

Los derechos humanos como síntesis de la igualdad y la libertad

Oliveira, Luciano

Luciano Oliveira: Investigador brasileño. Director del Departamento de Ciencia Política del Instituto de Investigaciones Sociales de la Fundación Joaquim Nabuco, Recife.

El concepto de derechos humanos ha sido, tradicionalmente, objeto de una discusión político-ideológica cuyo escenario es la querrela entre liberalismo y socialismo: por un lado, los derechos civiles y políticos, donde se encarna el valor libertad; y por otro, los derechos socioeconómicos, donde se encarna el valor igualdad. En el mundo moderno esa oposición puede ser leída como una relación de complementariedad; en la modernidad, la libertad no se sostiene sin tener en cuenta las exigencias de un mínimo de igualdad.

Uno de los grandes problemas de que se ocupan las llamadas ciencias humanas se refiere a la imprecisión de los términos con que trabajan, que para desesperación de los positivistas preocupados por la «exactitud», no es precisamente una «deficiencia» sino uno de los rasgos más esenciales de esas ciencias, en la medida en que los mismos conceptos que componen su acervo no son descripciones puras sino que envuelven, frecuentemente, juicios de valor. En otras palabras, tales conceptos son ellos mismos objetos de confrontaciones político-ideológicas que dificultan su «aclaración» definitiva.

Tomemos, por ejemplo, el concepto de democracia. Basta imaginar que, hasta hace muy poco tiempo, los regímenes políticos del Este europeo se calificaban como «democracias populares», lo cual nos da una idea de las dificultades que afronta el que se proponga reflexionar - como será nuestro caso aquí - sobre conceptos que envuelven posiciones de naturaleza política. Nuestra intención es la de reflexionar sobre un concepto que presenta dificultades análogas: el de derechos humanos. Como veremos enseguida, su sentido no es unívoco, definido de una vez y para siempre.

El escenario de nuestra reflexión es la disputa política entre la tradición liberal y la socialista. Como se sabe, la formulación clásica de los derechos humanos remonta a la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano, de la Revolución Francesa (1789), texto fuertemente marcado por el individualismo burgués en ascenso. He aquí un detalle significativo: de los cuatro «derechos naturales e imprescriptibles del hombre» consignados en 1789 «la libertad, la propiedad, la seguridad y la resistencia a la opresión» (art. 2) -, precisamente el segundo, la propiedad, fue el único que llegó a ser considerado como «inviolable y sagrado» (art. 17).

Por eso, cuando Marx emprende la crítica radical a la sociedad burguesa, ese aspecto no le pasa inadvertido. «Así - dice él - ninguno de los supuestos derechos del hombre excede al hombre egoísta, el hombre como miembro de la sociedad burguesa, es decir, un individuo apartado de la comunidad, enajenado, preocupado solamente con su interés personal, obedeciendo únicamente a su arbitrariedad privada» (Marx 1978, p.39). Ese punto de vista, aunque expuesto en una obra de juventud, no fue desmentido en sus trabajos posteriores. En *El Capital*, por ejemplo, él lo reafirma: «La esfera (...) de la circulación del trueque de mercancías, dentro de la cual se operan la compra y la venta de la fuerza de trabajo, es realmente un verdadero paraíso de los derechos natos del hombre. Ahí sólo reinan libertad, igualdad, propiedad y Bentham» (Marx 1980, p.196).

De ahí en adelante, como recuerda Claude Lefort, «La expansión del marxismo (...) caminó durante mucho tiempo hombro a hombro con una depreciación del derecho en general y la vehemente condenación, irónica o 'científica' de la noción burguesa de los derechos del hombre» (Lefort 1983, p.38). Cuando al final de la II Guerra mundial esos derechos fueron reescritos por las Naciones Unidas, la formulación liberal aún prevaleció, pero ya no fue exclusiva. Como consecuencia de las luchas sociales llevadas a cabo en el transcurso de los siglos XIX y XX - de las cuales, por cierto, el propio movimiento marxista ha sido uno de los grandes actores -, la Declaración de la ONU acogió una serie de derechos económicos y sociales que, de entonces en adelante, han compuesto el concepto de derechos humanos. En efecto, de los 30 artículos que componen aquel documento, seis tratan explícitamente de derechos socioeconómicos.

Debido a todas esas peripecias se tiene por lo general una dicotomía entre derechos del primer tipo, conocidos como civiles y políticos - de inspiración liberal -, y derechos del segundo tipo, conocidos más abreviadamente como derechos socioeconómicos - de inspiración socialista -. Como observa Gómez, para la «definición contemporánea ampliada de los derechos del hombre», han contribuido, «de manera

decisiva y desde posiciones contrapuestas», el liberalismo y el marxismo. El problema es que, según ese mismo autor, esa disyunción conceptual «fue determinante para perpetuar una falsa oposición en el debate ideológico entre las libertades 'formales' de inspiración burguesa y los derechos 'materiales' de inspiración socialista» (Ibíd, p. 6). Nuestro ensayo intenta explorar esa «falsa oposición»: por un lado, los derechos civiles y políticos, donde se encarna el valor libertad; por otro, los derechos socioeconómicos, donde se encarna el valor igualdad.

Este trabajo intentará defender la hipótesis de que, tanto en el plano conceptual cuanto en el histórico, esa oposición puede, en verdad, ser leída como una relación de complementaridad: el valor libertad trayendo tras de sí, casi naturalmente, al valor igualdad (sin embargo 'naturalmente' no significa 'necesariamente'). O sea, se trata de una posibilidad abierta a la reflexión y a la acción - lo cual está de acuerdo por cierto con nuestra observación inicial acerca de las reyertas político-ideológicas que vivifican los conceptos -.

Para llevar a cabo nuestro intento, nos apoyaremos en reflexiones de autores vinculados a la filosofía política, latinoamericanos y europeos, así como también en experiencias históricas concretas, la primera de las cuales, que es nuestro punto de partida, es la de la lucha por los derechos humanos desarrollada en el continente latinoamericano bajo las dictaduras militares de los años 70. A partir de esa lucha, como se sabe, ocurrió una mutación en la cultura política de izquierda, cuyos militantes pasaron a valorar, junto a los derechos socioeconómicos, también los derechos civiles y políticos de la tradición liberal.

Esos militantes que, dentro de la tradición marxista, veían en los derechos humanos sólo una cortina de humo para proteger a la sacrosanta «propiedad», pasaron a verlos con otros ojos, cuando, de repente, tuvieron que invocar a uno de esos derechos, cuyo valor ellos habían olvidado: la «resistencia a la opresión»... Para aquellos militantes - frecuentemente designados y, a veces, incluso autodenominados como nueva izquierda -, el socialismo, que continúa siendo el objetivo a alcanzar, ya no puede ser construido con el sacrificio de la democracia; la preocupación respecto de lo colectivo ya no se funde con el «colectivismo» stalinista, maoísta o incluso guevarista, y su compromiso con los llamados derechos socioeconómicos avanza parejo con un no menos sincero compromiso hacia las denominadas libertades individuales - aquello que la antigua cultura marxista-leninista llamaba «libertades burguesas» -. Así, la nueva consigna parece ser igualdad con libertad. De ese modo, empecemos por ver cómo actúan estos dos valores, aparentemente contradictorios, en el debate político actual.

En el pensamiento político moderno (y no sólo en el de izquierda), el valor «formal» de la democracia exige un mínimo de igualdad real de los individuos como punto de partida para que puedan funcionar las llamadas «reglas del juego»

El valor igualdad en la modernidad

Para los autores vinculados a la «nueva izquierda» existe un «residuo» sustantivo mínimo fuera del cual la democracia no puede ser pensada como posible: ese «residuo» es el término de la miseria social que tan duramente alcanza a nuestros países (v., entre otros, Coutinho 1984; Weffort). Es decir que si, por un lado, el igualitarismo excesivo que aparecía en el horizonte del marxismo tradicional casi no es pensado como algo posible en las sociedades complejas del mundo contemporáneo, por otro lado esas mismas sociedades son vistas como obligadas a enfrentar y resolver el problema de las grandes diferencias socioeconómicas. Coutinho lo dice en los siguientes términos: «Me refiero aquí a una vieja tradición de la filosofía política, que viene de Aristóteles, pasa por Montesquieu y llega a Rousseau: no hay régimen democrático donde no haya un mínimo de igualdad económica y social» (1986, p.99). Esto significa que, para él, incluso la democracia llamada «formal» exige un «contenido» - aunque sea mínimo - como condición de existencia.

De hecho no podría ser diferente porque es una verdad innegable que en el mundo moderno, la pobreza - y con más razón todavía la miseria - ha perdido toda justificación y legitimidad. En efecto, como sugiere Geremek, contrariamente a lo que ocurría en la Edad Media, por ejemplo - época en la que «los pobres saben qué lugar ocupan y qué papel juegan en el orden social como seres que crean la posibilidad de 'ganar' la salvación gracias a la beneficencia de la cual son objeto» -, «en la mentalidad colectiva moderna la pobreza es vista de modo únicamente negativo» (pp. 27 y 13). Ese proceso de laicización del mundo nace con la propia idea burguesa de progreso, campo sobre el cual por cierto también surge el «socialismo científico» moderno. Vale la pena, además, observar que en los mismos límites de la Revolución Francesa - generalmente considerada como la revolución burguesa por excelencia -, ya surge esa preocupación típicamente socialista y moderna en cuanto a los derechos socioeconómicos.

Como se sabe, desde el instante en que la revolución salió a las calles e incorporó a las masas miserables de París, el movimiento revolucionario cambió su rumbo y se radicalizó: en 1793 una nueva Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano surgió a la luz. Allí el artículo 21 prescribía lo siguiente: «El socorro público es una deuda sagrada. La sociedad es deudora de la subsistencia a los ciudada-

nos miserables, ya sea proporcionándoles trabajo, ya sea asegurándoles los medios de existencia a aquellos que no tienen condiciones de trabajar». Después, evidentemente, la voz de las calles fue debidamente ahogada por la restauración napoleónica... - pero la verdad es que desde entonces, la llamada «cuestión social» jamás dejó de incluirse en la agenda política moderna, y se esparció por el mundo -. He ahí porqué incluso las dictaduras de derecha en América Latina no se abstienen del discurso en favor del desarrollo, de la justicia social, etc.

Ahora bien, una hipótesis que podríamos deducir de esas observaciones es la de que en el pensamiento político moderno (y no sólo en el de izquierda), el valor «formal» de la democracia exige un mínimo de igualdad real de los individuos como punto de partida para que puedan funcionar las llamadas «reglas del juego». Por cierto que esta metáfora nos parece, ella misma, bastante reveladora porque contiene la idea de que los jugadores disponen de alguna cosa para poner sobre la mesa; y que si ellos nada tienen, el juego tampoco existe...

Coutinho cita a Aristóteles, Montesquieu y Rousseau, pero él podría citar también a otro clásico que no es especialmente conocido por su preocupación respecto de las necesidades de los humildes. Se trata de Hobbes, que dice lo siguiente: «Visto que muchos hombres se vuelven, como consecuencia de circunstancias inevitables, inaptos para proveer sus necesidades mediante el trabajo, ellos no deben ser abandonados a la caridad de las personas privadas: les corresponde a las leyes de la República asistirlos, en la medida requerida por las necesidades de la naturaleza» (Hobbes, p. 26). De esa presión típicamente moderna no se excluyen ni siquiera los autores más antimarxistas. Así ocurre con Aron, para quien «el conservadorismo de las democracias no excluye a las reformas», y llega incluso a hacer de la «reducción de la distancia entre la minoría privilegiada y la masa de la especie humana que no salió de la pobreza», una de las condiciones indispensables al mantenimiento de la paz en el mundo (pp. 155 y 468). Incluso un ultraliberal, como Hayek, no puede dejar de reconocer que «no existe razón para que el gobierno de una sociedad libre deba abstenerse de asegurar a todos una protección contra la privación extrema, bajo la forma de una renta mínima garantizada, o de un nivel de recursos abajo del cual nadie puede caer» (p. 147).

En un registro distinto, ese mismo rechazo en aceptar la coexistencia entre democracia y miseria es encontrado en autores cuyo pensamiento se vuelve preferentemente hacia la conceptualización de la primera y no hacia las condiciones de victoria sobre la segunda - por ejemplo, Norberto Bobbio y Hannah Arendt -. El primero, como se sabe, insiste sobre los «procedimientos» como elementos esenciales a la

definición de democracia. Pero, observa él: «... ya no basta la justicia conmutativa (...), que consiste en hacer corresponder al bien (o al mal) realizado un bien (o mal) igual y contrario con base en el criterio de igualdad aritmética. Para que una sociedad cualquiera permanezca reunida es menester que se introduzca también algún criterio de justicia distributiva (Bobbio, p.112).

Difícilmente alguien podría suponer a Arendt indulgente en relación al marxismo, ella recuerda que «Desviar los ojos de la miseria y de la infelicidad de la masa de la humanidad ya no era posible en la París del siglo XVIII ni en la Londres del siglo XIX, donde Marx y Engels debían meditar sobre las lecciones de la Revolución Francesa, del mismo modo que hoy en ciertos países de Europa, en la mayoría de los países de América Latina, y en casi todos de Asia y Africa» (1967, p. 104). En otro texto, meditando sobre el conflicto, en 1962, entre Estados Unidos y la joven Revolución Cubana, ella escribe estas palabras casi conmovedoras: «... pienso que nuestra (de los norteamericanos) conducta demuestra que nosotros no comprendemos lo que significa para personas llevadas a la pobreza (...), el hecho de emerger de la oscuridad, de salir de sus ranchos, de sus casas, de ser autorizadas a mostrar su miseria, e invitadas a recorrer las calles de una capital que ellas no conocían. El desconocimiento de la aventura cubana no fue tanto el efecto de una información errónea sino la incapacidad de comprender el espíritu revolucionario, de captar lo que ocurre cuando los miserables se muestran a plena luz del día y se les dice: todo esto pertenece a ustedes, son sus calles, sus edificios, sus propiedades, y así su orgullo. A partir de ahora, ustedes no se van a arredrar frente a nadie, ustedes van a caminar con dignidad» (Arendt 1989, pp. 207-208, subrayado en el original). Pero la dignidad, lo sabemos todos, no florece en la desigualdad extrema, en los «abismos de muerte que cava la miseria en Asia, en Africa, en América Latina», para citar Lefort, otro teórico de la democracia (1981, p. 30).

Igualdad - he ahí una palabra que hace falta retener cuando intentamos captar las ideas fundamentales que han constituido el imaginario político moderno -. Otro gran liberal, Tocqueville, había, ya en el siglo XIX, considerado «la igualdad de condiciones» como «el hecho particular y dominante que singulariza los siglos actuales». Ya había advertido que «en nuestros días, la libertad no puede establecerse sin su apoyo, y el mismo despotismo no podría reinar sin ella» (pp. 120 y 123). Como observa Rosanvallon, «No se encuentra a nadie en nuestros días para estimar (al menos públicamente), que la reducción de las desigualdades económicas o sociales no constituya un objetivo social mayor» (p.37).

Es eso, según nuestra evaluación, lo que es importante retener: en las sociedades modernas, donde el discurso político ya no es capaz de justificar las grandes diferencias materiales, la persistencia de tales diferencias significa, de hecho, la ausencia de una verdadera democracia. Por eso, cuando el discurso de la «nueva izquierda» latinoamericana incluye en el mismo combate la lucha por la democracia y por la solución de la miseria social que lacera al continente, ella se inserta en el linaje directo de una tradición dos veces secular: la de los derechos del hombre - lo cual nos remite nuevamente a nuestro asunto específico -.

Derechos económicos y políticos: ¿una falsa querrela?

La discusión que hemos presentado en la sección precedente puede ser insertada en el campo conceptual de los derechos humanos. En ese caso, el problema que tenemos que asumir es el de la articulación - aparentemente contradictoria - entre los derechos civiles y políticos, de inspiración liberal, y los derechos socioeconómicos, de inspiración socialista. Los primeros constituyen lo que Ferry/Renaut llaman «derechos-libertades» - «definiendo para el individuo posibilidades intelectuales (libertad de pensar, libertad de expresión, libertad de culto...) o físicas (libertad del trabajo, libertad del comercio, libertad de reunión...)» - . Se trata, así, de derechos «oponibles al Estado». Los segundos, a su vez, son los que ellos llaman «derechos-créditos», no definiendo poderes de actuación oponibles al Estado sino poderes de obligar al Estado a un determinado número de servicios, en otras palabras, son derechos de crédito del hombre sobre la sociedad» (p. 28).

Es evidente que la articulación entre los dos tipos de derecho, tanto en la teoría cuanto en la práctica, no siempre es una operación exitosa; una vez que los derechos-libertades significan menos Estado, los derechos-créditos significan más Estado. Si los derechos-libertades son animados por la idea de libertad, los derechos-créditos son animados por la idea de igualdad; si los primeros conviven fácilmente con las desigualdades sociales, los segundos quieren suprimirlas, y así sucesivamente. Como se sabe, el riesgo que esta última operación acarrea es el de acabar por suprimir todas las diferencias al pretender de todas maneras suprimir las desigualdades.

Llegamos así a una preocupación análoga a la de los militantes de la «nueva izquierda» respecto de los valores democráticos: los «derechos-créditos», es cierto, son primordiales, una vez que, al fin de cuentas, el derecho a la vida resulta (aunque sea instintivamente...) el más fundamental; pero, a la vez, de ningún modo se piensa en realizarlos al precio del sacrificio sistemático de los «derechos-

libertades». En verdad, de modo general - en todo caso, de manera hegemónica - los grupos y movimientos que componen la «nueva izquierda» latinoamericana de los años 80 reivindican esos dos tipos de derechos con la misma determinación. Como recuerdan Viola/Mainwaring, respecto de la nueva cultura política que se extrae de esos movimientos, ellos «critican el capitalismo por su fracaso en resolver las necesidades materiales básicas, por su progresión en generar grandes desigualdades sociales en el Tercer Mundo, y por su tendencia a promover un ethos individualista. Pero ellos les dan énfasis a las libertades individuales, rechazando el comunismo como sistema totalitario» (p. 167).

Por todas partes surgen palabras que traducen esa nueva preocupación. Se habla del socialismo «como un sistema basado simultáneamente en la igualdad y en la libertad» (Reis Filho, p. 8); se celebra al hombre como un «sujeto» capaz de edificar un nuevo orden «negando colectivamente las necesidades materiales y profundizando su individualidad» (Genro, p. 15); y en lo que respecta a la lucha por los derechos humanos en América Latina, se dice que ella «engloba y unifica en un mismo momento histórico, actual, la reivindicación de los derechos personales, sociales y políticos tradicionales heredados de la tradición liberal, y los derechos de los trabajadores» (NEP, p. 90).

Esta última exigencia (los derechos de los trabajadores), nos remite a la cuestión de la articulación entre los «derechos-libertades» y los «derechos créditos». Aunque siempre sea posible su oposición teórica, vale la pena preguntarnos si históricamente esa oposición siempre ha existido. Según ciertos textos de un debate del inicio de los años 80 en Francia, sobre el derecho y la política, la respuesta sería negativa (Thibaud). En efecto, si consideramos la experiencia histórica de las democracias europeas, no sólo no habría incompatibilidad entre esos dos géneros de derechos sino que - lo que es más importante -, habría incluso complementaridad, siendo los derechos-créditos, en cierto sentido, una prolongación de los derechos-libertades, en la medida en que, como recuerda Furet, «la dinámica de las sociedades democráticas ha consistido esencialmente en integrar, progresivamente, los excluidos de la igualdad» (p. 55).

Reflexionando sobre el «republicanismo» de Gambetta, y también sobre el «socialismo» de Jaures, Ferry/Renaut escriben: «Donde el sufragio universal es realmente libre y esclarecido, esa condición formal de la democracia lleva entonces inevitablemente, en lo que respecta al contenido de las decisiones gubernamentales, a la consideración, quizás parcial, quizás lenta y progresiva, de las exigencias de la solidaridad social. Los derechos-participación, a la vez que presuponen el respeto a los

derechos-libertades, aseguran de esa forma, por su simple ejercicio, la realización gradual de lo que los socialistas consideran como derechos de crédito» (p. 170, énfasis en el original). En el mismo tono, Lefort recuerda que en las sociedades occidentales las «libertades formales han posibilitado reivindicaciones que han hecho que la condición de los hombres evolucione»; y que «todo ocurre como si los derechos nuevos se revelaran retrospectivamente, formando un solo cuerpo con aquello que había sido considerado como constitutivo de las libertades públicas» (1986, pp. 53 y 50, respectivamente).

En ese sentido, es interesante observar que también en América Latina esa complementariedad es normalmente aceptada por los autores que reflexionan sobre el tema de los derechos humanos; eso pese al hecho de que en esta región del mundo tal complementariedad esté lejos de constituir una experiencia histórica concreta... No es extraño, por ejemplo, que esos autores hablen de los derechos socioeconómicos como derechos humanos de «segunda generación», de modo que los de «primera generación» serían los de la tradición liberal, es decir, los derechos civiles y políticos clásicos (Rodríguez, p. 38). Ese lenguaje, obviamente, sugiere mucho más una relación de parentesco que de ruptura...

Como quiera que sea, la exigencia ineludible es siempre la de interpelarnos: sin la garantía de los derechos sociales básicos, una verdadera democracia estará de aquende sus promesas. Esa exigencia está presente, lo más profundamente posible, en el imaginario de la modernidad. Ella es tan poderosa que hubo un tiempo en el que la solidaridad hacia los «condenados de la tierra» (Fanon) llegó a convertir los espíritus más lúcidos en «compagnons de route», para usar una expresión francesa que ha recorrido el mundo. En efecto, un fenómeno que siempre ha parecido desconcertante para los críticos del totalitarismo de izquierda ha sido la excesiva tolerancia que los simpatizantes del socialismo comúnmente han observado respecto de las llamadas «dictaduras del proletariado», lo cual se manifiesta claramente en su rechazo en condenar esos regímenes del mismo modo como han condenado las dictaduras de derecha. Una pregunta siempre se ha impuesto: ¿por qué esa obstinada resistencia, por ejemplo, a calificar como crimen la muerte de millones de personas durante la colectivización agrícola en la Unión Soviética? ¿Cómo mantenerse firme frente a la represión en Berlín, Budapest, Praga?...

Actualmente en Europa, como el Este ya no existe, ese problema ya no está en debate. Pero en América Latina, de manera general, los militantes de los derechos humanos todavía tienen su «Este». Se llama Cuba. El régimen de Castro, en efecto, si-

gue con buena reputación entre los militantes de los derechos humanos, a pesar de su reciente - y sin duda sincera - adhesión a los valores democráticos.

¿Cómo explicar esa persistente simpatía por el régimen cubano pese al hecho de que se trata, sin cualquier duda, de una dictadura que ya ha cumplido los treinta años? Es verdad que la dictadura de Castro nunca ha perpetrado delirios genocidas como los ejecutados por el Khmer Rojo en Camboya; que nunca ha promovido purgas de dimensiones stalinistas; que la tortura sistemática de prisioneros jamás ha sido parte de los hábitos «normales» del régimen. Por cierto, el mismo «líder máximo» es un decidido adversario de tales prácticas, tan corrientes en las dictaduras latinoamericanas (Clerc, pp. 237 y 259). Todo eso es verdadero, pero la verdad incómoda persiste: frente a las exigencias de los «derechos-libertades», el régimen permanece como una típica «dictadura del proletariado». Entonces, ¿cómo explicar esa simpatía aparentemente anacrónica?

Lo que ocurre es que, como lo dijo una vez uno de los líderes de la Teología de la Liberación en Brasil, esa dictadura le «trae (...) vida a su pueblo» (Betto). Entendamos: vida en el sentido más elemental del término, es decir, el milagro que se reproduce cotidianamente por el simple efecto de poder alimentarse tres veces al día, lo cual no es algo sin importancia en una región del mundo donde feroces dictaduras de derecha sustituyen al «populismo» cuando éste ya no es capaz de mantener al pueblo pobre en un estado de miseria que la sensibilidad moderna considera inaceptable. El testimonio de un periodista francés (o sea, no latinoamericano), lo dice todo: «El mínimo vital, y eso es una cuestión de honor de la revolución, está asegurado a todos los que permanecen (en la isla). Aunque eso ya haya sido repetido hasta la saciedad, es necesario volver a decir que no hay mendigos en Cuba, ni niños desnutridos o enfermos sin cuidados, ni ancianos dejados sin recursos. (...) Es un deber de honestidad decir que Cuba es más humana que la mayoría de los países subdesarrollados, en la medida en que el verdadero factor de vergüenza, que no es la pobreza sino la desigualdad escandalosa, allá es imperceptible» (Clerc, pp. 452-453).

Aunque bastante próximas, la literatura y la reflexión política tienen, cada una, su propia especificidad. El lugar común, por ejemplo, que en la primera es un defecto imperdonable, en la segunda refleja, a veces, una verdad sólidamente establecida. Podemos, así, concluir de la siguiente forma: mientras la democracia no logre solucionar - o al menos tomar en serio... - la cuestión social, no tendrá la menor chance en esta parte del mundo. Ni ella ni los derechos humanos.

Referencias

- *Arendt, Hannah, ESSAI SUR LA REVOLUTION. - París, Francia, Gallimard. 1967; Ferry, Luc; Renaut, Alaint -- Le Destin d'une Idée.
- *Arendt, Hannah, PENSER L'EVENEMENT. - París, Francia, Belin. 1989; Rosanvallon, Pierre --
- *Aron, Raymond, MEMOIRES. - París, Francia, Juliard. 1983;
- *Betto, Frei, FOLHA DE SAO PAULO - ENTREVISTA. 10/05 - 1986;
- *Bobbio, Norberto, O FUTURO DA DEMOCRACIA. - Río de Janeiro, Brasil, Paz e Terra. 1987;
- *Clerc, Jean-Pierre, FIDEL DE CUBA. - París, Francia, Ramsay. 1988;
- *Coutinho, Carlos Nelson, A DEMOCRACIA COMO VALOR UNIVERSAL. - Río de Janeiro, Brasil, Salamandra. 1984;
- *Coutinho, Carlos Nelson, AS ESQUERDAS E A DEMOCRACIA. - Río de Janeiro, Brasil, Paz e Terra/CEDEC. 1986;
- *Fanon, Frantz, LES DAMMES DE LA TERRE. - París, Francia, La Découverte. 1987;
- *Ferry, Luc; Renaut, Alaint, PHILOSOPHIE POLITIQUE 3-DES DROITS DE L'HOMME A L'IDEE REPUBLICAINE. - París, Francia, PUF. 1985;
- *Furet, François, COURIER DE L'UNESCO. - París, Francia. 1989;
- *Genro, Tarso, INTRODUÇÃO CRÍTICA AO DIREITO. - Porto Alegre, Sérgio Fabris. 1988;
- *Geremek, Bronislaw, LA POTENCE OU LA PITIE. - París, Francia, Gallimard. 1987;
- *Gómez, Jose María, DIREITOS DO HOMEM POLITICA E AUTORITARISMO NO CONE SUL. - París, Francia, PUF. 1985;
- *Hayek, PHILOSOPHIE POLITIQUE 3-DES DROITS DE L'HOMME A L'IDEE REPUBLICAINE. - París, Francia, Seuil. 1984;
- *Hobbes, LA CRISE DE L'ETAT-PROVIDENCE. - París, Francia, Fayard. 1981;
- *Lefort, Claude, L'INVENTION DEMOCRATIQUE-AVANT-PROPOS. - San Pablo, Brasiliense. 1983;
- *Lefort, Claude, A INVENÇÃO DEMOCRÁTICA. - París, Francia, Seuil. 1986;
- *Lefort, Claude, ESSAIS SUR LE POLITIQUE-XIXE. ET XXE. SIECLES. -
- *Marx, Karl, A QUESTAO JUDAICA
- *Marx, Karl, O CAPITAL. I, I - Lisboa, Cadernos Ulmeiro. 1978; Um Mundo de Ponta Cabeça.
- *Núcleo de Estudos para a Paz e Direitos Humanos (NEP), O DIREITO ACHADO NA RUA. - Río de Janeiro, Brasil, Civilização Brasileira. 1980; Los Servicios Legales, Los Nuevos Movimientos Sociales y los Procesos de Transformación en América Latina.
- *Reis, Filho; Aarao, Daniel, TEORIA & DEBATE. 8 - Brasilia, Brasil, UNB. 1987; Droit et Politique.

*Rodríguez, Eduardo, TEXTO PRESENTADO EN EL COLOQUIO: SOCIOLOGIA JURIDICA EN AMERICA LATINA - San Pablo. 1989; Novos Movimentos Sociais-Cultura Política e Democracia: Brasil e Argentina.

*Rosanvallon, Pierre, LA CRISE DE L'ETAT-PROVIDENCE. - España, Oñati. 1990;

*Thibaud, Paul, ESPRIT. - París, Francia, Seuil. 1984;

*Tocqueville, Alexis de, DE LA DEMOCRATIE EN AMERIQUE-II. - París, Francia. 1980;

*Viola, Eduardo; Mainwaring, Scott, UMA REVOLUÇÃO NO COTIDIANO? - OS NOVOS MOVIMENTOS SOCIAIS NA AMERICA LATINA. - París, Francia, Garnier-Flammarion. 1981;

*Weffort, Francisco, POR QUE DEMOCRACIA?. - San Pablo, Brasiliense. 1987;

San Pablo, Brasiliense. 1984.