

SECCIÓN I

LOS FACTORES DE TIPO CULTURAL

1.	El panorama hacia la realización de los derechos	243
2.	La visión histórica de los contextos propios del constitucionalismo moderno	245
3.	La imagen del hombre en la sociología	248
4.	El conjunto cultural	250
	A. La función del lenguaje en el conjunto cultural	253
	B. Los medios educativos en sentido lato	256
5.	La idea de derecho	259
6.	La situación política	260
	Las fuerzas de resistencia y los conflictos	262
7.	La tradición	264
8.	La religión	266
9.	La cultura jurídica	267
	El consenso	268
10.	El sistema de valores	269
	Ideas, opiniones, creencias sociales	273
11.	La formulación normativa escrita	275
12.	La función legitimadora	277
13.	La imagen contractual	279
14.	El tiempo histórico	282

SECCIÓN I

LOS FACTORES DE TIPO CULTURAL

1. EL PANORAMA HACIA LA REALIZACIÓN DE LOS DERECHOS

Todo nuestro raciocinio de tipo filosófico ha procurado brindar un panorama de los derechos humanos que, desde lo especulativo, se dirige a lograr la posible encarnadura sociológica de esos derechos en el sistema político o, si se prefiere, en el mundo jurídico-político.¹

Tal orientación direccional a la vigencia efectiva de los derechos exige recorrer el camino de su posible realización, es decir, investigar la serie de factores y condiciones favorables que facilitan con probabilidad suficiente esa misma realización.

Seguramente porque la teoría de los valores nos enseña que las exigencias de su deber ser ideal no son autoejecutorias, sino que —encaminadas al hombre— precisan del concurso humano para que el valor se realice con signo positivo, hay que averiguar qué posibilidades y qué imposibilidades se interponen en el obrar humano cuando sus protagonistas emprenden la tarea cultural de realizar esos valores. Esto es muy cierto en el campo de los valores jurídico-políticos, que es el que nos atañe con relación al tema de los derechos.

Juega aquí el albedrío propio de la persona humana en un primer espacio, que es el de sus opciones valorativas. ¿Quiere el hombre, elige el hombre, realizar positivamente aquellos valores que proporcionan vigencia sociológica a sus derechos? Si en la alternativa se decide por un "no", parece que allí concluye todo: los derechos humanos no al-

¹ Dice Bentham que las buenas razones para desear que existan los derechos del hombre no son derechos, las necesidades no son los remedios, y el hambre no es el pan (cit. por Pérez Luño, A.E. en *Derechos humanos, Estado de derecho y Constitución*, cit., p. 27.) Tan lúcida idea significa que las "buenas razones" filosóficas que en la segunda parte puedan encontrarse en nuestro ensayo, exigen irse enderezando a la búsqueda de una realización para que haya derechos, remedios, y pan. Y a ese propósito vienen bien todos los estudios que, en el terreno sociológico, procuran señalar los condicionamientos favorables que ayudan a plasmar un sistema de derechos humanos.

canzarán aquella vigencia. Pero previamente a esa opción, el hombre tiene que haber accedido al conocimiento, a la "de-velación", al descubrimiento de los valores, porque no puede elegir realizarlos o no si primero no los conoce. Y por aquí se entronca el libre albedrío con la capacidad cognoscitiva, que es histórica, o sea, que transcurre desde la ignorancia hasta el conocimiento. Supuesto que ese conocimiento —siempre imperfecto, porque imperfecto es el hombre y limitadas son sus facultades racionales— es capaz de progreso hacia adelante, se comprende bien que hay una serie de factores —unos propicios y otros negativos— que desde la propia intimidad personal del hombre y, además, desde el ambiente donde se sitúa, cooperan o dificultan a la tarea del conocimiento perfectivo del valor. No son de desdeñar, en lo personal, los factores de tipo psicológico y de tipo cultural, así como en lo ambiental, el nivel de la cultura que signa a una sociedad.

En un segundo espacio, y supuesto un conocimiento promedio suficientemente amplio y claro del valor, al que se agregue la decisión libre de realizarlo positivamente, hay que computar los escenarios de esa realización, tanto los que proporcionan facilidades y posibilidades como los que presentan obstáculos o resultan reacios. El hombre no es un taumaturgo que con su sola voluntad pueda modificar o revertir las condiciones de imposibilidad o de dura resistencia mediante un acto de decisión ni en forma repentina; lo frecuente y común es que, empeñado con ahínco, necesite en el mejor de los casos de un tiempo dilatado para reacomodar paulatina y lentamente los condicionamientos negativos o renuentes que se resisten a la acción humana, más otro conjunto de acompañamientos convergentes al cambio. No hay más que pensar cuántos siglos fueron necesarios para abolir definitivamente la esclavitud una vez que los hombres accedieron cognoscitivamente a los criterios de valor que la sindicaron como injusta.

Esta muy breve iniciación del tema sociológico ya nos pone en guardia para soslayar toda creencia ingenua que nos pueda inducir a imaginar que la empresa cultural —de naturaleza jurídico-política— de hacer sociológicamente vigentes a los derechos humanos alcanza éxito con sólo proclamarlos, difundirlos en el plano científico y en el popular, definirlos en la normativa constitucional o legal, hacerlos objeto de una enseñanza reiterada y expandida. Todo ello es solamente y nada más que un tramo —necesario y útil, porque si así no fuera no estaríamos tratando de recorrerlo a través de este ensayo, pero incompleto e insuficiente, por más firmeza con que avancemos en su itinerario—.

Siempre hemos sostenido que sin ideas no se hace la política, porque son las ideas las que orientan nuestras valoraciones, nuestros fines, nuestra acción; pero también que la política no se hace solamente con ideas; si así fuera, recaeríamos en la inocencia dieciochesca de suponer que con la pura razón el hombre pensante es capaz de lograr que la realidad responda dócilmente a los diseños con que esa misma razón pretende modelarla.

De ahí que sin querer exceder nuestra personal capacidad —que está muy lejos de ser la de un sociólogo— hayamos de resumir en un somero análisis los que nos parecen ser condicionamientos favorables importantes para la realización de esos derechos humanos que en el primer tramo de las ideas deseamos impulsar vigorosamente.

2. LA VISIÓN HISTÓRICA DE LOS CONTEXTOS PROPIOS DEL CONSTITUCIONALISMO MODERNO

Un bosquejo de los contextos que acompañaron en su hora inicial al constitucionalismo moderno o clásico puede ser muy útil, porque dicho constitucionalismo es el primer hito cultural que, con proximidad a nosotros, racionalizó un sistema de derechos humanos y se propuso realizarlos.

Dejados de lado los antecedentes del constitucionalismo moderno que, como todas las transformaciones sociopolíticas y jurídicas, no fue improvisado sino amasado progresivamente en un previo periodo de génesis, situamos su primera hora en la independencia de las colonias inglesas de América del Norte (1776) y la emancipación de las mismas (1787). El año de 1787 ofreció al mundo la primera Constitución escrita —o codificación constitucional— en sentido contemporáneo.

André Hauriou describe sagaz y linealmente una serie de contextos que rodearon a la aparición de este constitucionalismo.² Su marco geopolítico y social nos muestra predominantemente que los Estados enrolados en él tenían continuidad geográfica, suficiente homogeneidad étnica, unidad lingüística, clima templado, y poblaciones que, aun estratificadas en diferentes capas o clases, no sufrían rígidas divisiones en castas. En lo religioso, se ha tratado de sociedades cristianas que, aun con las escisiones del protestantismo, mantenían un denominador común de tipo espiritual. En cuanto al contexto cultural, hay que decir que en la etapa fundacional la alfabetización y la educación no estaban

² *Derecho constitucional e instituciones políticas*, cit., pp. 86 y ss.

difundidas completamente en la sociedad, por lo que la racionalización del poder que emprendió el constitucionalismo reservó el protagonismo a las minorías capacitadas para comenzar la empresa y asegurar su prosecución, dando por cierto que el funcionamiento del sistema constitucional demanda un mínimo de educación popular o cultura política, que suscite la comprensión y el interés por la cosa pública (en el sentido de cosa de todos, o *res pública* al estilo romano). El contexto técnico nos presenta la inserción temporal del constitucionalismo en la época de lo que se considera la primera revolución industrial; las maquinarias y utensilios no desbordaban al hombre como acontece hoy; los medios de información, difusión y comunicación no eran veloces como ahora; las técnicas en vigor parificaban con relativa igualdad al parlamento o congreso, y al poder ejecutivo. En orden al contexto económico, cuya explicación es la que ha suscitado y mantiene mayores y más ásperas polémicas interpretativas, el constitucionalismo clásico coincide con el capitalismo liberal y con el liberalismo económico de tipo individualista, que se desarrollan en sociedades económicamente heterogéneas que presentan pluralismo de empresas, y oposición entre éstas y sus asalariados, así como competencia en el mercado; el crecimiento económico comienza su etapa de despeque y se advierte un movimiento ascendente de las clases medias o burguesía.

Por cierto, estos acompañamientos particulares de la era originaria del constitucionalismo clásico no son nada más que indicativos de un contorno propio de la misma, y no es lícito traspolarlos como necesarios a las etapas posteriores, y menos a la actual, para enunciar como una regla o ley de tipo sociológico que sin tales contextos el eje vertebral del constitucionalismo no pueda subsistir. El ulterior trasplante de dicho eje a sociedades y Estados que han carecido o carecen de esos acompañamientos demuestra que el modelo no puede ni debe enfeudarse en los marcos históricos de su aparición primera. No obstante, de los contextos que hemos señalado siguiendo a Hauriou, parece lógico inferir que algunos de ellos, o de sus elementos parciales, hacen falta para que el sistema del constitucionalismo que nos ocupa tenga funcionalidad y viabilidad. Así, por ejemplo, la culturalización mínima de la sociedad, un crecimiento económico moderado (lo que, a la inversa, significa que el llamado subdesarrollo le es un estorbo), una ausencia de estratificación social rígida e inamovible o insuperable, etcétera.

Por cierto que el movimiento del constitucionalismo moderno no ha transitado los mismos cauces en Europa y en América. Incluso en la

última, hay diferencias entre la América inglesa del norte, y la América Latina, porque distintos fueron los procesos anteriores a la emancipación tanto como el colonialismo británico y el hispano-lusitano (en cuanto al hispano, historiadores de fuste se niegan a hablar de "colonialismo" si a este vocablo se le asigna un sentido peyorativo, pero ese nos es tema ajeno ahora y aquí). En América, el surgimiento del constitucionalismo norteamericano a fines del siglo XVIII, y del latino en el XIX se anuda a movimientos independentistas, o de liberación de una dominación extranjera —como dice Hauriou— (Estados Unidos respecto de Inglaterra, y América Latina de España y Portugal), lo que les imprime, con intensidad variable, un carácter revolucionario (y en esto, algunos encuentran símiles con el constitucionalismo francés, oriundo de la sangrienta revolución de 1789 y de sus secuelas).

Pero, a la postre, lo que más interesa resaltar para nuestro tema de los derechos humanos es el hecho de que el centro de gravedad del constitucionalismo moderno se ha centrado siempre en la afirmación de las libertades individuales,³ que fueron la versión temporal de lo que en nuestros días —con retoques y ampliaciones— denominamos los derechos del hombre. Tan verdad es esto que los dos pilares viscerales de la organización constitucional montada en el mencionado constitucionalismo subsisten hoy incólumes: los derechos del hombre, y la división de poderes. En los primeros (porque la segunda se le adosa más como una garantía a los derechos que como una técnica separada de ellos) radica la idea-fuerza del constitucionalismo moderno, y la historia constitucional nos enseña que precisamente las libertades individuales reivindicadas en su gestación y aparición tuvieron el carácter de derechos extendidos a favor de todos los hombres, en sustitución —acaso— de libertades sectoriales que antes habían sido privilegios parcializados. La generalización, pues, de las libertades o los derechos ha presidido el desarrollo de los movimientos constitucionales y, como resultado de ello, la igualdad de *status* político y jurídico de todos los hombres.⁴

Examinados, pues, los contextos históricos del constitucionalismo moderno en el que se incardinan los derechos humanos, la lección debe pasar a otro punto: el de los marcos y condicionamientos que concurren provechosamente a aportar al sistema político una serie de ingre-

³ Loewenstein alude a dos raíces —el constitucionalismo y las libertades individuales— de las que nació el poderoso árbol del moderno Estado democrático constitucional (*Teoría de la Constitución*, cit., p. 394).

⁴ Ver: Hauriou André, *op. cit.*, p. 200.

sos con los que alcanzar la vigencia sociológica de aquellos derechos. El punto gira siempre alrededor de una finalidad: no tanto que los derechos se declaren y se formulen normativamente, sino que, con o sin declaración y normación, se hagan efectivos.

3. LA IMAGEN DEL HOMBRE EN LA SOCIOLOGÍA

Indagar cómo ve o cómo ubica al hombre la sociología puede parecer un tema teórico, poco o nada convergente al estudio de elementos empíricos que coadyuvan a realizar los derechos. Sin embargo, si acaso esa construcción se tiene por puramente doctrinaria o especulativa, aporta desde ese plano un elemento cultural que, como propio de la cultura, hace parte de uno de los marcos de realización de los derechos, en cuanto las representaciones colectivas infunden vivencias que sociológica y socialmente disponen de cierto poder de influencia.

No es lo mismo afirmar que el núcleo de la sociedad y del hecho social es el hombre individual, que decir que ese núcleo es un ente colectivo —grupo, clase, pueblo, nación—. Nos plegamos a la sociología que enuncia que el hombre en su singularidad individual y personal es el núcleo de la sociedad, del hecho social, de la estructura social, de los fenómenos sociales, sin por eso ignorar o negar que una pluralidad de hombres, organizados o no, actúa también en numerosísimas ocasiones con protagonismo social.⁵

Cuando tomamos partido por esta definición sociológica, enlazamos su afirmación con todo lo que nos han dicho sobre el hombre-persona la filosofía, la antropología, la ética. Sociológicamente, ese hombre que es persona viene a ser el único factor con energía propia y dinamismo propio que opera en la sociedad, en el mundo político, y en el mundo jurídico. Los otros factores, con ser importantes, se movilizan sólo en contacto con el hombre, y en cuanto éste actúa sobre ellos o mediante ellos con su propio dinamismo y su propia energía; o sea que todo el conjunto de factores e influencias que suelen estudiarse en el rubro

⁵ Para la noción del hombre como núcleo del hecho social ver: De Athayde, Tristán, *Introducción a la sociología*, Buenos Aires, 1942, pp. 79 y ss.; también, del mismo autor, *Política*, Buenos Aires, 1942, pp. 9-12. Para un análisis de la naturaleza de la sociedad (filosofía social) ver: Messner, Johannes, *Ética social, política y económica a la luz del derecho natural*, cit., libro primero, segunda parte, pp. 155 y ss.

de marcos y presupuestos del sistema político precisan tomar prestada la energía humana, la fuerza motriz que proviene del hombre.⁶

Al trasladar esta imagen del hombre brindada por la sociología a la filosofía política, nos hacemos partidarios acérrimos de la tesis que predica que el elemento primario que compone a la población (elemento humano) del Estado es el hombre singular, y no los grupos, ni las familias, ni la misma sociedad como conjunto global.⁷ Todas estas realidades entran, por supuesto, en el elemento humano del Estado, pero como proyecciones del hombre —que es individual y social a la vez—. O sea, no son la “célula” originaria con que se forma el Estado. El hombre no vive desprendido de esas realidades sociales o colectivas, pero éstas existen porque existe el hombre singular, y nunca pueden ser los constitutivos primarios del Estado porque el soporte de ellas es el hombre. Entran —sí— a formar parte del Estado, y estructuran la ya mentada sociedad organizacional, funcionando como grupos o cuerpos intermedios entre el hombre y el Estado, pero esta verdad no desmiente a la otra: las unidades originarias que componen e inte-

⁶ Sobre el tema de factores, fuerzas e influencias, ver nuestro libro *Lecciones elementales de política*, cit., p. 324. Es bueno tomar en cuenta que cuando nuestro lenguaje alude a factores, influencias, marcos, presupuestos, o condicionamientos del régimen político, encuentra muchos —quizás los más— que brindan posibilidades o que ponen dificultades, o hasta hacen que algo sea imposible (así, en cuanto a recursos naturales, si no hay minerales, no habrá —y no podrá haber— industria minera); y halla “causas agentes” que también producen efectos sociopolíticos totalmente ajenos a la voluntad y a la disponibilidad humanas (así, un terremoto o una inundación, ambos en forma directa; el clima o una plaga, ambos en forma indirecta, porque primero recaen en la salud y la capacidad laboral del hombre, o en la vida animal o vegetal, y luego proyectan consecuencias sociales, las que pueden ser paliadas o superadas por acción humana). Recaséns lo explica claramente cuando propone la diferencia entre condiciones y causas agentes. Las “condiciones” deben distinguirse de las “causas agentes” (de todas clases) porque son realidades o hechos cuya existencia implica una posibilidad para la vida humana, pero no la forzosa de un resultado, y esto tanto para las condiciones positivas como para las negativas (ver Recaséns Siches, *Tratado general de sociología*, México, 1980, p. 293). Las causas agentes son fenómenos que producen efectos en la sociedad por sí mismos, directa o indirectamente (*idem*). Las ideas precedentes se empalman con otro desdoblamiento entre factores, factores puramente físicos y factores antropofísicos, siendo los primeros de índole puramente natural, y los segundos, los físicos que la acción humana modifica (ver: Recaséns Siches, *op. cit.*, p. 292). Y en esta trama de nociones reaparece la técnica y la cultura por las cuales el hombre, entre otras cosas, añade mucho a la naturaleza. (A muchos de estos aspectos nos hemos referido en el libro *El régimen político...*, cit., pp. 12-26).

⁷ Véase cómo Dabin, cuando estudia el elemento humano del Estado, sostiene acertadamente que las unidades componentes del Estado no son los grupos y familias, sino los individuos (*Doctrina general del Estado*, cit., pp. 21 y ss.).

gran al Estado en su elemento humano o población son los hombres individuales.

La vivencia de efecto psicológico que puede aportar esta imagen al conjunto cultural de una sociedad es la siguiente: si el hombre es el centro o núcleo de la sociedad y del Estado, el hombre vale por ser lo que es y el que es —o sea, una persona, singular, concreta, irreplicable, distinta de todas las demás de su misma especie—, y no por ser miembro o parte de un grupo, sea éste una familia, o una clase social, o una nación, o el pueblo, ni mucho menos por serlo del Estado. Aquí subyacen las bases de las dos cosmovisiones antagónicas: la personalista, y las transpersonalistas.

El hombre que se sabe y se siente una unidad personalizada, irreplicable, portadora del valor personalidad, sujeto de su propia vida —que nadie puede vivírsela por él y que para él es su realidad radical porque en ella radican todas las otras realidades, nos diría Ortega— no está dispuesto a sacrificar o canjear su individualidad por ninguna realidad colectiva, por más que ésta le sea muy cercana, o connatural, o necesaria, porque tiene la vivencia que toda otra realidad —colectiva— surge de su íntima y personal sociabilidad, y está a su servicio. Con esa vivencia, se defenestra el riesgo de cualquier holocausto transpersonalista.

Simultáneamente, hay otro aporte beneficioso en la hora actual de la socialización que, llamada así por el papa Juan XXIII, intensifica la trama del tejido social y de los anudamientos sociales a través de un vasto pluralismo de asociaciones y organizaciones (de nuevo la sociedad organizacional) con las que cada hombre debe contar, aunque acaso hipotéticamente —cosa casi imposible— no forme parte de ninguna. Ese aporte consiste en que sabiéndose y valorándose el hombre como individualidad singular y núcleo primario de las formaciones colectivas, tomará precauciones para no masificarse ni atomizarse gregariamente en ellas, y evitará las manipulaciones que tiendan a sumergirlo o despersonalizarlo —o hasta a valorarlo— como una célula o una partícula de una maquinaria mayor, utilizable según la perspectiva transpersonalista que se emplee para magnificar, o acaso idolizar, a ese todo.

4. EL CONJUNTO CULTURAL

Conjunto o complejo cultural apunta al repertorio de ideas, creencias, valoraciones, representaciones colectivas, con que una sociedad

imagina cómo debe ser su convivencia, su organización política, su sistema político.⁸ Acabamos de decir: "una sociedad". Pareciera que la hipostasiamos o personificamos, convirtiéndola en titular o soporte de ese aludido conjunto cultural. Pero la sociedad no es más que una pluralidad de hombres, y pluralidad heterogénea, en la que no todos comparten la misma imagen apetecida del mismo orden deseable; por eso en tal pluralidad conviven y compiten varios, y hasta diversos, sistemas de legitimidad (de esa legitimidad a la que Elías Díaz secciona en tres: una filosófica, otra sociológica, y otra legalizada.⁹ No obstante, cabe hablar, sin ninguna hipóstasis que personifique a la sociedad, de un conjunto cultural en cada sociedad, en cuanto es el que prevalece o predomina con consenso de igual naturaleza preponderante; hay algo así como un mínimo denominador común, como un piso (o techo, según la relatividad de la mirada, ascendente o descendente) de coincidencia.

Pues bien, en ese conjunto cultural debe circular una imagen favorable hacia los derechos humanos para que exista una idea-fuerza, o una fuerza motriz de tipo ideológico, que empuje a realizarlos en la vigencia sociológica, que ponga en vela ante posibles amenazas o violaciones, que mantenga algo así como una fe laica en ellos. Sin esta predisposición, faltará un sustrato social de base que dé solidez a toda realidad. Si para nosotros la vigencia de los derechos es sinónimo —y esencia— de la democracia, viene al caso la tan repetida frase: "sin hombres demócratas no hay democracia". Y es claro, porque a la democracia la hacen los hombres, y lo que ellos hacen no difiere de lo que ellos son. Entonces, sin una sociedad cuyo conjunto cultural haya dado hospitalidad a la creencia en los derechos humanos, será difícil y precario su alojamiento en el régimen político del cual los hombres de esa sociedad son partes y protagonistas. La democracia tiene que surgir desde el adentro de la sociedad, y si en ese adentro el conjunto cultural no la hospeda, falla el embrión nutritivo.

De ahí que toda tarea cívica de enseñanza, de docencia, de catequesis, de divulgación —en nivel académico, científico,¹⁰ y popular— resulte imprescindible para la formulación del aspecto cultural a que nos venimos refiriendo. Es claro que habrá de contarse después con la

⁸ Ver: Duverger, Maurice, *Sociología política*, Barcelona, 1968, pp. 127 y ss.

⁹ Ver: Díaz, *Sociología y filosofía del derecho*, cit., pp. 385 y ss.

¹⁰ Véase —por ejemplo— *Los derechos humanos y la cooperación científica. Problemas y oportunidades en las Américas*, preparado por Eric Stover y Kathie McCleskey, Informe del Seminario de la AAAS, octubre 1982, Comisión sobre Libertad y Responsabilidad Científicas, Asociación Americana para el Avance de la Ciencia.

recepción favorable de esa enseñanza en la sociedad, y con su asimilación, porque si la predicación muere en el desierto no produce fruto. Pero es cierto asimismo que la recepción y la asimilación no surgen por generación espontánea, sino como resultado de la docencia difusiva.

Estamos en una primera aproximación, y hay que completarla. El aludido complejo cultural de la sociedad no debe formarse exclusivamente en torno de una minoría o elite, no debe ser producto de un sector al que el resto de la sociedad no tenga acceso, o posibilidad de él. Tal reduccionismo es nocivo. El conjunto de ideas, valoraciones, creencias, y representaciones colectivas necesita componerse con la concurrencia del mayor número posible de expresiones, a las que concurra la mayor cantidad posible de sectores sociales. Este ensanchamiento de base, que elimina a los marginamientos, sólo se alcanza cuando la sociedad posee en todos sus estratos un cierto grado de educación y de culturalización general. Apuntamos a decir que el analfabetismo conspira de entrada contra aquel ensanchamiento del conjunto cultural, porque los desalfabetizados no están en condiciones mínimas de comprender, elementalmente siquiera, el valor de los derechos humanos, ni de interesarse por ellos.

Aun cuando el ser alfabetizado no garantiza de por sí que quien lo es va a poseer esa comprensión y ese interés, podemos sí afirmar que quien no ha accedido a una dosis siquiera elemental de educación carece normalmente de aptitud para participar activamente del conjunto cultural de la sociedad, en el sentido de que no aporta su consenso al mismo, y más bien permanece ajeno a aquel conjunto. Tal vez, ni percibe su presencia en el ambiente donde vive.

Viene ahora otro tema: el del interés o la participación activa en el repertorio que compone al complejo cultural. Ocurre que gentes que han recibido educación, a veces hasta superior, muestran indiferencia, apatía, abstencionismo, no tanto porque repelan a ese conjunto cultural de su sociedad —que es el caso de los reaccionarios de una u otra tendencia, o el de los opositores— sino porque viven o permanecen extraños a la vivencia de la cosa pública. Ya no es el caso de quienes ni tienen noticia de su existencia y de su valor, sino de los que se retraen, de los que se fugan, en una especie de aislamiento desertor.¹¹ Estos no sólo no aportan, sino que restan su cooperación ideológica.

¹¹ En nuestro libro *Los equilibrios de la libertad*, cit., al analizar el equilibrio de la cultura, nos referimos a las categorías de Gabriel Almond y Sidney Verba, y de Gabriel Almond y G. Bingham Powell (h) (*The Civic Culture* y *Política comparada*, respectivamente), y diferenciamos la cultura del parroquiano (o parroquial)

Es menester, entonces, sumar a la catequesis difusiva de una cultura propicia a los derechos humanos, otra de participación que desarraigue los hábitos de neutralidad, apatía, indiferencia, o retraimiento, para que al menos no haya quien no valore la cosa pública, la vigencia de los derechos, el sistema democrático, ni quien estando en condiciones de comprensión suficiente sustraiga su consenso participativo al conjunto cultural de su ambiente social.

Quedarán los discólos ideológicos, los que militan en filas adversarias, a los que el pluralismo democrático sólo puede combatir en el campo y con las armas y estrategias de las ideas democráticas. No se los puede ni debe combatir con la violencia, ni con la represión, ni con el estigma, si es que las vivencias de una cultura democrática no apostatan de su prédica ni de su aceptación del disenso.

A. *La función del lenguaje en el conjunto cultural*

En un muy interesante artículo Enrique P. Haba destaca sobremedera el valor instrumental del lenguaje en la noción de derechos humanos. Después de afirmar que esa noción es una doctrina,¹² agrega que los derechos humanos no se conciben si no es en un lenguaje (aclarando que por lenguaje entiende los signos fonéticos "más" sus significados). Ese lenguaje en que se expresa la doctrina de los derechos humanos no posee la virtud heurística de darles por sí mismo la efectividad de su vigencia sociológica, pero juega en cambio un papel racional, sentimental, y emotivo¹³ para insertar, vigorizar, y divulgar aquella doctrina en el conjunto cultural de la sociedad.¹⁴

y la cultura del súbdito; la primera es propia de las personas que viven sin tomar en cuenta al sistema político, sin captar su existencia, sin esperar nada de él, sin comprender en qué las puede beneficiar o perjudicar, lo que las priva de preocupación política y de interés por participar; la cultura del súbdito es propia de las gentes que tienen conciencia del sistema político, de su importancia, de sus roles, pero no participan.

¹² *¿Derechos humanos o derecho natural?*, cit., p. 206.

¹³ En el lenguaje, incluso el jurídico y el normativo, hay palabras que poseen un significado emotivo, porque las gentes las asocian favorablemente a aspiraciones éticas, a realidades jurídicas que estiman deseables o buenas, etcétera. Por eso, aquel lenguaje no puede interpretarse solamente en un sentido descriptivo, despreciando el emotivo, por más vaguedad que encierre un vocablo. (Ver: Nino, Carlos S., *Consideraciones sobre la dogmática jurídica*, México, 1974 — Instituto de Investigaciones Jurídicas, UNAM—, p. 13); consideraciones sobre el sentido emotivo del vocabulario aplicado a los derechos humanos, que sin duda se anuda al del constitucionalismo que enervó las reacciones también emotivas alrededor de la palabra Constitución, puede verse: Haba, Enrique P., *¿Derechos humanos o derecho natu-*

Después del encuentro "de-velador" con los valores, el lenguaje es capaz de adherir a la doctrina de los derechos una gran fuerza convocatoria de adhesiones y de defensas.¹⁵ Es así porque a medida que las gentes logran acceso a lo que significan los signos fonéticos en que tal doctrina se formula y se expresa, más la comprensión de la valiosidad de los derechos, se pone en circulación social su imagen atractiva; diríamos que se vulgariza —pero no en un sentido peyorativo de rebajar su envidia y jerarquía, sino de estar al alcance de todos, como en una especie de catecismo laico; ahí radica lo de "vulgar"—; ¹⁶ estamos persuadidos que el lenguaje saca a la doctrina de los derechos humanos del núcleo reducido de la ciencia y, sin hacerle perder esa base científica y sin disipar el trabajo de los científicos, que es prioritario, fundamental, y permanente, la populariza, la vierte a la información general, permitiéndole impregnarse de esa fuerza emotiva y contagiosa que es susceptible de provocar activismo. Diríamos que el lenguaje transforma —o es un medio capaz de transformar— a la doctrina de los derechos humanos en una idea-fuerza, movilizadora del conjunto cultural en amplias proporciones de cantidad y de intensidad.

ral?, cit., especialmente p. 223). Tamayo, por su parte, señala que lo que ha determinado el carácter "eulogístico" de "Constitución" es que este término representa el objetivo principal del constitucionalismo (Tamayo y Salmorán, Rolando, *Introducción al estudio de la Constitución*, México, 1986, p. 100). Y añade que por lo general, y desde el triunfo de ese constitucionalismo, los hombres están convencidos (en cuanto a su doctrina, al menos) de la bondad y respetabilidad de una *Constitución* (*ibidem.*) Pero conviene acotar que eso es así porque, más allá de la formalidad normativa escrita de una Constitución, ésta se liga a ciertos contenidos materiales, entre los que resaltan los derechos del hombre. ¿Podría decirse que, entonces, en el lenguaje hay voces "etiquetas" que, aun actuando como disfraces, valorizan a un objeto?

¹⁴ El lenguaje entendido como se propone en el texto es condición *sine qua non* para que nuestro intelecto pueda "verlos" (a los derechos humanos), según comenta Haba en el trabajo citado. (Volveremos sobre el lenguaje en la cuarta parte de este estudio, al tratar los aspectos jurídicos de los derechos.)

¹⁵ La palabra "derecho" tiene, en el uso lingüístico no jurídico, y para el común de las gentes, una acepción de rectitud, de justicia, de eticidad. Lo que es "derecho" se considera debido. Por eso, Enrique P. Haba expresa que decir que algo es derecho equivale a decir que está bien actuar de la manera correspondiente y que está mal obstaculizarlo ("¿Derechos humanos o derecho natural?", cit., p. 223. (Puede relacionarse con el sentido de la traducción latina del salmo 25,12 en el Antiguo Testamento, que recitaba al sacerdote durante la misa en el momento de lavarse las manos: *pes meus stetit* "in directo" —o sea, mis pies han permanecido en el camino recto—, lo que revela que "directo" apunta a rectitud).

¹⁶ No tomamos, entonces, una de las acepciones de la palabra vulgar, que trae el diccionario (trivial u ordinario), sino otra que también incorpora el diccionario: común, general, no especial ni técnica, y que remite a la acepción de "vulgo" como el común de los hombres, o pueblo.

Por supuesto que se trata de un lenguaje que llamaríamos mínimo, porque no cubre especulaciones filosóficas, ni desciende a clasificaciones pormenorizadas; le basta con proponer que hay "unos" derechos del hombre que son fundamentales, que incluyen —en un lineamiento tal vez algo difuso— la vida, la dignidad, la libertad, la propiedad, el honor, el trabajo y, en prieta síntesis, los bienes y valores que se refieren a las necesidades humanas primarias. Pero, además, hay algo tan o más importante que eso: que los derechos deben ser respetados y promovidos, o sea, reivindicados. Aquí el lenguaje puede acometer la tarea de infundir protagonismo a la sociedad, de lo cual es buena prueba la fuerte presión social que a favor de la recuperación de los derechos han ejercido amplias franjas de las sociedades latinoamericanas agobiadas por sistemas políticos adversos a los derechos humanos y violadores habituales de los mismos.

Una vez que el movimiento ecuménico por los derechos humanos los ha hecho ingresar a la etapa de su internacionalización, el lenguaje casi sin fronteras intensifica su pael, con la inestimable ayuda de declaraciones, pactos, convenciones y tratados internacionales, que revelan un acuerdo bastante pronunciado no sólo en torno de que hay y debe haber "unos" derechos, sino también sobre cuál es y debe ser su plexo mínimo.

Todo lo que estamos diciendo da por cierto que del lenguaje y su rol no se pasa sin más ni automáticamente a la vigencia sociológica de los derechos. Las palabras, su sentido, la doctrina que traducen, y ni siquiera su inscripción en textos solemnes —sean éstos normativos en estricto sentido jurídico o no lo sean— no bastan para la realización de su propuesta, pero si es que carecen de ese don heurístico tienen, en cambio, un efecto dinámico que es el de la idea-fuerza a que hace un momento aludíamos.

No es ocioso destacar y sugerir que a raíz de eso hay una propensión a conformar valoraciones sociales propicias en derredor de los derechos humanos; por eso hemos tendido el puente entre lenguaje y conjunto cultural. Y si nacen e irradian dichas valoraciones, recordamos que en una anterior obra nuestra propusimos pensar que las valoraciones, creencias, ideas, y representaciones colectivas que componen el conjunto cultural de la sociedad son, a su modo, un sustrato del valor (por supuesto, que de índole diferente al sustrato que le prestan las conductas humanas). Pero, en cierta forma, vale decir que un descendimiento favorable del valor al orbe humano ya se produce cuan-

do de valoraciones sociales le son referentes, aunque acaso las conductas no realicen al mismo valor con signo positivo.¹⁷

Esto ocurre entonces con el lenguaje, cuando a través de él las valoraciones y representaciones colectivas acogen a los derechos humanos en el conjunto cultural de la sociedad. No hay duda que debe emprenderse la faena cultural de realizarlos, pero aquí estamos tratando, precisamente, de los condicionamientos que hacen viable o posible esa realización, y por eso nos ha interesado poner de relieve estos aspectos culturales que proporcionan atmósfera propicia.

B. *Los medios educativos en sentido lato*

De alguna manera hemos hecho antes un repaso de ellos. A esta altura, es nuestro propósito conjugar dos aspectos culturales muy ligados entre sí: el papel del científico, y el papel de la enseñanza masiva; ambos tienen algo que ver con la función cultural del lenguaje para la doctrina de los derechos humanos.

Burdeau da precauciones para los *political scientists* ante las seducciones de la actualidad política; si transferimos su idea a los científicos de los derechos humanos, podemos darle buena aplicación; dice Burdeau: "No queremos decir, por cierto, que todo *political scientist* sea un político a la fuerza; valoramos simplemente la tentación —legítima en cierto sentido— que experimenta de confrontar sus conocimientos científicos con los grandes problemas que preocupan a la opinión; de influir eventualmente sobre la solución que se les dará"; y sigue discutiendo así: "Esos problemas se presentan como problemas prácticos; si se quiere ser escuchado por quienes no preocupan de ellos, hay que guardarse de vertirlos en un registro demasiado alto".¹⁸ Y en otro párrafo, muy distante del transcrito, pero al cual remite, agrega: "...es conveniente no ceder a las tentaciones de la actualidad, porque la ciencia debe construirse en la permanencia...; ni a las impacencias de la inteligencia, pues el universo político no es como lo piensan los eruditos sino como lo hacen los hombres que en él viven".¹⁹

¿Cómo traduciríamos esto para aplicarlo a nuestro problema? En primer lugar, como recomendación de que las elites intelectuales —cien-

¹⁷ Véase lo que sugeríamos en nuestro libro *Valor justicia y derecho natural*, cit., en el apéndice titulado "Los conjuntos culturales, ¿sustratos del valor?" (pp. 193 y ss.).

¹⁸ *Método de la ciencia política*, cit., p. 44.

¹⁹ *Ibidem*, p. 279.

tíficas, académicas, universitarias, profesionales, etcétera— tienen que proseguir en la elaboración a alto nivel de la ciencia de los derechos humanos y en la difusión de su estudio con rigurosa calidad, sin “politizar” el tema con las contingencias cotidianas, aunque también sin abstraerse en una torre de marfil que aleje de la realidad de un mundo donde el problema de los derechos humanos se vive, se sufre, se discute y se vivencia como —quizás— “el” tema de nuestro tiempo o, al menos “un” tema de alta temperatura social, política, jurídica, humana, vital. En segundo lugar, y éste ya no es papel que deba ni pueda ser asumido con concentración y exclusividad monopólicas por los científicos a que antes nos referimos, se presenta una doble tarea: a) la educación y la culturalización en dimensión social muy amplia —diríamos: popular— que arranca desde la alfabetización masiva y llega hasta una formación política (en el sentido científico, y no partidista del término) de similar alcance; b) en este último campo, la enseñanza y divulgación de la doctrina de los derechos humanos se entronca con lo que hemos sugerido sobre la función del lenguaje en su difusión y penetración sociales. Dice De Castro Cid que “es imprescindible la difusión intensiva de esta ética común de los derechos de la persona, para que actúe como instrumento fecundo de la formación integral de todos los hombres en el respeto de sí mismos y en el amor por la paz. Para ello sólo hay un camino garantizado: la enseñanza”.²⁰ En este plano, las universidades tienen una misión primordial, pero tampoco exclusiva ni excluyente, sino a compartir; y —por ejemplo— los partidos políticos, para citar un solo caso extra, están llamados a esa concurrencia educativa. Por este lado, vuelve a ser útil repetir algo: el conocimiento de los derechos y su debida valoración requieren ponerlos al acceso de su descubrimiento intelectual y emocional por el pueblo, y difundirlos mediante una información continua, que bien puede valerse de la publicidad y la propaganda.²¹ “En muchísimos casos los más pobres —dice Mauro Cappelletti— ni siquiera saben nada de la existencia de ciertos derechos que poseen y de la posibilidad de hacerlos valer en juicio sirviéndose del patrocinio gratuito”.²² Ello revela que en los sectores sociales más desprotegidos es donde normal-

²⁰ *El reconocimiento de los derechos humanos*, Madrid, 1982, p. 31.

²¹ Ver: Morello, Augusto M., “El conocimiento de los derechos como presupuesto de la participación. (El derecho a la información y la realidad social)”, *El Derecho*, 10/X/1987.

²² “La justicia de los pobres”, en *Proceso, ideologías y sociedad*, Buenos Aires, 1974, p. 143.

mente la desculturización sume a más gentes en la ignorancia de sus derechos, y es en ese flanco vulnerable donde debe fomentarse el conocimiento y la valoración de los mismos.

Si es verdad que en el común de los hombres no eruditos el sueño choca con el peso de la realidad —como comenta Burdeau—²³ y que este peso es una fuerza de inercia o de resistencia social que consiste en la coacción que el orden establecido ejerce sobre los individuos para paralizar las innovaciones y conseguir inhibir la facultad de pensar por sí mismos,²⁴ a tal fuerza de inercia hay que oponerle por todos los medios a nuestro alcance las condiciones de dinamismo y movilidad. Hay aquí un factor sociológico de primer orden, porque enseña Burdeau que el movimiento es inherente a una representación que le prefigura;²⁵ los fenómenos de sicología social —o colectiva— y de sicología interpersonal ayudan a comprender que el ingrediente psicológico se sociologiza en cuanto “en todos los tiempos ha existido una psicología de los pueblos aplicada a los comportamientos jurídicos y a las actitudes ante el derecho”.²⁶ Entre los fenómenos psicológicos de tipo jurídico Carbonnier cita el conocimiento o la ignorancia de las leyes, su recepción por los destinatarios, la conciencia jurídica (o especie de intuición del derecho o de lo justo), etcétera, “la interiorización del derecho por el individuo es un momento esencial en la socialización de éste. Y una psicología puramente individual no podría dar razón de ello”.²⁷ Pues bien, hace falta que esa interiorización del derecho, que toda esa gama de fenómenos psicológicos de índole jurídica o social den funcionamiento a un factor sociológico favorable a los derechos humanos; para mantenerlos allí donde están vigentes, para darles vigencia donde la han perdido o donde no la han alcanzado, o donde está apocada o amenazada.

Es el mismo Carbonnier quien habla de un cierto proceso de juridización que experimenta el hombre en sociedad, y se pregunta cuáles son los canales más eficaces de esa juridización (¿la familia, la escuela, los *mass media*, la experiencia personal?).²⁸ Nos interesa que tal proceso y tales medios se lleven a cabo, y se encaminen a insertar en el conjunto cultural de la sociedad las valoraciones adictas a los dere-

²³ *Método de la ciencia política*, cit., p. 279.

²⁴ *Ibidem*, p. 280.

²⁵ *Ibidem*, p. 305.

²⁶ Carbonnier, Jean, *Sociología jurídica*, Madrid, 1982, p. 35.

²⁷ *Ibidem*, p. 36.

²⁸ *Ibidem*, p. 95.

chos personales, tanto como a juridizar al hombre en sociedad compartiendo activamente esas valoraciones. Aquí, pues, se nos ha mezclado lo psicológico con lo sociológico. "La axiología jurídica ha de estar abierta en primer lugar a la sociología, porque los valores sociales los descubre el hombre ante todo a través de su vida social: su práctica y sus convicciones sociales".²⁹ La psicología social y jurídica, y la sociología, nos pueden explicar cómo operan con éxito los factores de dinamismo y de inercia o resistencia, para aplicar sus conclusiones a la enseñanza y difusión de los derechos humanos, y para transitar con buenos pronósticos por los marcos sociológicos que coadyuvan a su vigencia desde la perspectiva cultural a la que venimos abordando someramente.

5. LA IDEA DE DERECHO

Empecemos con el concepto que de la idea de derecho nos brinda Burdeau: es la imagen o representación de lo que debe ser la economía general de las relaciones sociales, en cuanto sistematización intelectual de una organización social en función de las reglas jurídicas capaces de mantenerla o de procurar su advenimiento.³⁰

En las sociedades más evolucionadas, esa imagen será la del orden social deseable, en tanto en las primitivas se confunde con la realidad, porque no se concibe todavía la posibilidad de un cambio voluntario y conscientemente preparado.³¹ La representación implicada en la idea de derecho —dice el autor citado— puede ser obra del grupo en su totalidad, o sólo de una clase, o aun de algunas personalidades dirigentes.³² Con un origen o con otro, y sea una idea de derecho que coincida con la realidad de un régimen donde vigen los derechos, o que tienda a modificarla porque le es adversa, lo que importa es que la idea de derecho asimile, en cuanto factor sociológico preponderantemente de tipo cultural, la doctrina de los derechos humanos; que los hombres —cuantos más mejor, en cada sociedad— apetezcan convivir en un sistema político inspirado en esa doctrina y en el que los derechos funcionen eficazmente en la dimensión sociológica del mundo jurídico-político.

²⁹ Rodríguez Paniagua, José M., *¿Derecho natural o axiología jurídica?*, Madrid, 1981, pp. 208-209.

³⁰ *Método de la ciencia política*, cit., p. 137.

³¹ Ver Burdeau, *op. cit.*, p. 137.

³² *Idem.*

El universo político es un mundo de representaciones, volvemos a recordar con Burdeau —que nos parece un buen maestro para el campo que estamos indagando—,³³ por lo que para la funcionalidad de una idea de derecho democrática hace falta de consenso social en torno de ella; y esto vuelve a ser una cuestión tanto psicológica como sociológica. “Todas las nociones que abarca la ciencia política tienen alguna relación con la psicología de los miembros del grupo. La existencia de éste, en cuanto se distingue de un agrupamiento accidental, se funda en un doble hecho de conciencia: conciencia de la asociación y conciencia de su finalidad”.³⁴ Si el poder está asociado a la imagen de lo que se espera de él,³⁵ ¿qué mejor que los hombres esperen —y exijan de él en consecuencia— una política coincidente con la doctrina de los derechos humanos? Pareciera que sin ese acompañamiento sico-social, el empeño unilateral del gobernante no estuviera por sí solo en condiciones de buen rendimiento, por flaqueza de un factor sociológico de primer orden: el consenso, el compartir tanto aquél como los gobernados —o la sociedad— la misma idea de derecho. ¿Y no aparece aquí lo que Elías Díaz llamaría la legitimidad sociológica? Creemos que sí.

Si el poder es, en imagen de Jellinek, obediencia transformada, o sea, si liba su energía del seguimiento que le depara la sociedad gobernada, se hace cierto que la energía del poder en pro de los derechos será tanto mayor cuanto lo sea el consenso que en esa área le llegue desde la sociedad.

La idea de derecho que imprime dinamismo al régimen democrático en el que los derechos se hacen efectivos coincide con lo que hemos pensado y denominado desde el principio como filosofía o ideología del régimen, en cuanto ideología práctica.

6. LA SITUACIÓN POLÍTICA ³⁶

Vamos a ensamblar varias nociones. La primera, la que Burdeau nos da como definición de situación política: “es el conjunto de supues-

³³ *Ibidem*, p. 114. Compárese con Duverger cuando afirma que, en cierto sentido, la sociedad es el conjunto de representaciones que se hacen sobre ella sus miembros (*Sociología política*, cit., p. 128).

³⁴ Burdeau, *op. cit.*, p. 114.

³⁵ *Idem*. Algo sobre “la imagen social del poder” hemos escrito en nuestro libro *El poder*, cit., p. 90.

³⁶ Si la situación política es “situación”, vale sugerir un previo análisis de lo que, sociológicamente, puede ser visto como “situación”, al modo de Julián Marías (por ejemplo, en sus libros *La estructura social*, e *Introducción a la filosofía*).

tos de hecho que condicionan el enunciado y la solución, en forma de decisión gubernativa, de un problema político determinado".³⁷ Aquí pensamos que ese problema político es la vigencia de los derechos humanos. Para que esta situación se resuelva de ese modo, han de concurrir ciertos presupuestos y, precisamente, estamos tratando de rodear los sociológicos de naturaleza cultural, o predominantemente cultural.

Viene una segunda noción, y es esta: el hombre es parte de una estructura y propietario de un determinado lugar en ella.³⁸ Ya vimos antes cuánto importaba la conciencia de asociación y de finalidad en los miembros del grupo social, que se nos ocurre vincular con las tres clases de necesidades interpersonales que destaca Sánchez de la Torre, y cuyo ingrediente sicosocial es bueno recalcar para comprender cómo ve, cómo siente, y cómo se representa el hombre esa triple necesidad en relación con su conciencia y su finalidad asociativas; Sánchez de la Torre nos habla de una necesidad interpersonal de inclusión en el grupo, de otra de control del grupo, y de una tercera de afección con el grupo.³⁹ ¿Y no podríamos derivarnos a los famosos *status* de Jellinek, para pensar que de acuerdo a ellos el hombre se imagina su modo de ser parte de la estructura sociopolítica y de solucionar esas necesidades?

Planteados el problema de los derechos humanos que, en torno suyo, compone una situación política, hay un operativo intelectual para pensar las condiciones de la acción política, y hay una energía que tiende a orientar esa acción.⁴⁰ Como el problema de esa situación política debe ser resuelto, Burdeau habla de la relación de fuerzas que implica su solución; y los supuestos que en tal situación política se presentan pasan por el prisma del raciocinio y de la voluntad del hombre cuando los interpreta y los explota; hay que ver el valor de las soluciones, y la factibilidad de llevarlas a cabo.

En todo este espectro hay una serie de factores que llamaríamos materiales —de tipo, por ejemplo, económico, tecnológico, físico o geográfico, demográfico, etcétera—, pero en el terreno inmaterial de lo cultural en que ahora nos ubicamos para estas reflexiones, lo destacable es que a la situación política y a su solución la miremos a través de una lente de aquella índole; o sea, que sepamos cómo visualiza, imagina,

³⁷ *Ibidem*, p. 424.

³⁸ Sánchez de la Torre, Ángel, *Curso de sociología del derecho*, Madrid, 1965, p. 246.

³⁹ *Ibidem*, p. 62.

⁴⁰ Ver Burdeau, *op. cit.*, pp. 424-425.

valora y presenta a la situación el conjunto cultural (ideas, representaciones colectivas, idea de derecho aplicada al tema, opiniones políticas, etcétera). Interesa que el poder (o el gobernante) tenga conciencia de la situación y se avoque a ella, pero interesa a la vez que desde la sociedad se despliegue una actividad interventora, que la situación le sea patente, que la comprometa; y que poder y sociedad la resuelvan. ¿Cómo? De modo favorable y valioso para los derechos humanos. El ideal sería que el poder englobara y tradujera en la decisión solucionadora a las fuerzas sociales en su mayor parte o en su totalidad, computando su jerarquía, su poder social de influencia, su intensidad. Y reaparece en la medición de ese peso social de influencia, el contenido de las ideas o filosofías en juego; para la buena solución de la situación referente a los derechos, la doctrina de los derechos humanos debe contar con capacidad seductora en lo que enseña, en lo que apetece, en lo que promete, y en lo que puede realizar. Aquí reside su eventual fuerza de ascendiente sociopolítico, dentro de la sociedad, y en la esfera del poder estatal. Si las fuerzas democráticas, en un espacio y en el otro, no se adueñan de la situación, los factores sociológicos de tipo cultural quedan debilitados, lo que significa que no se ubican en condiciones de probabilidad favorable y de disponibilidad para arriar a la situación política una solución coherente con la doctrina de los derechos humanos.

Las fuerzas de resistencia y los conflictos

Como no hay sociedades unánimes, en la relación de fuerzas que hace parte de los elementos de la situación política debemos computar a las que resisten y se oponen a resolverla de modo condigno con la doctrina de los derechos humanos. El juego pendular y frontal de energías entre fuerzas adictas y fuerzas reacias o contestarias puede tener un eje de equilibrio en el poder; si éste se inclina a favor de la democracia, el resultado puede ser feliz; si es aliado de las fuerzas reaccionarias, las otras deberán desplegar un movimiento esforzado, difícil, continuo, que no siempre redunde a su favor, o suele rendir fruto a largo plazo. Remar contra la corriente del poder, o avanzar contra sus vientos, convoca a un protagonismo arduo y aventurado.

Pero lo que aquí queremos mostrar con realismo es que la situación política en que se compromete el problema de los derechos y su solución satisfactoria admite dos enfoques o perspectivas de análisis, cada uno de los cuales parte de una especulación diferente; hay que

asumir como un dato cierto que no puede haber sociedad humana sin conflictos, y si la hubiera no sería una sociedad de amigos sino de hormigas; quien quiera una sociedad sin conflictos habrá de obtenerla por el terror y la fuerza policiaca.⁴¹

Merton admite los conflictos sociales como resultado sistemático de las estructuras sociales,⁴² en contra de Mayo, para quien el estado normal de la sociedad es la integración, organización, y cooperación del funcionamiento equilibrado del sistema,⁴³ respecto de lo cual puede decirse que éste quizá sea un modelo, pero que no quita la disfunción al sistema.⁴⁴

Pues bien, si tomamos partido por el enfoque que da por presentes a los conflictos en toda sociedad humana (los hay hasta en las más espirituales y comunitarias como las iglesias) hemos de reconocer que en la situación política que analizamos alrededor del problema de los derechos humanos hay una relación de fuerzas a la que concurren fuerzas opositoras, a veces en maridaje con el poder (o el poder con ellas), y otras veces en contradicción no sólo con fuerzas sociales adictas a los derechos sino con un poder que está a la vanguardia de éstas o que al menos las acompaña lateralmente.

Entre las fuerzas de oposición o resistencia las hay violentas y pacíficas (las desapariciones, torturas, muertes, persecuciones, etcétera, se enrolan entre las primeras); las hay también de militancia activa, o de indiferencia y desdén. La variedad es profusa, y basten estas menciones rudimentarias. El punto crítico no está en que las haya, y ni tal vez en que sean de una clase u otra (por más que las violentas resultan temibles y depredadoras), sino en cómo reabsorberlas, neutralizarlas, o combatir las. Y ya habíamos dicho que la democracia y sus fuerzas no pueden descender del nivel ético que las preside, para actuar en la forma y con las estrategias de sus adversarias hostiles; no cabe la violencia, no cabe la segregación, no cabe el ostracismo ni la proscripción ideológica, no cabe la persecución, no cabe la doctrina de la seguridad nacional. (Otra cosa es que la "actividad" de grupos o partidos antidemocráticos sea controlada o prohibida, pero éste es otro tema, afin, pero ajeno al nuestro).⁴⁵

⁴¹ Ver: Popper, Karl, *Búsqueda sin término. Una autobiografía intelectual*, Madrid, 1977, p. 155.

⁴² Ver: Dahrendorf, Ralf, *Sociedad y libertad*, cit., p. 114.

⁴³ *Ibidem*, p. 111.

⁴⁴ *Ibidem*, p. 114.

⁴⁵ Aunque de hace mucho tiempo atrás, el libro de Pedro J. Frías sobre *La defensa política en la Argentina* (Buenos Aires, 1951, Ed. Depalma distribuidor,

La sociedad personalista y pluralista no puede, pues, permitirse el arrasamiento coactivo del disenso, ni siquiera en esta situación política tan crucial como la de los derechos humanos. En otras palabras, y al contrario, la lucha frente a los adversarios de los derechos debe entablarse "dentro" del régimen democrático, a tenor de sus armas y sus estrategias. Y cuando el régimen es antidemocrático, la lucha "contra" o "sobre" él debe ser cautelosa, prudente, y no alcanzar el nivel de la violencia (a menos que se justifique, racionalmente y por excepción, el recurso al clásico derecho de resistencia activa a la opresión, que ya no es tema de este ensayo).

Toda esta red situacional es contemplada ahora desde la envoltura cultural que la recubre, o sea, no tanto como facticidad de la situación, del problema a resolver, y de los eventuales conflictos en la relación de fuerzas, sino como la representación o imagen que racional y valorativamente se forman los hombres (gobernantes y gobernados) de los elementos que componen a la situación política.

Por eso, la referencia al tema aparece aquí y ahora, en el marco de los aspectos sociológicos de tipo cultural. Bien podría también insertarse —en cuanto realidad política— en el de los de tipo político, pero no parece más sugestivo proponer que los derechos humanos comprometidos como problema en una situación política recibirán o no solución favorable según que la visión cultural de tal situación aporte su punto de vista en un sentido defensivo o promotor, o en otro distinto u opuesto (de miopía, de hostilidad, etcétera). Por supuesto que no basta esa visión cultural, porque a la postre hace falta una solución empírica, la que, sin embargo, será de una clase o de otra según la orientación valorada que previamente se maneje. En suma, siempre estamos en un universo de representaciones que rodean a la realidad y que la filtra por sus cristales, lo que tampoco ha de hacernos caer en la ingenuidad de incomunicar los factores de orden cultural del resto de los demás de otra índole (por ejemplo, los políticos, los materiales como el económico o el técnico, etcétera).

7. LA TRADICIÓN

Culturalmente, hay distancia entre una sociedad en la que los derechos humanos no tienen arraigo y en la que hay que hacer que "los

Imprenta de la Universidad Nacional de Córdoba), contiene temas afines a lo comentado en nuestro texto. A ese libro remite un artículo del mismo autor titulado "Demócratas bajo caución", publicado en *La Nación*, 4/IX/1981.

haya", y otra sociedad donde cuentan con tradición. La historia podría seguramente ilustrarnos acerca de la diferencia entre las colonias inglesas de la América del Norte —que dieron origen a los Estados Unidos— y la América de origen latino, en la que están insertos nuestros Estados nacidos a la independencia en el siglo XIX.

Es muy antigua la dualidad de racionalismo-historicismo tradicionalista o, en otras palabras, la de una visión racionalista y la de una historicista. En torno de la interpretación de la Revolución francesa puede rastrearse muy bien cada una de esas formas de pensar la realidad política, y hasta de desarrollar la actividad política. No en vano García Pelayo las utiliza para elaborar dos de sus tipologías: la racional-normativa, y la tradicional-historicista.⁴⁶ No es lo mismo pensar los derechos humanos como abstracciones o categorías *a priori*, dotadas de una idealidad extramundana, adosados a "el" hombre también abstracto y a-histórico —o universal— que pensarlos adscritos a un criterio particularista que toma en consideración todos los elementos fisonómicos y propios de un sistema sociopolítico-jurídico determinado, instalado temporal e históricamente.⁴⁷ El modelo de pensamiento en la cultura jurídica difiere en una perspectiva y en otra.

Pero no para aquí la cosa. Una sociedad acostumbrada en sus hábitos políticos a una cultura jurídica favorable a los derechos, y apegada a su vigencia sociológica, tiene detrás o por debajo de sí una predisposición marcada a mantenerlos, y aun a ampliarlos, aparte de que la tradición acopla a su favor una fuerte dosis de legitimación. En tanto otra sociedad carente de esas raíces, o recién restaurada a la democracia, diríamos que tiene que empezar plantando la semilla y dotándola de condiciones de fertilidad para que prospere. Nadie duda que el elemento cultural de tipo tradicional —no reacio por ello a la racionalidad necesariamente— agudiza la tendencia sociológica a la conservación del sistema político, sin rehuir por eso ni tampoco en renovación continua, pero siempre en la línea de un afianzamiento de los valores tradicionales para consolidar y revalorizar su legitimidad histórica.

⁴⁶ Ver su *Derecho constitucional comparado*, cit., cap. II.

⁴⁷ Ver: Peces-Barba, *Derechos fundamentales*, cit., p. 246. Señala Tamayo que a diferencia de las concepciones inglesas, la Ilustración francesa entiende que lo que ha de determinar las instituciones políticas no es la tradición ni la historia, sino la necesidad y la razón humanas. "A este respecto es significativo el hecho de que la Ilustración francesa no tuviera una tendencia nacional sino universal. "La ley en general es la razón humana en tanto que ella gobierna todos los pueblos de la tierra" (es remisión a una cita de Montesquieu). Tamayo y Salmorán, Rolando, *Introducción al estudio de la Constitución*, México, 1986, p. 82).

El contraste queda bien marcado cuando recordamos que el texto originario de la Constitución de Estados Unidos de 1787 no necesitó incorporar una declaración de derechos, y cuando las diez primeras enmiendas le fueron agregadas para formalizar su contenido, la formulación gramatical de sus normas no guarda demasiada similitud con —por ejemplo— la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano proclamada en Francia durante su revolución, en tanto nuestras constituciones del mundo latino creyeron imprescindible comenzar con una enfática y solemne normativa de reconocimiento de los derechos, como para sacarlos del olvido y presentarlos como exigencia novedosa y creadora de un orden también originario, del que se creía que poco o nada podía encontrar en el pasado como tradición. Que las cosas hayan sido o no así, no interesa averiguarlo ahora. Lo que queremos poner de relieve es la "presentación" externa del fenómeno como expresión de simbolismo cultural.

8. LA RELIGIÓN

Que la religión es un factor poderoso en la vida social, con fuerte influencia en sus manifestaciones culturales, políticas y jurídicas, nadie lo pone en duda. Es clásica la obra *La ciudad antigua*, de Fustel de Coulanges, así como contemporáneamente los puntos de vista de Max Weber en la suya sobre *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Por otra parte, sería necio volver la espalda a las raíces cristianas del humanismo personalista, y hasta de la doctrina de los derechos humanos, al menos en su vertiente occidental de la que somos tributarios. Además, la religión va siempre acompañada de una ética —cualquiera sea ésta— y la ética funciona como otro factor sociológico de tipo cultural.

Según sea la religión, habrá mayor o menor —o ninguna— predisposición favorable hacia los derechos del hombre, porque diferente será la concepción sobre su origen, su fin, su dignidad, su emplazamiento en la comunidad política. No se trata de discutir si la religión católica o sus segregaciones surgidas de la reforma protestante pusieron —una o las otras— los primeros peldaños modernos en la escala ascendente de la doctrina de los derechos. Las negaciones luteranas del libre albedrío, la definición diseñadora que de Lutero nos hace Maritain (como "El advenimiento del yo", en alusión a su individualismo) en el libro *Tres reformadores* (donde analiza a Descartes, Lutero, y Rousseau), y la obra de Jaime Balmes *El protestantismo compara-*

do con el catolicismo nos harían inclinar a favor del catolicismo. Pero más allá de esta polémica, que sería interminable, el aporte de la Patrística, del tomismo, y de la neoescolástica española no puede dejar de computarse en favor de un iusnaturalismo propicio —mediata o inmediatamente— a la doctrina contemporánea de los derechos de la persona humana.

No queremos en modo alguno sostener que sociedades ajenas a la cultura cristiana presenten imposibilidad o dificultad insuperable para acoger a aquella doctrina, sino únicamente que, al menos para su formulación originaria, hizo falta una cosmovisión religiosa del tipo de la cristiana, con sus grandes ideas sobre el origen divino del hombre (creado a semejanza e imagen de Dios), compartido con el judaísmo que precedió al cristianismo y fue su cuna y ámbito natural, sobre su fin supratemporal, sobre su dignidad, sobre la igualdad y la confraternidad caritativa, sobre la distinción entre el poder temporal y el espiritual (novedad inusitada respecto del mundo antiguo precristiano, y relegada con las iglesias "nacionales" surgidas de la reforma protestante), sobre la obediencia política (que no puede anteponerse a la obediencia a Dios), etcétera.⁴⁸

Es posible que asentada y consolidada la doctrina de los derechos humanos, ésta se desprenda o se haya desprendido —poco, bastante, o mucho— de sus raíces religiosas, y que el consenso internacional y universal las reemplace parcialmente en la actualidad, o que se les busquen otras de índole puramente filosófica; pero es indudable que la religión como factor cultural gravita sobremanera sobre las disponibilidades e indisponibilidades con que, sociológicamente, pueden contar en cada ambiente los derechos del hombre.

9. LA CULTURA JURÍDICA

Si un poco —quizás— artificialmente cabe hablar de una cultura jurídica como subespecie del conjunto cultural *in totum* dentro de cada sociedad, es bueno desdoblarla en lo que Lawrence Friedmann llama cultura jurídica interna y cultura jurídica externa; la primera sería la propia de los que cumplen actividades especializadas (nosotros diríamos, la peculiar de los cenáculos o elites académicas o científicas, al menos como foco de origen), en tanto la segunda sería la propia y

⁴⁸ Ver nuestro libro *La iglesia en la historia* (hay edición argentina: Buenos Aires, 1970, y mexicana: México, 1977).

común a toda la población.⁴⁹ Ello guarda paralelismo con muchas de nuestras precedentes ideas sobre el conjunto cultural, sobre la idea de derecho, sobre la educación y la cultura.

Cada una de estas culturas y sus protagonistas cumple un papel peculiar. Una sin la otra resulta deficiente; es menester una cultura jurídica interna, como un horno de elaboración, temperatura, y mantenimiento de la doctrina de los derechos; pero si esa cultura no se vuelve externa y circula —en versión de otro nivel— en el resto de la sociedad no especializada, el aporte es muy fragmentario. A su vez, parece recomendable que la culturalización jurídica externa sea tributaria de la interna.

Una y otra deben componer una cultura democrática, con su propia forma de derecho (su idea de derecho) y sus valores,⁵⁰ que dé respiración en una atmósfera propicia a la vigencia sociológica de los derechos humanos. Es esta cultura democrática la que, con sus inevitables márgenes de variabilidad y adaptación históricas, aclara la mirada con que sociológicamente es visto el problema de los derechos en su respectiva situación política, de la que ya hemos hablado, y la que da sustento al sistema social de valores favorable a aquella misma vigencia.

El consenso

Por consenso⁵¹ vamos a entender aquí y ahora la predisposición aditiva de una sociedad a la cultura democrática, involucrando la cohesión social en torno de unas valoraciones colectivas que hagan de mínimo común denominador en torno de una idea de derecho (o acuerdo fundamental de base), una cierta madurez política (que presupone otro nivel suficiente de cultura jurídica externa), un no conformismo o una no indiferencia o apatía sobre el problema de los derechos en su situación jurídica, una toma de conciencia con bastante dosis de activismo o, al menos, de predisposición hacia él, una concordancia sobre la legitimidad del sistema democrático (estos contenidos son sólo indicativos).

⁴⁹ *Il sistema giuridico nella prospettiva delle scienze sociali*, Bolonia, 1978, p. 371.

⁵⁰ Ver: Peces-Barba, *Introducción a la filosofía del derecho*, cit., p. 86.

⁵¹ Para un matiz diferencial entre consenso y acatamiento, véase nuestro libro *El régimen político...*, cit., p. 140.

Jean Morange nos dice que las libertades no se respetan en un Estado sino cuando allí existe una convicción profunda y difundida de su utilidad y valor.⁵² Eso es el consenso del que estamos hablando.

Para formarlos y conservarlos, remitimos a reflexiones anteriores en los rubros destinados al conjunto cultural y a los medios que lo funcionalizan favorablemente.

En *Le personnalisme*, Mounier dice crudamente:

Las solemnes declaraciones de derechos son transgredidas rápidamente cuando no reposan sobre una sociedad suficientemente rica en caracteres indomables al mismo tiempo que sobre sólidas garantías en las estructuras. Una sociedad cuyos gobiernos, prensa y elites no extiendan más que el escepticismo, la astucia y la sumisión es una sociedad que se muere y que no se moraliza más que para ocultar su podredumbre...⁵³

Por supuesto que el autor enfoca en este párrafo una variedad de elementos y factores que no son únicamente culturales, pero vale su severo diagnóstico porque, en la base, todas las expresiones perniciosas aludidas responden a una ausencia o una endeblez de la cultura democrática y del consenso social en torno de ella. Es claro que el arraigo de tal cultura y de ese consenso a lo mejor es muchas veces cuestión de sensibilidad humana, y si así fuera la sicología habría de decirnos algo al respecto, pero de todos modos no saldríamos totalmente del mundo de lo cultural social.

10. EL SISTEMA DE VALORES

Aquí hemos de prestar atención al sistema de valores, pero no en hontanar filosófico, ni en el espectro especulativo de las diversas posiciones doctrinarias, y ni siquiera en cuanto esté legalizado estatalmente, sino únicamente en su incardinación sociológica, en mancomunidad con un conjunto cultural y con una idea de derecho.⁵⁴

No se trata, pues, del deber ser ideal del valor puro, sino de las encarnaduras vaporosas que un sistema de valores adquiere en la cul-

⁵² *Las libertades públicas*, México, 1981, p. 27.

⁵³ *Obras completas*, en PUF, colección *Que sais-je?*, 1949, t. III, p. 476.

⁵⁴ Véase cómo Duverger incorpora "los sistemas de valores" en su libro de *Sociología política*, cit., p. 133.

tura social, en las valoraciones y representaciones colectivas, en las ideas y creencias del complejo cultural.

El tema interesa porque —como señala René Barragán— un problema propio, entre otros muchos, de la sociología del derecho es preguntarse en qué condiciones sociales surge un sistema de derecho,⁵⁵ y una respuesta posible proviene de cuál sea el sistema de valores que acoge una cultura social, aunque acaso no esté legalizado, y aunque acaso asimismo no cuente con legitimidad en ultimidad filosófica. O sea, hay que investigar la funcionalidad de un sistema de valores en orden a su posible inserción en una idea de derecho que plasme en un régimen político.

Por supuesto, como en todo lo que estamos analizando dentro de lo sociológico-cultural, hay que recordar siempre con Pareto que los fenómenos sociales están siempre en mutua dependencia, y que no hay causas únicas en lo social, sino concurrencia de causas o intercausación,⁵⁶ lo que nos hace comprender una vez más que este asunto de un sistema de valores —al igual que todos los otros— puede converger propiciamente cuando en esa interrelación de causas o factores dispone del acompañamiento favorable de otra serie de causas o factores (políticos, económicos, técnicos, etcétera).

Hecha la advertencia, el consenso en torno del sistema de valores propio de los derechos humanos requiere, por de pronto, una imagen social de esos valores con intersubjetividad (u objetividad, nos animamos a decir) que cuente con suficiente fijeza, y a la vez, circulación, dentro del pluralismo social; que no se trate de valores que únicamente respondan a deseos o pretensiones particulares, privados, puramente subjetivos, o que sean fantasías figuradas. A este respecto, vale la reflexión de Jürgen Habermas; cuando él se refiere a la legitimidad de las normas (que podemos en nuestro tema trasladar al sistema social de valores) apunta a un reconocimiento o aceptación generales, que se produce cuando esas normas regulan legítimas *chances* de la satisfacción de necesidades; la objetividad del contenido experimental de preceptos y valoraciones —sigue diciendo Habermas— no tiene, pues, otro sentido que el siguiente: que normas y criterios de valor subyacentes pueden pretender ser válidos, es decir, que son universales, y tal "universalizabilidad" de intereses y valores depende de las normas y valores que hallan reconocimiento intersub-

⁵⁵ *Bosquejo de una sociología del derecho*, 2ª ed., México, 1965, p. 33.

⁵⁶ Ver: Barragán, *op. cit.*, p. 25.

jetivo en determinadas circunstancias; simultáneamente, Habermas descarta los intereses y valoraciones no generalizables, o sea, deseos particulares, satisfacciones o sufrimientos privados, percepciones no objetivables que son imaginaciones, fantasías y figuraciones.⁵⁷

Aun cuando es dificultoso en ciertas zonas determinar con relativa exactitud si determinados valores se hallan recogidos en un sistema social (piénsese en el valor vida respecto del aborto o la eutanasia, o en el valor libertad en un sistema rígidamente individualista que no computa la solidaridad social ni los derechos socioeconómicos, o en el valor igualdad en otro de igual tinte que rechaza la igualdad de oportunidades, etcétera), es posible realizar el esfuerzo investigador en torno de los ejes fundamentales que sociológicamente vertebran ese sistema social de valores. Rodríguez Paniagua señala que tanto la ciencia como la sociología del derecho deben ser tenidas en cuenta como punto de partida para conocer los valores sociales que forman la base del derecho vigente o del que aspira a entrar en vigor.⁵⁸ Sánchez de la Torre, exponiendo a Nirchio en su *Introduzione alla sociologia giuridica*, sugiere que los principios del derecho natural son datos sociales de hecho que están al alcance de las averiguaciones sociológicas, por lo que la apreciación sociológica de aspiraciones, tendencias, inclinaciones constantes de carácter ético y racional en el hombre puede ser constatada realmente como hecho de experiencia por la sociología jurídica.⁵⁹ Y no en vano Burdeau recuerda que si bien la filosofía política especula con valores cuyo fundamento está situado fuera de la realidad política,⁶⁰ los fines políticos se apoyan en valores que proceden en su totalidad de la consideración de un bien que se da por descontado, y tales valores políticos "pueden abordarse perfectamente no en función de la parte de verdad que contiene sino en razón de la actitud social que ponen de manifiesto". "Se los considerará entonces como otros tantos hechos sociales."⁶¹ Para la ciencia política —vuelve a decir más adelante— las creencias relativas a valores son hechos, y al considerarlas como tales ya no hay por qué discutir la subjetividad de su origen o abordar el valor filosófico

⁵⁷ Cit. por Pérez Luño en su libro *Derechos humanos, Estado de derecho y Constitución*, cit., p. 167.

⁵⁸ *¿Derecho natural o axiología jurídica*, cit., p. 208.

⁵⁹ *Curso de sociología del derecho*, cit., pp. 138-139.

⁶⁰ *Método de la ciencia política*, cit., p. 48.

⁶¹ Burdeau, *op. cit.*, pp. 77-78.

de su contenido.⁶² Y bien que Burdeau distingue valores sociales y valores políticos,⁶³ nosotros usamos sus precedentes aseveraciones tan exactas absorbiendo las dos categorías en una sola, porque a los efectos del tema de derechos humanos, entendemos que los valores sociales que los propugnan son valores políticos, en cuanto necesariamente apuntan a la pretensión de realizarlos en un orden o régimen político, a incluirlos en una idea de derecho dentro del Estado.

De algunas acotaciones anteriores acerca de ciertas dificultades para bucear en la sociedad cuál es el sistema de valores al que ella da recepción sociológicamente, se desprende una conclusión análoga a la que cabe extraer del plano especulativo cuando se intenta descifrar dentro del debate filosófico si hay consenso acerca de qué son y cuáles son los derechos humanos. Sociológicamente, de modo similar a la indagación filosófica, es posible detectar un cierto consenso de que existen "unos" derechos que son y deben ser del hombre, de todo hombre, pero ese mismo consenso se vuelve más difuso y difícil de descubrir cuando desde "unos" derechos se empieza a descender a su enumeración, es decir, a "cuáles" son o sean esos "unos" derechos. La lista convocante del consenso puede mostrar, pese a todo, que ese consenso confluye a los derechos que llamaríamos fundamentalísimos (vida, libertad, dignidad, intimidad, circulación, trabajo, y, en general, los referentes a necesidades primarias del hombre), y se va evaporando a medida que se aborda una categoría menos fundamental (en la que algunos incluirían, por ejemplo, a la propiedad, otros a la libertad de expresión, etcétera).⁶⁴

De todos modos, en el nivel y marco de lo sociológico, de lo sociocultural, del sistema de valores socialmente aceptado y propugnado, nos parece que nuestra conformidad queda abastecida con creces cuando en una sociedad hay un sistema de valores en el que se postula que hay y que debe ser "unos" derechos humanos en orden a los bienes y necesidades más importantes para la vida individual de cada ser humano y para el orden político de su convivencia social. La funcionalidad sociocultural de un tal sistema de valores arrima un factor positivo para la posible realización empírica de los derechos en el régimen político. Estamos, en suma, ante lo que cabe denomi-

⁶² *Ibidem*, p. 311.

⁶³ Por ejemplo en *op. cit.*, pp. 232-234.

⁶⁴ Ver el tantas veces citado trabajo de Haba, *¿Derechos humanos o derecho natural?*, especialmente pp. 216-217.

nar la legitimidad sociológica del sistema de valores propio de la democracia.

Ideas, opiniones, creencias sociales

Ciertamente, y de alguna manera, estamos retrocediendo al núcleo del conjunto cultural o complejo cultural de la sociedad, donde se aglutinan ideas, valoraciones, creencias, opiniones, y representaciones colectivas en torno de cómo es y cómo se desea que sea el sistema político. Allí circula el sistema social de valores.

Los politólogos se esmeran en afinar los conceptos, y distinguen en ese conjunto la trinidad de opiniones-ideas-creencias. Cada uno de estos vocablos ha recibido acepciones distintas, como es el caso de la ideología,⁶⁵ lo que embaraza bastante la cuestión. Pero procurando cierto grado de asepsia o neutralismo, no cuesta mucho adherir a la definición que Burdeau nos da de la ideología como "un sistema de ideas o postulados que se presenta lo suficientemente completo como para servir de base a la totalidad de las soluciones que requieren los problemas políticos".⁶⁶ Nunca hemos tenido inconveniente en emplear abundantemente la palabra ideología con un sentido análogo al de la cita, y ahora lo volvemos a hacer, con la reserva de que ideas políticas o ideologías políticas no son únicamente las que abarcan ese panorama total a que alude Burdeau, sino también las que toman en cuenta un fragmento o una parcialidad, como es el caso de la ideología favorable a los derechos humanos. No obstante, puede estimarse que desde esa misma ideología parcial sobre tales derechos se desprenden e irradian bases de solución para un buen cúmulo de cuestiones políticas, porque ya explicamos que el problema de los derechos humanos no se comunica, sino a la inversa, se conecta, con otros aspectos fundamentales de la organización política, desde que según como sea la situación política del hombre en el Estado así serán, en afinidad, las soluciones políticas al resto de la serie de problemas, al menos viscerales o permanentes del sistema político.

⁶⁵ Ver en nuestro libro *El régimen político...*, cit., el párrafo 29: "Un factor cultural discutido: el de las ideologías y los valores", pp. 217 y ss., y sus correspondientes notas.

⁶⁶ *Método de la ciencia política*, cit., p. 400. Comparar con Duverger: "Las ideologías son conjuntos de creencias elaboradas y sistematizadas" (*Sociología política*, cit., p. 129).

Sobre las opiniones públicas políticas⁶⁷ habría mucho que decir, pero baste afirmar que dentro de su pluralidad —necesaria al sistema democrático y al propio pluralismo social— el sistema social de valores adictos a los derechos recaba aquel acuerdo de base o consenso en un mínimo común denominador sobre “unos” derechos que hay y debe haber. Opiniones o convicciones políticas es un vocablo que tienta a definir —tal vez algo imprecisamente— los puntos de vista que públicamente (por eso se agrega el adjetivo públicas, mejor en plural que en singular porque no hay una sola sino muchas) circulan en la sociedad sobre el tema político, o sobre los asuntos o cuestiones de esa naturaleza. Se suele incluirlas entre las fuerzas difusas y no organizadas, y destacar la presión y el control sociales que no son capaces de ejercer, con intensidad variable. Pues bien, opiniones o convicciones políticas que merecen el calificativo de públicas pueden operar y operan como fuerzas aditivas para la democracia cuando forman, difunden y mantienen el consenso social en torno de los derechos del hombre, creando en el sistema de valores y en el conjunto cultural que lo alberga un clima permanente de alerta para darles sitio en la idea de derecho y en el régimen político, tanto en el caso de que aquellos derechos estén ya vigentes, como en los otros de no estarlo, o de estarlo alicaídos, amenazados, o apocados.

Así como con lenguaje orteguiano cabría decir que las creencias son opiniones muy firmes y consolidadas (las opiniones “se tienen”, en tanto en las creencias “se está”),⁶⁸ se podría compartir la equivalente enseñanza de Burdeau cuando recuerda que la creencia se adhiere a una verdad en tal forma que sería absurdo admitir la posibilidad de su compatibilidad con una creencia contraria, a diferencia de la opinión, que puede aceptar la divergencia de otras distintas.⁶⁹ Con este alcance, las opiniones políticas favorables a los derechos que alcanzan la intensidad convocante de creencias disponen de una virtud o fuerza unificante para la homogeneidad del consenso en torno del sistema social de valores de tipo democrático, prestándole legitimidad sociológica —la que, si está legalizada, logra que la coincidencia se pueda reflejar en la vigencia sociológica de los derechos; y

⁶⁷ Sobre la opinión pública, ver: Melo Artemio Luis, *Compendio de ciencia política*, t. II, Buenos Aires, 1983, pp. 349 y ss. Sobre *La opinión política* ver —con ese título— el libro de Gregorio Badeni, Buenos Aires, 1972.

⁶⁸ Puede verse: Marias, Julián, *La estructura social*, Madrid, 1955, apartado IV: “Creencias, ideas, opiniones”.

⁶⁹ *Método de la ciencia política*, cit., p. 400.

si no lo está, o no hace par con dicha vigencia, propende vigorosamente a modificar el sistema político para que los derechos la logren—. De un modo u otro, estamos frente a otro factor sociocultural de auxilio y de disponibilidad positiva.

11. LA FORMULACIÓN NORMATIVA ESCRITA

Hay que insistir aquí en el recuerdo de que las normas formuladas expresamente por escrito no tienen la virtud mágica de producir por sí solas el efecto de su funcionamiento, su observancia, su eficacia, o su vigencia sociológica. En la mera normatividad escrita ya dijimos que no radica la positividad del derecho, pero puede estar el primer tramo de un iter que culmine en aquella vigencia, sinónimo de positividad.

Si para comodidad de vocabulario hablamos de derecho escrito, vamos a decir algunas cosas en torno de la "escritura" de los derechos, sobre todo si tal forma de consignarlos se presenta en una Constitución también escrita (es decir, formal o codificada), pero sin desprestigiar otras constancias también escritas en leyes, tratados internacionales, etcétera. Y aunque el título de este rubro alude a normas escritas, admitimos englobar cualquier tipo de declaraciones que, en entredicho acerca de su naturaleza normativa en sentido jurídico, adosan a sí un fuerte predicamento, como es el caso de la Declaración Universal de los Derechos de Naciones Unidas, de 1948.

La inscripción escrituraria, sobre todo en sociedades que no tienen la tradición anglosajona del *common law*, ejerce un fuerte atractivo; parece que escribiendo los derechos en un documento público y solemne, se da constancia —con alto valor docente— de su trascendencia institucional, de la voluntad de afirmarlos de la obligación de respetarlos. Cuando a ello se suma la jerarquía de la fuente (el poder constituyente que sanciona una Constitución formal, o el organismo internacional del que surge un tratado) el valor de la escritura se hace más intenso, porque queda la impresión de que el Estado, o la propia organización internacional de Estados, respaldan la normativa escrita, garantizan cumplirla, defenderla, asegurarla.

Que el resultado sea eficaz o no, es otro problema, pero la escritura normativa sirve de pregonero. Lo que se puede leer parece que cobra una presencia imborrable, indeleble, ante los ojos de todos y de cualquiera. Quienes crean en la fuerza estructuradora de la norma, se quedarán conformes y tranquilos con este tramo. Quienes sa-

bemos que la norma no dispone del arte heurístico de modelar por sí sola a la realidad, exigimos recorrer el trayecto siguiente, hasta la eficacia; pero a los fines de continuar nuestro esbozo sociocultural tenemos que reconocer que cuando el derecho escrito recoge en sus normas una declaración de derechos (que no damos por equivalente a positivización de los mismos) está incorporando sociológicamente un factor movilizador de la cultura democrática, necesitado —por supuesto— de otra serie de acompañamientos, porque como todos los factores de aquella naturaleza, precisa entrar en la trama concurrente de los condicionamientos favorables, debido a la ya relatada intercausalidad de los fenómenos sociales.

Referirse a la escritura es aludir, concomitantemente, al lenguaje, del que ya hicimos mención antes. Pero vale una reiteración, porque encontramos un sugestivo párrafo de Enrique P. Haba, en el que nos dice que la función lingüístico-pragmática de llamarle a algo "derecho humano" o "derecho natural" es sacar a esos derechos puestos bajo tal nombre (o a las aspiraciones que promueven) del acuerdo de aquellos derechos cuya legitimidad pueda llegar a ser cuestionada.⁷⁰ ¡Qué elocuente idea! Tenemos que aplicarla a nuestro comentario en torno del derecho escrito, para decir que cuando adquiere fuerza difusiva universal la costumbre de escribir los derechos en una declaración —si constitucional o internacional, mejor) el lenguaje que se emplea para dar forma gramatical a la formulación normativa viene a significar que eso que queda así plasmado e inscrito en el catálogo o *bill* de derechos no puede evadir el marco categorial de lo que son derechos humanos. Quede atrapado y cercado en él, con la majestad de la Constitución suprema, o con la de un compromiso internacional pactado de buena fe. "A verdad sabida y buena fe guardada", diría el léxico del medievo hispánico. Si después el incumplimiento, la violación, la burla, el escarnio, queda siempre la constancia formal para las acusaciones de transgresión, para fulminar el anatema. Pero el lenguaje de la norma escrita sigue en pie, con valor docente y hermenéutico. Ojalá que también con consecuencias prácticas (control de constitucionalidad, invalidación de la violación, reparación consiguiente, o hasta acceso a una jurisdicción internacional eventualmente reprobatoria).

Nos damos cuenta de otras cosas: a) que cuando se escribe una serie de derechos en una normativa, se despeja algo de aquel pro-

⁷⁰ *¡Derechos humanos o derecho natural?*, cit., p. 223.

blema, bastante arduo, de saber cuáles eran esos derechos (porque "unos" derechos debía haber, pero no era fácil coincidir en cuáles eran esos "unos"); la declaración escrita dice claramente, en su enumeración, cuáles son; y mucho mejor si agrega que los enumerados no implican negación de los no enumerados, que se reputan implícitos, lo que estira en mucho el plexo, y vale para comprender que lo que queda en silencio normativo es tan importante como lo que se incluye en el listado escrito, que no pretende agotar taxativamente la serie; y cuando una enumeración semejante se inserta en pactos internacionales, la normativa interna de los Estados que adhieran a ellos se refuerza y vitaliza (a lo mejor también se amplía); *b*) que cuando ocurre una situación y otra, es posible advertir, sociológicamente, que hay un cierto consenso (aquel tan importante en el orbe sociocultural del que largamente estamos ocupándonos) en torno de dos aspectos: 1) que hay y debe haber "unos" derechos humanos, y 2) cuáles son esos derechos.

La escritura, y el lenguaje utilizado en ella, han cumplido funcionalmente, entonces, con un aporte sociológico de tipo cultural y docente, que entra al circuito de los que propenden —en su ámbito— a la promoción de los derechos del hombre.

12. LA FUNCIÓN LEGITIMADORA

Varias veces durante nuestro discurso hemos echado mano de las palabras legitimidad y legitimación. Las retomamos para hilvanar una idea que fluye de todo lo expuesto. La doctrina de los derechos humanos circula en el ambiente sociocultural que la acoge, con gran fuerza legitimante.

Veamos una opinión que creemos muy acertada. De Castro Cid nos dice que:

en la actualidad, la garantía de los derechos fundamentales de la persona humana ha llegado a convertirse en una especie de suprema instancia legitimadora del ejercicio del poder, hasta el punto de que es prácticamente imposible encontrar algún sistema de gobierno que, de una u otra forma, no se preocupe por ofrecer una imagen pública de pleno acatamiento de los derechos de la persona.⁷¹

⁷¹ *El reconocimiento de los derechos humanos*, cit., p. 29.

La cita no vale solamente para poner de relieve la existencia de un consenso generalizado en torno de los derechos, y de la necesidad de que los Estados los respeten, amparen y promuevan —que ya nos volvería atrás hacia temas que fueron objeto de reflexión—. Vale aquí para mostrar que la función legitimadora de los derechos ha alcanzado curso y nivel suficiente en la imagen sociocultural de lo que debe ser, cómo debe ser, y qué fin debe perseguir el Estado, el poder, el gobierno.

Con anterioridad a este epígrafe tuvimos ocasión de efectuar disquisiciones rápidas sobre justificación, legitimidad, etcétera.⁷² Cuando ahora abordamos la función legitimadora queremos insinuar que en la representación social del fin del Estado aparece vehementemente incardinado el punto de los derechos: su reconocimiento, su tutela, su promoción. Cuando se imagina cómo debe ejercerse el poder estatal, vuelve otra representación estrechamente unida a la anterior: el poder debe ejercerse, en relación con los hombres, de conformidad con su dignidad de personas, con su libertad, y con sus derechos. Cuando se elabora la idea de derecho para el régimen político, se ambiciona que el Estado adopte la forma democrática. Y si todo esto parece ensamblarse con esa legitimidad que se ha dado en llamar “de ejercicio”, hoy también los derechos humanos cumplen una función legitimadora cuando se atiende al origen o formación del poder en la faz de la legitimidad que se apoda “de origen”. Conviene detenerse, porque el sistema social de valores ha ingresado históricamente a sí la valoración de que el proceso de formación del poder (con el que aludimos a la etapa de designación de los gobernantes que ejercen ese mismo poder) tiene que ser participativo para ser legítimo, lo que significa que quienes componen la sociedad y deben protagonizar esa participación, tienen derecho a la misma participación, o a la libertad política o de participación, sin marginamientos injustificados, y de acuerdo con unas reglas de juego que permitan la competencia y la igualdad de oportunidades en el proceso electoral.⁷³

⁷² Para la legitimidad desde la perspectiva sociológica, ver: Duverger, *Sociología política*, cit., p. 133. Personalmente, nos hemos ocupado de ella dentro del concepto amplio de legitimidad, en nuestros libros *El régimen político...*, cit., p. 90 (especialmente, pp. 94 y ss.), y *La Constitución de frente a su reforma*, cit., pp. 47 y ss., acápite dedicado a la “Dikelogía de la legitimidad en el derecho constitucional”.

⁷³ Ver el ya citado estudio nuestro “Legitimidad de los procesos electorales”, en *Cuadernos CAPEL*, y en nuestro libro *La Constitución de frente a su reforma*, cit.

Por este costado, entonces, es común y goza de consenso reivindicar como uno de los derechos humanos el de intervenir —tanto los hombres individualmente mediante el sufragio, como las agrupaciones (por ejemplo, los partidos políticos)— en el proceso electoral abierto a la participación social.

Esta función legitimadora de los derechos humanos hace parte de la legitimidad sociológica, o sea, de lo que en el sistema social de valores es visto, representado, y tenido como legítimo en relación con el Estado, con el poder, con el gobierno, con el derecho, con la política y, ampliamente, con la misma persona humana comprometida en todas esas realidades de su vida individual y social. En la sociedad personalista, pluralista y participativa —que es tanto como decir en lo que contemporáneamente perfila a un sistema democrático— el reconocimiento, la defensa y la promoción de los derechos del hombre legitima, y todo lo que se le opone deslegitima o queda desprovisto de legitimidad. La óptica social lo capta de esa forma, y al desplazar con generalidad esa visión, juega su influencia favorable como factor sociocultural.

13. LA IMAGEN CONTRACTUAL

Para nada adherimos a las ficciones o hipótesis que, filosóficamente, presuponen una situación presocial y preestatal, en la que, y durante la cual, el hombre hubiera vivido en el llamado “Estado de naturaleza” (ni al modo feliz de Rousseau, ni al belicista de Hobbes), y de la cual situación hubiera salido voluntariamente mediante un acuerdo pactado para dar origen al Estado. La connaturalidad de la sociedad y del Estado —que ya explicamos a su tiempo— nos eximen ahora de repetir los argumentos adversos a esas divagaciones teoricistas.

En cambio, si convenimos en aceptar que en el origen histórico de cada Estado concurre una buena cuota de voluntariedad humana, en cuanto cada organización política histórica e individualmente concreta en su singularidad, y diferente de las otras análogas, se ha formado o constituido —y se forma o constituye— mediante la decisión de hombres que optan por una determinada forma de régimen político. El Estado le es “dado” al hombre naturalmente porque es su naturaleza la que incluye a *nativitate* la sociabilidad y la politicidad constitutivas de su ser, pero no le es dado hecho (por analogía con lo que Ortega dice respecto de la vida de cada hombre, que le es

dada, pero no le es dada hecho, sino que es él quien tiene que hacerla).⁷⁴

Pues bien, en torno de esta visión realista, queremos proponer una noción que no nos es original, sino que tomamos prestada de Rawls; es la idea contractual, totalmente independiente y distinta del contractualismo explicativo del origen filosófico del Estado.⁷⁵

Para acoplar una idea provechosa a la doctrina de los derechos humanos, al menos en la perspectiva con que la pretendimos esbozar al discurrir sobre sus aspectos filosóficos, es dable imaginar que los hombres de cada sociedad y de cada Estado razonen aproximadamente de la siguiente manera: si a mí se me hubiera consultado previamente a mi inserción como parte o miembro en la comunidad política en la que vivo, de qué modo quería situarme y convivir en ella, yo hubiera respondido así: en una situación que me permita desarrollar mi personalidad en libertad, disfrutar mis derechos, satisfacer mis necesidades, y disponer de seguridades para todo ello. Pero de ser esa la contestación, el supuesto yo añadiría: junto a mí van a convivir otros muchos hombres semejantes a mí; para que yo disponga de todas las ventajas antedichas, es menester que pacte con ellos, y ellos conmigo, a fin de que, sin perjuicio recíproco para ninguno, todos estemos en una situación igual o equivalente; todos hemos de partir de un mismo punto con igualdad de oportunidades y de limitaciones mutuas, aunque sin seguridad de arribar todos a un mismo resulta-

⁷⁴ De alguna manera, hace tiempo que venimos conjugando dos nociones: la de la naturalidad del Estado, en cuanto el hombre no puede vivir ni convivir sino en una organización política; y la de la libertad o voluntariedad, en cuanto a la forma que los hombres deciden conferir a cada organización política históricamente singular y propia de una sociedad (la suya); más: el mantenimiento continuo y renovado de esa misma organización, que consiste en un régimen político en constante dinamismo (el Estado "está-siendo" cotidianamente por obra de los hombres, que despliegan la acción política. Es la imagen de "un edificio siempre en construcción", según propuesta de Jouvenel: *La soberanía*, Madrid, 1957, p. 196).

⁷⁵ Nos referimos al libro de John Rawls, *Teoría de la justicia*, México-Madrid-Buenos Aires, 1979. La tesis de Rawls supone un contrato imaginario entre los hombres que forman una sociedad, celebrado con un velo de ignorancia, es decir, sin que ellos conocieran al contratar cuál habría de ser la posición y la suerte de cada uno; en ese supuesto contrato, prevén garantizar las pérdidas posibles de los perdedores, y recíprocamente respaldar el mayor margen de libertad que resulta compatible con la libertad ajena. Al referirse a la igualdad, Rawls también imagina la admisión mutua de la igualdad y la desigualdad, de forma que la situación de cada hombre (a la que él puede acceder) esté a disposición de todos. Hay un equilibrio entre libertad e igualdad con miras a mejorar y beneficiar a quienes se hallan en peor situación. La igualdad de oportunidades significa un punto de partida, pero no garantiza que todos lleguen a un mismo final.

do; en ese contrato, todos admitimos nuestros derechos y nuestras obligaciones en correspondencia solidaria, porque las limitaciones a mis derechos redundarán en un acrecimiento de los ajenos, como las de los derechos ajenos redundarán en un acrecimiento de los míos.

Si tal fuera el discurso racional sobre el pacto imaginario, se podría difundir una convicción generalizada de equilibrio mutuo en el goce y disponibilidad de la libertad y los derechos de cada quien, muy similar al lineamiento doctrinario con que nos hemos manejado al hablar de la libertad, de la igualdad, de su distribución razonable, de los derechos limitados, etcétera.

No es común que esta idea contractual imaginaria esté incorporada con generalidad al conjunto cultural de la sociedad, ni a la cultura jurídica que llamamos externa; tampoco es asimilada pacífica ni unánimemente en los cenáculos académicos donde se sitúa la cultura jurídica interna. Pero, ¿no sería muy útil que desde los últimos se expandiera y divulgara en una noción aproximada, accesible al común de las gentes? Sin incurrir en el error de suponer que elaboraciones tan sutiles sean absorbidas detalladamente en su nivel abstracto por el conjunto de hombres concretos, pensamos que una reflexión superficial pero de suficiente racionalidad les hace comprender que si los derechos de todos y de cada uno deben ser gozados en libertad e igualdad razonablemente proporcionales para todos, ninguno hubiera pactado su convivencia recíproca admitiendo condiciones de inferioridad injusta en las oportunidades iniciales, ni privilegios desiguales que arrasaran la posibilidad de un desarrollo integral de su personalidad, o de una satisfacción de sus necesidades fundamentales.

Si la idea no funcionaliza todavía a nuestros sistemas sociales de valores con una imagen del tipo de la propuesta, y si por eso a esa idea no la podemos aún visualizar como un factor sociocultural positivo para los derechos humanos, hemos querido —sin embargo— proponerla sugestivamente como un estímulo futuro y como un aliciente presente: estímulo que en un porvenir próximo sea capaz de infundir riqueza al sistema de valores sociocultural y de funcionar como elemento favorable en las representaciones y valoraciones colectivas; y aliciente actual —ya, hoy— para provocar rápidamente la recepción que con futuridad acabamos de señalar.

14. EL TIEMPO HISTÓRICO

Sin abdicar de un fundamento ontológico de los derechos humanos tal como sin timidez lo fuimos relatando en cada oportunidad posible en torno de los aspectos filosóficos, fuimos y somos contundentes en la afirmación de que el descubrimiento del valor, su inserción en un sistema cultural, y su realización en el mundo jurídico-político, son históricos; no lo es el valor, pero sí lo es todo el conjunto de aspectos que direccionalmente van desde su deber ser ideal o puro hasta la encarnadura sociológica y jurídica.

Esa entrañable conjunción del valor con la vida humana se produce en el tiempo, tiene dimensión temporal. Nadie niega que el sistema de valores de la Grecia clásica y de Roma —por ejemplo— difiere del medieval y del contemporáneo. El tiempo es vital, es histórico, es el escenario en que transcurre la vida, la historia, los valores, porque el hombre es un ser que existe en el tiempo, en el tiempo de este mundo, en un tramo individual que es el de su vida, entre su concepción y su muerte.

¿Qué tiene que ver este prolegómeno con el tema sociocultural de los derechos? Muchísimo, porque la captación bajo forma de derechos de ese algo que hoy valoramos así, se ha operado temporalmente, en un tiempo histórico, bien que precedido de un proceso formativo o genético de larga data. Y lo que interesa es saber cuál es el tiempo histórico y vital de nuestros días en orden a los derechos.⁷⁶

Es un tiempo de madurez, aunque no un tiempo que excluya otros tiempos posteriores, que ojalá sean mejores que el actual. Tiempo de madurez significa tiempo en que los derechos ya superaron al de su alumbramiento histórico para situarse en el de su desarrollo expansivo. Y tiempo universalizado, porque los derechos se han internacionalizado.

Hablar del tiempo histórico entre la serie de factores sociológicos de índole cultural cobra el siguiente sentido: si el tiempo histórico

⁷⁶ Sin que podamos detenernos en una reflexión filosófica sobre el tiempo, remitimos a algunos conceptos de Jorge L. García Venturini en su *Filosofía de la historia*, Madrid, 1972, en el rubro "El movimiento acelerado de la historia", pp. 178 y ss., especialmente pp. 183 y ss. En la p. 183 dice que "como lo único que efectivamente 'es' es el presente, lo histórico es algo que se nos manifiesta acumulado en el ahora en que estamos y somos". También recomendamos tomar en cuenta el acápite XXV sobre "el tiempo humano" en la *Antropología metafísica* de Julián Marias, cit., y del mismo autor la relación que trata entre situación histórica y tiempo, en su libro *La estructura social*, cit., pp. 36-40.

actual exhibe una hora propicia para los derechos del hombre, es en ese tiempo donde se instala la funcionalidad de los factores positivos, y la disfuncionalidad de los negativos; y hay que aprovechar a los primeros y neutralizar a los segundos valiéndose del elemento provechoso que significa vivir y estar en un tiempo histórico en el que el consenso, las valoraciones, los sistemas de valores, los conjuntos culturales, muestran receptividad hacia la doctrina de los derechos humanos.

Recaséns Siches habla, desde una perspectiva sociológica, de ciertas categorías universales de la cultura; dice que la vida humana social abarca una serie de funciones esenciales y constantes, como el lenguaje, la religión, la economía, el derecho, la técnica, etcétera; y que por ello en todas las sociedades humanas ha habido y se produce todo eso, porque obedece a la estructura misma de la existencia del hombre. Pero esa esencialidad y esa constancia que se manifiestan socialmente en la cultura se particularizan en variantes culturales de lugar y de tiempo. No obstante esas variantes, hay elementos permanentes y generales en todas ellas, lo que Recaséns prueba que es característica esencial del hombre ser siempre diferente y a pesar de ello ser siempre el mismo.⁷⁷

¿No nos hace pensar la idea precedente que, en el tiempo histórico que nos toca vivir, la variabilidad de culturas acumula en su diversidad un rasgo general, común, y constante, cual es el de valorar y ver en sus conjuntos culturales que hay y debe haber "unos" derechos humanos? Si esta visión acusa permanencia y constancia generales en la pluralidad de culturas contemporáneas, nuestro tiempo histórico configura un factor sociológico de la misma índole cultural que los otros, que coadyuva a dar cima feliz a la doctrina de los derechos humanos. El ámbito temporal de nuestra instalación vital no es favorable.

Como poco más adelante asumiremos al tiempo (en cuanto marco temporal) como un factor de tipo material, queremos aclarar que, pese a muchas consideraciones comunes, aquí y ahora lo hemos abordado desde su carácter de factor cultural. Los tiempos históricos anidan su propia cultura que, para lo que desde la misma perspectiva cultural nos interesa, significa la índole de la visión social y del conjunto cultural en cuanto proporciona facilidades, disponibilidad, dificultades, e imposibilidades. En cambio, cuando enfocamos al tiempo como

⁷⁷ *Tratado general de sociología*, cit., pp. 184-185.

marco natural, lo encaramos —bien que en comunicación indisoluble con el aspecto anterior de tipo cultural— como ámbito de instalación humano y social (también político y jurídico) de la vigencia o no vigencia sociológica de los derechos.