esta escuela, empero, creen en la inmortalidad de la psiquis, al estilo de Platón. Otros no. Pero no suelen ser proclives a imaginar castigos en el más allá.

Aunque varios, dentro del estoicismo, se mantienen politeístas, otros tienden a una identificación de un Dios único con la naturaleza. Y también con el mundo todo (panteísmo).

Quizás la mayor diferencia entre el estoicismo en Grecia y en Roma, haya sido el público al que fue dirigido. En la época posterior a las guerras contra Cartago, una tensión se produjo (entre otras) en muchos miembros de la clase dominante romana, que había acumulado un poder colosal. Sucede que la forma de distribución de la tierra conquistada (asiento económico de ese poder), siempre precaria y sometida al senado, imponía a los ciudadanos de la "clase senatorial" (ya para esa época abierta a familias plebeyas) la presencia en la urbe, en toda la medida de lo posible.

El alejamiento, desde la temprana edad del acceso a las funciones políticas, podía resultar en una pérdida de poder de la propia familia. Y, en consecuencia, una merma de la riqueza, lo que a su vez reduciría aún más el poder familiar. Este factor, sumado a la extrema peligrosidad de los viajes y a las dificultades de comunicación, debe haber incidido en que los romanos procurasen evitar las salidas prolongadas de la pujante ciudad del Lacio.

Sin embargo, en esas mismas estirpes senatoriales se hacía evidente, más allá de la presencia de un núcleo duro nacionalista, que solía incluir una fuerte soberbia cultural, la necesidad imperiosa de abrirse a la civilización helénica. Era indiscutible que la cultura griega, antes y después de su expansión alejandrina, había venido produciendo obras teatrales, narrativas, históricas, filosóficas y de otras ciencias (medicina, matemáticas, geografía, etc.), mientras que el aporte romano en todos esos campos era prácticamente nulo.

Los latinos se recluyeron, pues, en jactarse de su superioridad militar, que era obvia, y en elogiar sus propios criterios de austeridad y sencillez. En gran medida, se edificaron imaginariamente como algo opuesto a Atenas. Una cultura agraria en vez de urbana, simple en lugar de sofisticada, amiga de placeres llanos, ruda y masculina.

La victoria bélica total sobre Grecia, en la visión de los nacionalistas romanos, les daba la razón acerca de su superioridad cultural. Pero, a pesar de todos esos argumentos, no pudieron escapar al encanto de la civilización helénica. Los miembros de la última generación que luchara en las guerras contra

Cartago, y en mayor medida sus hijos, entraron en la admiración, declarada o no, de las tradiciones áticas.

Pero las grandes escuelas de filosofía quedaban lejos. Y salir de Roma, como veíamos, no era deseable.

La solución a esta tensión no se hizo esperar. Panecio de Rodas, nacido sobre el 180 a.C., estudió en Atenas y adoptó allí el estoicismo. Como además era un lingüista, se vinculó con el general romano Escipión Emiliano, a quien ayudó en funciones diplomáticas. Cuando Emiliano regresó a Roma, lo acompañó, y comenzó a enseñar la filosofía estoica en la urbe del Lacio.

El núcleo de la doctrina de Zenón, con su alabanza de la vida austera y rústica, agradaba a los romanos, que se sentían identificados con tales conceptos. De esa manera, el problema de las clases dominantes se resolvía. Era posible acceder a la filosofía griega, sin salir de Roma. Como era de esperarse, las lecciones de Panecio se llenaron de alumnos de las más distinguidas familias políticas, como el ya referido Quinto Mucio Scévola.

Este público, diferente del de la escuela estoica en Grecia, marcaría la tendencia definitiva de la corriente en Roma. Ello llevaría a una consecuencia de enorme importancia en la historia de los derechos existenciales. Porque las enseñanzas del estoicismo en lo relativo a la actitud del hombre frente a la sociedad y la política, cambiaron en Roma diametralmente.

Su mensaje original era de abstención, de apartamiento. La "*eudaimonía*" y la "*eutimia*" se conseguían evitando los cargos públicos y las contiendas por el poder. El sabio era prescindente en temas de gobierno. En cambio, Panecio y su sucesor, Posidonio, "afirmaron que el hombre tiene en general la obligación de consagrar sus energías al bien de la sociedad, incluso en los ordenamientos estatales concretos"³²⁴.

El cambio era lógico. Más allá de que realmente lo pensasen, es fácil imaginar que, de no haber realizado esta modificación en su prédica, estos maestros helenos se hubiesen quedado sin alumnos. Al menos, sin los alumnos que les interesaba, al parecer, tener. Ningún miembro de la clase senatorial, obsesionada por el poder y la política, hubiera enviado a su hijo a un curso que propusiera abstenerse de las funciones públicas, y menos hubiera asistido él mismo.

"El estoicismo asumió así un carácter activista que se contraponía al quietismo de sus fundadores, los cuales reclusían la actividad racional en el espíritu del hombre", explica Levi³²⁵. Pero la mudanza, aparentemente incongruente con la ortodoxia estoica, resultó fructífera, porque aumentó la presencia de sus ideas en el derecho y la política.

Por otra parte, ya desde su época ateniense, antes de trasladarse a Italia, Panecio había dado a su visión del estoicismo un giro ecléctico. Adoptaba, pues, aspectos de las ideas de Platón (en su época, ya se trata de un "neopla-

³²⁴ Levi (1979), p. 23.

³²⁵ *Idem*, p. 24.

tonismo") y de Aristóteles, integradas con otras construcciones tomadas de diversas líneas de pensamiento.

Tal tendencia se incentivaría con Posidonio de Apamea. Era éste un filósofo griego, nacido en la Siria helenística, fallecido en 51 a.C. Si bien su presencia física en Roma duró menos que la de su maestro Panecio, fue suficiente para establecer su reconocimiento como uno de los mayores (quizás el mayor) sabios de su tiempo. Muchos romanos de la clase dominante estudiaron con él, pues, en su escuela de la isla de Rodas. El más notable de estos discípulos fue, sin dudas, Marco Tulio Cicerón.

La tendencia ecléctica del estoicismo de Posidonio sería tal que lo llevaría, finalmente, a romper con la escuela de su maestro Panecio, y volcarse más a una forma de neo-aristotelismo. Empero, la huella de ambos filósofos, responsables del trasplante de las ideas estoicas de Atenas a Roma, quedaría para siempre grabada en el eclecticismo que caracterizaría a la corriente en su versión latina. Ese eclecticismo, además, predispuso a los estoicos del mundo romano a una apertura mental a otras líneas de pensamiento, lo que favorecería, en su momento, la integración con los contenidos cristianos.

La importancia de esta escuela en los temas que nos ocupan es enorme, como veremos en el presente capítulo.

§2. El *ius*

Recordemos ahora las dos propuestas metodológicas comparativas de Aristóteles: el cotejo entre grupos humanos y entre los humanos y los demás animales. Sucede que ambas se desarrollaron particularmente en Roma, al calor de la predisposición que el estoicismo ecléctico, como viéramos, introdujo por los abordajes naturalistas. En el contexto de la cultura latina, se ensamblaron con dos ideas propias ésta: la de "*ius*" y la de justicia ("*iustitia*", es decir, lo que caracteriza al *ius*).

Como se ve, el segundo concepto es, en realidad, una emanación del primero. Necesitamos, pues, acercarnos a éste.

Ius es un misterioso vocablo, cuyo origen aún permanece en sombras. Por las razones aducidas en otros trabajos, que no es del caso aquí reproducir, me inclino por su ascendencia etrusca, pero el tema es muy discutible. La palabra poseía ya en la época formativa de Roma, al parecer, múltiples significados.

Entre ellos, destacaba el que hacía referencia a un conjunto, bastante indeterminado, de reglas de conducta social. Este grupo incluía respuestas antiguas y nuevas, escritas o no. Dada su falta de certidumbre, debían a menudo ser esclarecidas, declaradas, *dichas*, en caso de conflicto, por personas que tenían el permiso de hacerlo con fuerza pública ("*iuris dictio*" o "jurisdicción").

Pero también a la tarea de interpretar, y hasta de construir esas soluciones, supuestamente en aras de la convivencia social, se la llamó *ius*. Por lo tanto, a

quienes realizaban esa tarea de modo habitual y en forma aceptada por la comunidad política, se los denominó *juristas* o "*iuris prudentes*" ("sabios del *ius*").

En otra acepción aún, cuando alguien tenía derecho a algo, se decía que tenía el *ius* de hacerlo. Por ejemplo, *el ius de convocar al senado*. Si alguien o algo eran acordes al *ius*, entonces eran *justos*. Si no, eran *injustos*. Lo contrario al *ius* era una *injusticia* o *injuria*.

Un famoso texto recopilado en el *Digesto* de Justiniano, atribuido al jurista Ulpiano, recuerda que, "como lo definió elegantemente Celso, el *ius* es el arte de lo bueno y de lo equitativo" (*Digesto* 1,1,1).

De esta noción, que quizás fuera más poética que técnica, como lo denotaría el adverbio "elegantemente", surge la idea del *ius* como un *arte*. Es decir, un proceso creativo, realizado en busca de lo *bueno* y de lo *equitativo*.

Esta última expresión, daba la idea de igualdad, honestidad y equilibrio. Deriva de "*aequus*", un adjetivo que se origina, al parecer, en un contexto de descripción geográfica, con el sentido de un campo o terreno plano, liso³²⁶. Sus raíces son confusas y discutidas. Podría vincularse con el sánscrito "*éka*", que significa "uno", con la semántica de la uniformidad, es decir, del orden.

Orgulloso, en primera persona, sigue Ulpiano: "Por eso alguno nos llama sacerdotes; pues cultivamos la justicia y profesamos el conocimiento de lo bueno y equitativo, separando lo equitativo de lo inicuo, discerniendo lo lícito de lo ilícito, anhelando hacer mejores [a las personas], no sólo por el miedo de las penas, sino fundamentalmente con el estímulo de los premios, buscando con ansia, si no me engaño, la verdadera filosofía, no la aparente" (*Digesto*, 1,1,1,1).

Es un párrafo sumamente elocuente. No deja de ser interesante recordar, a su luz, que en Roma, (cuyo mayor aporte ha sido, posiblemente, la ciencia jurídica, y donde esta disciplina se elevó a alturas nunca antes alcanzadas y pocas veces atingidas luego), en la civilización creadora del sistema de principios de convivencia social en que, directa o indirectamente, hoy se fundan las soluciones de la mayor parte de los países del mundo, tanto para Ulpiano en el siglo III, como para los compiladores del *Digesto* trescientos años después, un jurista debía ser un artista, un creador, un filósofo, un sacerdote. Y todo ello, en procura del bien y de la equidad.

¡Qué bien harían los sandios profesores que basan sus cursos en meras memorizaciones y repeticiones de los alumnos, en tener presente esto!

§3. *Ius* natural e *ius* de gentes

A Ulpiano le atribuyen luego los compiladores el establecimiento de tres categorías dentro del *ius* privado (es decir, el "que contempla a la utilidad de

³²⁶ Así en numerosas fuentes. Por ejemplo, César (*De bello gallico*, 7.28.2).

los individuos"). Éstas son el *ius natural*, el *ius de gentes* y el *ius civil* (*Digesto*, 1,1,1,2). En esta oportunidad, nos interesan los dos primeros aspectos.

"El *ius natural* es aquel que la naturaleza enseñó a todos los animales, pues este *ius* no es propio del género humano, sino común a todos los animales, que nacen en la tierra o en el mar, y también a las aves. De aquí deriva la conjunción del marido y la hembra, que nosotros llamamos matrimonio, de aquí la procreación de los hijos, de aquí la educación; pues vemos que también los demás animales, hasta las fieras, se gobiernan por el conocimiento de este *ius*" (*Digesto*, 1,1,1,3).

Los "demás animales" (como en Grecia, no se duda del carácter de animal del ser humano, porque no estamos en un esquema bíblico) son en este texto considerados como seres pensantes. Emplean instituciones jurídicas "enseñadas" por la naturaleza.

Es una visión muy ideológica. Las fieras aparecen personalizadas, al estilo de las fábulas, para luego *observar* en ellas conductas semejantes a las de los seres humanos³²⁷. Lo que "nosotros llamamos matrimonio", ¿puede compararse con la relación sexual de dos palomas? Muchos peces se comen a su prole. ¿Educa a sus vástagos un renacuajo? Pero esta postura permite considerar a ciertas actitudes humanas *naturales*, y entonces fulminar como *anti-natural* (es decir, *injusto*) a todo lo que se les oponga. Por ejemplo, una ley que impida a los padres procrear, o educar a sus hijos.

Por supuesto, el segundo grado ideológico se verifica en la selección e interpretación de las conductas animales que han de ser consideradas naturales y, en consecuencia, comunes con las humanas. Por ejemplo, que la homosexualidad se presenta en la naturaleza zoológica, es indiscutible. Paul Vasey y Volker Sommer se preguntan, retóricamente, si se trata, acaso, de "una paradoja para la teoría darwiniana"³²⁸. Incluso, no deja de ser interesante que la incidencia de la homosexualidad sea mayor en las especies más evolucionadas (siempre en términos de Darwin).

Es decir, que de acuerdo con esto podríamos concluir que la homosexualidad no sólo es natural (o sea, de *ius natural*) sino además, y eso ya para nosotros, no para los antiguos romanos, un indicio de evolución. Empero, casi sin excepciones, los seguidores de estas ideas "iusnaturalistas", a lo largo de los siglos, han fulminado toda orientación no heterosexual. ¿Cómo? Por la simple vía de precalificar la homosexualidad animal como una anomalía patológica.

Si se me permite parafrasear a George Orwell, en aquello de que "quien controla el pasado, controla el presente", agregaré que quien controla la ad-

³²⁷ Como sucede con las películas donde, empleando animales verdaderos, se los entrena para "actuar" según un libreto, donde adoptan, por ejemplo, comportamientos solidarios, y luego los espectadores salen del cine diciendo: "debemos aprender de los animales a ser más solidarios". Recuerdo el caso paradigmático del film japonés *Chatrán* (*Ko-neko monogatari* [La historia del gatito], Masanori Hata, 1986).

³²⁸ En Sommer - Vasey (2006), p. 3.

jetivación controla el pasado, el presente y el futuro. Asombrosamente, este recurso basado en el cotejo con las conductas animales (otro nivel de calificación consiste en seleccionar de qué animales se trata) ha tenido bastante éxito a lo largo del tiempo, y no es raro verlo empleado (en formas sutiles, generalmente) en nuestros días.

En fin, lo que nos interesa es que los cimientos de esa idea son aristotélicos. Y lo son también las que explican el *ius de gentes* (es decir, de grupos humanos). Éste “es aquel de que usan todas las gentes (pueblos, grupos) humanas; y fácilmente se puede separar del *natural*, porque éste es común a todos los animales, y aquél sólo a los hombres entre sí” (Ulpiano en *Digesto* 1,1,1,4).

Es decir, que el *ius de gentes* surgiría de la comparación entre grupos humanos diferentes. La cultura romana, al expandirse, toma contacto con otras muy distintas. Tanto, que se impone la necesidad de crear un magistrado específico (*pretor peregrino*) para resolver los litigios en que intervienen extranjeros. Esas resoluciones se lograrían usando el *ius de gentes*.

Ulpiano sostiene que es fácil de distinguirlo del *ius natural*, pero no parece serlo tanto. Quizás por eso, los compiladores del *Digesto* de Justiniano (siglo VI), prefirieron colocar algunos ejemplos.

Dos serían del jurista Pomponio: la religión, y la obediencia a los padres y la patria (1,1,2). No todos los pueblos honran al mismo dios ni llaman al mismo suelo “patria”. Pero no hay ninguno que no tenga una religión o una tierra ancestral. Claro que, si a la unión del palomo con la paloma la vamos a llamar *matrimonio*, ¿por qué no denominar *patria* al territorio de un grupo de suricatos y *religión* a los aullidos de los lobos a la luna?

El sesgo ideológico, una vez más, se hace evidente. Y más aún con el ejemplo tomado del jurista Floro: “que rechazemos la violencia y la injusticia” (1,1,3). Porque si algo caracteriza a muchas especies animales es su fiero rechazo de la *violencia*. Quien pegue a un perro bravo o quite los oseznos a su madre podrá probarlo en carne propia.

Resultan interesantes los fundamentos que vierte Floro para su afirmación: “Por este *ius* acontece que lo que cualquiera hubiere hecho en defensa de su cuerpo se estime que lo hizo con *ius*, y como la naturaleza constituyó entre nosotros cierto parentesco, es nefasto que el humano lastime al humano”.

§4. Construcción de la idea de “humanidad”

a. De la comunidad de la razón al parentesco humano

Esa idea del parentesco entre los seres humanos se puede observar en la filosofía romana de la misma época. No se trata de un vínculo genético. Un párrafo de Marco Aurelio, el emperador filósofo que gobernó de 161 a 180, aclara este punto (escribiendo en griego):

"Si la inteligencia nos es común, también la razón [el 'logos'], según la cual somos racionales [lógicos], nos es común. Admitido eso, la razón ['logos'] que ordena lo que debe hacerse o evitarse, también es común. Concedido eso, también la norma ['nomos'] es común. Convenido eso, somos ciudadanos [miembros de una polis]: Aceptado eso, participamos de una ciudadanía [de una relación con una polis]. Si eso es así, el cosmos es como una polis. Pues, ¿de qué otra común ciudadanía se podrá afirmar que participa todo el género humano? De allí, de esta común polis, proceden tanto la inteligencia misma como la razón ['logos'] y la norma ['nomos']" (4,4).

La base del *ius de gentes* estaría en la unicidad de la razón, y en la capacidad de expresarla en palabras. Es decir, en el "logos". Si el "logos" es el mismo para todos los humanos, y los principios cósmicos son lógicos, entonces estos deben ser compartidos por toda la humanidad. Se encontrarán en cada ser de nuestra especie.

Marco Tulio Cicerón (Marcus Tullius Cicero, 106 a.C.-43 a.C.), a quien ya hemos hecho referencia, fue un destacado jurista y político, muy involucrado en las turbulencias que acompañaran el final del período republicano. Él también escribió un texto llamado *De la república*, probablemente inspirado por la *Politeía* platónica. En uno de los párrafos perdidos de esa obra, al parecer, según otras fuentes intermediarias, expresaba una idea muy coincidente:

"Es una ley verdadera la recta razón, congruente con la naturaleza, difusa en todos, constante, eterna, que llama a los hombres al bien por medio de sus mandamientos y los aleja del mal por sus amenazas".

La "ratio", pues, se comporta para Cicerón como una ley. Pero no como una ley cualquiera. Es verdadera, porque es acorde con la naturaleza. Es general, porque todo ser humano la posee en sí mismo. Es inmutable, el tiempo no la afecta. Es, pues, algo abstracto, muy cercano a las ideas platónicas.

Y agrega, más adelante: "Es nefasto alterar esta ley. No es permitido derogarla con otra ley. Ni mediante el senado ni mediante el pueblo podemos librarnos de esa ley".

Aquí se recuerda al discurso de Antígona frente a Creón.

Esa ley "no requiere intérprete que la explique. No hay una en Roma, otra en Atenas, una hoy, otra mañana, sino que todos los pueblos, en todos los tiempos, son regidos por una misma ley eterna e inmutable, y es común -como si fuera amo y emperador de todos- el dios que ha concebido, meditado y sancionado esta ley. Desconocerla es huir de uno mismo, renegar de la propia naturaleza, y por ello padecer las penas más crueles, aunque se escape a los suplicios infringidos por los hombres" (3, 22).

Ese "castigo más cruel" hace recordar, una vez más, a la *Antígona* de Sófocles. No es la muerte, ni el destierro, ni un infierno de ultratumba, ni una venganza física de los dioses. Ni siquiera se trata de una revancha del destino, como la que cae sobre Creón. Es algo interior. Como las normas cósmicas están grabadas en cada humano, su violación atenta contra uno mismo. El "castigo más cruel" es, pues, el remordimiento.

Estas ideas se vinculan con uno de los aportes de Roma que más nos interesan aquí. Me refiero al concepto de "humanidad" ("*humanitas*", con acentuación esdrújula), entendida como cualidad de lo que es humano.

La palabra "*humanus*" es de etimología compleja. Es tentador vincularla con la palabra arcaica "*humus*", que hace referencia a la tierra. Pero sería una transculturación, porque la conexión del ser humano con la sustancia tierra, al estilo del "Adam" bíblico, es ajena a Roma. La forma más antigua registrada, además, sería "*hemona*".

Quizás se relacione con el sánscrito "*manush*", que es a la vez el nombre propio del padre mítico de nuestra especie y el sustantivo que designa a sus miembros³²⁹. Todo indica que se trata de un vocablo indoeuropeo, emparentado, por lo tanto, con la raíz "*man*" de las lenguas germánicas.

Lo cierto es que, desde su aparición en las fuentes, se vincula inseparablemente con el sustantivo "*homo*", que se refiere al ser humano, mujer ("*mulier*") u hombre ("*vir*").

b. Un pueblo que se considera a sí mismo heterogéneo

La noción de "*humanitas*", perfectamente acorde con las premisas de la escuela estoica, es funcional a la cultura romana. Ya desde sus tradiciones, los romanos no se ven a sí mismos como gente "pura", al estilo de los ciudadanos de las diferentes *poleis* griegas (como los espartanos y los tebanos, que se creían "*pais gué*", "hijos de la tierra"). En los relatos míticos a que el literato Virgilio dará forma definitiva en la *Eneida* (fines del siglo I a.C.), dentro del proyecto renovador de Augusto, los romanos se presentan como el resultado de una mezcla original bastante compleja. Fugitivos troyanos que consiguen escapar de la artera toma de su noble ciudad por parte de los griegos, al llegar a Italia se mixturán con los latinos, que a su vez no parecen ser muy homogéneos.

Luego, la mezcla llega hasta niveles inauditos en los *Libros desde que la urbe fue fundada*, de Tito Livio (59 a.C.-17 d.C.), otro trabajo, éste historiográfico, surgido en el marco de las ideas de Augusto. En este relato, al parecer también coherente con las tradiciones previas, los troyanos fugitivos Eneas y Antenor (perdonados por los griegos en razón de anteriores vínculos de hospitalidad y por haber buscado siempre la devolución de Helena) se separan.

Aquellos que lidera Antenor ya se mixturán, en su viaje, con otros grupos, como los enecios. De paso, Livio enlazaba así a su propia etnia, la veneciana, con los mismos orígenes que atribuye a los romanos.

Los seguidores de Eneas, en forma sustancialmente acorde a la narración de Virgilio, se mezclan con los pueblos del Lacio, llamados por Livio "aborígenes" (literalmente, "los que están desde los orígenes"). El propio líder se

³²⁹ Muir (1868), p. 161 y siguientes.

casa con Lavinia, hija del rey local. El ataque de otro grupo, los rútuos, contra troyanos y aborígenes, consolida aún más a estos dos, que combaten juntos. Tanto que resuelven olvidar sus antiguas denominaciones, y pasar a ser conocidos todos ellos como "latinos".

Los rútuos convocan en alianza a los etruscos, el mayor poder militar y político de la región, y los latinos los derrotan. El futuro del nuevo pueblo, pues, que ya nace mezclado, se presenta promisorio.

Eneas muere, y su viuda, la aborígen Lavinia, ejerce el gobierno como regente hasta la mayoría de edad de Ascanio, hijo de la pareja (o de un matrimonio anterior de su esposo). No deja de ser notable, y muy acorde a la posición de la mujer en la cultura romana, que el segundo gobernante de los latinos fuera, por largos años, una mujer, cuya regencia Livio recuerda con términos muy elogiosos.

Rómulo y Remo, los príncipes latinos mellizos, son descendientes de Ascanio. La muerte de estos niños había sido ordenada, pero sin éxito. Crecieron, pues, siempre según Livio, en la región de las colinas del Lacio, sólo habitada por pastores esporádicos.

Los crió una prostituta. Su nombre era Larencia o Laurencia, pero los hombres preferían llamarla "la loba", apelativo nada extraño para las mujeres de pública libertad sexual. De allí vendría la tradición de la "loba romana".

Empero, no deja de ser destacable que Augusto aceptara que esta versión, según la cual los dos héroes fundadores de Roma fueron amamantados y educados por una prostituta, se constituyera en la historia oficial de la urbe. Laurencia, de alguna manera, se da místicamente la mano con la hermosa Shamhat de Uruk.

Creciendo como pastores (de nuevo recordamos a Enkidu), los gemelos van formando a su alrededor una banda de compañeros. Juntos enfrentan a las bestias salvajes, en defensa de sus rebaños, y también a los ladrones que pretenden robarles.

A su vez, en el monte Palatino, según la tradición que recoge Livio, se había establecido con su gente un griego de la Arcadia, llamado Evandro ("buen hombre"). Es decir, otro grupo étnico más. A él se debería, de acuerdo con la obra que estamos siguiendo, la introducción de la fiesta llamada Lupercalia, en que los jóvenes corrían desnudos, o apenas cubiertos con pieles de cabra.

Este festival, uno de los más celebrados a lo largo de toda la historia de Roma, es adoptado fervientemente por Rómulo y Remo y sus camaradas.

Reconocidos al fin como herederos del trono latino, los mellizos resuelven fundar una colonia en el sitio donde se criaran, poblándola con sus camaradas pastores. Esa fundación será Roma.

Es decir que, ya desde su inicio, se trata de una congregación de hombres humildes, de orígenes diversos, a los que se sumarían componentes troyanos y aborígenes (o sea, latinos) y griegos. Pero la mixtura no terminaría allí.

Porque culturalmente, al menos, Rómulo adopta, siempre según Livio, los símbolos del poder legítimo de los poderosos vecinos etruscos. Los doce

lictos (uno por cada una de las ciudades de la confederación etrusca) con sus *fascēs* (las varas atadas con un hacha doble en el centro), la toga y la silla curul. Podemos seguir sumando, pues.

Tan heterogéneo ve Tito Livio a este conjunto humano, que dice que Rómulo lo “perpetrados los ritos de los asuntos divinos y llamada la multitud a concilio, como coligar en el cuerpo de un solo pueblo no lo podría hacer ninguna otra cosa más que las leyes, le dio *iura*” (1,8,1).

Y el mestizaje prosigue. Rómulo adopta el que Livio considera un “antiguo medio empleado por los fundadores de urbes”: proclama un asilo (1,8,5). Es decir, un sitio donde todos los fugitivos son recibidos y amparados, sin preguntárseles antecedentes ni las razones de su partida.

“Hacia allí huyó de todos los pueblos vecinos una turba sin discriminación [literalmente: “*sine discrimine*”], ya fueran libres o siervos, ávida de nuevas posibilidades” (1,8,6).

Lejos de ver ese total cruce de etnias como algo negativo o vergonzoso, Livio (casi puede decirse, Augusto) lo considera “el principio hacia la deseada magnitud de fuerzas” (1,8,6). ¿Terminaría, pues, la mezcla de pueblos allí?

De ninguna manera. El sistema del asilo empleado para poblar era idóneo para atraer hombres. Los pastores, compañeros originales de Rómulo, también lo eran. Faltarían, pues, las mujeres. El flamante senado recomienda entonces al líder enviar embajadores “a las gentes vecinas”, sin ningún criterio selectivo, solicitando la realización de connubios (1,9,2).

Como era de esperarse, las respuestas fueron unánimes por la negativa. Sintiendo injuriados, los romanos convocaron a sus vecinos a unos juegos. Los invitados acudieron con sus familias, y en medio de las celebraciones los anfitriones, violando la hospitalidad, irrumpieron y raptaron a sus doncellas, tomándolas como esposas por la fuerza (1,9,7-16).

Es éste el famoso “raptó de las sabinas”, aunque las mujeres en cuestión no eran sólo de ese pueblo, según Livio, sino además de otras ciudades cercanas³³⁰. Podemos asumir, pues, que los romanos se veían a sí mismos, siglos después, como resultado de una mixtura inicial de elementos troyanos, aborígenes, sabinos, etruscos, griegos, más un conjunto indeterminado de forajidos en procura de asilo.

³³⁰ El “raptó de las sabinas” ha dado tema al arte a lo largo de siglos. Jacques-Louis David lo tomó en 1799, en la versión pictórica que tal vez sea la más famosa. Pero Nicolás Poussin ya había hecho la suya en 1637. El escultor Giambologna le dedicó una célebre estatua medio siglo antes. Y el pintor italiano Girolamo del Pacchia realizó su abordaje sobre 1520. Más modernamente, el español Francisco Pradilla Ortiz le consagró un óleo en 1874. Hasta el Museo Nacional de Bellas Artes, en Buenos Aires, alberga un cuadro anónimo europeo del siglo XVI o XVII dedicado a este asunto.

El cine se ocupa del episodio en 1961, con la película italo-franco-yugoslava *El raptó de las sabinas* (*Il ratto delle Sabine*, Richard Pottier), que lo encara desde un ángulo cómico (supuestamente). Con pretensiones más serias (que quedan en las meras pretensiones), al año siguiente entra en acción México, con el mismo título (Alberto Gout). Curiosamente, el tópico parece estar ausente del género pornográfico.

No es exactamente el comienzo ideal para planteos de superioridad "racial". Quizás por eso, Roma nunca se dejó llevar por ese tipo de argumentos, sino todo lo contrario. En cambio, no dudó en considerar una primacía cultural sobre los demás pueblos. Y esa certeza de la propia supremacía, en tanto civilización, funcionó a menudo como uno de los pivotes de su ideología imperialista.

c. La ciudadanía universal

i. La influencia estoica

Roma se asume a sí misma como continuadora de Troya. Ésta era una ciudad remota, asiática, que nunca aparece en los relatos homéricos caracterizada por una particular uniformidad de sus habitantes. De modo que la ciudad del Lacio nace ya, en el imaginario de los ciudadanos de siglos después, como una colonia de aquella infortunada Ilion, capturada por los griegos mediante el innoble engaño del caballo de madera.

Es, pues, una fundación de descendientes de extranjeros, abierta a extranjeros. Y, en el fondo, no dejará de serlo nunca.

La idea de "humanidad" se vincula, en Cicerón, con dos factores que, aunque externos al hombre, le son inseparables (no se lo puede concebir sin ellos): la divinidad y la comunidad. Para este pensador, es deseable que el bien del individuo y de la comunidad coincidan. Cicerón exalta la figura del magnánimo, al que considera "el modelo más alto de humanidad" (según Levi), en quien la propia felicidad se halla logrando la de los otros. Posidonio, habría agregado que la "humanidad" requiere la armonía con los dioses, para con quienes son los primeros deberes de los hombres.

"El ideal de la *humanitas* consiste, pues, para Cicerón como para Panecio, en el libre y armónico desarrollo de las actividades espirituales que dominan las tendencias inferiores y ponen orden y medida incluso en el comportamiento exterior". El filósofo romano destaca la importancia de la apacibilidad, la benignidad, la clemencia, "cualidades que la aristocracia romana creía propias de sus mayores"³³¹.

A esto se suma un factor muy latino. Me refiero a la visión de la comunidad corporizada en la *ciudad*, la patria. Como en Roma la religión no doméstica está inextricablemente unida a la patria, no hay contradicción entre las obligaciones hacia ésta y hacia los dioses.

En cambio, se contradice el patriotismo abrumador de Cicerón con su reiterada mención de la "sociedad del género humano" y su postura cosmopolita. Ese choque interior es típico de Roma, al mismo tiempo celosa de sus valores propios, y abierta al mundo. Cicerón, cuyos héroes son paradigmas del "na-

³³¹ Levi (1979), p. 107.

cionalismo" romano, no deja corriente cultural sin probar, y gustoso cursa estudios en el exterior.

Panecio, Posidonio y algunos estoicos romanos, extraen de la idea de *humanidad* las de igualdad de todos los hombres y amor universal. Pero, en Cicerón parece que estos principios sólo son "frías fórmulas de escuela y no expresión de convicciones vividas íntimamente", según Levi.

La relevancia que Cicerón da a la aptitud estética, lo lleva a plantear una "humanidad" a la que es muy difícil llegar, pues requiere un grado de instrucción y tiempo libre que sólo un aristócrata tiene. Coherentemente, en contra de la gran mayoría de los estoicos, no se opone a la esclavitud en sí, sino que se limita a abogar por un buen trato a los siervos. Y llega a elogiar la lucha de gladiadores, "oficialmente" odiada por los estoicos.

ii. El ejemplo de dos israelitas

La ciudadanía romana se ha ido extendiendo siempre a lo largo de la etapa republicana, abarcando incluso, en los últimos tiempos de ese largo período, etnias italianas enteras. A su vez, los esclavos que son liberados por la forma jurídica más tradicional (*vindicta*), se transforman automáticamente en ciudadanos. Muchos de estos libertos son de origen foráneo (característicamente, griego). En las décadas finales de la república y primer siglo del principado, esas manumisiones parecen haber alcanzado a veces niveles masivos, con la finalidad política de ganar los votos de los libertos.

A esa incesante afluencia de extranjeros a la ciudadanía, se suma la concesión de ésta, de modo aislado, a personas de otras etnias, por motivos concretos. Como por ejemplo, una demostración de lealtad a Roma.

Tal parece haber sido el caso de San Pablo. Todo indica que nació en el siglo I en la asiática Tarso, capital romana de Cilicia pero antigua ciudad griega, en el seno de una familia hebrea ortodoxa (*Epístola a los filipenses*, 3:5). Recibió el tradicional nombre israelita de Saúl. Sin embargo, era también conocido por la denominación latina "Paulus" (Pablo).

Porque, según el *Nuevo testamento*, Saúl/Pablo de Tarso era ciudadano romano de nacimiento. Situación que invoca en dos oportunidades, frente a la pretensión de funcionarios romanos de encerrarlo y de azotarlo sin juicio previo (*Hechos de los Apóstoles*, 16:37 y 22:25-29).

¿Cómo había llegado Saúl, el judío fariseo de Tarso, a nacer ciudadano romano?

La verdad es que no lo sabemos. Pero podemos intuirlo. En los *Hechos de los Apóstoles* (18:1-3) se refiere que Pablo era de oficio fabricante de tiendas de campaña. Ésta era una industria de vital importancia para la guerra, especialmente cuando el escenario bélico se desplazaba a larga distancia de los centros poblados, los ejércitos eran muy numerosos, y las condiciones climáticas nada estables (lo que es característico de la cuenca mediterránea norte y oriental). La hipóte-

sis de que el ignoto padre del "apóstol de los gentiles" haya sido un destacado proveedor de tiendas para Roma, o para las facciones vencedoras en las guerras civiles del último siglo antes de Cristo, es tentadora, aunque sumamente débil.

Mejor conocemos las razones del acceso a la ciudadanía de otro hebreo ortodoxo.

Se calcula que Pablo fue ajusticiado (decapitado, como ciudadano romano) sobre el año 60. Para ese entonces, Iosef ben-Matitiahú, un joven judío, se formaba, como sus antepasados, para ser rabino. Había viajado a la capital, en una misión diplomático-jurídica (al parecer, exitosa) ante Nerón³³². Dominaba el griego y seguramente manejaba el latín.

Empero, sus planes se vieron alterados en el año 66, al estallar la gran revuelta de su pueblo contra Roma. Aunque luego adujo haberse opuesto al alzamiento, se vio transformado en caudillo militar, a cargo de la fortaleza de Iodfat, en Galilea. Mantuvo heroicamente (según su propia versión) la defensa de su puesto contra el asedio de las tropas del general Vespasiano, pero finalmente se rindió en el año 67.

Vespasiano le tomó simpatía. Al parecer, en un muy conveniente giro hermenéutico, Iosef reinterpretó la profecía de la llegada del Mesías, que fuera uno de los detonantes de la revuelta hebrea, como anunciando la proclamación de su captor al gobierno de Roma, que éste codiciaba. Se transformó, pues, en el esclavo Iosephus (suele castellanizarse como Josefo), que actuaba como secretario e intérprete del general.

Pero en el año 69 la predicción de Josefo se cumplió. En medio de la guerra civil resultante de la muerte de Nerón, las legiones de Egipto aclamaron a Vespasiano como nuevo emperador. Al año siguiente, el nuevo príncipe consolidaba su poder, y dejaba Judea, para asumir el mando en la capital. En su alegría, concedió la libertad al siervo hebreo del buen augurio. Éste, entonces, pasó a ser ciudadano romano y miembro liberto de su familia. Su nuevo nombre (el tercero y definitivo) sería Tito Flavio Josefo³³³.

Tras la partida de Vespasiano, el antiguo rabino desarrolló, al parecer, una amistad estrecha con su hijo, Tito (ahora su homónimo) que quedó a cargo de la guerra en Judea. Derrotados los israelitas y destrozada Jerusalén, el jefe romano regresó a Italia, llevando consigo a Flavio Josefo, a quien su padre y él dieron alojamiento en la propia casa familiar. Le entregaron también unas tierras en Judea, a las que luego liberaron de impuestos. Esto le significó un cómodo estipendio para el resto de su vida.

³³² En ese viaje, tras un naufragio, dice Iosef haber conocido a un actor, Alityro, cercano a Popea, la esposa del príncipe, que era "*ioudaios to guénos*", es decir, "judío de origen" o "de nacimiento". Podría tratarse de otro ciudadano romano de etnia hebrea, pero no lo sabemos (*Autobiografía*, 3,16).

³³³ Los puntos de contacto de la historia de Josefo con la del personaje ficticio Judah Ben-Hur, creado por el novelista estadounidense Lew Wallace en 1880, son interesantes, aunque no se los pueda llevar muy lejos. Los hace notar, tangencialmente, Nitsa Ben-Ari, en su excelente trabajo sobre la manipulación ideológica en las traducciones al hebreo de esa obra literaria (Ben-Ari, 2003).

Tanto Vespasiano como sus hijos, Tito (que lo sucedió en el principado en 79) y Domiciano (que asumió el poder en 81, a la muerte de su hermano), lo protegieron siempre. Lo que, al parecer, mal no le venía, porque muchos judíos, como era de esperarse, lo detestaban y lo consideraban un traidor³³⁴.

Durante este período de su existencia, confortable y tranquilo, probablemente usufructuando los beneficios de su nueva posición para acceder a las fuentes, escribió (en griego) sus célebres obras historiográficas. Los tres hijos que lo sobrevivieron (nada sabemos acerca de su muerte, que suele datarse alrededor del año 100), Tito Flavio Hircano, Tito Flavio Justo y Tito Flavio Agripa, fueron ciudadanos romanos de nacimiento, aunque étnicamente fuesen por completo judíos, porque las cuatros sucesivas esposas de Josefo fueron israelitas³³⁵.

Pablo de Tarso y Tito Flavio Josefo son sólo dos casos, un poco más documentados, entre los muchísimos que deben haberse dado en aquellos tiempos, de acceso a la ciudadanía romana por parte de extranjeros que, no necesariamente, como a veces se insinúa, se "romanizaban" al efecto, más allá del mero cambio de sus nombres. Josefo se casó tres veces después de su emancipación por Vespasiano, y todas ellas, como decíamos antes, lo hizo con mujeres judías. Prefirió el griego, lengua franca de los hebreos helenizados, al latín, para sus obras. Sus tierras las recibió en Palestina, y se mantuvo siempre fiel al culto y las tradiciones de su pueblo.

Pablo, por su parte, debe haber parecido un israelita y no un romano, porque de lo contrario los encargados de detenerlo no lo hubiesen confundido y se hubieran percatado de su ciudadanía nativa³³⁶.

iii. Hacia Caracalla

Sin embargo, en prácticamente la misma época, Augusto habría buscado, según el biógrafo Suetonio, frenar este estado de cosas. "Considerando de extrema importancia preservar al pueblo romano puro y sin corrupción por la sangre de extranjeros o de siervos, dio la ciudadanía romana muy parcamente y limitó la forma de manumitir".

Y trae el ejemplo de dos casos en que el príncipe habría denegado ciudadanía rogadas por su hijo adoptivo y sucesor Tiberio y por su esposa Livia, a la

³³⁴ En su autobiografía, Josefo procura contestar estas acusaciones, aduciendo varias intercesiones suyas para salvar, con éxito, la vida y la libertad de decenas de israelitas capturados como consecuencia de la guerra.

³³⁵ La mayor parte de las referencias que tenemos para reconstruir la vida de Josefo provienen de sus propias obras, y muy especialmente una autobiografía, a veces conocida como *Iosephi vita*.

³³⁶ Deliberadamente he limitado esta breve recorrida a la adquisición de la ciudadanía en forma legítima. Para esta misma época, sin embargo, hay evidencias de la compra de ciudadanía romanas. Esto a nadie puede asombrar, porque Roma nunca se caracterizó por su falta de corrupción. El mismo tribuno militar que manda a apresar a San Pablo se queja de haber tenido que comprar su ciudadanía a un alto precio.

que le habría respondido, secamente: "Antes preferiría conceder la inmunidad impositiva, que ver a la ciudadanía romana convertida en un honor vulgar".

Agrega Suetonio que "no conforme con establecer muchos obstáculos ha la emancipación según el *ius*, tanto por el número como por la condición de los siervos, dispuso también que nadie que hubiera sido encadenado o torturado pudiera acceder a ningún género de libertad ciudadana" (*Augusto*, 40, 3-4).

Por su parte, las colonias italianas y romanas producían una expansión geográfica de la ciudadanía, que podía tener también consecuencias étnicas, en la medida en que los asentados fuesen contrayendo enlaces con mujeres de la región. Esto no debía ser corriente, pero tampoco tan raro.

Así, cuando Marco Ulpio Trajano accedió al principado, en el año 98, traía en sus venas los tres siglos de permanencia en la Bética (actual Andalucía) de su rama de la familia Ulpia, de origen itálico. Otro tanto puede decirse de su hijo adoptivo y sucesor, Publio Aelio Adriano (también con relación a España) y del heredero de éste, Antonino Pío (cuya familia venía de la actual Francia).

En cambio, en el caso del hijo adoptivo de este último, el gran príncipe Marco Aurelio, ya la cuestión es más notable. Porque no son pocas las posibilidades de que su estirpe, además de provenir de la Bética, fuera étnicamente originaria de esa región.

Sin embargo, la llegada al poder imperial de una persona de indudable extracción étnica no romana, se da en el 193, con la asunción, por apenas tres meses, de Publio Helvio Pertinax, hijo de un liberto. Y ese mismo año, tomó el mando Lucio Septimio Severo, hijo de una aristócrata romana y de un bereber del norte de África.

Sus características físicas africanas, que parecen bastante evidentes en los retratos en mármol que de él quedan, y aún más en los de su hijo Caracalla, no le constituyeron jamás un obstáculo en su carrera político-militar, que se sepa. Septimio, nacido en Leptis Magna, en el territorio de la actual Libia, estableció la dinastía de los Severos, muy digna de ese nombre.

No es de extrañar, pues, que Caracalla, ya en pleno ejercicio del principado (tras haber hecho asesinar a su hermano y cogobernante Gueta), emitiera, en el 212, la *Constitución Antoniniana*. Por medio de este edicto, cuyo texto original sólo se conoce en griego, a través de unos papiros, el emperador descendiente de moros concedía la ciudadanía romana a casi todos los hombres (y en su medida, mujeres) libres del mundo (con la sola excepción de los "peregrinos dediticios", que eran una muy pequeña minoría).

En su literalidad, el texto del edicto es impresionante, porque se refiere a todos los que están "en la ecúmene", sin otra limitación política o geográfica. Es decir, a todas las personas libres de la tierra, del mundo. Teóricamente, hasta los americanos y los japoneses recibieron en el año 212 la ciudadanía romana, e incluso los pueblos enemigos de Roma, como los partos.

Es la plasmación definitiva de la idea de la "*humanitas*", por una parte, y del ecumenismo de Alejandro el Grande, quizás nutrido en la cosmovisión

aristotélica, por la otra. Si bien el Imperio había resuelto, desde el gobierno de Adriano, no expandirse más y fijar sus límites en forma definitiva (de allí la construcción de sus famosas murallas), no había abandonado nunca su noción de universalidad. El edicto de Caracalla así lo demuestra.

¿Por qué razones un príncipe sangriento y despótico como éste, resultó ser el que concretizase ese ideal humanista?

Casio Dión, un agudo historiador romano que vivió en esta época, interpreta que, aunque "de palabra era un honor" que se confería a los extranjeros, la verdadera finalidad de la extensión de la ciudadanía era aumentar el cobro de impuestos (*Historias romanas*, 78,9,5). Empero, no queda muy claro cómo exactamente funcionaría ese beneficio para el fisco. Parece un remedio exagerado para esa necesidad, que podía haberse resuelto con un simple levantamiento de la exención. Y además es muy obvia la animosidad que Caracalla le despertaba a este autor (probablemente por fundadas razones).

Más atractiva, en todo caso, y acorde con el militarismo de la dinastía Severa, que es de origen y base castrense, además de congruente con los problemas de violencia y desorden generalizado que se vislumbraban en el Imperio, sería la consideración al aumento de tropas ciudadanas que el edicto generaría. Empero, esa necesidad también podría haberse cubierto mejorando la situación de los legionarios extranjeros, incorporando fuerzas no romanas. Como en el caso anterior, parecen respuestas desmesuradas, cuando existían alternativas menos dramáticas.

Hay una tendencia a no creerles a los gobernantes cuando dan expresamente sus razones. Caracalla manifestó las suyas. Premiar y honrar a los habitantes del mundo, y enaltecerse a sí mismo. ¿Y si hubieran sido motivaciones sinceras? El príncipe, descendiente de extranjeros, parcialmente moro, puede haber tenido motivos personales para ampliar la ciudadanía. Al fin y al cabo, no parece haber obtenido mayores beneficios fiscales, ni militares, en su gobierno, de esta norma. Y en cambio su nombre, a pesar de sus atrocidades en el gobierno, pasó para siempre a la historia, con un signo positivo, unido a su célebre edicto.

En definitiva, lo que deseo remarcar es que la *Constitución antoniniana*, se la vea como se la vea, es un documento de enorme importancia en la historia de los derechos existenciales. Y es plenamente coherente con los antecedentes filosóficos romanos.

§5. Persona y ser humano

En otro lugar me he referido a las misteriosas razones (que seguramente permanecerán en la oscuridad, admitiendo sólo hipótesis) por las cuales la palabra "persona" llegó, ya para el siglo I a.C., a referirse a un miembro cualquiera de nuestra especie, aunque el sentido no parece muy difundido aún. En la primera mitad del siglo II, Gayo ya la emplea como sinónimo de

"*homo*" (algo muy semejante a lo que nosotros llamamos hoy "ser humano"). Esa acepción se mantendrá y plasmará en la compilación de Justiniano I (Bizancio, siglo VI)³³⁷.

Como lo he adelantado, entonces, asignó importancia al estoicismo como motor del pasaje de "persona" desde el terreno teatral (máscara empleada por los actores para hacer resonar la voz –en latín, "*personare*"– y remarcar sus características –"personaje"–), de modo semejante al griego *prósopon*. Esa escuela, en efecto, como hemos visto, tomaba a la vida como una obra de teatro, y a los seres humanos como actores en ella (Epicteto, *Manual*, 17).

La idea de "*humanitas*", tan esencial a la filosofía política de la república universal, expresada en el concepto de "*anthrópon pan guenos*" ("pueblo de todos los seres humanos") de Marco Aurelio (*Para él mismo*, 4.4), y posiblemente generadora, al menos en parte, de la *Constitutio Antoniniana*, es perfectamente funcional a la noción de "ecúmene" (*oikouménē*), que, como veíamos, aparece en el original griego de este último texto³³⁸.

Inicialmente, fue un adjetivo del sustantivo "*guē*" (tierra), haciendo referencia a "la tierra habitada" ("*oikouménē guē*"). Pero ya Heródoto lo emplea para mencionar el mundo ocupado por los griegos, en contraposición al de los "bárbaros". Así que Caracalla hizo ciudadanos a los habitantes del "mundo romano" en un sentido histórico, pero a todos los seres humanos libres que no fueran "peregrinos dediticios" en una interpretación literal.

La idea de "*humanitas*" (inseparable de la de ciudadanía de una república –"*politeía*"– de características universales) creció en Roma. Pero no la noción de "ser humano"³³⁹. El sentido de esta última expresión, como lo adelantáramos, fue cubierto por el sustantivo "*homo*" que, aunque vinculado a la imagen del hombre (masculino), abarcaba al "*vir*" (varón) y a la "*mulier*" (mujer).

En el *Digesto* de Justiniano (especialmente 1.5), la sinonimia entre "*homo*" y *persona*, que se da por sentada, es reiterada y permanente. Ambas palabras se turnan, como para evitar cacofonías. El Título V del Libro I se llama "*De statu hominum*" (del estado de los "*homines*"). Su equivalente en las *Instituciones* de Justiniano (1.3), obra concebida en paralelo, como texto de estudio, también dirigida por el jurista Triboniano, lleva el nombre denominación "*De iure personarum*" (Del *ius* de las personas).

El Título de las *Instituciones* se inicia con la división (atribuida a Gayo) del "*ius personarum*", según los "*homines*" sean libres o siervos, clasificación que aparece también en el *Digesto* (1.5.3). Siguen cinco párrafos, todos ellos dedicados a la esclavitud. Es decir que el esclavo sí era persona en Roma, porque era miembro de la "*humanitas*".

³³⁷ Rabinovich-Berkman (2006), p. 187 siguientes.

³³⁸ Meyer (1910), ps. 25-45.

³³⁹ Sí aparece la referencia a las "cosas humanas", expresión que, al parecer, estaba difundida en el siglo III, al menos entre los discípulos de Papiniano (Paulo en *Digesto* 1,5,7; Ulpiano en *Digesto* 37,9,1).

El Título V del *Digesto* comienza con otro famoso texto de las *Instituciones* de Gayo: "Todo el *ius* que usamos pertenece a las personas o a las cosas o a las acciones". Gayo decía, acto seguido: "Veamos, pues, primeramente, acerca de las personas".

Pero los compiladores del *Digesto* prefirieron una hermosa cita del *Iuris epitomarium* de Hermogeniano (aparentemente, siglos II y III): "Como se ha dicho que es por causa de los "*homines*" que se ha constituido todo el *ius*, hablaremos primero del estado de las personas y después de lo demás". Claramente, "*homo*" y *persona* son empleados como sinónimos.

Luego los compiladores regresan a las *Instituciones* de Gayo (1.9), casi literalmente: "En efecto, la principal división del *ius* de las personas es ésta: que todos los *homines* o son libres o son esclavos" (1.5.3).

Y más adelante (Título VI), vuelven a Gayo: "Sobre el *ius* de las personas se sigue otra división, que algunas personas son de su *ius*, algunas están sujetas al *ius* ajeno" (1.6.1, tomado de *Instituciones*, 1.48 ss.).

Entre las personas "sujetas al *ius* ajeno", Gayo incluye claramente a los "*servi dominorum*" (1.6.1.1). Es decir, los "esclavos de los amos". Todo ser humano ("*homo*") era persona. Los esclavos son la mejor demostración, pero en el Título V (*De statu hominum*) se trata también de las mujeres (1.5.9), los hermafroditas (1.5.10) y el concebido.

La separación de los conceptos de "*persona*" y "*homo*" fue muy posterior.

Los juristas romanos no solían abstraer ni generalizar (no hablaban, por ejemplo, de la "personalidad", sino de la persona). Pero los conceptos generales los fueron elaborando, en su mayoría, desde la Edad Media, los romanistas. La idea abstracta que generó la disociación ente *homo* y *persona*, fundamentalmente, fue la de "capacidad de derecho". Volveremos sobre ello.

§6. La esclavitud

Roma nunca superó sus contradicciones sobre la esclavitud. La elite estoica solía verla con recelo, o con activa oposición. Sobre todo, le repugnaban las luchas de gladiadores, como expresión máxima de la degradación generada por la servidumbre. La oposición de Marco Aurelio a estos combates (que encantaban a su hijo y heredero, Cómodo), marcó todo su principado. Estas ideas se notan en la doctrina del período "clásico" (siglo II y primera mitad del III), recopilada después en el *Digesto*. Vimos cómo Gayo recordaba: "la principal división jurídica de las personas es aquella según la cual los hombres o son libres o son siervos" (1.5.3).

La libertad, según Floro, "es la facultad natural de hacer aquello que se desea, salvo lo que está prohibido por la violencia o el *ius*" (1.5.4). Empero, si es una *facultad natural*, ¿cómo los esclavos no la tienen? Floro explica, como ya hemos visto: "La servidumbre es una constitución del *ius* de gentes,

por la cual alguien es sometido al dominio ajeno en contra de la naturaleza [*'contra naturam'*]” (1,5,4,1).

O sea que la esclavitud sería una construcción ajena al derecho romano propiamente dicho. Algo aberrante y antinatural. Estos son criterios acordes al estoicismo, que cuajaron en la actitud francamente restrictiva de los jurisconsultos y los intelectuales en general, con muy pocas excepciones. Una de las más claras expresiones de esa postura fue el principio, conocido como “*favor libertatis*” (beneficio de la libertad), en virtud del cual, si se verificaba una situación dudosa, debía optarse siempre por la solución que favoreciera la libertad, nunca la esclavitud.

El *ius civil*, sin embargo, aceptaba una forma de servidumbre. El ciudadano mayor de veinte años podía venderse a sí mismo, participando en el precio obtenido (Marciano, 1.5.5.1).

Era una alternativa extrema para las personas que pasaban por una situación de atroz penuria económica. Supóngase un hombre que necesitaba reunir dinero para pagar el rescate de su hijo, capturado en el Mediterráneo por los piratas (situación que en tiempos de la República era bastante común). Si no conseguía el importe exigido, su vástago sería asesinado o esclavizado en un país remoto, de donde no podría ya regresar. Si el plazo estaba por vencer y no había podido juntar el rescate, podía venderse como siervo, y así salvar a su hijo.

Ya tuvimos oportunidad de ver la relación que planteaba Floro entre la preservación de la vida de los cautivos de guerra y el surgimiento de la esclavitud (*Digesto* 1.5.4.2), tan curiosamente coincidente con las ideas del “ciclo de Guilgamesh”. También eran siervos los hijos de las mujeres esclavas. Pero bastaba que la madre hubiese sido libre un momento durante el embarazo, para que la criatura naciera en esta condición (aunque fuera ilegítima) “pues no debe la desgracia de la madre dañar al que está en el vientre” (Marciano, 1.5.5.1-2-3). Es una aplicación del principio “*favor libertatis*”.

Un siervo debidamente liberado, como ya hemos tenido oportunidad de ver, pasaba a ser un “libertino” o “liberto” (Marciano, 1.5.5; Gayo 1.5.6). Es decir, una persona libre, aunque su situación jurídica era más restringida que la del “ingenuo” (nacido en libertad), y mantenía un nexo con su antiguo amo (“patrono”).

§7. Cristianismo y estoicismo

Desde el siglo II aumenta la reacción contra la esclavitud, junto a una mayor consideración de la dignidad del ser humano. ¿Se debe al incremento de cristianos en el Imperio, o son frutos de la prédica estoica?

Quizás se entrelacen ambos factores. La idea judía de Dios legislador pasa al cristianismo antiguo. Pero muchos filósofos paganos perciben que esas normas divinas no son muy distintas de los principios cósmicos en que ellos creen.

Ya habían notado esa semejanza con el judaísmo clásico, pero éste había tendido a mantenerse más cerrado para los que no perteneciesen a la etnia israelita. El cristianismo, desde San Pablo, se abre a los demás pueblos. Eso favorece su encuentro con los estoicos. Para el tiempo del emperador Justiniano I (c. 482-565), tras más de un siglo de cristianismo oficial, la síntesis estaba operada.

En San Pablo, las enseñanzas hebreas, estoicas y neoplatónicas se mezclan. Ello lo lleva a desarrollar la idea de que "cuando los pueblos que no tienen la Ley divina hacen naturalmente lo que está en ella [...] manifiestan el contenido de la Ley escrito en sus corazones, sirviéndoles de testimonio infalible su propia conciencia" (*Epístola a los Romanos* 2,14-15).

La Ley divina está para Pablo de Tarso en la conciencia, como lo estaba la "ley verdadera" en Cicerón.

En los cuatro primeros siglos de la era cristiana, muchos estoicos y neoplatónicos se acercan a la nueva religión. Algunos son personas destacadas, incluso de las capas sociales altas. La difusión del cristianismo no parece haber sido mayor en los sectores más humildes, sino bastante homogénea. Quizá predominasen los grupos intelectuales, ya predispuestos a sus ideas. Ello habría facilitado la llegada de los conceptos cristianos al derecho.

El ordenamiento y la doctrina jurídica se transforman, es verdad. Pero los criterios de amor al prójimo, igualdad de todos los hombres, eliminación de la esclavitud, dulcificación y moralización de las costumbres, vienen de la filosofía estoica y neoplatónica.

San Agustín (354-430), obispo de Hipona, por ejemplo, explica en sus *Confesiones*:

"En el curso de mis estudios me encontré con un libro de un autor llamado Cicerón, cuyo estilo casi todos admiran, no así su espíritu o intención. El libro se titula *Hortensio* y es una exhortación a la filosofía. Este libro cambió mi visión de la vida. Y también cambió mis súplicas hacia ti, oh Señor, y me proveyó de una esperanza y aspiraciones nuevas. Todos mis vanos sueños perdieron de repente su encanto, y mi corazón comenzó a suspirar con febril ardor por la eterna sabiduría. Comencé a levantarme para volver a Ti".

Es decir que un santo, obispo y padre de la iglesia, declara haberse convertido al cristianismo... gracias a Cicerón, ¡un pagano estoico que murió 42 años antes del nacimiento de Jesús!

No deja de ser notable.

IX. HACIA LA EDAD MEDIA

*"ond gefrætwade foldan sceatas
leomum ond leafum, lif eac gesceop
rynna gehwylcum þara ðe cwice hwyrfaþ?"*
(*"y adornó las esquinas de la tierra,
con árboles y hojas, creó vida para todos
los mortales que en ella viven y respiran"*).
Beowulf, 96-68

§1. El clima de violencia generalizada y sus consecuencias

a) Los últimos siglos de la Parte Occidental

El año 476 marcó un hito en la historia de una gran región del mundo. Se venía produciendo un largo período de creciente crisis institucional, social y económica, que había transformado a la Parte Occidental del Imperio Romano en un inextricable mosaico de reinos, más o menos autónomos, y había reducido al emperador a un mero títere del poder militar (fundamentalmente en manos de jefes germanos).

En el 476, pues, el emperador Rómulo Augusto (llamado, irónicamente, "Augústulo", en referencia tanto a su niñez como a su debilidad) fue forzado a entregar sus insignias al líder hérulo Odoacro. Éste, de inmediato, instruyó a lo que quedaba del Senado romano para que las enviase al emperador de la Parte Oriental, en Constantinopla.

De ese modo, y por empleo de los principios del derecho sucesorio romano, ambas partes volvieron a reunirse en cabeza de Zenón, el emperador de Oriente. Pero, de hecho, y con excepción de la fugaz ocupación militar concretada en el siglo siguiente bajo el gobierno de Justiniano I (el emperador famoso por su obra jurídica), la mayor parte de Europa quedaría fuera, para siempre, del Imperio Romano. Y no cesaría de buscar otro en su reemplazo, hasta el siglo XX, por lo menos.

En la centuria anterior a la "caída" –como suele con poca propiedad llamársela–, de la Parte Occidental, un proceso de disgregación general había corrido parejo con un aumento imparable de la violencia. En las regiones antes gobernadas con cierta estabilidad por la burocracia latina, se fue extendiendo un clima de extrema inseguridad. Las fuerzas policiales y militares estatales poco podían ayudar a los ciudadanos frente a ese escenario, cuando no se convirtieron ellas mismas en protagonistas de las rapiñas.

Ya desde el siglo III, estallan revueltas de grupos aislados. Es un fenómeno que se reitera, al parecer sin una coordinación, en diversas partes de las provincias ricas de la Parte Occidental. Se llama a estos rebeldes, genéricamente "*bagaudae*" (castellanizado "*bagaudas*"). Es una palabra de etimología misteriosa.

No sabemos bien quiénes eran. Quizás se tratase de conglomerados aleatorios, espontáneos, de pequeños campesinos que habían perdido todo en medio de la crisis del Imperio, que favoreciera la concentración de la tierra en manos de latifundistas. A estos, se habrían sumado tal vez esclavos fugitivos (la servidumbre minera y agrícola había ido adquiriendo características de explotación atroz en este período) y miembros del proletariado urbano desesperado.

No hay evidencia de ideologías comunes de sustento. Y no sería, como en algún momento se creyó, un movimiento de bases cristianas.

Los *bagaudas* atacan los establecimientos agrarios y las aldeas. Roban, destruyen, violan. Los grupos armados extranjeros, por su parte, provenientes del Este, prefieren las ciudades, donde es fácil obtener un botín. Por fugaces momentos, especialmente a finales del siglo III, cuando se organiza la nueva estructura política del "dominado", este terrible acoso es frenado por las fuerzas imperiales, y se restaura, precariamente, la tranquilidad.

b) El surgimiento de las estructuras señoriales

El recuerdo doloroso de las épocas de anarquía, además, predispone a los ciudadanos para aceptar gobiernos despóticos, autocráticos, omnipotentes. Por lo menos, piensan, ellos pueden asegurarles una vida en paz. Pero ni el fenómeno de los *bagaudas* desaparece del todo, ni las recorridas de etnias foráneas al Imperio, que atraviesan sus fronteras y se adentran en las regiones ricas, cesarán ya.

En ese contexto, las ciudades se van despoblando, pues son muy peligrosas. A su vez, en los campos, los latifundistas van construyendo fortificaciones alrededor de sus casas, corrales y graneros, con reservas de agua y alimentos, y las protegen con ejércitos propios. Procurando la defensa que ya el Imperio no puede darles, muchos campesinos, aldeanos y fugitivos de las ciudades, que han quedado en la ruina, se colocan al servicio de estos terratenientes poderosos, que les ofrecen amparo en caso de ataque.

No pocos de estos colonos (del verbo "colo", que significa "cultivar", en latín) han sido víctimas de la violencia terrible desatada en el país. Han visto sus casas quemadas, a sus seres queridos asesinados, a las mujeres violadas. Están dispuestos a ceder todo a cambio de un poco de seguridad.

Jurídicamente, no podrían transformarse en siervos. No, por lo menos, en el sentido de la esclavitud antigua. La enorme mayoría de ellos se componía de ciudadanos romanos, porque estamos a mucho tiempo ya del Edicto de Caracalla. Ya hubiera sido impensable su esclavización en tiempos clásicos. Pero mucho menos en un Imperio plenamente cristiano.

Sin embargo, se adscriben a la tierra (*gleba*), y quedan vinculados eternamente a ella. Pasan a ser vendidos, cedidos y transmitidos con la tierra, como un complemento de ésta. En teoría, su situación es superior a la de los esclavos. Se asume que, a diferencia de éstos, están en tal condición de resultados de su propia voluntad, o la de sus ancestros que los obliga. Pero en la realidad, se trata de un estado que, con el correr del tiempo, se va disociando completamente de aquella voluntad, que deviene tras varias generaciones, prácticamente en ficticia. En los hechos, quedan reducidos a una condición de extrema inferioridad social y económica.

Con estas personas se va integrando, desde la última etapa del Imperio Romano (que, en realidad, no muestra solución de continuidad con la llamada "Edad Media") el estamento de los "labradores" (del verbo latino "laboro", que significa "trabajar"). No son sólo los que trabajan la tierra, sino en general todos los hombres y mujeres que realizan tareas manuales fuera de los pocos centros urbanos que sobreviven. Los que se hallan adscriptos a la tierra, que tenderán a ser mayoría en gran parte de los que fuera el Occidente romano, serán "siervos de la gleba" (es decir, como vimos, no de una persona, teóricamente, no del dueño del campo, sino del fundo mismo).

En los hechos, estarán sometidos a la voluntad del "señor" ("*dominus*", dueño en latín) de la tierra donde habitan. Deberán darle una parte substancial de lo que produzcan, seguir sus directivas en cuanto a las tareas a realizar y la forma de vivir, e incluso en cuestiones personales, como el matrimonio. Además, estarán sujetos a la jurisdicción del "señor" para asuntos internos, incluso contra éste mismo. Y a su representación en materias externas, que eran las menos, porque los desplazamientos se hallaban muy reducidos.

La presencia de una sociedad agraria, basada en gran medida en la servidumbre de la gleba y un sistema señorial, no necesariamente implicó la existencia de un feudalismo. Éste, un esquema de pactos ("*foedus*", en latín) complejos que involucran aspectos políticos, militares y económicos, es impensable sin aquel tipo de servidumbre, que se da por sentada. Pero la implicación no es doble.

Sin embargo, fue normal que el feudalismo se desarrollase más y con mayor fuerza en las regiones donde había predominancia de siervos de la gleba, como fuera el caso de la Inglaterra normanda (posterior a la conquista de Guillermo, en 1066), de partes de Francia o de Aragón. En los lugares donde hubo

feudalismo, en general, la situación del siervo, tanto desde lo socio-económico como desde lo jurídico, fue peor.

En otras áreas de la antigua Parte Occidental, hubo servidumbre de la gleba sin que se llegase a constituir un verdadero sistema feudal. Tal el caso de Castilla, Portugal y regiones de Italia (por razones diferentes). En esos lugares se presentó también, como era de esperarse, un mayor campesinado libre, compuesto por hombres y mujeres que, sin dejar de ser "labradores", poseían sus propias tierras, generalmente pequeñas o moderadas, o las alquilaban a los latifundistas, o ambas cosas. Eran los "*hombres de behetría*" castellanos o los "*franklins*" ingleses.

Esta clase pasó los peores momentos en los siglos previos al renacimiento de las poblaciones urbanas. En ese período, fueron objeto de fuertes presiones por parte de los terratenientes (la naciente "nobleza"), con pocas posibilidades de defensa.

Luego, en la medida en que se fueron repoblando las ciudades antiguas, y que se fundaron nuevas, estos grupos se acercaron paulatinamente a ellas, sin dejar sus campos. Se tornaron celosos luchadores por la autonomía jurídica de estas poblaciones, frente al poder de los "señores" locales. Como era de esperarse, constituyeron luego, junto a la burguesía (que surgiría después de las repoblaciones urbanas), con la que se integraron, el gran baluarte en que se recostaron los reyes para construir su poder ante la nobleza.

Sobre este complejo juego de intereses, a veces paradójicamente tergiversado por las interpretaciones literarias posteriores, volveremos más adelante³⁴⁰.

§2. La irrupción de los "pueblos del norte" y sus efectos

a) Los "vikings"

En este escenario de violencia, irrumpe otro factor, de origen externo. Durante el siglo VI, se hacen presentes en las costas del norte europeo grupos hostiles de navegantes germánicos. Dos centurias más tarde, la tendencia se consolida hacia pueblos provenientes de la península escandinava, de Jutlandia y, en menor medida, del litoral septentrional de la actual Alemania.

Estas etnias hablan lenguas germánicas emparentadas entre sí, prácticamente dialectos del viejo idioma escandinavo. Como no les entienden, las poblaciones que sufren sus ataques, duros y reiterados, los llaman a menudo "hombres del norte" u "hombres del mar".

³⁴⁰ Para este punto, me he basado en general en Bark (1978), Sánchez Albornoz (1979) y Dhondt (1979). He preferido un pantallazo sin ingresar en la cita (que habría sido, en gran medida, prestada) de fuentes directas del período (que son, además, pocas). La falta de testimonios es, probablemente, la responsable de que la historiografía inglesa haya denominado tradicionalmente a esta época "*The Dark Ages*" ("las edades oscuras"). El clima de violencia que hemos descrito, por otra parte, no fue ajeno a esa carencia.

Son paganos, adoradores de dioses guerreros y violentos, como Odín y Thor. No respetan los monasterios ni las iglesias, y no se abstienen de pillarlos (todo lo contrario, pues saben que son sitios donde encontrarán objetos valiosos). Se juntan en sus tierras de origen, y preparan sus expediciones. Al parecer, estas salidas lejanas recibían, antiguamente, el nombre de "viking" (derivado de "vika", una unidad de medida marina, equivalente a la distancia a la que se cambiaban los remeros de lado), y quien participaba de ella era un "vikingr". Una expedición "viking" podía ser sólo comercial. Pero era muy común que involucrasen ataques a poblaciones o establecimientos costeros. Estas expediciones se realizaban como complemento de las actividades granjeras de estos pueblos, aprovechando las estaciones en que los hombres eran menos necesarios en las tareas del campo. Las fuentes muestran que el saqueo costero era prácticamente lícito, incluso entre los escandinavos mismos, si no había concretas obligaciones jurídicas convencionales o consuetudinarias (como, por ejemplo, una relación de familia). En cambio, las incursiones tierra adentro serían consideradas actos de guerra³⁴¹.

Hay una paradoja notable. Estos ataques eran violentísimos. Solían acarrear asesinatos, violaciones y toda suerte de atrocidades. Generaban la reducción de miles de personas a esclavitud, porque los nórdicos eran grandes traficantes de esclavos. Y, sin embargo, esos mismos ataques dieron lugar a una cultura en la que las mujeres del propio grupo étnico llegaron a gozar de una consideración jurídica y de una libertad, incluso sexual, sin paralelo en toda la Europa de entonces.

Esto se debe, probablemente, a que las expediciones eran sólo masculinas. Los hombres, al embarcarse, a menudo hacia sitios remotos, dejaban sus granjas bajo el cuidado y dirección de las mujeres de la familia. La ausencia se prolongaba a veces por largos períodos, pues surgían imprevistos en la expedición vikinga.

Entonces, las mujeres tenían que encargarse del trabajo y de la dirección de los siervos. Pero eso no era todo. Otros merodeadores, en expedición vikinga a su vez, podían atacar el establecimiento. No era esa una alternativa rara. Y a las mujeres les cabía en ese caso tomar las armas y defender la granja³⁴².

Una de las fuentes más importantes para aproximarse a la cultura de estos pueblos son las sagas nórdicas. Se trata de obras histórico-literarias. Su confección definitiva fue muy posterior a la época de las expediciones vikingas, pues se consolidaron durante el siglo XIII. Pero, en general, se vinculan con aquellas campañas o con episodios bélicos, y otros temas relacionados.

Los episodios narrados suelen presentarse como verdaderamente acaecidos. Se sitúan normalmente en Noruega, en Islandia, en los mares nórdicos, y en menor medida en otras tierras, de preferencia boreales. Abarcan estilos

³⁴¹ Sturluson (1983), p. 153.

³⁴² Durand (1975), *passim*.

y temáticas bastante diferentes, aunque tienden a la forma épica. Existe una importante cantidad de sagas que llegaron hasta nuestros días completas.

El gran erudito, recopilador, preservador y clasificador de este género fue el sabio jurista, guerrero y político islandés Snorri Sturluson (1179-1241). Las sagas, así como otras composiciones poéticas antiguas escandinavas (algunas de ellas, compuestas por el propio Snorri) son testimonios formidables para el conocimiento de las formas de pensar de estos grupos.

Existen, además, textos anteriores, emparentados con las sagas. Tal el caso, por ejemplo, del famoso poema épico anglosajón *Beowulf*. Estas fuentes ayudan mucho también en la aproximación a los "pueblos del norte" en general.

En las sagas nórdicas se nos presenta un tipo de mujer, al menos entre las pertenecientes a la clase de los propietarios de tierras, notablemente libre y dueña de sus decisiones. A menudo ella lucha con los hombres, y es valorada por su fuerza y resistencia, inclusive por sus heridas y cicatrices de combate. Las fuentes muestran, incluso para la época posterior a la conversión al cristianismo, costumbres sexuales muy abiertas, bastante promiscuas incluso.

El propio Snorri Sturluson era un ejemplo en ese sentido.

b) El asentamiento de los grupos nórdicos. Los normandos

Las expediciones vikingas no tardaron en extenderse. Hacia el oriente, los escandinavos organizaron los principados de Kiev y de Novgorod, base de lo que con el tiempo se transformaría en Rusia. Por occidente, descendieron la costa portuguesa y entraron al Mediterráneo. Llegaron a Bizancio, donde los emperadores los contrataron como guerreros a su servicio (alianza que muchas veces mostró más fuerte al servidor que al amo).

Durante el siglo IX, los noruegos comenzaron a asentarse en Islandia, donde fundaron una república de características muy peculiares, pues casi no tenía órganos de gobierno. Desde allí, colonizaron Groenlandia, en la centuria siguiente. Y con esta última como base, se lanzaron a América (que llamaron Vinland). De acuerdo con las "sagas de Vinland", a principios del siglo XI, nació en territorio americano el primer hijo de europeos, Snorri Thorfinsson, casi cinco siglos antes de la llegada de Colón. Restos de una granja escandinava hallados en el actual Canadá corroboran ese relato.

El factor esencial que fue reduciendo el efecto de choque de estos grupos sobre las costas del antiguo Occidente romano, fue su gradual conversión al cristianismo. Al hacerse cristianos, comenzaron a respetar los sitios sagrados de ese credo (templos, conventos) y a abstenerse de saquearlos. Además, junto con la adopción de la nueva religión vinieron los principios jurídicos internacionales del "derecho común", que fueron aceptando.

Estas reglas imponían, siquiera teóricamente, restricciones a las expediciones de pillaje. Es notable el cuidado de los reyes cristianos por imponer

a estos grupos, en los pactos celebrados con ellos, el bautismo. Así lo hace, por ejemplo, Alfredo el Grande de Wessex, que se lo exige al líder danés Guthrum en el 878, y lo apadrina al recibir el sacramento. También Carlos el Simple de Francia requiere que se bautice el jefe "normando" (noruego o danés) Rolf o Hrolfr, en el 911. Es probable que ese celo se debiera tanto al afán evangelizador de tales monarcas, como a la inteligencia de que, al ingresar en la iglesia, estos pueblos se pacificarían.

El referido Rolf, al bautizarse, adoptó el nombre de Roberto. Era el líder (en latín, "*dux*", es decir, "duque") de los "normandos" (o sea, los "hombres del norte"). Se trataba de un conjunto de pueblos, predominantemente escandinavos, que atacaron duramente el norte de Francia desde el siglo IX, y terminaron asentándose allí a principios de la centuria siguiente.

Regresaremos sobre este grupo en el próximo volumen, cuando nos ocupemos de la "Magna Carta".

Lo cierto es que ese clima de terror que se vivía ante las incursiones de los "normandos", seguramente similar al que generaran otros "pueblos del norte", nos llega a veces de un modo muy claro, a través de las fuentes.

Escuchemos, por ejemplo, los desesperados lamentos del monje Ermentario. Este religioso pertenecía al convento de San Filiberto de Jumièges, situado en la isla de Noirmoutier, cercana a la costa atlántica francesa.

Sobre mediados del siglo IX, Noirmoutier, como toda el área que la rodea, experimentó una serie de ataques de navegantes "del norte". Dice al respecto Ermentario, en su obra *Vida y milagros de San Filiberto*:

"La vigilancia del litoral del océano está abandonada. El número de los navíos de los normandos aumenta, su multitud innumerable no cesa de crecer. Por todos lados los cristianos son víctimas de matanzas, pillajes, devastaciones, incendios de los que quedará testimonio mientras dure el mundo. Toman todas las ciudades por las que atraviesan, sin que nadie se les resista".

Y enumera varias de esas infortunadas poblaciones francesas.

"No hay localidad, monasterio que sea respetado", se horroriza el religioso, frente a la evidencia de unos atacantes paganos que no comparten los límites implícitos de la cultura católica. "Todos los habitantes huyen y raros son los que osan decir: ¡Quedaos, quedaos, resistid, luchad por vuestro país, por vuestros niños, por vuestra familia! En su embotamiento obtienen por medio de tributos lo que hubieran debido defender con las armas en la mano, y dejan ensombrecer el reino de los cristianos"³⁴³.

³⁴³ Guglielmi (1981), ps. 12-13.

§3. El Islam y la "guerra santa"

La Meca era un asentamiento de la península arábiga, área periférica de la Parte Oriental del Imperio Romano. Allí, sobre el año 575, nace Muhammad o Mohammed. Hombre agudo y de gran inteligencia, se ve profundamente influido desde su infancia por las religiones judía y cristiana, que eran practicadas entonces, junto con otras, por grupos residentes en aquella región.

Alrededor del año 612, Muhammad comenzó a predicar entre los árabes el monoteísmo y la necesidad de abandonar la idolatría que, en su mayoría, profesaban. Los árabes se aceptaban a sí mismos como descendientes bíblicos del profeta Abraham, a través de su primer hijo Ismael, tenido con la sierva Agar (recuérdese lo que vimos al hablar de la circuncisión ritual). En consecuencia, consideraba Muhammad que los árabes (o "ismaelitas") debían adorar al Dios ("Alá" o "Allah" en árabe) de Israel, y a ninguna otra deidad.

Muhammad enseña, sin embargo, una nueva religión, declarando que le ha sido revelada por el arcángel Gabriel. A diferencia de la religión judía y al igual que la cristiana, ésta es universal, abierta a todos los pueblos. Comparte con los otros credos bíblicos, empero, el plantearse a sí misma como alternativa excluyente, la única capaz de lograr la salvación post-mortal.

No obstante, las doctrinas predicadas por Muhammad fueron rechazadas en La Meca. Entonces, fue recibido en la ciudad rival de aquella, Yatrib, que luego sería llamada Medina. Allí se transformó en un profeta guerrero, al frente de tribus belicosas. El episodio de su pasaje a Medina es llamado *hishra* ("migración" en árabe) o "hégira". Se lo ha datado tradicionalmente en el 622, y marca el inicio de la era musulmana. Hasta el día de hoy, en el mundo islámico, los años se cuentan desde la hégira.

Muhammad fue haciendo cada vez más adeptos en Medina, y se preparó para la guerra con La Meca. Sus seguidores se llamaban a sí mismos "musulmanes" (de "*muslim*", "sometidos" a Dios). Mientras tanto, Muhammad había comenzado a escribir el *Corán* (*Kuran*, "la Lectura" y también "lo que ata").

Explica sobre el *Corán* Peirone: "Es el Evangelio de la religión islámica. En él se hallan incorporados los anteriores códigos religiosos y sus mandamientos. Sus versículos han sido inspirados y revelados por Dios al profeta Muhammad por medio del ángel Gabriel"³⁴⁴.

En sus 114 capítulos (*sura*, el plural en árabe es "*suwar*", pero puede castellanizarse como *suras*, según la Real Academia Española) el *Corán* trae muchas prescripciones normativas jurídicas. También se contiene el llamado a la "guerra santa".

El concepto de "*jihad*" que contiene reiteradamente el *Corán*, posee una connotación combativa. Sin embargo, se lo puede entender tanto en un sentido de

³⁴⁴ Peirone (1985).

combate interior, individual (la lucha del creyente por ser un buen religioso), como externo, militar. Es decir, como una convocatoria tomar las armas.

Esta convocatoria, a su vez, puede considerarse desde una óptica pasiva. Es decir, el llamado a defender la nueva fe contra los ataques que reciba. O bien activa (combatir contra los infieles para expandir el Islam). Por supuesto, estas concepciones son susceptibles de acumularse.

Toda la *Sura 8* se refiere sustancialmente a la "*jihad*". Muhammad desarrolló esta temática (siempre escribiendo "en el nombre de Alá", cuyos mensajes aducía recibir) en atención al conflicto armado con La Meca, que estaba en ciernes y luego en curso. Esa campaña tuvo un éxito total.

Las tropas de Medina ocuparon La Meca. Los ídolos que allí eran venerados fueron destruidos. En su lugar de culto se levantó una mezquita ("*masjid*"). Es decir, un centro reconocido, oficial, de adoración a Dios según el culto musulmán.

Pero las consideraciones coránicas acerca de la "*jihad*" no se entendió que hubieran perdido su sentido tras la conquista de La Meca. Pasaron a ser extendidas a un nivel universal. El Islam era la única verdadera fe, el exclusivo camino de salvación garantizado por el Dios de los Profetas (el último y definitivo de los cuales era Mohammed). Entonces, el mundo entero debía recibir este don, beneficiarse con él.

Más allá de las consideraciones religiosas, que son obviamente ajenas a estas páginas, la "*jihad*" funcionó, históricamente, como una formidable "idea fuerza". La promesa del acceso al paraíso (mucho más sensorial y estético que el ofrecido por el catolicismo) para los caídos en combate y la amenaza del infierno para los desertores, hicieron su tarea psicológica. El reconocimiento de la propiedad de cuatro quintos del botín obtenido, algo debe haber ayudado también.

Lo cierto es que, en poco tiempo, un pueblo de pastores y mercaderes del periférico desierto árabe, se había transformado en la clase hegemónica de gran parte del mundo. Por supuesto, cada victoria retroalimentaba la certeza en la verdad del Islam y del mensaje coránico.

Muhammad murió en el año 632. Nueve años más tarde, el califa Omar reinició las conquistas, tomando Egipto. En el 661 se estableció la capital musulmana en Damasco. En el 711, cuando apenas un siglo había pasado desde que Muhammad empezara a predicar, ya las tropas del Islam, tras haber sometido todo el norte de África, entraban victoriosas en la Península Ibérica.

Veamos una breve descripción del Islam dada por un erudito musulmán contemporáneo, en español³⁴⁵:

"El Islam se manifestó a la humanidad a comienzos del siglo VII, cuando las naciones occidentales que hoy descuellan en el campo de la ciencia y

³⁴⁵ He empleado indistintamente autores de la rama sunita y de la rama shiíta del Islam, que son las dos principales en que los musulmanes se hallan divididos, porque los aspectos para los que los tomo no son los que presentan diferencias importantes.

la tecnología, se encontraban sumergidas en el oscurantismo y el atraso de la Alta Edad Media. El transvasamiento [sic] propiciado por el Islam, de la luz de su sabiduría, verdad, justicia, ciencia y cultura, permitió al occidente plasmar y desarrollar los adelantos y descubrimientos del período posterior conocido como Renacimiento. La misión principal del Islam fue volver a encausar la senda del monoteísmo y la perfección hacia Dios, aleccionando y orientando a los pueblos hacia una resistencia contra los gobiernos tiránicos y los poderes satánicos"³⁴⁶.

El autor de estas elogiosas líneas, que son bastante arquetípicas de la visión que el Islam suele tener de sí mismo, se hizo famoso poco después de escribirlas, cuando las investigaciones judiciales y policiales argentinas lo acusaron de haber sido el cerebro detrás del atentado explosivo que destruyó la Asociación Mutual Israelita Argentina (AMIA), en Buenos Aires, el 18 de julio de 1994³⁴⁷, dejando un saldo de 85 personas muertas y 300 heridas, varias de gravedad³⁴⁸.

Su nombre es Mohsen Rabbani, y rechaza los cargos, pero se retiró a Irán, negándose desde entonces a comparecer ante los tribunales rioplatenses. Es de destacar que la AMIA, entidad de beneficencia, derivada de una unión filantrópica fundada en 1894, es una asociación de la comunidad judía argentina, completamente independiente del Estado de Israel (al que antecede cronológicamente), con cuyas políticas, inclusive, sus miembros podían y pueden discrepar abiertamente. O sea que se trató de un ataque de predominante contenido religioso y antisemita, aunque se lo pretendiera insertar dentro de la conflictividad del Medio Oriente.

Pero ello no debe obstaculizar la percepción del Islam.

No dudo que este párrafo que hemos transcripto representa el pensamiento sincero de su autor, así como de muchos otros musulmanes, en la actualidad y a lo largo de los siglos. Es indiscutible que el Islam es un fenómeno "occidental", que se inserta claramente en la línea cultural judeocristiana, con influencias claras de la filosofía helenística y de la cosmovisión del Imperio Romano tardío. No se trata de una creación a partir de la nada, ni de una incursión del pensamiento del extremo oriente. Así como su arquitectura típica continúa las características bizantinas, otro tanto sucede con muchas de sus construcciones culturales, sea por adhesión (expresa o tácita) o por reacción (en general, manifiesta).

Que, en la práctica, el Islam haya generado canales de preservación del patrimonio cultural helenístico-romano y judeocristiano, que permitieron la supervivencia de varias fuentes importantes, coadyuvantes del surgimiento del "Renacimiento" (siglo XIII, en adelante), es innegable. Que la nueva reli-

³⁴⁶ Huyatulislam Mohsen Rabbani, "Prólogo", en *Subhani* (1989), p. v.

³⁴⁷ http://es.wikipedia.org/wiki/Atentado_a_la_AMIA

³⁴⁸ "Quién es Moshen Rabbani, el acusado en la causa AMIA que se reunió con D'Elía", en *INFOBAE Política*, 8/3/2010.

gión tuviera esta salvación por objetivo, o siquiera la considerase en su lista de metas, aunque fuera en último lugar, es muy difícil de sostener.

En cambio, sí resulta clara la voluntad de "recuperar" un credo monoteísta estricto, que se entendía dañado por la aceptación de la Trinidad y el incipiente culto de los santos. La firme intención de volver a la pureza de la religión del Sinaí, reivindicando a los profetas bíblicos, el propio Jesús considerado como uno de ellos, cuya nómina se cerraría con Muhammad³⁴⁹.

§4. La "guerra santa" en el *Antiguo Testamento*

La idea de una guerra realizada en nombre de Dios, y con Dios mismo al frente de los ejércitos, no es ciertamente una novedad del Islam.

En este como en otros puntos, el Islam se muestra como un buen continuador de las tradiciones bíblicas. Un excelente ejemplo lo tenemos en el libro de los *Jueces* (6:25 y siguientes). Se trata del episodio en que Jehová ordena al líder hebreo Gedeón destruir un altar dedicado al dios Baal, para hacerle en el mismo sitio uno a él (la competencia entre ambos dioses es reiterativa en el *Antiguo Testamento*).

Como esta demolición causa a los madianitas, amalecitas y otras etnias adoradoras de Baal una lógica indignación, Jehová resuelve derrotarlos. Gedeón reúne al efecto un gran ejército, porque los infieles son muchísimos. Pero Jehová se opone a esto, porque desea que los israelitas se den cuenta de que ha sido su dios el que les ha dado el triunfo, y no la superioridad numérica. Así que obliga a Gedeón a quedarse con sólo trecientos (por medio de un alambicado procedimiento). Y a éstos, contra toda previsión estratégica, los hace vencer a la multitud pagana, empleando una artimaña. Luego, los hebreos victoriosos andaban con las cabezas de los jefes madianitas, para gloria de Jehová.

Toda la gesta bíblica conquistadora, de la "tierra prometida" por Jehová a "su pueblo" (dado que esa tierra estaba bastante ocupada por otras gentes), es el relato de unas guerras "santas". Jehová es un dios eminentemente bélico.

Véase el elocuente himno de alabanza que entonan los hebreos tras la huida de Egipto (*Éxodo*, 15), presagiando la desgracia de los habitantes de Canaán, cuya región ha sido entregada por Jehová a su pueblo. Él "expulsará de delante de ti al enemigo, y dirá: ¡Aniquila! E Israel residirá en seguridad" (*Deuteronomio*, 33:27-28).

En *Números* (21:14) se habla, directamente, de las "guerras de Jehová" ("*miljamat levé*"), terminología reiterada luego en *1 Samuel* (18:17 y 25:28). Israel no se presenta, en su epopeya formativa, y más allá de la dudosa veracidad histórica de ésta), como una etnia de paz. Al contrario, se muestra cual un pueblo

³⁴⁹ Rahim (2002), *passim*.

en armas, liderado por una deidad guerrera, involucrada en una feroz competencia con las otras divinidades, sobre las que debe mostrarse superior.

Ese dios belicoso es, como podía esperarse, a menudo capaz de actitudes sanguinarias. Así, tras matar a Jabín, rey de Canaán, en la "tierra prometida", los jefes hebreos Débora y Barak prorrumpen en un canto, cuya estrofa final augura: "Así perezcan todos tus enemigos, oh Jehová, y sean los que te aman como cuando el sol sale en su poderío" (*Jueces* 5:31).

El detallado relato que *Josué* (6:16 y siguientes) trae de la destrucción de Jericó, es una de las más antiguas descripciones (orgullosa, además) de un genocidio que se posean. Jehová minuciosamente ordena la masacre de todos los moradores de la ciudad, con la única excepción de la prostituta Rahab y su familia. Todos los demás, incluidos ancianos y niños, deben ser exterminados. Y lo son.

Jehová no aparece exento de rencor. Pasadas ya muchas décadas, manda decir al rey Saúl, por boca de su profeta Samuel: "Tengo que ajustar cuentas con Amalek por lo que hizo a Israel cuando lo enfrentó en el camino, al venir éste de Egipto. Ahora ve, y tienes que derribar a Amalek y destruirlo enteramente con todas sus posesiones, y no debes tenerle compasión: debes darles muerte tanto a hombres como a mujeres, y a niños, incluso a los de pecho, a los toros como a las ovejas, a los camellos como a los asnos" (*1 Samuel*, 15:1-3).

Y el aspecto material tampoco está ausente. En la ya referida destrucción de Jericó, Jehová manda reservarle el oro y la plata. Mucho después, ya en la época monárquica, "Cuando David llegó a Ziklag, procedió a enviar parte del botín a los ancianos de Judá, sus amigos, diciendo: *Aquí está un regalo de bendición para ustedes, tomado del despojo de los enemigos de Jehová*" (*1 Samuel*, 30:26).

De modo que todas las características de la "jihad" como "guerra santa" estaban presentes, y quizás hasta exacerbadas en sus aspectos violentos, en la *Biblia*.

§5. La "guerra santa" en el *Corán*

Vamos, pues, a la *Sura* VIII del *Corán*, elocuentemente llamada "sura de los botines de guerra"³⁵⁰.

El ángel Gabriel, "en el nombre de Allah, el misericordioso, el compasivo", transmite a Muhammad, entre otros, estos conceptos:

"¡Vosotros que creéis! Cuando encontréis a los que no creen en formación de batalla, no les deis la espalda. Y quien les dé la espalda ese día, a no ser que sea para cambiar de puesto de combate o para unirse a otra

³⁵⁰ Emplearé la traducción al español desde el árabe de Abdel Ghani Melara Navio (*El noble Corán*). Agradezco muy especialmente a mi querido amigo y discípulo saudita, el Shaikh Mohammed Al'ruwaili, por sus enseñanzas y conversaciones acerca del Islam. Agradezco, en el mismo sentido, a otro querido amigo y ex alumno, el abogado Sumer Noufourí. Y a toda la comunidad del Centro Cultural Islámico Argentino, siempre amable y de brazos abiertos, y dispuesta a difundir sus creencias en paz.

tropa, volverá con el enojo de Allah y su refugio será Yahannam [el infierno]. ¡Qué mal retorno! Y no los matasteis vosotros, Allah los mató. No tirabas tú cuando tirabas [flechas, en su contexto original] sino que era Allah quien tiraba" (8:15-17).

Nótese el cuidado de Dios en destacar, como viéramos también en el caso de Gedeón, que el triunfo no es resultado de la acción de los guerreros (que no deben, por lo tanto, enorgullecerse de sí mismos), sino de la voluntad divina.

"Di a los que no se niegan a creer que si cesan, les será perdonado lo que hayan hecho y esté consumado, pero si reinciden... Ya hay precedentes de cuál fue la práctica acostumbrada con los antiguos. Y combátelos hasta que no haya más oposición y la práctica de Adoración se dedique por completo a Allah" (8:38-39).

Ésta sí es una diferencia con la visión del Antiguo Testamento. Como el cristianismo, el Islam no es la religión de un pueblo, de un conjunto étnico. Es una creencia de pretensiones universales y excluyentes. Jesús, empero, tal vez por la coherencia de su mensaje, tal vez por las circunstancias en que se encontraban los judíos en ese momento, evitó cualquier incitación a la violencia y, en cambio, llamó a sus seguidores a responder a la agresión con mansedumbre. Dijo:

"Oísteis que fue dicho: Ojo por ojo, y diente por diente. Pero yo os digo: No resistáis al que es malo; antes, a cualquiera que te hiera en la mejilla derecha, vuélvele también la otra" (Mateo 5:38-39).

Supuestamente, la iglesia se extendería por la fuerza de su "buena nueva" (es decir, del "evangelio"). No necesitaría de la fuerza.

No sólo en la Sura VIII hay referencias a esta obligación de combatir por la expansión del Islam. Este texto, por ejemplo, está en la Sura IX:

"Combatid contra aquéllos, de los que recibieron el Libro, que no crean en Allah ni en el Último Día, no hagan ilícito lo que Allah y Su mensajero han hecho lícito y no sigan la verdadera práctica de Adoración; hasta que paguen la *yizia* con sumisión y aceptando estar por debajo (9:29).

Explica Abdel Ghani Melara Navio: "La *yizia* es el impuesto que han de pagar los dhimníes, que son aquellos de la gente del Libro que establecen un pacto con los musulmanes que les permite vivir bajo la protección del emir de éstos, quedando exentos de las obligaciones de los musulmanes y siendo respetadas sus propias leyes, pero teniendo que pagar, a cambio, un tributo y aceptar un estatuto determinado"³⁵¹.

³⁵¹ El noble Corán, p. 304.

Como en el Antiguo Testamento, las recompensas materiales no están ausentes:

“¡Vosotros que creéis! No traicionéis a Allah y a Su Mensajero ni traicionéis lo que se os ha confiado después de lo que sabéis. Y sabed que realmente vuestras riquezas y vuestros hijos son una prueba y que Allah tiene junto a Sí una inmensa recompensa” (8:27-28). “Y sabed que del botín de guerra que os llevéis, un quinto pertenece a Allah y a Su mensajero y a los parientes próximos, a los huérfanos, a los pobres y a los viajeros” (8:41).

La actitud hacia el cristianismo y el judaísmo es terminante:

“Y dicen los judíos: Uzayr [Ezrá] es el hijo de Allah. Y dicen los cristianos: El Ungido es el hijo de Allah. Eso es lo que dicen con sus bocas, repitiendo las palabras de los que anteriormente cayeron en la incredulidad. ¡Que Allah los destruya! ¡Cómo falsean! Han tomado sus doctores y sacerdotes como señores en vez de Allah, igual que al Ungido, hijo de Maryam; cuando solamente se les ordenó que adoraran a un Único Dios. No hay Dios sino Él. ¡Glorificado sea por encima de lo que Le asocian! Quieren apagar con sus bocas la luz de Allah; pero Allah rechaza todo lo que no sea completar Su luz, aunque les repugne a los incrédulos” (9:30-32).

Explican los eruditos iraníes musulmanes Muhammad Husain Behestí y Muhammad Yauád Bahonar:

“El Islam apunta a establecer con su vasto programa revolucionario la unidad de la sociedad humana sobre la base de la justicia y el amor mutuo. Quiere restaurar la libertad humana y humanizar el mundo. Por lo tanto lucha contra todo tipo de politeísmo, injusticia y sometimiento. La ummah musulmana se considera no sólo responsable de llevar una vida individual y colectiva basada en la justicia y Unidad de Dios, sino también, en la medida de lo posible, propagar la virtud, concientizar al ignorante y combatir por la causa de los oprimidos y los humillados, para poner fin a la corrupción y restaurar la libertad. Es un deber básico de los musulmanes trabajar por remover todos los obstáculos en el camino del desarrollo humano y no ser indiferentes frente a ellos. Los musulmanes no sólo deberían defender su actual campo de influencia religiosa sino que también deberían intentar expandirlo. Es también un deber de los musulmanes resistir la agresión enemiga de todas las maneras posibles para impedir la injusticia y la corrupción, y cooperar con otros en este sentido”³⁵².

³⁵² Behestí - Bahonar (1988), p. 429.

§6. El Islam como posible generador del derecho a la educación

A diferencia de gran parte de los libros del Antiguo Testamento, de los cuatro evangelios canónicos que integran el nuevo y de los *Hechos de los apóstoles*, el *Corán* no fue concebido como un relato histórico. Si bien contiene referencias a sucesos, tales como la victoria de Medina sobre La Meca, estas menciones son colaterales y empleadas como ejemplos del poder de Dios, pero no constituyen el núcleo del texto.

Por eso, se trata eminentemente de un libro de principios, y su riqueza normativa es mucho mayor en relación con su tamaño. Se parece en esto más a las piezas prece1tivas de la *Biblia*, como el *Deuteronomio* o las epístolas de Pablo.

El *Corán*, pues, fue pensado (por Dios o por Muhammad, según la creencia que se sustente) para dar un estatuto normativo a un pueblo de pastores y mercaderes, en gran medida nómada, con pocos asentamientos urbanos y un contexto bastante anárquico. Y cumplió extraordinariamente tal misión.

Debía tratarse de un libro relativamente breve, escrito en un lenguaje claro y corriente, reiterativo en las ideas esenciales, firme en los aspectos destinados a construir una sociedad ordenada y sólida, respetuosa de una serie de valores. Esos valores, indiscutiblemente, tendían a incrementar, en sus destinatarios árabes, la consideración de la dignidad humana. El resultado fue una obra formidable, que no sólo realizó esa arquitectura social inicial, sino que luego sirvió como corazón de una nueva civilización universal, extendida sobre gran parte del planeta.

Lógicamente, el *Corán* debía ser formulado en lengua árabe, que era la que sus destinatarios originales hablaban. Sin embargo, se trataba de un idioma hasta entonces mucho más oral que escrito. Tanto es así, que la aparición misma del *Corán* generó la literatura árabe escrita, y las reglas literarias del lenguaje (llamado por ello "árabe coránico" o clásico).

Si bien existen evidencias escritas, muy escasas, de que el árabe se usaba ya en Medio Oriente en el siglo IV a.C., su empleo parece haberse desarrollado más como medio de expresión poética y litúrgica oral³⁵³. El primer libro en árabe, según toda evidencia, fue el *Corán*. Por esa primacía se explicarían su forma notablemente poética y su notable riqueza estética, sobre todo si se lo toma como un texto recitado.

Quien se aproxima por primera vez al *Corán* tiene la sensación de estar leyendo un libro de poesía.

Es central al Islam la necesidad de que todo musulmán lea directamente el *Corán* y lo estudie, bajo la supervisión de maestros. Ello impuso la alfabetización en todo el enorme espacio de la expansión de la nueva fe. Es posible que deba reconocerse al Islam la primera campaña en ese sentido de toda la historia. Con resultados extraordinarios, además.

³⁵³ Bishop (1998), *passim*.

Su base fue el "*kuttáb*" (plural, "*katátib*"), un establecimiento de fácil acceso económico, donde los niños (fundamentalmente varones) recibían las enseñanzas de los "*muhallim*", maestros, dirigidas al aprendizaje de los rituales religiosos, y a la memorización (sin crítica) del *Corán*. A los efectos de esta última, considerada el aspecto central del trabajo en el "*kuttáb*", era imprescindible enseñar al alumno a leer el árabe coránico³⁵⁴.

Creo, pues, que debería reconocerse al Islam un sitio crucial, históricamente, en la aparición y desarrollo del concepto del derecho a recibir instrucción en la lectura y la escritura, como una prerrogativa esencial y pública.

§7. El *Corán* y los principios jurídicos islámicos

Al mismo tiempo, esa fijación del árabe clásico en el texto coránico, llevó a un interesantísimo fenómeno lingüístico, tradicionalmente conocido como "diglosia".

En los lugares donde se habla el árabe como idioma corriente, éste fue desarrollando características propias, acordes a las necesidades de la convivencia cotidiana, y a las mutaciones sociales y tecnológicas. Al mismo tiempo, la lengua coránica, enseñada en el "*kuttáb*", y compartida por grupos humanos muy diversos, incluso geográficamente alejados, mantuvo sus connotaciones originales a lo largo de los siglos.

Lo más notable de este cuadro es que no se trata de una forma idiomática de élite, reservada a un grupo cerrado, dominante, sino que, por el contrario, es la modalidad de enseñanza más popular. De hecho, para la mayoría de los hombres de las comunidades en cuestión, la única modalidad escolarizada. Por supuesto, el árabe coránico influye reiteradamente en el popular, pero nunca, dado el carácter sagrado de aquél, sucede a la inversa.

La permanencia de un árabe coránico común, de enseñanza obligada, compartido por grupos humanos musulmanes que hablan formas vulgares del idioma arábigo o que emplean otras lenguas (como el persa, el bosnio, el castellano, etc.), ha generado una comunidad cultural sin precedentes, por su extensión en el tiempo y en el espacio. El conjunto de factores compartidos es limitado, y se vincula de modo cercano al mensaje directamente contenido en el *Corán*.

Ahora bien, sucede que el corazón de las construcciones jurídicas que hacen a la idiosincrasia del derecho islámico forma parte de ese paquete cultural. De manera que ese fenómeno favoreció la existencia de instituciones comunes en este campo.

³⁵⁴ Cook, *passim*. Hace notar este autor que la pedagogía del "*kuttáb*" habría generado (y lo seguiría haciendo) personas con una extraordinaria memoria, capaces de recordar textos enormes y complejos, inclusive con sus citas, pero muy pobres en actitud crítica. Esto era de esperarse. Sin embargo, el florecimiento intelectual del mundo musulmán medieval se dió sobre la base de esta educación general.

El *Corán* es un libro atribuido a Dios, por medio de la comunicación del arcángel Gabriel. Está destinado a poner orden y concierto en esta vida, y preparar para la otra. Va dirigido a un conjunto de personas, primero heterogéneo y luego cada vez más complejo. Propone bases completamente nuevas y diferentes. Como era de esperarse, una obra así debía portar construcciones jurídicas. Claro que el *Corán* no es una obra de derecho, no es esa su finalidad principal. Su tamaño, que no es grande, tampoco permitiría que abarcara una gran cantidad de temas, trayéndoles soluciones y respuestas.

Lo que el *Corán* contiene son los grandes principios jurídicos musulmanes. Basándose en ellos, los jueces ("cadi") resolvieron los casos, desde los primeros tiempos del establecimiento de la nueva religión. Al hacerlo, a su vez, debían tratar de respetar las costumbres propias de cada grupo, empresa que se fue complicando en la medida en que el Islam se expandía por el mundo.

Pero no pasó mucho tiempo antes de que se necesitara ampliar este arsenal de respuestas. Los califas, gobernantes generales del Islam, fueron apoyando entonces la creación de un cuerpo normativo. Éste habría de fundarse, lógicamente, en el *Corán*, y ser en plenitud acorde con él. Empero, se le sumarían los principios tradicionales que surgen de la vida del propio Muhammad ("hadith"). Y también aquellas conductas que se esperan de un buen musulmán, inspiradas, por su parte, en las atribuidas al profeta ("sunna", significa justamente "conducta" o "camino").

Esta construcción se consolida con el jurista al-Shafii (767-820). Para él, el *Corán* es palabra literal de Dios. La "sunna", recopilada en los "hadith", es igualmente relevante a los fines normativos. Su exégesis ante casos no contemplados expresamente debe hacerla el letrado ("hulama"), sabio en materia religiosa ("los hulama son los herederos de los profetas", dice un "hadith"). Al efecto, emplea la analogía ("ishtihad"). Si existe una opinión común, se toma como verdad incuestionable ("islama").

Por las razones que antes veíamos, este método debe ejercitarse exclusivamente en el idioma árabe coránico (no vulgar), que el jurista tiene la necesidad ineludible de dominar. Sin embargo, como también adelantamos, ello no tendía a formar una clase elitista de hombres de derecho (y, si esa elite surgió, no fue por esto), porque el árabe coránico es, por definición, el más enseñado.

De modo que el efecto, en el caso islámico, puede considerarse de hecho inverso, realmente paradójal. El empleo de una forma idiomática antigua (pero no fósil, porque sigue siendo utilizada) diferente de la coloquial, acercó las construcciones jurídicas a las poblaciones, en vez de alejarlas de ellas, dando lugar a instituciones entendidas de modo masivo.

El conjunto de esas soluciones normativas aceptadas forma la "sharia", que es el corazón del ordenamiento jurídico "sunita". Para los "sunitas, en cambio, el consenso sólo genera obligatoriedad si lo acepta el "imam", que es un guía religioso.

Este complejo sistema de la "sharia" tuvo tres efectos fundamentales. Por un lado, elevó la posición social y política de los "hulamas", que resultaron

requeridos para la compleja exégesis de los preceptos. En segundo lugar, cerró bastante la permeabilidad inicial del derecho islámico a las instituciones de los pueblos sometidos o sumados al Islam. Por último, dejó claro que éste era un ordenamiento solamente aplicable para los musulmanes. Pero que no regiría a los "infiel" en las cuestiones internas de éstos.

Todo ello derivó en un típico cuadro de "personalismo" jurídico. Es decir que, según la religión que cada uno practica, han de ser las instituciones jurídicas que lo rijan. Este corolario, que construye un mosaico jurídico en las sociedades de gobierno islámico, debe siempre tenerse en mente al analizarlas, porque es muy peculiar de ellas.

En el mensaje del *Corán*, "todos los pueblos son una sola nación" (2.213), derivada de Adán y Eva (4.1). Lo esencial no es la etnia a la que se pertenece, sino la religión que se practica. Así, por ejemplo, se prohíbe el matrimonio de personas musulmanas con idólatras (2.221), pero no con las adscriptas al judaísmo o al cristianismo.

"Y no matéis a nadie que Dios haya prohibido, salvo por una justa causa", dice el *Corán* (17.33).

Entre esas "justas causas" está, por supuesto, la guerra santa, y también la pena capital decretada en juicio. Probablemente en razón de prácticas vigentes en la época, se previene: "Y no matéis a vuestros hijos por miedo a la pobreza: Nosotros les damos sustento y vosotros también; sin dudas matarlos es un gran error" (17.31).

Reiteradamente, el *Corán* manda ser respetuoso y caritativo con los pobres, los huérfanos y las viudas (Primera parte de la Sura 4, 17.26, etcétera).

X. EL SURGIMIENTO DEL ANTISEMITISMO JURÍDICO

"Kol hamekaiem nefesh ahat, keilu mekaiem olam malé"
"Quien salva un alma, es como si salvase al mundo entero".
(Mishná, Tratado Sanhedrin 4:5)

§1. Los cimientos del antisemitismo europeo

El antisemitismo (o anti-judaísmo³⁵⁵) de estado, que es tanto como decir aquel que se expresa y se implementa por medio de normas jurídicas, de sentencias, de opiniones doctrinarias de hombres de derecho, laicos o religiosos, ha sido uno de los mayores focos de violación a la dignidad humana y a los derechos existenciales de toda la historia. Llegó a su clímax (esperemos que lo haya sido) con el Holocausto (también llamado "Shoah"). Es decir, el genocidio llevado adelante por Alemania, con ayuda de algunos de sus aliados y colaboración de miembros de otras nacionalidades. Sucedió durante el período conocido como "III Imperio" o "III Reich", que constituyó la etapa final de la "República de Weimar", iniciada con la asunción del poder político por parte del Partido Nacional Socialista de los Trabajadores Alemanes (nazismo) en 1933.

Pero el antisemitismo nazi no surgió de la nada. Se construyó y se asentó sobre un cimiento añejo de odio, desprecio y miedo hacia los israelitas, con-

³⁵⁵ En realidad, la expresión correcta sería "antijudaísmo". La expresión antisemitismo hace referencia a Sem, uno de los tres hijos bíblicos de Noé. De él descenderían todos los asiáticos. De modo que, en ese sentido, quien tuviera preconceptos contra los chinos, los japoneses o los hindúes, sería "antisemita". Más modernamente, se llamaron "semitas" a varias lenguas, muertas y vivas, habladas originalmente en la región del Oriente Medio. El conjunto abarca, entre otros idiomas, al árabe, el fenicio, el acadio, el arameo y el hebreo. Es decir que, desde esta acepción, sería "antisemita" quien no gustase de los árabes, o se sintiese molesto por el estudio histórico de los babilonios.

Sin embargo, la expresión "antisemitismo" se ha ganado ya, a los golpes y merced a sangre y tristeza, un lugar en la semántica mundial, como referente del prejuicio contra los "judíos" (definir a quiénes se engloba dentro de esa clasificación, ya es otro cantar, como viéramos antes).

partido en diversos grados por las poblaciones cristianas de toda Europa. Esa participación casi paneuropea en tal sentimiento ayudó mucho a que, en los países aliados de Alemania o conquistados por ella, la persecución a los judíos a menudo no generase rechazos mayores, y no pocas veces fuera saludada con simpatía y hasta ayudada activamente.

Ello obedece al carácter religioso, de base cristiana, del origen de este prejuicio. Del campo teológico, fue desbordando hacia el social, y plasmó en normas e instituciones jurídicas. Fue un proceso largo, pero de final previsible.

Para terminar este primer volumen, vamos a acercarnos brevemente a él.

§2. El proselitismo judío

El judaísmo, en su versión antigua, clásica, no contenía la idea de salvación en el sentido que ésta adoptaría luego. Ni siquiera se reconocía con claridad la existencia de un alma, que es inseparable de aquél concepto. Esa noción (expresada en la palabra hebrea "*nefesh*"), se desarrollaría más desde la época helenística, muy posterior.

La religión hebrea no se consideraba realmente superior a las otras. Simple y sencillamente, se entendía que no podía ser comparada con ellas. Porque sólo había un dios verdadero, Jehová, y esa deidad había escogido entre todos los pueblos a uno, el de Israel, y le había impuesto una serie de normas de vida, que incluían preceptos religiosos. Las demás ceremonias, que las otras etnias practicaban, eran rituales falsos, vacíos. Conmovedores quizás, rimbombantes a veces, pero inútiles.

"¡Escucha, Israel, mi señor es nuestro dios, mi señor es uno!", es la confesión hebrea (llamada "*Shemá Israel*", "escucha, Israel"). No hace falta nada más.

Por eso, la principal preocupación judaica era interna, hacía al propio pueblo. Se trataba de que los israelitas no abandonasen las ancestrales prácticas. Que no se "asimilasen" a las costumbres griegas o romanas. Pero no se evidenciaba un interés real en la conversión de los otros pueblos.

No se rechazaba a los prosélitos, pero no se los buscaba tampoco. Porque no era obligación de los galos ni de los persas testimoniar a Jehová. Sólo de los judíos (y de ellos en forma imperiosa). Si algún extranjero, como Ciro el Persa o Urías el Hitita, reconocían el poder y la majestad de Dios, eso era excelente. Pero no tal la misión central de los descendientes de Abraham.

Recuérdese, por ejemplo, como en la conquista de Palestina, la "tierra prometida", no se trataba de convertir a los cananeos a la religión hebrea, sino de exterminarlos. El judío antiguo, pues, se suponía que se apartase de los otros grupos, no que tratase de atraerlos.

Este cuadro parece que fue cambiando. Especialmente, en consonancia con el influjo de la cosmovisión helenística, que incluyó a los judíos en su marea ecuménica. Aparecieron comunidades hebreas en los más remotos rincones

del mundo helenizado, que con el tiempo se transformaría en el orbe romano. Se fue difundiendo el griego, hasta transformarse en una segunda lengua. Incluso primera, para muchos israelitas de la diáspora. El *Antiguo Testamento* se volcó a ese idioma, y así llegó a conocimiento de los gentiles, así como la filosofía griega comenzó a apasionar a no pocos descendientes de Abraham.

Ya en el siglo I, uno de los máximos representantes del eclecticismo neoplatónico es un judío de Alejandría, Filón.

En ese contexto, crece una cierta actividad proselitista israelita. Al parecer, la religión hebraica ejerció atracción sobre gente de otros orígenes, que se acercó a las sinagogas y se interesó en sus creencias y puntos de vista. Esta expansión no debe haber sido muy feliz a los ojos del gobierno romano. No le serían simpáticas las implicancias políticas que podría arrojar la adhesión a un culto que no sólo negaba divinidad a los emperadores, vivos o muertos, sino también a los dioses que, oficialmente, sostenían a la gloriosa República del Lacio.

Empero, la barrera impuesta por la circuncisión, y las muchas y complejas prescripciones de la omnipresente ley mosaica, limitarían drásticamente la total incorporación de esos prosélitos a la comunidad judía³⁵⁶.

§3. El proselitismo cristiano

La actitud propagandística se hizo mucho más clara en el cristianismo. La exigencia de amar al prójimo, ya presente en el judaísmo, se transformó en el acuciante deber de salvarlo, de acarrear su alma al sendero de la vida eterna, posterior a la muerte terrenal, y de ponerlo al amparo de los interminables suplicios del infierno.

Quien ha recibido la "buena noticia" (en griego, "*ev-angelion*"), no puede guardársela para sí, pues ello implicaría un egoísmo atroz. Se le impone por sí mismo el cargo de transmitirla, de predicarla. Debe ser un testigo (en griego, "*martyrs*", de donde deriva "mártir"). Inclusive cuando tal testimonio ponga en peligro su existencia en este mundo.

Esta actitud se plasma en el *Nuevo Testamento*, que es la parte cristiana de la *Biblia*. El *Evangelio según Marcos*, por ejemplo, relata que Jesús, después de haber resucitado (emplearé aquí una traducción católica actual):

"En seguida, se apareció a los Once, mientras estaban comiendo, y les reprochó su incredulidad y su obstinación porque no habían creído a quienes lo habían visto resucitado. Entonces les dijo: Vayan por todo el mundo, anuncien la Buena Noticia a toda la creación. El que crea y se bautice, se salvará. El que no crea, se condenará. Y estos prodigios acompañarán a los que crean: arrojarán a los demonios en mi Nombre y hablarán nuevas lenguas; podrán to-

³⁵⁶ Poliakov (1968), p. 31 y siguientes.

mar a las serpientes con sus manos, y si beben un veneno mortal no les hará ningún daño; impondrán las manos sobre los enfermos y los curarán. Después de decirles esto, el Señor Jesús fue llevado al cielo y está sentado a la derecha de Dios. Ellos fueron a predicar por todas partes, y el Señor los asistía y confirmaba su palabra con los milagros que la acompañaban" (16:14-20).

El evangelio que se atribuye a Mateo es más parco en este punto:

"Jesús se acercó a ellos y les habló así: Me ha sido dado todo poder en el cielo y en la tierra. Id, pues, y haced discípulos a todas las gentes bautizándolas en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo, y enseñándoles a guardar todo lo que yo os he mandado. Y he aquí que yo estoy con vosotros todos los días hasta el fin del mundo" (28:18-20).

El atribuido a Lucas es más lacónico aún:

"Luego debe proclamarse en su nombre el arrepentimiento y el perdón de los pecados, comenzando por Jerusalén, y yendo después a todas las naciones³⁵⁷, invitándolas a que se conviertan" (24:47).

Los evangelios son de redacción bastante posterior, y es posible que se los adecuase a los hechos que se desarrollaron en las décadas siguientes a la ejecución de Cristo. Quizás, por lo menos en la primera generación, los cristianos limitaran sus prédicas a las comunidades de la gigantesca diáspora hebrea, que abarcaba prácticamente todo el orbe grecorromano.

Esta visión sería coherente con la de Marcel Simon, uno de los máximos especialistas en este período. Él entiende que los primeros conflictos de aspecto intercultural no se habrían dado entre cristianos de origen israelita y cristianos de origen pagano, sino entre cristianos de origen israelita palestino, con lengua materna hebrea o aramea, y cristianos de origen israelita pero helenístico, llegados de las comunidades de la diáspora y greco-parlantes³⁵⁸.

Para los tiempos de Pablo de Tarse, empero, la presencia de conversos de origen gentil parece haber sido lo suficientemente importante como para que se generasen las controversias acerca de la obligatoriedad de la circuncisión. Debates que terminaron en el abandono de esa práctica, y el relajamiento de las exigencias de otro tipo (alimentario, de vestimenta, etcétera).

³⁵⁷ *"Pánta ta éthne"*, se lee en la versión griega antigua de Westcott y Hort (p. 186). Quizás sería más adecuado traducir "todos los pueblos". De cualquier modo, Marcos es muy claro: *"ton kósmou apánta"*. Es decir, "a todo el cosmos" (p. 113). Y *"páse te ktisei"* ("a toda la creación"). O sea que el sentido universalista, para la época de la redacción de los evangelios, es claro.

³⁵⁸ Simon (1961), ps. 15 y siguientes.

§4. Los primeros tiempos

El historiador Suetonio, un funcionario romano de la clase de los caballeros, era una persona bastante informada y culta. Escribió sus biografías de los primeros doce príncipes, en la mitad inicial del siglo II. Es decir, décadas después de la destrucción del Templo de Jerusalén. Sin embargo, parecería no haber notado diferencias entre los judíos en general y los cristianos. Esto surgiría de un segmento donde narra que el príncipe Claudio, que gobernó de 41 a 54, "expulsó a los judíos que a menudo generaban tumultos impulsados por Cresto" (*Claudio*, 25).

Esta breve frase ("*Iudaeos impulsore Chresto assidue tumultuantis Roma expulsi*"), empero, es fuente de muchas dudas. Por empezar, porque acepta otra traducción, que en general ha sido descartada sin más por los autores. En efecto, el circunstancial "*impulsore Chresto*" puede referirse también a quien impulsó a Claudio a tomar esa medida. Entonces, se trataría de una casualidad. Este personaje, un tal Cresto, no tendría nada que ver con Jesús. Lo cual sería bastante lógico, porque, hasta donde se puede colegir de las fuentes, Cristo no estuvo nunca en Roma. Y además, habría sido crucificado una década antes. Tradicionalmente, se ha asumido que Suetonio confundió el apelativo de "*ristós*" ("ungido"), que da la palabra "Cristo" con el nombre propio griego "*restós*" (útil, noble, bueno, correcto), y por eso usó el nombre "Cresto". Pero... ¿y si eran dos personas distintas?

Si fuera verdadera (lo cual tampoco nos consta, pues podría tratarse de una interpolación posterior), la lacónica cita de Suetonio tal vez reportaría la existencia de conflictos internos entre los judíos cristianos y los que no lo eran. Litigios de un grado tal como para haber incomodado a los paganos de Roma. Pero no serían necesarios los cristianos para ello, porque los israelitas ya parecen haber generado este tipo de situaciones tumultuosas otras veces en la urbe del Lacio, antes de la aparición de Jesús. La presencia de facciones internas dentro de la comunidad hebraica no era una novedad, y esos grupos a menudo se llevaban muy mal entre sí.

Llama la atención que más adelante, al ocuparse del principado de Nerón (16), Suetonio sí aparezca mencionando, con claridad, a los seguidores del nazareno. Al referirse a los hechos de ese príncipe, aduce: "*afflicti suppliciis Christiani, genus hominum superstitionis novae ac maleficae*" ("afligió con suplicios a los cristianos, un género de seres humanos de superstición nueva y maléfica").

Se trataría de las famosas persecuciones neronianas, sobre las que existe una extensa versión atribuida al historiador Tácito, muerto en 117, que es extremadamente dudosa³⁵⁹.

³⁵⁹ Según el texto, Nerón, ante la persistente sospecha de haber sido suya la orden de prender fuego a Roma, "indicó como reos e hizo sufrir las más refinadas penas a aquellos que, odiándolos por sus abominaciones, el pueblo llamaba Cresianos [*Chrestianos*]. El autor de su nombre era Cristo

El desfase entre ambas menciones de Suetonio hace pensar, pues, en dos alternativas. O bien la primera no hace, en realidad, referencia a los cristianos, sino a ese misterioso sujeto de nombre Cresto, o bien la segunda es una falsificación, introducida por los editores bizantinos o medievales, a tono con la interpolación que viéramos (en nota) al texto de Tácito, con la finalidad de reafirmar el relato martiroológico de las terribles persecuciones de Nerón.

De modo que, como bien lo señala Marcel Simon, la relación entre los judíos cristianos y no cristianos no debe haber sido, al principio, muy traumática. Los seguidores de Jesús estudiaban con los rabinos fariseos, cuyo conocimiento del *Antiguo Testamento* admiraban, y éstos no verían en aquellos nada realmente herético, pues eran israelitas practicantes. Ya con la eximición del requisito sagrado y central de la circuncisión, y el relevamiento de las restricciones alimentarias, todo habría cambiado. Los cristianos ingresaban, desde el punto de vista hebreo, en la herejía.

Y al irse afianzando, en un momento posterior, la idea de la divinidad de Cristo, la transgresión alcanzaba niveles que los judíos no podían aceptar³⁶⁰.

[*Christus*] que, imperando Tiberio, fue sometido a suplicio por el procurador Poncio Pilato y, reprimida en el acto, una fatal superstición irrumpió de nuevo, no sólo por Judea, origen de ese mal, sino también por la Urbe, donde todo lo atroz y vergonzoso de todas las partes confluye y es celebrado. Por lo tanto, primero fueron arrestados los que confesaron, y entonces, por sus indicios, una ingente multitud fue convicta, no tanto en razón del crimen de incendio, cuanto por el odio contra el género humano. Y fueron muertos con toques de comicidad, pues cubiertos con pieles de fieras fueron enviados a ser destrozados por los perros, o fueron clavados en cruces, o incendiados, de modo que cuando decayese el día fuesen quemados al uso de las lámparas nocturnas" (*Anales*, 15.44).

Siempre ha asombrado que un párrafo tan elocuente haya pasado desapercibido por completo a los tempranos historiadores cristianos, apologetas y Padres de la Iglesia. Este hecho, así como sus similitudes con un fragmento muy posterior, atribuido a Sulpicio Severo (363-c. 425), y la asombrosa mención de Poncio Pilato (con un error en su designación, porque habría sido, en verdad, prefecto y no procurador), hacen pensar en una adulteración temprano-medieval o bizantina del original, introducida por copistas cristianos (cuidando, incluso, de preservar el espíritu hostil a la nueva religión, característico de un romano pagano de la época de Tácito).

La falsificación de este tramo no quita interés a la notable y atemporal afirmación sobre que "una ingente multitud fue convicta, no tanto en razón del crimen de incendio, cuanto por el odio contra el género humano". Esa es la traducción que predomina en los eruditos. Es la que vierten al francés Dureau de Lamalle ("*une multitude immense, quif ut moins convaincue d'avoir incendié Rome que de haïr le genre humain*", III, p. 293) y al inglés Church y Brodribb ("*an immense multitude was convicted, not so much of the crime of firing the city, as of hatred against mankind*"). Empero, e latin original ("*multitudo ingens haud proinde in crimine incendii quam odio humani generis convicti sunt*") puede entenderse también como "por el odio del género humano".

De esa manera (y muy indirectamente de la otra también) estaríamos ante un extraordinario alegato implícito contra el prejuicio, como razón de la condena judicial. Es decir, uno de los usos más literales y exactos del término "prejuicio".

³⁶⁰ Simon (1964), *passim*.

§5. Se separan los caminos

El punto de inflexión es muy probable que se diera con el estallido de la gran sublevación judía del año 66, que llevara a la primera "Guerra Judaica" contra Roma, en cuyo curso fue destruido el Templo de Jerusalén. Esta conflagración, a la que ya nos hemos referido en oportunidad de hablar de Josefo Flavio, tuvo características terribles, generó gran mortandad, destrucción material en Judea, y acabó con miles de hebreos reducidos a la esclavitud.

La visión de los israelitas por parte de la República, que nunca había sido halagüeña, se tornó de franco desprecio y abierta hostilidad. Para la cosmovisión romana, la asimilación (la "romanización") era muy importante, y daba la medida de la integración jurídica y social de los grupos extranjeros en el conjunto. La rebelión del 66 al 73 puso en claro que la mayoría de los judíos no se asimilarían nunca a la cultura del Lacio, porque sus diferencias eran demasiado profundas.

Los cristianos no participaron, al menos como grupo, del alzamiento judaico. Es natural que no formasen parte de estos movimientos, porque involucraban a menudo un importante factor mesiánico, que carecería de todo sentido para quienes creían que el Salvador ya había llegado.

De modo que, al terminar la sangrienta guerra, los seguidores de Jesús no quedaron teñidos por la mancha ignominiosa que marcaba a los demás judíos. Y no parecen haber tenido ninguna intención de hacer causa común con ellos. Ya se estarían diferenciando cada día más: no necesitaban vestir como israelitas, ni guardar sus severas prescripciones alimentarias, ni llevar barbas. Hablaban griego, y en menor medida latín, y en número creciente eran ajenos a la etnia de Abraham. Ante la caída en desgracia, rotunda y estrepitosa, de sus originales correligionarios, era natural que se apartasen, y que se ocupasen de dejar bien establecidos los límites que los separaban.

Tras destruir el Templo de Jerusalén, en el año 70, Vespasiano dispuso que todos los judíos, hombres, mujeres, niños y ancianos, pagasen un impuesto de dos denarios para la reconstrucción y mantenimiento del santuario de Júpiter Capitolino, el más importante de Roma. Haciendo gala de la ironía latina, el príncipe se basó en el diezmo que los varones judíos religiosos en edad militar pagaban para la preservación del Templo y del culto. Dado que el santuario israelita ya no existía más, el tributo sería dedicado a su equivalente romano, como suprema ofensa a los hebreos.

Bajo el principado de Domiciano (81 a 96), aparentemente, este impuesto, llamado "*fiscus iudaicus*", se extendió a los prosélitos, aunque no fueran étnicamente judíos.

Es muy posible, aunque faltan pruebas concretas de ello, que la carga de este tributo, que podía ser pesada para las familias humildes o para las de clase media con varios hijos, contribuyera a que los cristianos procurasen distinguirse de los judíos, para eximirse del pago. Hay evidencias de que el "*fiscus iudaicus*" siguió siendo exigido, por lo menos, a lo largo de todo el siglo siguiente.

Una moneda del príncipe Nerva (96-98), primero de la dinastía Antonina, da a entender que habría relajado un poco las exigencias de su antecesor en este aspecto³⁶¹. Quizás esa mejora implicase volver a focalizar la imposición en los judíos religiosos ortodoxos. Con lo que los cristianos, de conseguir demostrar que la suya era una religión diferente, habrían evitado abonarlo³⁶².

La situación no mejoró en los años siguientes. En el contexto de la invasión romana al reino de los partos, en Oriente, se produjo un alzamiento generalizado de los judíos de la región helenística, que se enfrentaron con los habitantes griegos. Esto derivó en una guerra de alta mortandad y destrucción material, que abarcó vastos escenarios (Mesopotamia, Siria, Alejandría, Chipre) y se prolongó desde el año 115 hasta el 117, el final del principado de Trajano, sucesor de Nerva. Al calmarse las hostilidades, la relación de los israelitas frente a sus vecinos, en toda el área afectada, quedó muy deteriorada.

Adriano, heredero de Trajano, tomó una serie de medidas destinadas, al parecer, a asimilar a los judíos. Prohibió la circuncisión (considerada en el mundo helénico una mutilación salvaje) y otras prácticas hebreas, como el descanso sabático. En el 131, se inició la construcción de una ciudad romana, llamada Aelia Capitolina, dedicada a Júpiter, sobre las ruinas de Jerusalén.

Ninguna de estas disposiciones afectaba a los cristianos. Estos, desde hacía décadas, no practicaban la circuncisión, ni seguían las prescripciones rituales israelitas. Tampoco mantenían un vínculo especial con Jerusalén. De modo que no compartieron la ira de los judíos.

En el año 132, el líder de las tropas hebreas, Simón el Hijo de la Estrella ("*bar Kojba*", en hebreo), fue ungido como Mesías. Obviamente, esto alejó aún más a los cristianos de la revuelta. La guerra duró tres años y fue de una magnitud muy superior a la primera. Legiones romanas enteras fueron destruidas. La derrota judía resultó total, con una mortandad cercana al medio millón de personas.

La reacción cultural de Adriano implicó, entre otros hechos, ejecuciones de sabios israelitas y quemas públicas de objetos sagrados. La mayoría de los judíos de Palestina, fue muerta y el remanente esclavizado. Sólo quedaron hebreos en las otras regiones del Imperio y fuera de éste (Arabia, Partia, la India). El centro cultural judaico se trasladó de Jerusalén (ahora una ciudad romana) a Babilonia.

³⁶¹ Whittaker (1984), p. 105.

³⁶² Sería éste, así, otro de los innumerables casos en que el aspecto fiscal habría incidido directamente en la historia de los derechos humanos.

§6. La auto-maldición y la culpa por la muerte de Cristo

En ese período, mientras los judíos son cada vez más detestados por la población pagana, y más vistos como enemigos públicos por el gobierno imperial, los cristianos redactan los cuatro evangelios canónicos. El más antiguo sería el atribuido a Marcos, que parece escrito en la década del 60. Es decir, durante la Primera Guerra Judía.

Es aún muy transaccional con los judíos. No se los ataca, ni se menciona claramente la divinidad de Jesús. En cambio, el que se atribuye a Mateo, sería del decenio del 80, ya tras la destrucción del Templo y en plena vigencia del "*fiscus iudaicus*". Aun así, su texto, evidentemente más dirigido a judíos, destaca la continuidad del viejo culto en el cristianismo. Pero queda claro que el "verdadero Israel" ha dejado de ser el pueblo judaico, para pasar a serlo la comunidad cristiana.

La responsabilidad de los judíos no cristianos en la muerte de Jesús es colocada en términos harto elocuentes, que serían fecundos en consecuencias a lo largo de los siglos:

"Los sumos sacerdotes y los ancianos convencieron a la multitud que pidiera la libertad de Barrabás y la muerte de Jesús. Tomando de nuevo la palabra, el gobernador les preguntó: ¿A cuál de los dos quieren que ponga en libertad? Ellos respondieron: A Barrabás. Pilato continuó: ¿Y qué haré con Jesús, llamado el Mesías? Todos respondieron: ¡Que sea crucificado! Él insistió: ¿Qué mal ha hecho? Pero ellos gritaban cada vez más fuerte: ¡Que sea crucificado! Al ver que no se llegaba a nada, sino que aumentaba el tumulto, Pilato hizo traer agua y se lavó las manos delante de la multitud, diciendo: Yo soy inocente de esta sangre. Es asunto de ustedes. Y todo el pueblo respondió: Que su sangre caiga sobre nosotros y sobre nuestros hijos. Entonces, Pilato puso en libertad a Barrabás; y a Jesús, después de haberlo hecho azotar, lo entregó para que fuera crucificado" (27:20-26)³⁶³.

Esta escena teatral³⁶⁴, que llega a su punto álgido con la auto-incriminación de "todo el pueblo", en términos bastante poco creíbles para una multitud

³⁶³ Recuérdese que empleo las itálicas para el discurso directo.

³⁶⁴ Nótese la diferencia de tono y de grado acusatorio contra los judíos en la versión del texto atribuido a Marcos: "En cuanto amaneció, los sumos sacerdotes se reunieron en Consejo con los ancianos, los escribas y todo el Sanedrín. Y después de atar a Jesús, lo llevaron y lo entregaron a Pilato. Este lo interrogó: *¿Tú eres el rey de los judíos?* Jesús le respondió: *Tú lo dices.* Los sumos sacerdotes multiplicaban las acusaciones contra él. Pilato lo interrogó nuevamente: *¿No respondes nada? ¡Mira de todo lo que te acusan!* Pero Jesús ya no respondió a nada más, y esto dejó muy admirado a Pilato. En cada Fiesta, Pilato ponía en libertad a un preso, a elección del pueblo. Había en la cárcel uno llamado Barrabás, arrestado con otros revoltosos que habían cometido un homicidio durante la sedición. La multitud subió y comenzó a pedir el indulto acostumbrado. Pilato les dijo: *¿Quieren que les ponga en libertad al rey de los judíos?* Él sabía, en efecto, que los sumos sacerdotes lo habían entregado

gritando: “¡Que su sangre caiga sobre nosotros y sobre nuestros hijos!”, se transformó con las décadas en el *leitmotiv* de todo el antisemitismo de raíz religiosa. Que es, en definitiva, el cimiento de todas las otras formas de antisemitismo que persistirán en el mundo desde la Edad Media.

Esto debe ser inserto, sin embargo, en el contexto de la posguerra del 73. Jerusalén ha sido arrasada, el Templo destruido, los judíos muertos en masa o esclavizados. Quienes hayan escrito los evangelios de Mateo, Lucas y Juan ya saben esto. Hablan, como se dice vulgarmente, “del fútbol del domingo con los diarios del lunes siguiente”. A esa sangre, a ese castigo, se hace referencia, probablemente, en este texto. A nada más (aunque sea evidente el deseo del evangelista de intimidar a los judíos de su tiempo para que aceptasen a Cristo y sus enseñanzas).

Coherentemente, expresa el Padre de la Iglesia Orígenes (185–254), un siglo y medio después:

“Toda la etnia judía fue arrojada en una generación después de que Jesús sufriera a causa de ellos. En efecto, unos cuarenta y dos años después de la crucifixión de Jesús, sucedió la destrucción de Jerusalén. Y no hay registro en la historia, desde que existen los judíos, de que hubieran sido expulsados por tanto tiempo de su culto y servicio en el templo, y esclavizados por los más poderosos. Pues si en algún momento fueron abandonados por sus errores, eran sin embargo visitados por Dios, y retornaban a su tierra, recuperaban sus bienes, y volvían a sus leyes. Un hecho, pues, que prueba que una sustancia divina y sagrada había en Jesús, es que los judíos hayan sufrido por su razón tanto y por tanto tiempo. Por eso decimos con confianza que nunca serán restablecidos a su condición anterior. Porque cometieron un crimen de total falta de piedad [“*pánton amosiótaton*”], conspirando contra el salvador del pueblo de los seres humanos [“*to sotéri tou genous ton anthrópon*”], en esa *polis* donde ofrecían a Dios su culto con los símbolos de grandes misterios. Era necesario que la *polis* en que Jesús sufrió tanto fuera destruida hasta los cimientos, que la etnia judía fuera expulsada, y que la invitación de Dios a la bienaventuranza pasase a otros, es decir, a los cristianos, a quienes se ha dado la doctrina de una adoración pura y respetuosa, y poseen nuevas normas, armoniosas con la *politeía* establecida en todas partes” (*Contra Celso*, IV,22)³⁶⁵.

por envidia. Pero los sumos sacerdotes incitaron a la multitud a pedir la libertad de Barrabás. Pilato continuó diciendo: ¿Qué quieren que haga, entonces, con el que ustedes llaman rey de los judíos? Ellos gritaron de nuevo: ¡Crucifícalo! Pilato les dijo: ¿Qué mal ha hecho? Pero ellos gritaban cada vez más fuerte: ¡Crucifícalo! Pilato, para contentar a la multitud, les puso en libertad a Barrabás; y a Jesús, después de haberlo hecho azotar, lo entregó para que fuera crucificado” (15:1-15).

Aquí, claramente, son los sacerdotes, los líderes religiosos, los que cargan con la culpa, y convencen a la multitud. Y Pilato, “para contentar a la multitud”, se hace su cómplice.

³⁶⁵ *Die griechischen...*, ps. 291-292.

Claro que Orígenes escribe esto sobre el 250, cuando ya las tres Guerras Judías han pasado más de una centuria atrás, y la destrucción de la antigua patria judía es un hecho largamente consumado. Y no hace referencia a la auto-asunción de culpa por la muerte de Jesús incluida en el texto de Mateo.

Igualmente, ésta fue vista en los tiempos que siguieron como una maldición extraordinariamente eficaz, lanzada por "los judíos" como pueblo, como grupo étnico, como conjunto biológico incluso, o en el mejor de los casos como conglomerado religioso, sobre sí mismos y sus descendientes, por toda la eternidad. Los contextos en que las maldiciones son arrojadas pueden aumentar o disminuir sus efectos. El momento de ésta es insuperable: se trata, ni más ni menos, que la ejecución del hijo único de Dios.

Como podría haberse esperado, su utilidad para justificar todas las desgracias, todas las matanzas, todas las atrocidades sufridas por los judíos desde entonces, ha sido óptima. No faltan hoy, inclusive, quienes vinculan este supuesto grito de la multitud israelita con el Holocausto...³⁶⁶

El autor del evangelio atribuido a Lucas, a su vez, sería el mismo de los *Hechos de los apóstoles*. Su composición habría sido posterior a la del de Marcos, y quizás contemporánea del que se atribuye a Mateo, pero dirigida a los greco-parlantes, judíos o no (es obvia la influencia en él de las ideas aperturistas de Pablo).

En Lucas se hace evidente la crucifixión de Cristo como un problema con los judíos fariseos, y no con Roma. Es un texto perfectamente funcional a la búsqueda de recolocación de los cristianos en la sociedad imperial posterior a la derrota judía en la Primera Guerra, y a su crecimiento basándose en la conversión de paganos. En él, la responsabilidad por la muerte de Jesús es derivada por completo a los hebreos recalcitrantes.

Por fin, en el texto atribuido a los testimonios del apóstol Juan, que habría sido terminado de componer cerca del año 100, estas características aumentan, y la escena se vuelve detallada y lenta:

³⁶⁶ Veamos un ejemplo popular (que son los que más importan): "Yahoo! Respuestas" es un sitio dedicado a que unos usuarios hagan preguntas y otros las respondan. Las respuestas luego son votadas como "mejores". En 2011, la usuaria "Lorena" preguntó: "¿Qué significa la frase de Mateo 27.25: ¡Caiga su sangre sobre nosotros y sobre nuestros hijos!?" La "mejor respuesta" la dio una usuaria, al parecer mexicana, que se identifica como "Yosoycomosoy" y se define como "Soy muy alegre y divertida, me gusta mucho leer y me gusta saber de todo un poco [...] Estoy en contra de la violencia en todos sus aspectos" (<http://profile.yahoo.com/VP5ULXXYXN5ACU72P57TE2I4YY>). La respuesta dice: "Hola Lorena, mira los Judíos le pedían a Pilatos la muerte de Jesús y le exigían ¡crucificalo!, entonces Pilatos habló con Jesús y vio que era inocente y para tratar de salvarlo puso a los Judíos a escoger entre Barrabás (un ladrón de lo peor) y Jesús y los Judíos pidieron que crucificara a Jesús, Pilatos les dijo que él no veía causa alguna para eso y los Judíos dijeron "Caiga su sangre sobre nosotros, sobre nuestros hijos y los hijos de nuestros hijos" [aparentemente la maldición de Mateo no le resultó suficiente a esta pacifista], o sea que ellos se hacían responsables de su muerte, y sí que cayó la sangre de Jesús sobre los judíos, ¿Has oído sobre el holocausto?" (<http://ar.answers.yahoo.com/question/index?qid=20111015103951AAdnYlw>).

"Volvió a salir Pilato y les dijo: *Mirad, os lo traigo fuera para que sepáis que no encuentro ningún delito en él.* Salió entonces Jesús fuera llevando la corona de espinas y el manto de púrpura. Díceles Pilato: *Aquí tenéis al hombre.* Cuando lo vieron los sumos sacerdotes y los guardias, gritaron: *¡Crucifícalo, crucifícalo!* Les dice Pilato: *Tomadlo vosotros y crucificadle, porque yo ningún delito encuentro en él.* Los judíos le replicaron: *Nosotros tenemos una Ley y según esa Ley debe morir, porque se tiene por Hijo de Dios.* Cuando oyó Pilato estas palabras, se atemorizó aún más. Volvió a entrar en el pretorio y dijo a Jesús: *¿De dónde eres tú?* Pero Jesús no le dio respuesta. Dícele Pilato: *¿A mí no me hablas? ¿No sabes que tengo poder para soltarte y poder para crucificarte?* Respondió Jesús: *No tendrías contra mí ningún poder, si no se te hubiera dado de arriba; por eso, el que me ha entregado a ti tiene mayor pecado.* Desde entonces Pilato trataba de librarle. Pero los judíos gritaron: *Si sueltas a ése, no eres amigo del César; todo el que se hace rey se enfrenta al César.* Al oír Pilato estas palabras, hizo salir a Jesús y se sentó en el tribunal, en el lugar llamado Enlosado, en hebreo Gabbatá. Era el día de la Preparación de la Pascua, hacia la hora sexta. Dice Pilato a los judíos: *Aquí tenéis a vuestro Rey.* Ellos gritaron: *¡Fuera, fuera! ¡Crucifícale!* Les dice Pilato: *¿A vuestro Rey voy a crucificar?* Replicaron los sumos sacerdotes: *No tenemos más rey que el César.* Entonces se lo entregó para que fuera crucificado" (19:4-16).

¿Puede hablarse, entonces, de un antisemitismo evangélico?

Parece atinada la observación de Dunn, en el sentido de que los *Evangelios* operan "en el contexto de la disputa de facciones internas judías, aunque los límites y definiciones son en sí mismos parte de esa disputa". En el caso de Juan, afirma, "es claro más allá de dudas que, una vez removido de ese contexto, y de las restricciones de ese contexto, fue fácilmente leído como una polémica antijudía y se transformó en una herramienta del antisemitismo. Pero es altamente cuestionable si el Cuarto Evangelista en sí puede ser justamente acusado de anti-judaísmo o antisemitismo"³⁶⁷.

§7. El triunfo del cristianismo

Si los cristianos intentaron, con estas versiones de la crucifixión, mostrarse inocuos para Roma, debe reconocerse que no tuvieron éxito a corto plazo.

Si bien su prédica coexistía con la de los judíos ortodoxos, y competía a menudo con la de éstos, era indiscutiblemente más exitosa. La conversión de ciudadanos (no pocas veces pertenecientes a los sectores cultos, como viéramos) a una religión que consideraba vanos y falsos a los dioses que fundaban políticamente al Imperio, incomodaba a las autoridades. Durante

³⁶⁷ Dunn (1999), p. 209.

muchos principados, en diferentes regiones del Imperio, se desataron persecuciones, con detenciones, torturas y matanzas.

A veces, judíos y cristianos eran perseguidos en conjunto, pero eso no era lo corriente. Y no faltaron los hebreos que aprovecharan para retrucar los comentarios al estilo del que citáramos de Orígenes: “¿No hay, acaso, entre vosotros, un solo hombre cuyas plegarias sean escuchadas por Dios y hagan cesar vuestros sufrimientos?”, preguntaba irónico un judío a los cristianos ante una de las persecuciones³⁶⁸.

Esta situación ambigua de contienda más o menos indirecta, más o menos velada e interna, cesa cuando el cristianismo obtiene una declaración de tolerancia como religión separada, en 313. Al parecer, en este año los emperadores Constantino I (hijo de la cristiana Santa Elena y probablemente para entonces ya muy cercano a esa creencia él mismo –aunque es bastante dudoso que terminara adoptándola en plenitud–) y Licinio, se reunieron en la ciudad de Milán (cuya importancia iba en aumento) y resolvieron terminar con las persecuciones a los seguidores de Jesús y restituirles propiedades confiscadas. Ello, en el marco de una política general de tolerancia de las diferentes religiones que se practicaban en el Imperio.

Si existió o no el famoso “edicto de Milán”, en ese sentido, es algo que se discute. Pero el cambio de actitud está documentado y es claro. Y marca un giro en la historia del cristianismo, y del mundo entero³⁶⁹.

El principado de Constantino marca una tendencia en lo que aquí nos interesa. El Concilio de Nicea (325) separó la Pascua cristiana de la judía, con duras referencias a los hebreos, que según Eusebio de Cesárea (c. 260–c. 340) fueron respaldadas por el príncipe. En su *Vida del piadoso rey Constantino*, este historiador eclesiástico le atribuye una carta, escrita tras el Concilio, informando sobre lo resuelto a los religiosos ausentes. En ella le hace decir:

“Ante todo, pareció incorrecto [“*anáxion*”] que en la celebración de esta santísima fiesta siguiésemos la práctica de los judíos, que se han ensuciado las manos impiamente con gran pecado y padecen una merecida ceguera del espíritu [...] Que nada nos sea común con la detestable multitud judía. Hemos recibido, en efecto, de nuestro salvador, otro camino. Un campo se abre para nuestra santísima religión, legítimo y honorable. Adoptemos esa vía al unísono, retirándonos de toda participación en su bajeza, nobilísimos hermanos. Es por cierto falsa su pretensión de que necesitamos de sus enseñanzas para observar esto. Pues, ¿cómo podrían formarse un juicio recto, quienes tras matar al Señor [“*kyrioktonían*”] y

³⁶⁸ en Simon (1964), p. 119.

³⁶⁹ Pocos meses antes, al parecer desde la decisiva batalla de Puente Milvio, en que Constantino derrotara a su rival Majencio (*Maxentius*), las tropas habían empezado a llevar símbolos cristianos, muy posiblemente las letras griegas “ji” y “ro” (XP), primeras de la palabra “*Jristós*” (Cristo) entrelazadas. Lactancio y Eusebio de Cesárea atribuyeron esa decisión del príncipe a un sueño.

matar al Padre [*"patroktonían"*], no han estado sujetos a la dirección de la razón, sino a la pasión sin gobierno, movidos por los impulsos de la manía plantada en ellos?" (III.18).

El obispo Teodoreto de Ciro (c. 390-c. 460), que es un siglo posterior, y puede haber empleado a Eusebio como fuente, es muy coincidente (*Historia eclesiástica*, I.9). Es muy posible que el texto de la carta de Constantino sea bastante verdadero. En todo caso, muestra una postura ya claramente asentada en la acusación de deicidio, crimen cósmico que habría marcado a los judíos como grupo, como pueblo. Esta forma de antisemitismo, que posee ya las características típicas del medieval, aparece endosada por el propio emperador.

Por eso hace notar, con razón, Jacob Marcus, que en realidad, para los judíos del mundo romano, la "Edad Media" empieza con Constantino. Desde Caracalla (212), como hemos visto, los israelitas libres gozaban de la ciudadanía romana, con todos sus privilegios. Esto les duró un siglo. En 315, una constitución del hijo de Santa Elena dispone:

"Deseamos intimar a los judíos y sus ancianos y patriarcas que, desde la vigencia de esta ley, alguno de ellos osara atacar con piedras u otro género de locura, como sabemos ahora que hacen, a quien ha huido de su feroz secta y abrazado el culto de dios, debe ser rápidamente dado a las llamas y quemado con todos sus cómplices".

Convertidos, pues, por su propio país (Roma) en "secta feroz" (a la que está prohibido hacer proselitismo), los hebreos comenzaron a deslizarse por un plano inclinado que los fue reduciendo a ciudadanos de categoría inferior.

En 339, Constancio comienza a prohibirles el matrimonio con mujeres cristianas, veda que se hará completa, para ambos sexos, desde 388, por disposición de Valentiniano, Teodosio I y Arcadio, que equipara esa unión al adulterio, con todos sus efectos³⁷⁰.

Tales prohibiciones, y su reiteración y recrudecimiento, muestran que los hebreos, a pesar de hallarse en un clima hostil, se casaban aún con parejas cristianas. Estas normas incrementaron dramáticamente su separación del resto de la comunidad, contribuyendo a generar ese mismo cuadro de aislamiento que después se les criticaría a los propios israelitas.

También Constancio, en 339, les retira el derecho de tener esclavos que no sean judíos. Con ello, les propina un duro golpe económico, en una época donde las actividades industriales y agrícolas se basaban en la servidumbre³⁷¹. Se inician así las restricciones a los medios de subsistencia, que irán acorralando a los israelitas hacia unas pocas profesiones.

³⁷⁰ Código de Justiniano, 1.9.6.

³⁷¹ Código de Justiniano, 1.10.1.

En 380, el emperador Teodosio I, nacido en España, proclamó en exclusividad al cristianismo como religión imperial legítima. El paganismo fue proscrito y varios de los antiguos templos principales fueron derruidos. Roma terminó así con una política de notable tolerancia hacia los credos paganos diversos, que se remontaba prácticamente a sus orígenes, y pasó a convertirse en un estado sustentador de un culto oficial excluyente, expansivo, militante e irrespetuoso de los otros.

Tanto el Imperio como el cristianismo se veían a sí mismos como fenómenos universales, ecuménicos. Y la sólida estructura de la iglesia, cimentada en sus primeros tres siglos de ajetreada existencia, podía servir a la preservación de un estado sumergido en crisis permanente, que ya había entrado en su lenta y traumática etapa final, mucho más que las desgastadas y anárquicas religiones idólatras.

No es muy difícil imaginar los efectos de esta nueva vuelta de tuerca en las comunidades hebraicas. Los judíos no pueden ser tratados como paganos, porque en definitiva adoran al mismo Dios de los cristianos. No les cabe la calificación de herejes, porque nunca han seguido a Jesús, ni pretendido hacerlo. Pero constituyen una mancha permanente en la frente del cristianismo, con su mera presencia. Porque, siendo el pueblo con el que Jehová pactara en el monte Sinaí, el pueblo del que surgiera el monoteísmo bíblico, el pueblo en cuyo seno nacieran el Salvador y todos sus Apóstoles, el pueblo, en definitiva, al que el Nazareno predicara, negaron desde un principio su carácter mesiánico, y su divinidad, y la seguían negando.

Peor aún, en la visión de los cristianos, los judíos habían llevado a Jesús al sacrificio. Era evidente que no les esperaba un buen futuro.

§8. La era de las restricciones

Los vestigios normativos que nos han llegado de los años que siguieron a la adopción del cristianismo por el Imperio, permiten hacerse una idea de las condiciones en que fue colocándose a los ciudadanos judíos.

Teodosio II, emperador de la Parte Oriental entre 408 y 450, y nieto de su homónimo, en conjunto con los sucesivos emperadores de la Parte Occidental, su tío Honorio (hijo de Teodosio I) y su sobrino Valentiniano III, emitió una serie de constituciones (normas emanadas del emperador) que marcaron tendencias comunes a todo el mundo cristiano. Tendencias que persistirían por toda la Edad Media, y en muchos casos más aún.

El núcleo de todas estas medidas aparece en su *Novela III*, emitida para la Parte Oriental en el año 439³⁷². Comenzaba citando tácitamente al médico Hipócrates: "no deben tratarse las enfermedades desesperadas".

³⁷² Tomaremos el texto de Marcus (1938), considerando las versiones compiladas en el Código de Justiniano.

Tales eran, a juicio del emperador, "esas peligrosas sectas". Para frenar su manifestación "libre y en indiscriminado desorden", tomaba las medidas siguientes: Ningún judío o samaritano (una religión de características semejantes a la hebrea) "ha de obtener oficios públicos y dignidades, a ninguno se le admitirá en la administración de la ciudad [Constantinopla], ni ha de ejercer el oficio de defensor de la ciudad"³⁷³.

¿Los motivos?

"Realmente creemos pecaminoso que los enemigos de la divina majestad y de las leyes romanas devengan ejecutores de nuestras normas, cuya administración han conseguido con astucia, y que, fortificados por la autoridad del cargo adquirido, tengan el poder de juzgar y decidir a su voluntad contra cristianos, incluso frecuentemente sobre los propios obispos de nuestra santa religión, insultando de ese modo nuestra fe".

Esas serían, en grandes rasgos, de allí en más, las razones que se sostendrían, en casi todo el mundo cristiano, para privar a los israelitas del acceso a los cargos públicos. Tales restricciones, con muy pocas salvedades, recién comenzaron a aflojarse durante el siglo XIX.

"Argumentando razones semejantes a aquellas prescribimos que no sea construida ninguna nueva sinagoga judía, permitiendo restaurar las antiguas, a las que la ruina amenaza" (texto en el *Código de Justiniano*, 1.9.18.1).

No deja de ser interesante que esta restricción, que ya existía antes de Teodosio II, pero al parecer no se respetaba demasiado (y es evidente que no se cumplió mucho en tiempos posteriores tampoco), así como la del párrafo anterior, fueron luego aplicadas por los musulmanes contra los judíos, pero también contra los propios cristianos. En algunos países islámicos, existen hasta el día de hoy límites (a veces muy estrictos) para la construcción de iglesias (y de sinagogas).

En el 438, con Valentiniano III, Teodosio II había ya dispuesto:

"Aquel que llevase al siervo o al hombre libre, contra su voluntad o persuadiéndolo torcidamente, del culto de la religión cristiana hacia nefanda secta y ritual, castigamos con la pérdida de su fortuna y la pena capital" (*Código de Justiniano*, 1.7.5).

Esta idea de que nadie puede, en su sano juicio y por su libre voluntad, abandonar la religión verdadera y santa, el cristianismo, para adoptar el "ritual nefando" de los judíos (en esta norma se incluyen tácitamente a los herejes y a los paganos), tendrá un éxito extraordinario en los siglos siguientes. Será una sólida barrera contra el proselitismo hebreo.

³⁷³ Esta prohibición se reitera en términos semejantes en el *Código de Justiniano* (1.9.18pr).

Parece partir, en el fondo, de la creencia platónica de que quien conoce el bien no puede optar por el mal. Por lo tanto, así como en la visión racista biológica del siglo XIX una mujer blanca que tiene relaciones sexuales con un hombre negro necesariamente ha sido violada, se asume que el cristiano converso ha sido engañado u obligado.

El israelita que ha incurrido en una de tales conductas es visto como un ser despreciable, porque le hace perder a su víctima lo más precioso que tiene: su alma inmortal. Así que, en consonancia con esa óptica, el castigo capital está bien merecido³⁷⁴.

También sería del 438 y de Valentiniano III y Teodosio II la norma recopilada en el *Código* de Justiniano (1.5.7):

“Los funcionarios de la curia de todas las ciudades y los dignatarios provinciales, que están obligados a emplear su riqueza y hacer donaciones públicas como parte de sus cargas y diversas obligaciones oficiales y militares, permanecen en sus propias clases, no importa a qué secta pertenezcan. Que no parezca que hemos dado una exención por contumelia a esos hombres execrables, a los que deseamos condenar con la autoridad de esta constitución”.

Sucede que los altos cargos públicos irrogaban severas cargas, que debían ser satisfechas por el propio funcionario. En compensación, normalmente éste gozaba de una serie de privilegios, que podían redundar en ingresos. Empero, al vedar a los israelitas esa posibilidad, de hecho se los condenaba, en caso de ejercer oficios públicos, a una ruina económica segura. De esta manera se complementaba la prohibición inicial.

Por fin, la veda se extendía a los asuntos privados. En estos, se prohíbe “ejecutar sentencias judiciales, o ser guardianes de cárcel. Esto, para que los cristianos no sean, como a menudo sucede, escondidos para que sufran doble pena a través del odio de los guardianes. Más aún, se podría dudar que hayan sido apresados con justicia” (*Novela III*)³⁷⁵.

Coherente con esa línea, el propio Justiniano I, en 531 (plena época de realización de las compilaciones), dispone:

“Dado que muchos jueces, al decidir litigios, nos interpelaron, necesitados de nuestro oráculo, para que se les informase que se ha establecido para el testimonio de los herejes, si deben recibir sus testimonios o rechazarlos, sancionamos que contra los ortodoxos litigantes ningún hereje

³⁷⁴ Subyace aquí la idea de que un judío no puede ser bueno y no convertirse, extraordinariamente expresada, siglos después, por el cristiano Antonio en la tragedia *El mercader de Venecia* de Shakespeare (Acto I), cuando dice, refiriéndose al judío Shylock: “*The Hebrew will turn Christian: he grows kind*” (“El hebreo se volverá cristiano: está más amable”).

³⁷⁵ Para ampliar sobre esta temática, se recomienda Kohen (2007) y Marcus (1938), con su excelente colección de fuentes.

ni tampoco aquellos que cultivan la superstición judaica esté entre los testigos, sea que una o la otra parte sea ortodoxa"³⁷⁶.

Para el siglo VI, pues, mientras el Imperio se concentra cada vez más en su Parte Oriental, máxime tras el fracaso de la tentativa militar de recuperación de Justiniano I, y la Parte Occidental se fragmenta en reinos, fundamentalmente germánicos (o germánico-romanos), la suerte jurídica de los judíos está echada. El cuadro que, con altibajos, irá desenvolviéndose hasta desencadenarse en el Holocausto, ha comenzado a pintarse. Sus colores son aún tenues, pero el paisaje se vislumbra con claridad. Y no es feliz.

³⁷⁶ Código de Justiniano (1.5.21). El tema se sigue desarrollando en los párrafos siguientes del Código.

FUENTES BIBLIOGRÁFICAS

- Adler, Mortimer J., *We hold these truths, Understanding the Ideas and Ideals of the Constitution*, New York, MacMillan, 1987.
- Aguinis, Marcos, *La cruz invertida*, Barcelona, Planeta, 1970.
- Amador de los Ríos, J., *Historia social, política y religiosa de los judíos de España y Portugal*, Buenos Aires, Bajel, 1943.
- Amnesty International USA, *The Machinery of Death, A Shocking Indictment of Capital Punishment in the United States*, New York, Amnesty, 1995.
- , *La mutilación genital femenina y los derechos humanos. Infibulación, excisión y otras prácticas cruentas de iniciación*, Madrid, Amnistía, 1999.
- Andorno, Roberto, "The paradoxical notion of human dignity", en *Persona*, IX, septiembre 2002, www.revistapersona.com.ar
- Arendt, Hannah, *Eichmann in Jerusalem: A Report on the Banality of Evil*, London, Penguin, 1963.
- Asimov, Isaac, "Runaround", en *Astounding Science Fiction*, Marzo 1942.
- , "The Bicentennial Man", en Del Rey, Judy-Linn, *Stellar#2. Science-Fiction Stories*, New York, Ballantine, 1976.
- , "The Vocabulary of Science Fiction", en *Asimov's Science Fiction*, Septiembre 1979.
- , Silverberg, Robert, *The Positronic Man*, New York, Doubleday, 1993.
- Bargeliotos, Leonidas, "7 Relevant Hellenic factors favoring effective dialogue and peaceful coexistence", en *The American Journal of Economics and Sociology*, enero 2009.
- Bark, William Carroll, *Orígenes del mundo medieval*, 2º ed., Buenos Aires, Eudeba, 1978.
- Barnes, Virginia Lee - Boddy, Janice, *Amán, Historia de una Joven Somali*, Buenos Aires, Seix-Barral, 1994.
- Barret, Pierre - Gurgand, Jean-Noël, *Los torneos de Dios. La parte de los pobres*, Buenos Aires, El Ateneo, 1981.
- Barton, *Archaeology and The Bible*, 3º ed., Philadelphia, Sunday-School Union, 1920.
- Battaglia, Luisella (directora), "Quaderni di Bioetica" *Le creature dimenticate. Per un'analisi dei rapporti tra Cristianesimo e questioni animale*, Cesena, Macro, 1998.
- Beauchamp, Tom L. - Childress, James F., *Principles of Biomedical Ethics*, New York, Oxford University, 1979.
- Beer, Josh, *Sophocles and the Tragedy of Athenian Democracy (contributions in drama and theater studies)*, Greenwood, Praeger, 2004.
- Beheshtí, Muhammad Husain - Bahonar, Muhammad Yauád, *Introducción a la filosofía del Islam*, Buenos Aires, Alborada, 1988.
- Bell, Thomas, "Goddess status may violate girls' rights, says court", en *The Telegraph*, 3/11/2066 (World News).
- Ben-Ari, Nitsa, "The double conversion of Ben-Hur. A case of manipulative translation", en *Target*, XIV, 2, 2003, ps. 263-301.
- Bigelow, J., *The Joy of Uncircumcising!*, 2º ed., Aptos, Hourglass, 1995.

- Bishop, Brian, "A History of the Arabic Language", en *Linguistics*, 450, 24/4/1998, (<http://linguistics.byu.edu/classes/ling450ch/reports/arabic.html>).
- Borges, Jorge Luis, "El inmortal", en *El Aleph*, 1949 (texto en: <http://www.apocatastasis.com/el-inmortal-jorge-luis-borges-carthapilus.php> o en <http://www.literatura.us/borges/inmortal.html>).
- , "Nueva refutación del tiempo", en *Otras inquisiciones*, 1952 (www.literatura.us/borges/refutacion.html).
- , *Nueva antología personal*, Buenos Aires, Emecé, 1969.
- Boyle, Gregory J. – Hill, George, *Circumcision-generated emotions bias medical literatura*, in *BJU Internacional*, 2012, 109, E11 (carta de lectores).
- Branchini, Nadia, "Un enemigo del nazismo con ideas nazis (la eugenesia en Georg Friedrich Nicolai)", en *Persona*, II, 2001.
- Brede Kristensen, W., *The Meaning of Religion*, Hague, Nijhoff, 1971.
- Briggs, Asa, *A social history of England*, Harmondsworth, Penguin, 1987.
- Bukkyo Dendo Kyokai, *A doutrina de Buda. The teaching of Buddha*, 3ª ed., Tokyo, Bukkyo, 1982.
- Comte, Auguste, *Cours de philosophie positive*, Paris, Bachelier, 1830-1842 (hay traducciones castellanas). El texto en línea en http://www.ec-grenoble.fr/PhiloSophie/file/comte_khodoss.pdf
- De Beauvoir, Simone, *Tous les hommes sont mortels*, Paris, Gallimard, 1946 (hay traducción castellana).
- de Sousa Santos, Boaventura, "Las últimas trincheras", en *Página/12*, 29/8/2012 (www.pagina12.com.ar/diario/elmundo/4-202097-2012-08-29.html).
- Cano, Guillermo J., *Un hito en la historia del derecho ambiental argentino*, LL, 1983-D-568.
- Cansever, Gocke, "Psychological effects of circumcision", in *British Journal of Medical Psychology*, 1965, Vol. 38, ps. 321-331.
- Capek, Karel, *R.U.R., Rossum's Universal Robots*, Praga, Aventium, 1920.
- Carpio, Adolfo, *Principios de filosofía, Una introducción a su problemática*, Buenos Aires, Glauco, 1979.
- Castillo de Bovadilla, [Jerónimo], *Política para corregidores, y señores de vasallos, en tiempos de paz, y de guerra, y para preladados en lo espiritual, y temporal entre legos, jueces de Comisión, Regidores, Abogados, y otros Oficiales Públicos: y de las Jurisdicciones, Preeminencias, Residencias, y salarios de ellos: y de lo tocante a las Órdenes y Caballeros de ellas*, Madrid, Imprenta Real, 1775.
- Catulo, *Poesie*, Roma, Mondadori, 1977.
- Church, Alfred John – Brodribb, William Jackson – Bryant, Sara, *Complete Works of Tacitus*, New York, Random, 1942.
- Cifuentes, Santos, *Derechos personalísimos*, Buenos Aires, Astrea, 1995.
- Cointet, J. P., *Historia de la Segunda Guerra Mundial*, Pamplona, Salvat, 1984.
- Collodi, Carlo, *Le avventure di Pinocchio. Storia di un burattino*, Firenze, Paggi, 1883.
- Comisión de Verdad y Justicia, *Informe final. Anive hoguõ oiko*, Asunción, Comisión, 2008.
- Comisión Nacional sobre la Desaparición de Personas, *Nunca más*, Buenos Aires, Eudeba, 1984.
- Comisión para la Paz, *Informe final de la Comisión para la Paz*, Montevideo, 2003 (http://www.google.com.ar/url?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&source=web&cd=2&cad=rja&ved=0CDkQFjAB&url=http%3A%2F%2Farchivo.presidencia.gub.uy%2Fnoticias%2Farchivo%2F2003%2Fabril%2FInforme_final.doc&ei=mKHDULDhMPSG0QGj6YDQCg&usq=AFQjCNEQ8VgMVv5SfuqLsj7mS_G2cXpP5A).
- Cook, Bradley J., *Islam - History of Islamic Education, Aims and Objectives of Islamic Education*, en <http://education.stateuniversity.com/pages/2133/Islam.html>
- Coursey, John W. – Morey, Allen F. – McAninch, Jack W. et. al., "Erectile function after anterior urethroplasty", in *Journal of Urology*, 2001, Vol. 166,6), ps. 2273-2276.
- Crawford, Michael, *The Roman Republic*, Glasgow, Fontana/Collins, 1978.
- Dalai Lama of Tibet, *My Land and my People. The Original Autobiography of His Holiness the Dalai Lama of Tibet*, New York, Warner, 1997.

- Dave, S. S. et al., "Male circumcision in Britain: findings from a national probability sample survey", in *Sexually Transmitted Infections*, 2003, Vol. 79, ps. 499-500.
- De Beauvoir, Simone, *Tous les hommes sont mortels*, Paris, Gallimard, 1946 (hay traducción castellana).
- De Nerac, Gastón, *Mitología griega y romana*, Buenos Aires, SELA, 1958.
- Denniston, George C. – Hodges, Frederick Mansfield – Milos, Marilyn Fayre (editores), *Male and Females Circumcision. Medical, Legal and Ethical Considerations in Pediatric Practice*, New York, Springer, 1999.
- , *Understanding circumcision: A multi-disciplinary approach to a multi-dimensional problema*, New York, Kluwer, 2001.
- Denniston, George C. – Hodges, Frederick Mansfield – Milos, Marilyn Fayre (editores), *Flesh and Blood: Perspectives on the Problem of Circumcision in Contemporary Society*, New York, Kluwer, 2004.
- , "Tyranny of the victims: an analysis of circumcision advocacy", in *Denniston* (1999).
- Dhondt, Jan, *La Alta Edad Media*, 9ª ed., Madrid, Siglo XXI, 1979.
- Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten Drei Jahrhunderte*, Leipzig, Hinrichs'sche Buchhandlung, 1899.
- Diels, Hermann – Kranz, Walther, *Die Fragmente der Vorsokratiker griechisch und deutsch*, Berlin, Weidmann, 1934.
- Diógenes Laertius, *Lives of the Eminent Philosophers*, Cambridge, Loeb, 1925.
- Domínguez Ortiz, Antonio, *Los judeoconversos en España y América*, Madrid, Istmo, 1971.
- Douthwaite, Julia V., *The Frankenstein of 1790 and Other Lost Chapters from Revolutionary France*, Chicago, University, 2012.
- Dubnow, Simón, *Manual de la historia judía (Desde los Orígenes hasta nuestros Días)*, Buenos Aires, Sigal, 1962.
- Dunn, James D. G., *Jews and Christians: the parting of the ways, A.D. 70 to 135*, Grand Rapids, Eerdmans, 1999.
- Durand, Frédéric, *Los vikingos*, 2ª ed., Buenos Aires, Eudeba, 1975.
- Dureau de Lamalle, Jean-Baptiste, *Tacite. Nouvelle traduction*, Paris, Nicolle, 1808, 5 Vol.
- Duverger, Maurice, *Les constitutions de la France*, Paris, Presses Universitaires, 1987.
- Dworkin, Ronald, *Taking Rights Seriously*, Cambridge, Harvard, 1977.
- El libro del pueblo de Dios. La Biblia (traducción argentina)*, 1990, www.vatican.va/archive/ESL0506/_INDEX.HTM
- El noble Corán y su traducción-comentario en lengua española*, Medina al-Munawwara, Complejo del Rey Fahd, 1425 de la Hégira [sic, la fecha es obviamente equivocada]
- El poema de Gilgamesh* (http://es.wikisource.org/wiki/El_poema_de_Gilgamesh).
- El-Saadawi, Nawal, *Male and Female Circumcision in the Jewish, Christian, and Muslim Communities: Religious Debate by Doctor Sami Aldeeb Abu-Sahlieh*, "Introducción", 1999, www.fgmnet-work.org/authors/samialdeeb/nawal.html
- Engels, Frederick, *On the History of Early Christianity* [*Die Neue Zeit*, 1, 1894-1895, ps. 4-13 y 36-43], http://atheism.about.com/library/marxism/bl_EngelsEarlyChrist.htm
- Épictète, *Pensées et Entretiens d'Épictète*, Paris, Magna, 1937.
- Epitteto, *Manuale*, Milano, Garzanti, 2000.
- Eschilo, *Persiani, Sette contro Tebe. Supplici*, Milano, Fabbri, 2001.
- Fatone, Vicente, *Introducción al existencialismo*, Buenos Aires, Columba, 1953.
- Fernández Sessarego, Carlos, *El Derecho como libertad*, 3ª ed., Lima, Ara, 2006.
- Galeotti, Carlo, *Mussolini ha sempre ragione. I decaloghi del fascismo*, Milano, Garzanti, 2001.
- Géruzez, E., *Petit cours de mythologie contenant la mythologie des grecs et des romains*, Paris, Hachette, 1920.
- Ghersim Carlos Alberto, *Derecho Civil. Parte General*, Buenos Aires, Astrea, 1993.

- Goldman R., "The psychological impact of circumcision", in *BJU International*, 1999, Vol. 83, Supl. 1, ps. 93-103.
- Flavio Josefo, *Autobiografía, Sobre la antigüedad de los judíos contra Apión*, Madrid, Alianza, 1987.
- Fleiss, P. M., Hodges, F. M., *What your Doctor May Not Tell You About Circumcision*, New York, Warner, 2002.
- Gaspari, Elio, *A ditadura escancorada*, Sao Paulo, Companhia das Letras, 2002.
- Gómez Manrique, *Cancionero*, Madrid, Pérez, 1885.
- Guglielmi, Nilda, *Las invasiones bárbaras (Siglo V - Siglo X, selección)*, Buenos Aires, UBA, 1981.
- Gusinde, Martin, *Los indios de tierra del fuego. Volumen 1, Parte 2 de Los indios de tierra del fuego: Resultado de mis cuatro expediciones en los años 1918 hasta 1924, organizadas bajo los auspicios de Ministerio de Instrucción Pública de Chile*, Buenos Aires, CAEA, 1982.
- Habermas, Jürgen, *El futuro de la naturaleza humana. ¿Hacia una eugenesia liberal?*, Barcelona, Paidós, 2002.
- Hannes, Pieter - Titeca, Kristof - Van Belle, Sara - Van de Walle, Tine, *The International Criminal Court*, 1999, en <http://allserv.rug.ac.be/~mcogen/ICC.html>
- Hansen, Morgens Herman, ed., " 'The Sumerian city-state'. A comparative study of six city-state cultures: an investigation conducted by the Copenhagen Polis Center", en *Historisk-filosofiske Skrifter*, Copenhagen, Reitzels, 2000.
- Harsanyi, John, "Cardinal Utility in Welfare Economics and in the Theory of Risk-Taking", en *Journal of Political Economy*, 61(5), 1953.
- Hernández, José, *Martin Fierro*, Barcelona, Bruguera, 1984.
- Hessel, Stéphane, *Indignez-vous!*, texto en PDF: http://www.millebabords.org/IMG/pdf/INDIGNEZ_VOUS.pdf
- Hesíodo, *La teogonía*, Barcelona, Edicomunicación, 1995.
- Hitchens, Christopher, *Thomas Jefferson: author of America*, New York, Atlas, 2005.
- Hill, George, "The case against circumcision", in *Journal of Mens Health Gender*, 2007, Vol. 4,3, ps. 318-323.
- Höss, Rudolf, *Commandant of Auschwitz: the Autobiography of Rudolff Hoess*, Cleveland, World, 1959.
- Houellebecq, Michel, *La possibilité d'une île*, Paris, Fayard, 2005.
- Howell, Michael - Ford, Peter, *The true History of the Elephant Man. The definitive Account of the tragic and extraordinary life of Joseph Carey Merrick*, London, Allison & Busby, 1980.
- Jacquard, Albert, *Elogio de la diferencia. La Genética y los Hombres*, Barcelona, Granica, 1987.
- , *Petite philosophie à l'usage des non-philosophes*, Paris, Calmann-Levy, 1997 (hay versión castellana).
- Kant, immanuel, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* [1785, trad. Manuel García Morente], www.filosoficas.unam.mx/~gmom/clasicos/kant-fundamentacion.htm
- , *Lectures on Ethics*, New York, Harper, 1963.
- , *The Metaphysics of Morals*, Cambridge, University, 1996.
- Karinthy, Frigyes, "Chain-links", en *Everything is different*, 1929 (http://dijr-courses.wdfiles.com/local--files/soc180:karinthy-chain-links/Karinthy-Chain-Links_1929.pdf).
- Kater, Michael H., *Das "Ahnenerbe" der SS, 1935-1945: Ein Beitrag zur Kulturpolitik des Dritten Reiches*, Stuttgart, Deutsche Verlag, 1974.
- Kershaw, Ian, *La dictadura nazi. Problemas y perspectivas de interpretación*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2004.
- Kevles, Daniel J., *In the Name of Eugenics: Genetic and the Uses of Human Heredity*, New York, Knopf, 1985.
- Kevorkian, Jack, *Medicine, ethics and execution by lethal injection*, en *Medicine and law (ML)*, IV, 1985.
- , "Opinions on capital punishment, executions and medical science", en *ML*, IV, 1985.

- , "A comprehensive bioethical code for medical exploitation of humans facing imminent and unavoidable death", en *ML*, V, 1986.
- , "The last fearsome taboo: Medical aspects of planned death", en *ML*, VIII, 1988.
- Khamsi, Roxanne, "Whale song reveals sophisticated language skills", en *New Scientist Life*, 23/3/2006.
- Kierkegaard, Soeren, *Post-scriptum final non-scientifique aux Miettes philosophiques. Composition mimico - patetico - dialectique. Apport existentiel*, Paris, Gallimard, 1846.
- King, Leonard William, *Chronicles Concerning Early Babylonian Kings*, London, Luzac, 1907.
- Kohen, Elli, *History of the Byzantine Jews. A microcosmos in the thousand year empire*, Lanham, University, 2007.
- Köhler, Ricardo Carlos, *Amicus curiae, amigos del tribunal*, Buenos Aires, Astrea, 2010.
- Kokkinidou, Dimitra - Nikolaidou, Marianna, "On the Stage and Behind the Scenes: Greek Archaeology in Times of Dictatorship", en Galaty, Michael L. - Watkinson, Charles (editores), *Archaeology under Dictatorship*, New York, Springer, 2006.
- Kramer, Samuel, *La historia empieza en Sumer*, Barcelona, Aymá, 1974.
- Landman, Jacob P., *Human sterilization: the history of the sexual sterilization movement*, New York, Macmillan, 1932.
- Laumann, Edward O. - Masi, Christopher M. - Zuckerman, Ezra W., "Circumcision in the United States. Prevalence, Prophylactic Effects, and Sexual Practice", in *Journal of the American Medical Association*, 1997, Vol. 277, 13, ps. 1052-1057.
- Learsi, Rufus, *Historia del pueblo judío*, Buenos Aires, Israel, 1959.
- LeBourdais, Eleanor, *Circumcision no longer a "routine" surgical procedure*, *Canadian Medical Association Journal*, 1995, Vol. 152,11, ps. 1873-1876.
- Lending, Jona, "Ancient anti-semitism", en www.livius.org/am-oo/antisemitism/antisemitism01.html
- Lenz, Fritz, *Human heredity*, New York, Macmillan, 1931.
- Levaggi, Abelardo, "La condición jurídica del esclavo en la época hispánica", en *Revista de Historia del Derecho*, I, Buenos Aires, IHD, 1973.
- , *Las cárceles argentinas de antaño (Siglos XVIII y XIX) Teoría y realidad*, Buenos Aires, Ad-Hoc, 2002.
- , *Manual de historia del Derecho argentino*, 3º ed. Buenos Aires, Lexis-Nexis, 2005.
- Levi, Adolfo, *Historia de la filosofía romana*, Buenos Aires, Eudeba, 1979.
- Levy, David M., "Psychic trauma of operations in children: and a note on combat neurosis", in *American Journal of Diseases of Children*, 1945, Vol. 69, ps. 7-25.
- Lewin, Boleslao, *La Inquisición en México Racismo Inquisitorial, el singular caso de María de Zárate*, Puebla, Cajica, 1971.
- Lifton, Robert Jay, *The Nazi Doctors, Medical Killing and the Psychology of Genocide*, EE.UU., Basic, 1986.
- Livermore, Harold, *Orígenes de España y Portugal*, Barcelona, Aymá, 1976.
- Lovecraft, Howard P., *El horror en la literatura*, Madrid, Alianza, 1992.
- Loyarte, Dolores - Rotonda, Adriana, *La tutela del valor "vido", los legitimados por intereses difusos y la vía del amparo*, en www.gracielamedina.com/archivos/auni/Cursos/Jurisprudencia_01_005.pdf
- Luna, Félix, *Argentina: de Perón a Lanusse (1943-1973)*, Buenos Aires, Planeta, 1972.
- Macklin, Ruth, "Dignity is a useless concept", en *British Medical Journal*, CCXXVII, 2003, p. 1419.
- Mainetti, José A., *Bioética sistemática*, La Plata, Quirón, 1991.
- Marco Aurelio, *Meditaciones*, Madrid, Planeta, 1995.
- , *Pensieri*, Milano, Mondadori, 2010.
- Marcus Aurelius, *M. Antonius Imperator Ad Se Ipsum*, ed. Jan Hendrik Leopold, Leipzig, Teubner, 1908.
- Marcus, Jacob Rader, *The Jew in the Medieval World: A Sourcebook, 315-1791*, New York, JPS, 1938.
- Margolis, Max L. - Marx, Alexander, *Historia del pueblo judío*, Buenos Aires, Israel, 1945.
- Marienhoff, Miguel S., *Delfines o toninos y acción popular*, ED 105-244.

- Maugham, W. Somerset, *The Razor's Edge*, New York, Penguin, 1978.
- Mauss, Marcel, "Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés primitives", en *l'Année Sociologique, seconde série*, ps. 1923-1924.
- McNally, Raymond T. - Florescu, Radu, *In search of Dracula, The History of Dracula and Vampires*, Boston, Houghton, 1994.
- Meislahn, H. S. - Taylor, J. R., "The importance of the foreskin to male sexual reflexes", in *Denniston*, 2004.
- Menéndez Pidal, Ramón, *Observaciones criticas sobre las biografías de Fray Bartolomé de las Casas*, en *AIH Actas* 1, 1962.
- Meyer, Paul M., *Griechische Papyri im Museum des Oberhessischen Geschichtsvereins zu Giessen*, I, 2, Leipzig-Berlin, Teubner, 1910.
- Miller, Arthur, *The crucible, A Play in Four Acts*, New York, Penguin, 1995.
- Miranda, Marisa - Vallejo, Gustavo (compiladores), *Darwinismo social y eugenesia en el mundo latino*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2005.
- Monin, José, *Los judíos en la América española, 1492- 1810*, Buenos Aires, Yavne, 1939.
- Montagu, Ashley, *The Elephant Man: A Study in Human Dignity*, New York, Dutton, 1971 (hay ediciones posteriores).
- Mott, Maryann, *Animal-Human Hybrids Spark Controversy*, en *National Geographic News*, 25/1/2005 http://news.nationalgeographic.com/news/2005/01/0125_050125_chimeras.html
- Muir, J., *Original Sanskrit Text son the Origin and History of the People of India, their Religion and Institutions*, 2º ed., I, London, Trübner, 1868.
- Nietzsche, Friedrich, *La gaya ciencia*, Librodot, es.scribd.com/doc/6783393/La-Gaya-Ciencia-Friedrich-Nietzsche
- Nogaret, Félix, *Le Miroir des événements actuels, ou la Belle au plus offront. Histoire à deux visages*, Paris, Palais-Royale, 1790.
- Of Wendover, Roger, *Flowers of History*, London, Bohn, 1849.
- Omero, *Odisea*, Torino, Einaudi, 1989.
- Owen, James, "Dolphins Name Themselves With Whistles, Study Says", en *National Geographic News*, 8/5/2006.
- Pastore, Ferruccio, *Dobbiamo temere le migrazioni?*, Roma, Laterza, 2004.
- Peirone, Federico, *El Islamismo*, Buenos Aires, Hyspamérica, 1985.
- Pepperberg, Irene Maxine, *The Alex Studies: Cognitive and Communicative Abilities of Grey Parrots*, Cambridge, Harvard, 2002.
- Perel, Sally, *Ich War Hitlerjunge Salomon*, München, Heyne, 2001.
- Perez, Joseph, *Historia de una tragedia. La Expulsión de los Judíos de España*, Barcelona, Crítica, 1993.
- Petherick, Anna, *Dolphins May Eavesdrop on Each Other, Study Suggests*, en *National Geographic News*, 18/1/2006, http://news.nationalgeographic.com/news/2006/01/0118_060118_dolphins.html.
- Peukert, Detlev J. K., *Inside Nazi Germany. Conformity, opposition and racism in everyday life*, New Haven, Yale, 1987.
- Pierce, Rachel, "Which of the Preparatory Commission's Latest Proposals for the Definition of the Crime of Aggression and the Exercise of Jurisdiction Should Be Adopted into the Rome Statute of the International Criminal Court?", en *B.Y.U. Journal of Public Law*, XV.
- Pigna, Felipe - Seoane, María, *La Noche de los Bastones Largos*, Buenos Aires, Caras y Caretas, 2006.
- Pisanò, Atilio (a cura di), *Se la specie umana sia titolare di diritti. Atti della Giornata di studio "Se la specie umana sia titolare di diritti" Lecce, 2 marzo 2006*, Napoli, Edizione Scientifiche Italiane, 2007.
- Platon, *Oeuvres complètes*, Paris, Belles Lettres, 1936.
- Poliakov, León - Wuif, Josef, *El Tercer Reich y los judíos, Documentos y Estudios*, Barcelona, Seix Barral, 1960.
- Poliakov, León, *Historia del antisemitismo. Desde Cristo hasta los judíos de la corte*, Buenos Aires, Siglo XX, 1968.

- , *Historia del antisemitismo (El Siglo de las Luces)*, Barcelona, Muchnik, 1984.
- Potter, van Rensselaer, *Bioethics: "The science of survival"*, en *Perspectives in Biology and Medicine*, XIV, 1970.
- , Baerreis, D. A. - Bryson, R. A. *et. al.*, "Purpose and function of the university: University scholars have a major responsibility for survival and quality of life in the future", en *Science*, CLXVII, 1970.
- , *Bioethics. A Bridge to the Future*, Englewood Cliffs, Prentice-Hall, 1971.
- , "Global bioethics: Linking genes to ethical behavior", en *Perspectives in Biology and Medicine*, XXXIX, 1, 1995.
- Pratesi, Stefano, *Generazioni future? Una sfida per i diritti umani*, Torino, Giappichelli, 2007.
- , *Questioni di confine. Diritti umani interculturalità e migrazioni tra filosofia, antropologia e diritto*, Roma, Nuova Cultura, 2010.
- Quadros de Magalhães, Jose Luiz, *Direitos Humanos: Sua história, sua garantia e a questão da indivisibilidade*, São Paulo, Juarez de Oliveira, 2000.
- Quarta, Cosimo, *Tomasso Moro, una reinterpretazione dell'"Utopia"*, Bari, Dedalo, 1991.
- Rabinovich, Ricardo D., "Reflexiones acerca del conocimiento de las leyes", en *Boletín de la Asociación Argentina de Filosofía del Derecho*, 31, 1986.
- , "Sobre las instituciones penales del Tawantinsuyu tardío", en *Revista de historia del Derecho*, XV, Buenos Aires, IIHD, 1987.
- , "Aproximación histórica al art. 51 del Código Civil Argentino", en *Revista de Historia del Derecho*, Buenos Aires, IIHD, XXIV, 1996.
- Rabinovich-Berkman, R. D., *Responsabilidad del Médico*, Buenos Aires, Astrea, 1999.
- , *Actos jurídicos y documentos biomédicos*, Buenos Aires, La Ley, 2004.
- , *Derecho romano para Latinoamérica*, Quito, Cevallos, 2006.
- , *Derecho civil. Parte general*, 2° ed. actualizada, Buenos Aires, Astrea, 2012.
- Rafecas, Daniel, *Historia de la solución final. una indagación de las etapas que llevaron al exterminio de los judíos europeos*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2012.
- Raffin, Marcelo, *La experiencia del horror. Subjetividad y derechos humanos en las dictaduras y postdictaduras del Cono Sur*, Buenos Aires, del Puerto, 2006.
- Rahim, Muhammad 'Ataur, Jesús. *Un profeta del Islam*, Riyadh, International Islamic, 2002.
- Ramorino, Felice, *Mitología clásica ilustrada*, Milano, Hoepli, 1914.
- Ramos, S. - Boyle, G. J., "Ritual and medical circumcision among Filipino boys: Evidence of post-traumatic stress disorder", in *Denniston*, 2001.
- Rand, Ayn, *Anthem*, New York, Signet, 1946 (hay edición castellana).
- , *We the living*, New York, Signet, 1959 (hay edición castellana).
- , *The fountainhead*, New York, Signet, 1993 (hay edición castellana).
- , *Atlas shrugged*, New York, Signet, 1957 (hay edición castellana).
- Shakya, Rashmila, *From Goddess to Mortal*, Ilford, Wisdom, 2007.
- Rauschnig, Hermann, *Hitler Speaks, A Series of Political Conversations with Adolf Hitler on his Real Aims*, Londres, Thornton, 1940.
- Rawls, John, "Justice as Fairness", en *Philosophical Review*, Abril de 1958, 67(2), ps. 164-194.
- Rhinehart, John, "Neonatal circumcision reconsidered", in *Transactional Analysis Journal*, 1999, Vol. 29,3, ps. 215-221.
- Richters, Juliët, Smith - Anthony M. A. - de Visser, Richard O. - Grulich, Andrew E. - Rissel, Christopher E., "Circumcision in Australia: prevalence and effects on sexual health", in *International Journal of STD & AIDS*, 2006, Vol. 17, ps. 547-554.
- Ricks, Stephen D. - Porter, Bruce H., *Names in Antiquity: Old, New, and Hidden*, en <http://maxwellinstitute.byu.edu/publications/books/?bookid=108&chapid=1245>, sitio del Neal A. Maxwell Institute for Religious Scholarship, dependiente de la Brigham Young University (Utah, Estados Unidos de América). Sin mención de año.

- Ritter, T. J., *Say No to Circumcision*, Aptos, Hourglass, 1992.
- Rojas, María Eugenia, *La represión política en Chile*, Madrid, Iepala, 1988.
- Romeo Casabona, Carlos María, *El Derecho y la Bioética ante los límites de la vida humana*, Madrid, Areces, 1994.
- Roth Cecil, *Historia de los marranos*, Buenos Aires, Israel, 1941.
- , *La inquisición española*, Barcelona, Martínez Roca, 1989.
- Sabán, Mario Javier, *Judíos conversos (los anteposados judíos de las familias tradicionales argentinas)*, Buenos Aires, Distal, 1990.
- Sartori, Giovanni, *La sociedad multiétnica. Pluralismo, multiculturalismo y extranjeros*, Buenos Aires, Taurus, 2001.
- Sánchez Albornoz y Menduïña, Claudio, *En torno a los orígenes del feudalismo*, III, Buenos Aires, Eudeba, 1979.
- Sartre, Jean Paul, *La mujerzuela respetuosa. A puerta cerrada*, Buenos Aires, Hyspamérica, 1981.
- Schapiro, Leonard, *El totalitarismo*, México, FCE, 1981.
- Scheil, Jean-Vincent, *La loi de Hammourabi (vers 2000 Av. J. C.)*, Paris, Leroux, 1904.
- Seoane, María, "Somos derechos y humanos: cómo se armó la campaña", en *Clarín*, 23/3/2006.
- Séneca, *De la brevedad de la vida*, Buenos Aires, Aguilar, 1983.
- Seneca, Lucius Annaeus, *De brevitate vitae*, l. 1 (tomado de: <http://thelatinlibrary.com/sen.html>).
- Shakespeare, William, *Romeo and Juliet*, New York, Bantam, 1988 (hay traducción castellana).
- Silva Tamayo, Gustavo, *Desviación de poder y abuso de derecho*, Buenos Aires, LexisNexis, 2006.
- Simon, Marcel, *Verus Israel, Études sur les relations entre Chrétiens et Juifs dans l'Empire Romain (135-425)*, Paris, Boccard, 1964.
- , *Los primeros cristianos*, Buenos Aires, Eudeba, 1977.
- Smith Williams, Henry (director), *The Historians History of the World, A Comprehensive Narrative of the Rise and Development of Nations as Recorded by the Great Writers of all Ages*, London, Times, 1908.
- Sófocles, *Antigone. Edipo re. Edipo a Colono*. Milán, Rizzoli, 1994.
- , *Antígona*, Buenos Aires, Eudeba, 1983.
- Sommer, Volker - Vasey, Paul L. (eds.), *Homosexual Behaviour in Animals. An Evolutionary Perspective*, New York, Cambridge, 2006.
- Sorrells, Morris L. - Snyder, James L. - Reiss, Mark D. - Eden, Christopher - Milost, Marilyn F. - Wilcox, Norma - Van Howe, Robert S., *Fine-touch pressure thresholds in the adult penis*, in *British Journal of Urology International*, 2007, ps. 864-869.
- Spes: Diccionario ilustrado latino-español español-latino*, 12° ed., Barcelona, Biblograf, 1978.
- Stoker, Bram, *Dracula*, New York, Bantam, 1981.
- Sturluson, Snorri, *Saga de Egil Skallagrimsson*, Madrid, Nacional, 1983.
- Subhani, Ya'far, *Luz de la eternidad. Vida del Profeta Muhammad (B.P.) e historia de los orígenes del Islam*, Buenos Aires, Mezquita At-Tahuid, 1989.
- Suétone, *Les Douze Césars*, Paris, Garnier, 1931.
- Taddio, Anna - Katz, Joel - Hersich, A. Lane - Koren, Gideon, "Effect of neonatal circumcision on pain response during subsequent routine vaccination", in *The Lancet*, 1997, Vol. 349, ps. 599-603.
- Taylor, J. R. - Lockwood, A. P. - Taylor, A. J., "The prepuce: specialized mucosa of the penis and its loss to circumcision", in *British Journal of Urology*, 1996, Vol. 77, ps. 291-295.
- The epic of Gilgamesh*, Harmondsworth, Penguin, 1988.
- , *The Babylonian Epic Poem and Other Texts in Akkadian and Sumerian*, London, Penguin, 1999.
- Thiers, Marie Joseph Louis Adolphe, *Histoire de la Révolution Française*, Paris, Furne, 1854.
- Treves, Frederick, *The Elephant Man and other reminiscences*, London Cassell, 1923.
- Van Setters, John, *The Pentateuch: A Social Science Commentary*, London, T&T Clark, 2004.

- Vampiros, una ontología de los maestros del género*, Buenos Aires, Sur, 1961.
- Vieira do Nascimento, Walter, *História do Direito*, R. Janeiro, Forense, 1999.
- Watson, Foster, *Vives on Education*, 2^o ed., Totowa, Rowman, 1971.
- Watts, Duncan, *Six Degrees: The Science of a Connected Age*, New York, Norton, 2004.
- Weiss, Rick, "U.S. Denies Patent for a Too-Human Hybrid", en *The Washington Post*, 13/2/2005, p. A03.
- West. Martin L., *Greek Epic Fragments*, Cambridge, Harvard, 2003.
- Westcott, Brooke Foss - Hort, Fenton John Anthony, *The New Testament in the Original Greek*, New York, Harper, 1881.
- Wiggam, Albert E., *New Decalogue of Science*, Indianapolis, Bobbs-Merrill, 1923.
- Whitehouse, Peter J., "The Rebirth of Bioethics: Extending the Original Formulations of Van Rensselaer Potter", en *The American Journal of Bioethics*, III, 4, 2003.
- Whittaker, Molly, *Jews and Christians: Graeco-Roman Views*, New York, Cambridge University, 1984.
- Winkelmann, F., (ed.), *Die griechischen christlichen Schriftsteller*, Berlin, Akademie, 1975.
- Winkelmann, R. K., "The cutaneous innervation of the human newborn prepuce", in *Journal of Investigative Dermatology*, 1956, Vol. 26,1, ps. 53-67.
- , "The erogenous zones: their nerve supply and significance", in *Proceedings of the Staff Meetings of the Mayo Clinic*, 1959, Vol. 34,2, ps. 39-47.
- Yacante, Horacio, "Marcha por Matías: el día en que la gente salió a pedir el fin de los Derechos Humanos", en *MDZ Online*, 14/3/2012 (<http://www.mdzol.com/nota/368917-marcha-por-matias-el-dia-en-que-la-gente-salio-a-pedir-el-fin-de-los-derechos-humanos/>).