

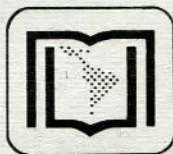
autonomía y solidaridad universitaria

LA UNIVERSIDAD Y LOS DERECHOS HUMANOS EN AMERICA LATINA



LA VERDAD NOS HARA LIBRES

UNIVERSIDAD
IBEROAMERICANA



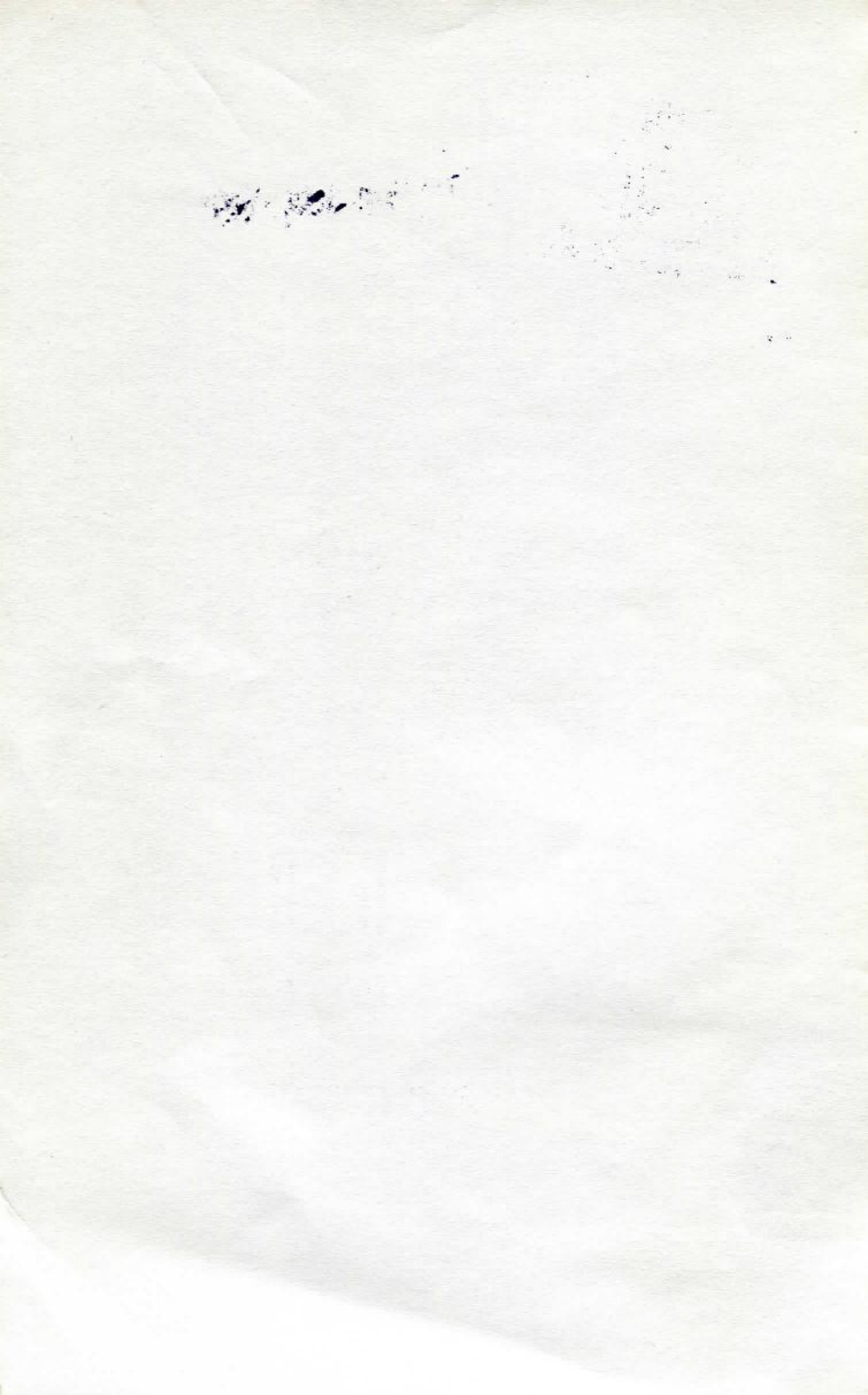
UDUAL

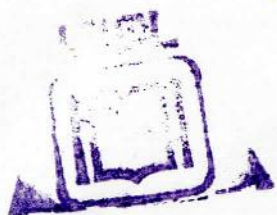
UDUAL
KG716
U55
1990
Ej. 1

UDUAL KG716
*Autonomía y
solidaridad*



CTDH17120015





19 JUN. 1991

UDUAL

K6716

CANT. 1055 1270

ADA 798

PROG. UDUAL

FECHA 23-XI-91.

PRECIO Donación

Código de Barras

CIDJ 1712 00015

Nº de Inventario

2017-12-000 98

PRESENTACION

El Programa Defensa de la Autonomía y Solidaridad del CSUCA, reproduce las ponencias Magistrales del Dr. Rafael Nieto Navia, del Dr. Ernesto Meneses Morales y del Dr. Aberlardo Villegas, que dictaron en el II Seminario "La Universidad y los Derechos Humanos en América Latina" que se realizó en México, los días 7-8 y 9 de noviembre de 1990.

En este importante evento que convocó la Unión de Universidades de América Latina —U-DUAL— y la Universidad Iberoamericana, se contó con la participación de representantes de las Universidades de América Latina, de Organizaciones no Gubernamentales y de Instituciones Públicas y Privadas, que están comprometidas con la defensa y promoción de los Derechos Humanos.

Este Programa persigue con esta publicación, la concientización necesaria, para que nuestras Universidades Centroamericanas, a corto plazo incluyan en sus programas de formación profesional la Educación de los Derechos Humanos.



PRESENTACION

El Programa Detrás de la Autonomía y Soberanía del CSUCA, reproduce las ponencias Magistrales del Dr. Rafael Nieto Navas, del Dr. Ernesto Mancoske Morales y del Dr. Alejandro Villegas, que dictaron en el II Seminario "La Universidad y los Derechos Humanos en América Latina" que se realizó en México, los días 7-8 y 9 de noviembre de 1990.

En este importante evento que convocó la Unión de Universidades de América Latina (UUAL) y la Universidad Iberoamericana, se contó con la participación de representantes de las Universidades de América Latina de Canadá, México, Estados Unidos y de instituciones de la región y del mundo, que están comprometidas con la defensa y promoción de los Derechos Humanos.

Este Programa continúa con esta publicación, la concientización necesaria, para que nuestras Universidades Centroamericanas, a corto plazo incluyan en sus programas de formación profesional la Educación de los Derechos Humanos.



19 JUN. 1991

CONTENIDO

LAS UNIVERSIDADES Y LOS UNIVERSITARIOS ANTE LOS DERECHOS HUMANOS

Dr. Carlos Escandón Domínguez 7

DEMOCRACIA Y BIEN COMUN COMO MARCO PARA LOS DERECHOS HUMANOS

Dr. Rafael Nieto Navia 11

LA FORMACION UNIVERSITARIA Y LOS DERECHOS HUMANOS

Dr. Ernesto Meneses Morales 27

LA UNIVERSIDAD PARA LOS DERECHOS HUMANOS

Dr. Abelardo Villegas 37

19 JUN 1951



CONTENIDO

LAS UNIVERSIDADES
Y LOS UNIVERSITARIOS
ANTE LOS DERECHOS
HUMANOS

Dr. Carlos Escobar Domínguez 7

DEMOCRACIA Y BIEN
COMUN COMO MARCO
PARA LOS DERECHOS
HUMANOS

Dr. Rafael Nieto Parra 11

LA FORMACION
UNIVERSITARIA Y LOS
DERECHOS HUMANOS

Dr. Ernesto Méndez Méndez 27

LA UNIVERSIDAD PARA
LOS DERECHOS HUMANOS

Dr. Abelardo Villegas 37

LAS UNIVERSIDADES Y LOS UNIVERSITARIOS ANTE LOS DERECHOS HUMANOS

Dr. Carlos Escandón Domínguez *

Sr. Presidente Constitucional de los Estados Unidos Mexicanos, Lic. Carlos Salinas de Gortari;
Distinguidos Miembros del Comité de Honor del II Seminario "La Universidad y los Derechos Humanos en América Latina";
Sr. Presidente de la Comisión Nacional de Derechos Humanos;
Sres. Secretarios de Estado y Miembros del Cuerpo Diplomático;
Sres. Rectores y Delegados de las Universidades de México y América Latina;
Estimada comunidad universitaria:

La UDUAL y la Universidad Iberoamericana desean colaborar con todos los grupos que, con honestidad, trabajan por la justicia, la solidaridad y la paz, y es en virtud de este deseo que nos honra dar la bienvenida a los universitarios de nuestra América Latina que se han congregado aquí en México estos tres días de reflexión y discusión interdisciplinaria sobre el papel de la Universidad en la enseñanza, la investigación y difusión de los derechos humanos en nuestros países. Es también muy satisfactorio contar con la presencia de representantes de Organizaciones no Gubernamentales y de Instituciones Públicas y Privadas interesadas y comprometidas con la promoción de los derechos humanos. Sean todos ustedes muy bienvenidos a esta comunidad universitaria.

Especial significado y realce da a este Seminario propiciado por la Unión de Universidades de América Latina, la presencia del Señor Presidente de la República, Lic. Carlos Salinas de Gortari, quien ha tenido a bien aceptar nuestra invitación para inaugurar esta jornada de reflexión universitaria sobre los Derechos Humanos, por lo cual a nombre de todos quiero expresar nuestro agradecimiento.

* Rector del Sistema Educativo
Universidad Iberoamericana

América Latina, región de este nuevo mundo cuya historia es rica en conflictos, experiencias y esperanzas, ensaya desde hace varios años sistemas de comunicación y cooperación. Este seminario es un hecho esperanzador que demuestra nuestro deseo de comunicación y nuestras posibilidades de diálogo y acercamiento; una actitud que tomamos en común para extender las posibilidades de la retórica vacía, sino para trabajar seriamente sobre un tema muy concreto y crucial: los derechos humanos, nuestra responsabilidad, de las universidades y los universitarios, frente a las violaciones de esos derechos. Por esto, la Universidad Iberoamericana se siente honrada por la U-DUAL, al haber sido designada sede de este encuentro.

Las universidades contribuyen destacadamente a organizar el modo de comprender el mundo. La docencia, la investigación y la difusión se inscriben en un proceso que pretende socializar y humanizar a las personas, haciéndolas conscientes del mundo en el que viven, actualizando su ciencia y su técnica, y formando un espíritu capaz de pensar, observar críticamente, opinar, definir, elegir, decidir. Esto exigen las universidades de los universitarios: que puedan convertirse en seres críticos, capaces de conferir sentido a los acontecimientos, seres responsables frente a los problemas y retos de su sociedad. De esta manera; toda actividad universitaria implica la transmisión de los valores más profundos y más genuinos de nuestras culturas.

Las universidades son acaso las únicas instituciones que tienen la posibilidad de influir sobre generaciones enteras. En la medida en que las universidades funcionen adecuadamente, tendrán en sus manos la posibilidad de diseñar los contenidos significantes para el espíritu de mucha gente del presente y del siglo futuro ya cercano.

Es difícil propiciar una conciencia ética. La vida moderna tan vertiginosa, caracterizada por la masificación, la despersonalización y el consumismo enajenante, tan extendidos en nuestras sociedades, puede desalentar la misión humanista e integradora de la universidad.

La sobrevaluación del conocimiento técnico por otra parte, puede conducir a creer que las universidades son laboratorios más o menos automáticos de ideas en los que los profesionales se producen en serie. Estoy seguro que no es ese el propósito de la Universidad Latinoamericana. Estamos ante el desafío de ser más sensibles que nunca a nuestros complejos entornos, y ofrecer modos creativos de solución a los problemas humanos que nuestra historia y la tecnología nos presentan.

Hemos constatado con dolor que en algunas partes se ha sacrificado a destacados universitarios de nuestros países, cuyo delito consistió en haberse comprometido sin reservas con la verdad y la justicia y a ser voz de los más necesitados. Los universitarios somos conscientes de los problemas y los riesgos a los que nos enfrentamos. Pero si no somos capaces de decir las co-

sas como son, traicionaríamos la búsqueda y la difusión de la verdad, razón de ser de la universidad.

Este seminario expresa una actitud de compromiso universitario, es una señal que hacemos a nuestros pueblos para indicarles que estamos a su servicio.

Hablar del problema de los derechos humanos implica aceptar que éstos constituyen un compromiso para las universidades, las que han sabido mantener una conducta generalmente comprometida. Sus formas de gravitar sobre la conciencia social han sido muchas.

Ciertamente la historia no se hace únicamente con ideas, pero tampoco puede hacerse sin ellas; el problema es, ¿cómo pueden las universidades provocar que las teorías de una generación de intelectuales puedan incidir realmente en la forma de vida política y social de nuestros pueblos?

La realidad sociopolítica es muy compleja, más compleja que un programa de trabajo. De todos modos, ante problemas tan graves como los que implica la salvaguarda de los derechos humanos, es preciso que en todas las instituciones hagamos algo en serio. Hacer y pensar, pensar y realizar. No quedan más alternativas.

Las universidades están capacitadas para formar una conciencia ética activa: activa, esto es, capaz de denunciar las violaciones a los derechos humanos, divulgar los beneficios de la libertad, y su correspondiente responsabilidad social, proponer las tutelas del derecho, estudiar las exigencias de la justicia, impulsar investigaciones sobre los sistemas y procedimientos jurídicos, preparar a su gente para analizar la conducta del estado respecto de estos problemas, y, en suma, comportarse comprometidamente, tal y como si se tratara de la conciencia misma de nuestra sociedad.

Los derechos humanos nos conciernen a todos. Han dejado de ser un problema para especialistas. Si la vida y la dignidad de la persona están en juego, todos estamos en esta partida compartiendo culpas y responsabilidades. Una sociedad que tolera las violaciones de los derechos humanos fundamentales se debe una explicación a sí misma y, sobre todo, debe examinar en qué momento perdió el rumbo de la ética y empezó a engendrar personas capaces de injuriar al género humano mismo, personas capaces de ultrajarse a sí mismas en sus semejantes.

Este foro debe discutir interdisciplinariamente todos estos asuntos. Porque las universidades deben mostrar que son capaces de contribuir a la solución de problemas reales y prácticos. Nuestra visión humanista de la historia nos entusiasma a explorar con imaginación nuevas alternativas de acción universitaria, social y política.

Lo anterior es un deber. Y también tenemos el deber de la esperanza. Lo demuestra este encuentro, que es una especie de alianza, de limpia conjura-

ción a favor de la vida, de la integridad y de la dignidad de las personas. Estamos tratando de poner las más altas aspiraciones de los hombres al resguardo de una fría y calculada intemperie que atenta contra los derechos humanos en la sociedad.

La Universidad Iberoamericana y la UDUAL no ignoran que todos ustedes han llegado aquí para colaborar con esta obra inmensa e impostergradable. Por esto muchas gracias.

DEMOCRACIA Y BIEN COMUN COMO MARCO PARA LOS DERECHOS HUMANOS

Dr. Rafael Nieto Navia *

INTRODUCCION

Los derechos humanos no son una idea que pueda tratarse en términos especulativos, sin vinculación alguna con la vida práctica o, más aún, sin referencia a la estructura estatal.

En efecto, el respeto a los derechos humanos solamente cabe dentro de una bien entendida democracia pluralista. Y en ella son una consecuencia necesaria. De manera que cuando los Estados evolucionan hacia la verdadera democracia se abren esperanzas de respeto a los derechos humanos.

Habría naturalmente que entrar a tratar detenidamente los diversos aspectos sobre qué puede llamarse "democracia pluralista", haciendo notar, previamente, que cuando hablamos de pluralismo nos estamos alejando de cualquier imposición ideológica y que, para ser consecuentes, hay que admitir que puede haber, y de hecho hay conceptos diferentes y respetables sobre el mismo tema.

Una democracia pluralista hay que entenderla como una estructura política basada en ciertos valores fundamentales, principal pero no exclusivamente, la libertad. También la justicia, la igualdad, la solidaridad y el bien común forman parte de esos valores.

Según algunos, esos valores fundamentales son relativos y significan, en general, lo que la mayoría entiende por ellos. Pueden ser, por consiguiente, cambiantes al vaivén del interés no colectivo, sino mayoritario. La verdad que, en esta concepción, hay asuntos que se acercan casi hasta la consideración de valores universales (como la prohibición del homicidio), pero su relatividad se manifiesta en algunos casos, como cuando se deja a la consideración de los valores personales de la madre la cuestión del aborto.

Para otros los valores deben ser determinados por un grupo de individuos

* Juez y exPresidente de la Corte Interamericana de Derechos Humanos

especialmente capaces, llámense jefe, secretario o dirección colectiva del partido. Una vez determinados (sujetos a cambio, obviamente, por las mismas personas) se imponen mediante la ley y la educación. Este sistema elimina la libertad individual y colectiva de pronunciarse sobre los valores que deben regir el Estado.

Otros, finalmente, piensan que hay unos valores fundamentales, comunes o naturales, anteriores a la formación del Estado, a los cuales nace ese Estado, por consiguiente, vinculado, sin que pueda ir contra ellos so pena de convertirse en totalitario. Esos valores son lo suficientemente generales como para que puedan predicarse en diversas circunstancias de tiempo, modo y lugar.

Nosotros pensamos que una democracia pluralista requiere una "conciencia" sobre valores fundamentales. Lo primero que, como lo explicaremos un poco más adelante, hay derechos y libertades humanas que el Estado tiene obligación de respetar. Así se evita el Estado arbitrario y se dejan ciertas libertades a los individuos. Luego que, si bien es cierto que la dirección general del Estado debe hacerse según las ideas de las mayorías, la voluntad general no puede convertirse en una suerte de despotismo democrático que anule los legítimos derechos de opinión y de participación de las minorías. Luego que la función del Estado es la de encauzar las fuerzas y los bienes sociales hacia la justicia social y la solidaridad, para corregir, sin arbitrariedades, los desequilibrios sociales y dar a los individuos los medios materiales para que puedan alcanzar la felicidad, permitiendo la igualdad de oportunidades e implantando un sistema fiscal progresivo; mantenimiento de sistemas jurídicos que permitan la aplicación y el ejercicio de la Justicia; creación y persistencia de instituciones adecuadas que reflejen la expresión popular en la decisión política y la separación de poderes para que el gobierno no se convierta en totalitario; conciencia de que el Estado es una herramienta al servicio de la comunidad y de los individuos y no a la inversa y que debe, por consiguiente, orientarse siempre hacia el bien común.

La libertad de los individuos solos o actuando colectivamente, dentro de un régimen democrático pluralista, no es, sin embargo, absoluta. La libertad es una prerrogativa de los seres humanos, en tanto en cuanto seres racionales capaces de escoger. La libertad personal permite al individuo autodeterminarse y decidir automáticamente. La libertad social, debe permitir el ejercicio de la persona.

La libertad, según un concepto ético y cristiano, implica una responsabilidad moral y personal para quienes la ejercen que no se limita a, simplemente, evitar que mi libertad perjudique la de los demás, según el clásico concepto liberal. La libertad existe en razón de los fines esenciales del hombre, derivados de su propia naturaleza y se limita, en consecuencia, por los valores

fundamentales y en razón de las necesidades sociales en las cuales el hombre se desempeña.

Colectivamente también la libertad debe respetar esos valores fundamentales, porque la soberanía popular, tan traída estos días, concebida sin ligamen con esos valores, con criterio simplemente de mayoría, conduce frecuentemente a la restricción indebida de las libertades individuales y al totalitarismo de la mayoría.

“El ejercicio de la autoridad política —dice la Const. *Gaudium et Spes*, 74.4— así en la comunidad en cuanto tal como en las instituciones representativas, debe realizarse siempre dentro de los límites del orden moral para procurar el bien común, concebido dinámicamente, según el orden jurídico establecido legítimamente o por establecer. Es entonces cuando los ciudadanos están obligados en conciencia a obedecer”.

LA DEMOCRACIA EN LA CONVENCION AMERICANA

La estrecha vinculación que el Sistema Interamericano ha hecho entre los derechos fundamentales de la persona y el ejercicio efectivo de la democracia representativa fue reiterada en el Preámbulo de la Convención Americana sobre Derechos Humanos al “[r]eafirma[r] su propósito de consolidar en este Continente, dentro del cuadro de las instituciones democráticas, un régimen de libertad personal y de justicia social, fundado en el respeto de los derechos esenciales del hombre”. Varios de los artículos de la Convención contienen expresas referencias a la democracia y la Corte Interamericana de Derechos Humanos ha tenido ya oportunidad de referirse a la forma como ellas condicionan la interpretación de la Convención.

En su Opinión Consultiva sobre *La Colegiación Obligatoria de Periodistas*, la Corte hizo expresa referencia al aparte citado del Preámbulo y a los artículos 29 y 32 de la Convención que, en su parte pertinente dice (CORTE I.D.H., *La Colegiación Obligatoria de Periodistas*, arts. 13 y 29 *Convención Americana sobre Derechos Humanos*, Opinión Consultiva OC-5/85 del 13 de noviembre de 1985, Serie A, citada en adelante como OC-5/85, 41):

“ARTICULO 29. *Normas de interpretación.*

Ninguna disposición de la presente Convención puede ser interpretada en el sentido de:

...

c. excluir otros derechos y garantías que son inherentes al ser humano o que se derivan de la forma democrática representativa de gobierno [...]

“ARTICULO 32. *Correlación entre Debates y Derechos*

...

2. Los derechos de cada persona están limitados por los derechos de los demás, por la seguridad de todos y por las justas exigencias del bien común en una sociedad democrática”.

La Corte hizo una comparación de la Convención con el régimen de la libertad de expresión en la Convención Europea (artículo 10) y el Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos (artículo 13) el primero de los cuales permite “ciertas formalidades, condiciones, restricciones o sanciones, previstas por la seguridad nacional, la integridad territorial o la seguridad pública [...]”, mientras el segundo no contiene referencia a la estructura democrática.

La corte dijo que “[l]as justas exigencias de la democracia deben, por consiguiente, orientar la interpretación de la Convención y, en particular, de aquellas disposiciones que están críticamente relacionadas con la preservación y el funcionamiento de las instituciones democráticas” (OC-5/85, § 44).

Dado que, según el artículo 13.2.b., “el orden público” y, según el artículo 32.2., “el bien común” justifican limitaciones a la libertad de expresión en el primer caso y a los derechos, en general, en el segundo, la Corte debió referirse a estos conceptos tan estrechamente vinculados con la democracia.

La Corte ensayó definiciones de estos conceptos y dijo que “una posible aceptación del orden público dentro del marco de la Convención, hace referencia a las condiciones que aseguran el funcionamiento armónico y normal de las instituciones sobre la base de un sistema coherente de valores y principios” (OC-5/85, § 64). En cuanto al bien común dijo “[es posible entender[lo] [...] como un concepto referente a las condiciones de la vida social que permiten a los integrantes de la sociedad alcanzar el mayor grado de desarrollo personal y la mayor vigencia de los valores democráticos. En tal sentido puede considerarse como un imperativo del bien común la organización de la vida social en forma que fortalezca el funcionamiento de las instituciones democráticas y se preserve y promueva la plena realización de los derechos de la persona” (OC-5/85, § 66, OC-6/86, § 30 y 31). Añadió: “No escapa a la Corte, sin embargo, la dificultad de precisar de modo unívoco los conceptos de ‘orden público’ y ‘bien común’, ni que ambos conceptos pueden ser usados tanto para afirmar los derechos de la persona frente al poder público, como para justificar limitaciones a esos derechos en nombre de los intereses colectivos. A este respecto debe subrayarse que de ninguna manera podrían invocarse el ‘orden público’ o el ‘bien común’ como medios para suprimir un derecho garantizado por la Convención o para desnaturalizarlo o privarlo de contenido legal (ver el art. 29.a de la Convención). Estos conceptos, en cuanto se invoquen como fundamento de limitaciones a los derechos huma-

nos, deben ser objeto de una interpretación estrictamente ceñida a las 'justas exigencias' de 'una sociedad democrática' que tenga en cuenta el equilibrio entre los distintos intereses en juego y la necesidad de preservar el objeto y fin de la Convención" (OC-5/85, § 67).

En su Opinión Consultiva sobre "*La Expresión 'Leyes' en el Artículo 30 de la Convención Americana de Derechos Humanos*" (CORTE I.D.H., La Expresión "Leyes" en el artículo 30 de la Convención Americana sobre Derechos Humanos, Opinión Consultiva OC-6/86 del 9 de mayo de 1986, citada como OC-6/86), la Corte reafirmó la necesidad de interpretar la Convención alrededor del concepto gravitante sobre la misma del Estado democrático y añadió: "El requisito según el cual las leyes han de ser dictadas por razones de interés general significa que deben haber sido adoptadas en función del 'bien común' (art. 32.2.), concepto que ha de interpretarse como elemento integrante del orden público del Estado democrático, cuyo fin principal es 'la protección de los derechos esenciales del hombre y la creación de circunstancias que le permitan progresar espiritualmente y alcanzar la felicidad' (Declaración de los Derechos y Deberes del Hombre, Considerandos, párr. 1)" (OC-6/86, § 29). "La democracia representativa es determinante en todo el sistema del que la Convención forma parte. Es un 'principio' reafirmado por los Estados americanos en la Carta de la OEA, instrumento fundamental del Sistema Interamericano. El régimen mismo de la Convención reconoce expresamente los derechos políticos (art. 23), que son aquellos que, en los términos del artículo 27, no se pueden suspender, lo que es indicativo de la fuerza que ellos tienen en dicho sistema" (OC-6/86, § 34).

El concepto de la democracia representativa condiciona, pues, de manera determinante, la interpretación de la Convención, de acuerdo con la forma como el Sistema ha venido entendiendo que no es posible, sino dentro de este contexto, lograr una adecuada protección a los derechos fundamentales del hombre".

EL BIEN COMUN

El hombre (cuerpo, alma y espíritu) no es persona solamente en el sentido de animal racional. Es, además, imagen y semejanza de Dios y, para los cristianos, hijo de Dios.

Para la filosofía escolástica el fin último del hombre es obtener la felicidad y ella es, en definitiva, Dios, el regreso a la casa del Padre.

El hombre tiene la tendencia natural (de acuerdo con su naturaleza) de asociarse con otros para buscar más fácilmente ese fin. En efecto, teleológicamente la inclinación de los individuos a formar sociedad corresponde a la inclinación a la felicidad porque forma parte de la conciencia universal, la de

todos los hombres; histórica o etnológicamente, los hombres siempre han formado sociedad que es ley común; la naturaleza humana con sus debilidades, hace que el hombre necesite de otros que le ayuden (padres, hijos, enfermos-sanos). Lo mismo es válido en el plano espiritual.

Como dice Santo Tomas (*I De regno*) el hombre forma sociedad para "convivir dignamente".

1. LA SOCIEDAD

Sociedad perfecta es la que no forma parte de otra y es autónoma y jerarquizada y en ella los intereses individuales están sujetos a los de la comunidad. Los sociólogos de la historia, han demostrado, sin embargo, que las sociedades evolucionan constantemente hacia grupos sociales más amplios (familia-clan-tribu-ciudad-estado) en los que los anteriores grupos primarios subsisten pero se someten.

Hay dos clases de sociedades perfectas, según Santo Tomás: la política o natural (el Estado, aunque hoy no podamos estar seguros de que el Estado siga siendo el grupo primario fundamental y único) que ayuda al hombre en la búsqueda de sus fines humanos; y la sociedad sobrenatural (para los católicos la Iglesia), para ayudarlo a obtener sus fines sobrenaturales.

El fin de las sociedades humanas (llámese Estado, municipio o aldea) se denomina bien común, que es el que es "común" a todos los miembros de la sociedad.

En la filosofía escolástica la expresión "bien común" tiene dos significados:

° Bien común "trascendente", que es el fin último de la sociedad y de sus miembros, la vocación del hombre, Dios.

° Bien común "inmanente" (que debe ser "humano", conforme a la naturaleza del hombre) y que comprende:

° Bienes del cuerpo (salud, bienestar corporal), bienes del alma (ciencia, virtud), bienes del entorno (bienes materiales suficientes, no superfluos).

León XIII (*Enc. Au Milieu*) y Benedicto XV (*Epist. Celeberrima*) han dicho que el bien común es la ley suprema de la sociedad política, después de Dios.

2. EL BIEN COMUN

El bien común inmanente es creado y finito. La sociedad política tiene como función poner todos los medios para alcanzarlo.

El bien común no es la suma de bienes individuales (en realidad el fin último del hombre es el mismo para todos), de la misma manera como una sociedad no es una mera suma inorgánica de individuos. Es un bien superior a

los bienes individuales y comprende no solamente los bienes particulares actuales de los individuos, sino los pasados, los futuros y aún los contingentes. No es ni absorción, ni superación de los bienes particulares sino complementación de los mismos. La "civitas maxima" es aquella sociedad donde los intereses de los individuos, por respetables e importantes que sean, deben sujetarse a los de la comunidad.

El bien común es función de los gobernantes, condicionados, como la ley, al fin del hombre que viene a ser, en definitiva, su felicidad sobre la tierra y luego en el cielo. Ese fin se alcanza en "comunidad" que es el objeto de la ley del gobierno.

3. LA JUSTICIA

Los principios naturales constituyen la dimensión de la ley —y del gobierno—, la sustancia de la justicia que contiene todo derecho.

La justicia "ordena al hombre en todo aquello que se refiere a los demás, lo cual supone una cierta igualdad como el mismo nombre lo demuestra" (Santo Tomás, *Summa Theologiae*, IA-IIAE, Q. 58, a. I. ad res.). La justicia es "general" en cuanto se ordena al bien común. "Y ya que es propio de la ley ordenar al bien común, por eso tal justicia, tomada en sentido general, puede llamarse justicia legal" (*Ibid*, a.5. ad. resp.).

La justicia es una virtud y, en tal sentido, tiene un contenido ético. Eso significa que debe ser practicada por el hombre individualmente o en comunidad. Los actos humanos han de ser justos. Y justa la ley y justo el gobernante y justas las comunidades en sus relaciones internas o internacionales. De allí que la Iglesia acuda a estos conceptos al hablar de la distribución proporcional de los bienes comunes o, lo que es igual, respecto de las relaciones entre comunidad y cada uno de sus individuos, es decir de la justicia distributiva. Y comunidad es la internacional y en ella también las naciones equivalen a los individuos, de donde la justicia distributiva también es aplicable en esa comunidad. "Es un imperativo para todos y cada uno de los hombres y mujeres, para las sociedades y las naciones" (Enc. *Sollicitudo Rei Socialis*, párr. 32).

4. LA JUSTICIA Y EL BIEN COMUN EN LA DOCTRINA CATOLICA

Ya la *Quadragésimo Anno* de Pío XI (párr. 58) había puntualizado como "a cada cual, por consiguiente, debe dársele lo suyo en la distribución de los bienes, siendo necesario que la participación de los bienes creados se revoque y se ajuste a las normas del bien común o de la justicia social, pues cual-

quier persona sensata ve cuán gravísimo trastorno acarrea consigo esta enorme diferencia actual entre unos pocos cargados de fabulosas riquezas y la incontable multitud de los necesitados”.

La Enc. *Mater et Magistra* (párr. 65) de Juan XXIII señaló cómo “se requiere... que los gobernantes profesen un sano concepto del bien común. Este concepto abarca todo un conjunto de condiciones sociales que permitan a los ciudadanos el desarrollo expedito y pleno de su propia perfección”.

Pero fue el mismo Papa Juan XXIII el que en su Enc. *Pacem in terris*, dedicó varios párrafos al análisis detallado del bien común.

En ese análisis el Papa parte del concepto ya citado en su Enc. *Mater et Magistra*, que desarrolla alrededor de lo que es el hombre, el que “por tener un cuerpo y un alma inmortal, no puede satisfacer sus necesidades ni conseguir en esta vida mortal su perfecta felicidad” (párr. 59). “Como el bien común, en efecto, está íntimamente vinculado a la naturaleza humana... no se puede mantener su total integridad más que en el supuesto de que, atendiendo a la íntima naturaleza y efectividad del mismo, se tenga siempre en cuenta el concepto de la persona humana” (párr. 55). “Esta es la razón de que el bien común debe procurarse por tales vías y con tales medios, que no sólo no pongan obstáculos a la salvación eterna del hombre, sino que, por el contrario, le ayuden a conseguirla” (párr. 59).

Este razonamiento recoge el concepto de la justicia distributiva, pero le da una nueva dimensión en lo que a los derechos humanos se refiere y así lo desarrolla el Papa. “Todos los miembros de la comunidad deben participar en el bien común por razones de su propia naturaleza, aunque en grados diversos según las categorías, méritos y condiciones de cada ciudadano” (párr. 56), lo que hace referencia directa a la justicia distributiva. Pero, además, “el bien común consiste principalmente en la defensa de los derechos y los deberes de la persona humana” (párr. 60).

5. LAS OBLIGACIONES DEL GOBIERNO

Estos conceptos son aplicables en el pleno familiar, en el del Estado y en el de la comunidad en general. De donde resulta obligatoria la referencia al papel del gobierno y a las obligaciones que para éste resultan de los conceptos básicos enunciados, teniendo presente que lo dicho respecto del gobierno del Estado es aplicable igualmente a la comunidad universal, si bien trasladando los conceptos, en lo necesario, porque el gobierno del Estado tiene obligaciones, como veremos, respecto de los individuos y, en la comunidad internacional, respecto de sus iguales..

“Los gobernantes -dice el papa- deben dictar aquellas disposiciones que, además de su perfección jurídica, se ordenen por entero al bien de la comu-

nidad o puedan conducir a él" (párr.53). Como el Papa ha puntualizado la necesidad de que la comunidad permita el desarrollo espiritual del hombre, así como su desarrollo material y la adecuada protección de los derechos fundamentales, las obligaciones de los gobernantes tienen, entonces, que ver con estas dimensiones.

"(L)os gobernantes deben procurar dicho bien (común) por las vías adecuadas y escalonadamente de tal forma que, respetando el recto orden de los valores, ofrezcan al ciudadano la prosperidad material y al mismo tiempo los bienes del espíritu...(y) no sólo no pongan obstáculos a la salvación eterna del hombre, sino que, por el contrario, le ayuden a conseguirla" (párrs. 57 y 59).

Igualmente "los gobernantes han de orientar sus esfuerzos a que el bien común redunde en provecho de todos, sin preferencia alguna por persona o grupo social determinado, como lo establece nuestro predecesor, de inmortal memoria, León XIII. No se puede permitir de modo alguno que la autoridad civil sirva al interés de uno o de pocos, porque está constituida para el bien común de todos (*Inmortal Dei*: A 15, 121). Sin embargo, razones de justicia y de equidad pueden exigir, a veces, que los hombres de gobierno tengan especial cuidado de los ciudadanos más débiles, que puedan hallarse en condiciones de inferioridad, para defender sus propios derechos, y asegurar sus legítimos intereses" (párr.56)

6. LOS DERECHOS HUMANOS

En cuanto a los derechos de la persona humana "la misión de los hombres de gobierno debe tender a dos cosas: de un lado reconocer, respetar, armonizar, tutelar y promover tales derechos, de otro facilitar a cada ciudadano el cumplimiento de sus respectivos deberes. Tutelar el campo intangible de los derechos de la persona humana y hacerle llevadero el cumplimiento de sus deberes debe ser oficio esencial de todo poder público (Pío XII, mensaje de 1 de junio de 1941, AAS33 (1941) 200). Por eso, los gobernantes que no reconozcan los derechos del hombre o los violen faltan a su propio deber y carecen, además, de toda obligatoriedad las disposiciones que dicten" (párrs.60 y 61).

Para la filosofía judeo-occidental los derechos humanos son derechos naturales del hombre enderezados a dignificar su existencia y a promover la justicia.

Los derechos fundamentales de los seres humanos no son sino consecuencias de su propia naturaleza; la de ser hombres. De acuerdo con esa naturaleza el hombre es un ser racional. Eso significa que, a diferencia de los demás animales, tiene una capacidad de razonar y discernir y que sus actos y su querer y su voluntad no obedecen a los meros instintos, sino que quiere lo que su

razón le indica como bueno, aún en los casos en que ese "bien" no lo sea moralmente hablando. La razón forma parte de la esencia del hombre. Todo ser humano está dotado de razón. Como a esa esencia se añade la igualdad de su naturaleza animal, todos los seres humanos son, por naturaleza, iguales. La razón sirve al hombre para discernir lo bueno y lo malo y le indica lo que más se conforma con su naturaleza. Pero de nada serviría esa capacidad, que podemos llamar "en potencia", si no tuviera la facultad de escoger, según lo que su razón le indique, es decir, de poner "en acto" su facultad de discernimiento. Por eso el hombre nace, naturalmente, libre.

El hombre es, ontológicamente, persona, en el sentido de que, de acuerdo con su razón, se pertenece a sí mismo y es capaz de dominar sus propios actos. Eso significa que persona es un ser libre. en ese sentido usamos persona como sinónimo de hombre.

Judicialmente el hombre también es persona, es decir, sujeto de derechos y obligaciones (acepción esta que permite predicar el concepto de persona de otras realidades, como las personas jurídicas o morales).

La persona, en cuanto hombre, y la persona, en cuanto ser ante el derecho, son inseparables. El hombre es sujeto de derechos y obligaciones por ser hombre.

Es persona, en sentido jurídico, independientemente de que la ley así se lo reconozca. El orden jurídico positivo tiene que reconocer esa condición. Y decimos reconocer y no crear porque el ordenamiento jurídico positivo para ser justo debe basarse en la ley natural. El hombre es sujeto de derechos y obligaciones por ley natural. De donde el ordenamiento jurídico positivo solamente reconoce una existencia previa de personas. Entender que el hombre es persona porque así lo dictamina el derecho positivo, significa aceptar el derecho injusto o arbitrario.

Dice el artículo 60 de la Declaración Universal de los Derechos Humanos: "Todo ser humano tiene derecho, en todas partes, al reconocimiento de su personalidad jurídica".

Lo que no obsta para que la ley positiva pueda, a su vez, crear derechos más allá de los puramente naturales.

La libertad del hombre no es omnímoda. Por naturaleza el hombre quiere necesariamente el bien supremo, el que lo satisfaga totalmente, la felicidad. La facultad de elegir se refiere a los bienes o a los medios enderezados a ese fin: el que su razón le indica y, por consiguiente, el que el hombre cree que es esa felicidad. Tanto entendimiento como voluntad son facultades inmateriales (Santo Tomás, *Suma Theologiae*, I, q.10, a.1, ad.3). Por eso el hombre es cuerpo y espíritu y busca satisfacción tanto en cuanto a lo que tiene en común con los animales como en cuanto al espíritu. "En las cosas compuestas de materia y forma -dice Santo Tomás- la esencia significa no sólo la for-

ma ni sólo la materia, en cuanto que son principios de la especie" (Ibid., Ia., q.17a2).

Por consiguiente los derechos humanos deben tener en cuenta los compuestos mencionados, que constituyen la esencia del hombre. Esos derechos, como la propia ley natural, tienen una gradación según la mayor o menor vinculación que tengan con la naturaleza humana.

Hay, en primer lugar, unos derechos que podemos llamar naturales primarios o connaturales (que corresponden a lo justo natural -*iustum naturale*) que derivan de las inclinaciones fundamentales de la naturaleza humana. Se deducen de ésta sin necesidad de razonamiento discursivo, es decir, son evidentes (como los primeros principios de la ley natural). Unos son comunes con los animales (sólo que estos son instintos y no derechos), como el derecho a la vida, a la defensa de la misma y a los medios de subsistencia o el de procrear y crear la prole. Otros corresponden a la voluntad absoluta del hombre (*voluntas ut natural*) y se refieren a sus fines primarios, como los derechos a buscar la verdad, a vivir en sociedad o a rendir culto al ser supremo.

Estos derechos son de la ley natural y anteriores a cualquier ordenamiento jurídico positivo, porque el hombre como tal también es anterior a los ordenamientos.

Otros derechos los podemos llamar naturales secundarios, que nacen de la voluntad libre del hombre (*voluntas ut ratio*), deducidos por la razón práctica de la naturaleza de manera discursiva pero fácilmente (como los principios secundarios de la ley natural). se refieren a los medios principales inmediatos y más convenientes para la obtención de los fines primarios. Se apetecen necesaria pero no absolutamente. Son tales como el derecho a llevar una vida digna y el de propiedad (derivados del derecho a la vida); el de educar a los hijos (derivado del de procrear); el de contribuir al bien común y a la convivencia social (derivados del de vivir en sociedad); el de libertad religiosa (derivado del de rendir culto al Ser supremo).

Estos derechos son de *ius gentium*, entendido en su aceptación original como el que "se deriva de la ley natural a modo de conclusiones que no están muy alejadas de los principios" (Ibid., Ia., IIae, q.95, a.4ad.1). estos derechos son superiores pero coexistentes con la sociedad.

Finalmente existen los derechos positivos o civiles (en el sentido de Santo Tomás, *ibid.*). Son convenientes, pero no indispensables y, en cierto modo, dependen en sus características del sistema social que los produce. Como el derecho positivo debe estar basado en el derecho natural, también estos derechos derivan de los naturales, pero a modo de conclusiones más remotas. Son creados por la ley humana pero no deben confundirse con el reconocimiento que haga la ley humana de los derechos naturales.

Así, del derecho a llevar una vida digna puede derivarse, por vía de con-

clusión remota, el derecho de rectificación o respuesta a las falsas informaciones de los medios de comunicación; del derecho a educar a los hijos, el de obtener del Estado, al menos como alternativa, la educación pública; del de convivencia social, el de elegir y ser elegido; de la libertad religiosa, el de rendir culto público y protegido por el Estado.

Como es sabido todo derecho genera un deber de respeto a cargo de alguien, o de varios o de todos los demás. En cuanto a los derechos humanos naturales ese deber corresponde a todos los demás (*erga omnes*). el deber puede ser simplemente de abstención (no hagas a otro lo que no quieras que te hagan a ti) o puede exigir una acción positiva (*suum cuique tribuere*).

Cada derecho, por su parte, genera a su titular, en general, dos deberes: el uno, de la ley natural, de respetar el mismo derecho a los demás; el otro, de orden moral, de ejercer el derecho. Así por ejemplo, el derecho a la vida exige el deber de respetar la vida de los demás pero también el de conservar la propia. Esto es mera aplicación de la justicia natural (*iustum ex natural*). En efecto, derecho y deberes forman parte del orden jurídico natural, pues las raíces son las mismas. Es lo que llamamos relación jurídica natural.

A la ley positiva, ordenada al bien común, le corresponde reconocer el derecho e imponer, bajo sanción, respeto al mismo. Esta función se refiere, por definición a relaciones entre hombres (más de uno), relaciones en sociedad. Hablamos entonces de relación jurídica positiva.

En cuanto a esta función de reconocimiento y sanción hay que tener presente que si observamos los derechos humanos desde el punto de vista del modo de obrar de su titular, hablamos de libertades humanas, en el sentido de que se trata de facultades (aunque no es lo mismo desde el punto de vista de quien tiene el deber).

Cuando el hombre tiene el deber moral de ejercer un derecho o en los casos en que el derecho existe en potencia pero no necesariamente en acto (por ejemplo, el derecho de propiedad), lo llamamos simplemente derecho. Pero cuando el hombre puede, a su arbitrio, ejercerlo o no, lo llamamos más propiamente libertad. Es así como decimos derecho a la vida, pero, en cambio, decimos libertad de asociación.

La función de la ley positiva, frente a las libertades, es la de proteger el libre ejercicio de la facultad. Vale decir, la ley positiva viola una libertad tanto cuando no permite ejercerla (no permite asociarse). La falta de esta distinción por la ley positiva puede llevarla a la arbitrariedad, que no es otra cosa que quitarle el arbitrio al individuo para traspasar al Estado.

Dos cuestiones se deducen de todo lo anterior: la primera que, como el derecho desaparece si no existe el correlativo deber de derecho impuesto y sancionado por la ley, el titular del derecho que vive en sociedad tiene también el derecho de exigir para él la protección de la ley (que no es sino la mera a-

firmativa de formular lo que ya habíamos dicho de manera negativa al hablar del deber). Dicho de otro modo, hay un derecho natural a una ley positiva justa.

La segunda que, de manera supletoria a la ley positiva interna, la ley internacional puede dar esa garantía. Esto obedece a que, normalmente, el Estado brinda protección a los derechos humanos e impone por la ley penal la respectiva sanción a los individuos que los violan. Pero el respeto a los derechos humanos le corresponde también al Estado como tal, en cuyo caso, muchas veces, la violación se queda impune, por falta de aplicación de la sanción o, peor aún, porque la sanción simplemente no existe. Esto es lo que justifica la protección internacional.

Y es eso, también, lo que explica que la protección internacional requiera que, previamente, se hayan agotado los recursos internos disponibles en el Estado antes de que se pueda acudir a ella, a menos, por supuesto, que tales recursos no existan o sean ineficaces o inaplicables.

Así entendidos los derechos humanos están tan lejos del libertinaje como de una dependencia de la creación por el Estado. Y los deberes del Estado lo colocan, a su vez, tan lejos del llamado Estado-gendarme como del totalitarismo.

8. LA CUESTIÓN SOCIAL EN LOS DOCUMENTOS PONTIFICIOS

Las ideas de la Enc. *Mater et Magistra* y de la Enc. *Pacem in Terris* fueron recopiladas en la Const. *Gaudium et Spes* del Concilio Vaticano II, en la que se trataron extensamente los aspectos del bien común respecto de la sociedad civil (párr. 73), de la implicación de él de todo el género humano (párr. 26) de los partidos políticos (párr. 75) de los gobernantes en el ámbito internacional (párr. 82) y, naturalmente de la propiedad privada (párr. 71) y del trabajo (párrs. 67 y 68) en relación con el bien común.

“Es, pues, evidente —dice la Const. *Gaudium et Spes*— que la comunidad política y la autoridad política tienen su fundamento en la naturaleza humana, y por eso pertenecen al orden previsto por Dios, aún cuando la determinación de los regímenes políticos y la designación de los gobernantes se dejan a la libre decisión de los ciudadanos”.

“Síguese también que el ejercicio de la autoridad política, sea en el interior de la comunidad como tal o de las instituciones que representan al procurar el bien común, debe ser entendido en forma dinámica y según el orden jurídico legítimamente establecido o por establecer. Entonces es cuando los ciudadanos están obligados, en conciencia, a obedecer y de ahí se manifiesta la responsabilidad, dignidad e importancia de quienes gobiernan.

“Pero cuando la autoridad, excediendo su propia competencia, oprime a

los ciudadanos, éstos no pueden negarse a lo que sigue siendo exigencia objetiva del bien común; pero debe permitírseles defender sus derechos y los de los ciudadanos contra el abuso de esta autoridad, conservando, sin embargo, los límites que la ley natural y evangélica trazan” (párr. 74).

La Enc. *Populorum Progressio* de Pablo VI, interpretado por unos como marxista, por otros como uno de los grandes mensajes jamás dirigidos a la humanidad, es en realidad, “un documento de aplicación de las enseñanzas del Concilio” y “una respuesta a la llamada” del mismo (Enc. *Sollicitudo rei socialis*, párr. 6) y, en particular, de la Const. *Gaudium et Spes*, a la cual la Encíclica de Pablo VI se refiere reiteradamente.

“[L]a novedad de la Encíclica no consiste tanto en la afirmación del carácter histórico, sobre la universalidad de la cuestión social cuanto en la valoración moral de esta realidad. Por consiguiente, los responsables de la gestión pública, los ciudadanos cristianos, tienen la obligación moral -según el correspondiente grado de responsabilidad- de tomar en consideración, en las decisiones personales y de gobierno, esta relación de iniversalidad, esta interdependencia que subsiste entre su forma de comportarse y la miseria y el subdesarrollo de tantos miles de hombres. Con mayor precisión la Encíclica de Pablo VI traduce la obligación moral como ‘deber de solidaridad’ y semejante afirmación, aunque muchas cosas han cambiado en el mundo, tiene ahora la misma validez de cuando se escribió”. (Enc. *Sollicitudo rei socialis*, párr. 9).

Por su parte, la Enc. *Sollicitudo rei socialis* de Juan Pablo II, escrita para conmemorar los veinte años de la Enc. *Populorum Progressio*, gira alrededor de todos los conceptos ya expuestos sobre el bien común, colocándolo como un condicionante, mejor aún, como el único mecanismo capaz de resolver los problemas sociales internos de los Estados y los universales, derivados del hecho de que “los países en vías de desarrollo son mucho más que los desarrollados, las multitudes humanas que carecen de los bienes y de los servicios ofrecidos por el desarrollo son bastante más numerosas que las que disfrutan de ellos (ibid.).

La Encíclica plantea la cuestión social en el plano ético, como un deber moral (párrs. 9 y 38) y una exigencia de la justicia (párr. 10). El bien común está íntimamente vinculado con la justicia, la justicia obliga la solidaridad y es el medio a través del cual se alcanza la paz (Párrs. 18, 74, 78) y “el desarrollo es el nombre nuevo de la paz” (Enc. *Populorum Progressio*, párr. 87).

Bien común, solidaridad, desarrollo y paz son, pues, conceptos íntimamente vinculados entre sí. “Los hombres tienen un destino común...el bien, al cual estamos llamados todos y la felicidad a la que aspiramos, (que) no se obtienen sin el esfuerzo y el empeño de todos sin excepción, con la consiguiente renuncia al propio egoísmo” (Enc. *Sollicitudo rei socialis*, párr. 26).

Y es importante puntualizar que "así como se puede pecar por egoísmo, por afán de ganancia exagerada y de poder, se puede faltar también -ante las urgentes necesidades de unas muchedumbres hundidas en el subdesarrollo- por temor, indecisión y, en el fondo, por cobardía" (párr. 46).

El Papa acepta que las decisiones sobre el desarrollo -que no puede limitarse al aspecto puramente económico (párr. 15)- son de carácter político. pero deben enderezarse hacia la justicia y el bien común (párr. 35) Pero "ningún grupo social, por ejemplo ningún partido, tiene el derecho a usurpar el papel de único guía porque ello supone la destrucción de la verdadera subjetividad de la sociedad y de las personas-ciudadanos, como ocurre con el totalitarismo. En esta situación el hombre, el pueblo se convierte en 'objeto', no obstante todas las declaraciones contrarias y las promesas verbales" (párr. 15).

El desarrollo no puede olvidar la "naturaleza específica del hombre" (párr. 29). de donde "no sería verdaderamente digno del hombre un tipo de desarrollo que no respetara y promoviera los derechos de las Naciones y de los pueblos" (párr. 32) tanto en el orden interno como en lo internacional, con la respectiva responsabilidad de los dirigentes dentro de la igualdad fundamental y de las libertades de los hombres (*Ibid.*).

En América Latina el desempleo, la violencia, el terrorismo, el hambre que nos azota por primera vez desde la colonia, tienen raíces primordialmente internas y como tales son responsabilidad de los dirigentes. Tenemos grupos privilegiados (la clase política, los empresarios, los propietarios, los sindicatos, los que tienen trabajo). y lumpen, los marginados, los de la economía informal. Y cada cual trata a su manera de defender sus privilegios y, si puede,, de aumentarlos, vale la pena recordar aquí que los "pobres de espíritu" no son necesariamente los pobres (que pueden ser avaros con lo poco que tienen) sino los que no convierten lo que tienen, llámese riqueza material, privilegios o poder, en ídolo. Los que no son pobres de espíritu en el sentido evangélico son los modernos paganos que adoran las cosas materiales que, como decía el Antiguo Testamento, son hechas por la mano del hombre y no ven, ni oyen, ni entienden.

Los bienes materiales o el poder o los privilegios se entienden como los talentos que se nos dan para hacerlos rendir fruto, como en la parábola. Hay que entender lo que la Iglesia propone: enderezar nuestros esfuerzos hacia una "Civilización del amor" (cf. Documento de Puebla, párr. 8 y Discurso de S.S. Juan Pablo II a los dirigentes colombianos, Bogotá, Palacio de Nariffo, julio 1 de 1986) que es laboriosidad, honestidad, participación, práctica de la justicia y la caridad, valores cristianos, convivencia armoniosa, respeto a los derechos humanos, paz, concordia, educación y respeto por los derechos evangélicos. Todo es posible lograrlo si los cristianos. ponemos en nuestro co-

razón la palabra "amor" y los no cristianos las palabras "bien común".

La sociedad política será buena y corresponderá a los fines para los cuales ha sido constituida, si respeta el bien común. La sociedad política será tiránica si pone otros bienes (los individuales, por ejemplo) u otros fines (el poder, por ejemplo) antes del bien común.

Es claro que el bien común tiene un contenido especial dentro de la filosofía cristiana, pero no se requiere ser cristiano para entender que la comunidad humana necesita ese elemento para sobrevivir civilizadamente.



LA FORMACION UNIVERSITARIA Y LOS DERECHOS HUMANOS

Dr. Ernesto Meneses Morales *

Al iniciarse la década de los treinta, la tendencia izquierdista mexicana penetró en la educación y dio origen a diversas asambleas, interesadas en promover la educación socialista. Una de éstas fue el Congreso de la Universidad, celebrado en septiembre de 1933, cuyos asistentes sostuvieron durante una semana enconado debate sobre la obligación de la Universidad Nacional de México de adoptar una orientación socialista, suprimiendo así uno de los derechos más importantes del hombre: el derecho a la libre expresión de las ideas, y despojando a la universidad de su prerrogativa de sociedad abierta. Los elementos de izquierda prevalecieron y lograron imponer a la Universidad Nacional de México la orientación socialista. Antonio Caso —uno de los pensadores más originales y profundos de México— se pronunció contra esta imposición: el socialismo era sólo una teoría entre muchas y todas debían ser consideradas por sus méritos propios en un ambiente de libertad de cátedra. Pronto, el valiente llamado de Caso a defender el derecho a la libertad de pensamiento congregó a la mayoría de los universitarios alrededor del maestro, quienes rechazaron la iniciativa izquierdista. La universidad logró así conservar intacta su prerrogativa de libertad de cátedra, pero hubo de pagar un alto precio: perdió su carácter de nacional y quedó reducida a la inopia, con un patrimonio formado por los edificios, muebles y equipos, un fondo de 10 millones de pesos y sin otros ingresos que las cuotas de los estudiantes.

El pasado noviembre, los escuadrones de la muerte asesinaron en San Salvador a seis universitarios jesuitas, de la Universidad José Simeón Cañas. Su delito: haber convertido la universidad en conciencia crítica del país; haber promovido el diálogo entre el gobierno y el Frente Farabundo Martí de Liberación Nacional; y sobre todo, —crimen imperdonable para la derecha radical— haber defendido los derechos humanos.

Los universitarios han defendido también desde el medioevo sus propios derechos: el de ser juzgados por sus iguales ("privilegium fori"); el de asilo

* Doctor en Filosofía por la Universidad de Fordham, Nueva York.
Doctor Honoris Causa en Ciencias, Universidad Iberoamericana (UIA).
Profesor e Investigador en Desarrollo Humano, UIA.

("ius non trahi extra") el de enseñar en todas partes ("ius ubique docendi") y, sobre todo, el derecho de huelga ("censatio"), cuando los poblados desconocían el derecho estudiantil a fijar los precios de hospedaje, o bien no compensaban oportunamente a los estudiantes, en caso de lesiones o injusto encarcelamiento, derecho que aquellos siguen ejerciendo en nuestros días por motivos académicos y, más frecuentemente, políticos.

La historia de las universidades y de los derechos humanos ha sido alentadora, pero el incesante desarrollo de la ciencia en nuestra época y la enorme complejidad de la vida moderna han suscitado tensiones entre la libertad y la justicia; entre la autonomía individual y las normas del gobierno; entre la eficiencia y la equidad; entre la privacidad y el derecho a la información; y entre los derechos del individuo y de la sociedad. Estas tensiones se han expresado en una larga lista de problemas específicos: el aborto; la eutanasia; la denuncia en las profesiones contra los abusos cometidos; los conflictos entre los investigadores y los autores de las normas; los riesgos y beneficios en la evaluación de asuntos científicos, tecnológicos y ambientales; y los límites del paternalismo en el gobierno, las leyes y la medicina. Ante el avance de las ciencias y la tecnología, cabe preguntarse si las universidades responden a esta situación como es debido. (Condorcet (1922, pp. 186-190), al señalar la necesidad de la educación pública, notaba que un hombre ignorante de sus derechos y obligaciones no podría llegar a ser verdadero ciudadano. De semejante manera, podemos argumentar que ningún universitario, desconocedor de los derechos humanos y violador de los mismos, puede ser profesionalista cabal.

Por tanto, —y este será el tema de la ponencia— la formación universitaria debe preparar al futuro profesionalista en el conocimiento y respeto de los derechos humanos de aquéllos para quienes ha de trabajar; "las demandas que han de reconocerse, independientemente de méritos personales" (Hankin, 1978, pp. xii-xiii), que "no consisten en meras aspiraciones, sino en afirmaciones bajo alguna ley", o "la noción moderna de una realidad muy antigua" (Vasak, 1978, p.1). Estos derechos son individuales, colectivos (económicos y sociales), civiles y políticos (Vasak, 1978, pp. 59; 146-161 y 162-186).

Los derechos son un poder moral que impone en conciencia el deber de respetarlos. La defensa de los derechos humanos compete primariamente a los gobiernos. Sin embargo, nos concierne a todos, pues en las relaciones humanas constantemente se mezclan los derechos, de suerte que es menester recurrir a la ética, para aprender a cumplirlos. Etimológicamente, derecho es lo recto —lo opuesto a lo torcido— es decir, lo que no se ajusta a una norma dada. El derecho es lo que conduce a un fin determinado; lo que se aparte de él es lo torcido. Así, hablamos de la conducta recta como la conducente a un fin; torcida, la que se desvía de él. El derecho constriñe a los demás a reconocer-

lo como tal y a evitar todo aquello que lo estorbe o lo niegue. El derecho es una relación o respecto entre dos seres; supone un sujeto que dice relación a otro; un término, al cual se refiere el sujeto; y un fundamento, la razón por la cual el sujeto se refiere al término. El derecho no es una relación meramente conceptual sino real, pues existe independientemente del pensamiento.

Según Bidart Campos y, con él otros estudiosos de las cuestiones del derecho, éste "... al igual que su previa filosofía, está preñado de líneas directrices que lo religan a la ética"..., o como dice Eusebio Fernández: "No puede haber filosofía de los derechos humanos ni derecho de los derechos humanos si una u otra se divorcian de la ética" (Bidart Campos, 1989, p. 82).

Por tanto, la formación universitaria que propugna esta ponencia consiste ante todo en un pleno conocimiento de los derechos humanos —un curso introductorio sobre ellos como el diseñado por Vasak por encargo de la UNESCO, y una ética particular para cada una de las profesiones.

La actitud de las universidades ante el conocimiento de los derechos humanos ha sido diversa.

Hubo una época —la de la universidad concebida como "torre de marfil"—, cuando se prescindió de la preocupación por los derechos humanos. Las universidades desarrollaban la ciencia pura, aséptica y ajena, por sí misma, a los problemas de los derechos y la moral. Afortunadamente, voces autorizadas de algunos grandes universitarios y ciertos movimientos estudiantiles hicieron ver que la ciencia pura es un mito, pues tarde o temprano afecta al hombre su autor o al hombre su usuario. Entonces, 1) las universidades optaron por no hacer nada, en la suposición de que los alumnos llegan a la educación superior dotados de principios éticos y suficiente respeto por los demás, si bien, no bastan los principios generales de ética y moral para afrontar los sutiles problemas derivados de las distintas ciencias. Empero los defensores de esta postura sostienen la imposibilidad de enseñar en el aula el respeto a los derechos humanos, argumento provisto de cierto valor, pues los profesores responsables de los cursos sobre estos problemas no buscan imponer a los estudiantes un código moral definido. Si lo hicieran, estarían practicando el adoctrinamiento, enemigo de la libertad intelectual. Por otra parte, —se afirma con razón— no es tarea propia de las universidades formar el carácter; sólo pueden éstas contribuir con un modesto esfuerzo, cuyo resultado dependerá más del comportamiento de los profesionistas de la propia institución en sus relaciones con sus profesores y empleados y también en sus inversiones. Por eso, la Universidad de Harvard retiró de Africa del Sur las inversiones que allí había hecho y otras universidades han renunciado a establecer contratos para efectuar investigaciones de índole militar.

2) Algunas universidades, en cambio, optaron por dar a conocer a los estudiantes la gran tradición ética occidental, evitando el adoctrinamiento. Pe-

ro rara vez pudieron realizar más que una limitada aportación a la educación moral. Como los cursos consistían en conferencias, no ayudaban a los alumnos a desarrollar el razonamiento moral y les proporcionaban, por tanto, escasa ayuda para afrontar los problemas morales surgidos en la vida profesional.

3) En una tercera actitud, algunas universidades optaron por incorporar al plan de estudios cursos sobre derechos humanos, lo cual tiene la ventaja de mostrar a los alumnos que las cuestiones éticas no son problemas aislados o ajenos a la materia de los cursos, sino parte integrante de la vida diaria. Con todo, es dudoso que este método ayude por sí mismo al estudiante a razonar más cuidadosamente sobre asuntos éticos. Por otra parte, no puede esperarse —según lo supone tal método— que todos los profesores tengan adecuado conocimiento de ética, o el interés por desarrollarlo o el tiempo suficiente para dedicarles la atención debida a los problemas.

4) Finalmente, ante las deficiencias de los métodos anteriores, otras instituciones han decidido desarrollar cursos sobre derechos humanos en cada una de las profesiones. En la Universidad de Florida, por ejemplo (*Teaching of Ethics*, 1980, p.5), 900 estudiantes llevan durante un año un curso introductorio de ésta índole y, además, pueden inscribirse en cursos específicos de ética en medicina en los que se aborda toda una serie de graves problemas que plantea el respeto a la vida: el aborto por factores terapéuticos —amenaza a la vida de la madre— por violación; por mutación de los cromosomas debida a radiaciones nucleares; por drogadicción de las madres, contagiada al propio producto, etcétera; el derecho a morir, como los casos de Karen Ann Quinlan y de Nancy Cruzan (*Time*, diciembre 11 de 1989), quien a resultas de un accidente automovilístico en 1983, se encuentra en una condición conocida como estado vegetativo persistente, despierta pero inconsciente.

Los casos —todavía en el dominio de la medicina— de manipulación del proceso de reproducción, primero, con la inseminación artificial "in vitro", con semen fresco o congelado —los niños probeta— consistente en efectuar la fecundación entre el óvulo y el espermatozoide en un medio especial de laboratorio; y, a las 48 horas de aquélla, multiplicadas ya las células germinales y a punto de convertirse en embrión, transplantar el producto al útero materno para lograr se fije allí y continúe su proceso de gestación hasta el parto. Se calcula que, desde el caso de la niña inglesa Louise Brown (1978), son ya cientos de niños los nacidos de semejante manera (Kieffer, 1983). Deben mencionarse otras variantes en el mecanismo de la gestación: madres portadoras o "subrogadas" quienes "alquilan el útero" para gestar un producto ajeno con una serie de posibilidades que complican el problema.

Además de la manipulación del proceso de reproducción, es posible hacer lo mismo con el de la herencia —modificación del componente genéti-

co— para corregir anomalías u obtener un determinado tipo de ser humano, por ejemplo, un hombre sobredotado. Un caso particular, de consecuencias incalculables, es la fecundación asexual por “clonado” —el descendiente sería idéntico en el aspecto hereditario al progenitor que aporta los genes— tal como el caso de los gemelos univitelinos.

Pueden desde ahora barruntarse complejos problemas para los derechos humanos. Hasta hace pocos años, los conceptos de paternidad y maternidad eran unívocos; la misma madre afectiva y legal era a la vez la madre genética y gestadora. Con los sorprendentes avances de la genética, el concepto de maternidad y paternidad estalla en maternidades o paternidades diversas y temporales, ¿qué podrá decirse de la madre legal de un embrión concebido en el laboratorio, a partir de otra madre genética, y gestado por una madre portadora, si el producto fuera reclamado por cualquiera de estas dos últimas, aduciendo que ellas tienen el derecho y la capacidad de la patria potestad?, ¿cuál de las dos es la verdadera madre?

Lo dicho basta para percatarse que, al penetrar en los recónditos secretos de los cromosomas del hombre, se conjura un tropel de espinosos problemas de derechos humanos —médicos, legales, filosóficos, éticos y religiosos— desde la invasión de la privacidad hasta la determinación de quién se arroga el papel de Dios en el destino genético, pues los nuevos conocimientos y técnicas permiten determinar si un niño será varón o mujer, inteligente o débil mental, guapo o deforme. La cuestión de qué hacer con esa información desemboca en el tópico terriblemente emocional del aborto. ¿Tienen los padres de una criatura el derecho de abortar para no verse condenados a cuidar a un hijo afectado por el síndrome de “Down” o en caso de tener ya cuatro varones, abortar hasta que venga una niña?

Y para colmo de perplejidad, algunos visionarios creen que la ingeniería genética podría ser la cirugía plástica o cosmética de la próxima centuria, mientras otros científicos auguran que la genética humana nunca llegará a ser una ciencia exacta con predicciones seguras.

Empero, no sólo en el campo de la genética, sino también en el de las leyes aparecen problemas de derechos humanos. El derecho a la libertad de un acusado ¿autoriza a su defensor a emplear cualquier medio: sobornar jueces y/o testigos; inducir a un falso testimonio; u ocultar pruebas? (Kelly, 1980).

El administrador de empresas ¿tiene el derecho de urgir la lealtad de sus empleados aun reprimiendo el derecho de éstos a disentir? O bien; ¿su derecho de motivar a los empleados lo autoriza a emplear prácticas inaceptables de manipulación? (Powers y Vogel, 1980). Los reporteros y locutores tropiezan con el dilema entre el derecho del público a estar bien informado y el derecho de la confidencialidad; ¿existen condiciones que autoricen a los reporteros a suprimir información?, ¿puede presentarse en televisión toda clase de

espectáculos aun las ejecuciones sumarias?, ¿existe algún derecho que permita ofrecer al público un boletín de prensa como si fuera un reportaje o viceversa?

Las ciencias sociales tampoco están inmunes de problemas relacionados con los derechos humanos: el derecho del cliente o paciente al secreto profesional; el derecho a saber si su terapeuta es o no capaz de ayudarlo a resolver su problema. El derecho del público, en las encuestas para averiguar ciertos problemas, a que las autoridades no empleen cuestionarios sesgados, a fin de comprobar una tesis preconcebida. Y otros por el estilo.

Además de los problemas arriba mencionados, no podemos olvidar en Iberoamérica el caso de los indígenas, cuyos derechos a la vida, la libertad, la integridad física y sus bienes son atropellados frecuentemente. Se violan asimismo sus derechos culturales colectivos, al negárseles su identidad étnica y su presencia cultural y política en el territorio de nuestras naciones (Stavhagen, 1988).

La práctica de la ingeniería presenta también atropellos a los derechos humanos por el uso de materiales de calidad inferior; defectos de construcción, debidos a errores imputables al encargado; contaminación ambiental producida por el empleo de sustancias tóxicas pero baratas...; y otras semejantes.

Ocasión frecuente de problemas de derechos humanos y éticos en la práctica profesional es el de la obligación de denunciar negligencias o abusos que amenazan el interés común, por ejemplo, la enfermera que advierte la práctica de cirugía innecesaria; el ingeniero que descubre defectos en los frenos de una nueva línea de vehículos, etcétera. El denunciante afronta graves conflictos entre hablar o quedarse callado, ambas alternativas con serias consecuencias. Debe decidir si, en circunstancias iguales, la denuncia favorece el interés público, decisión tanto más complicada y angustiosa por ser inciertos los datos: ¿quién es el responsable de la negligencia?, ¿qué tan cierta es la amenaza para el bien público?, ¿la denuncia aseguraría los cambios necesarios para resolver el problema? Además, el denunciante debe sopesar sus responsabilidades por el bien público contra la lealtad debida a sus colegas y a la empresa en la cual trabaja.

Por otra parte, aunque los hechos obliguen a hablar, se cierne la amenaza del "revanchismo" con desastrosas consecuencias para la propia carrera del denunciante.

Estos y otros innúmeros casos en diferentes terrenos hacen indispensables los cursos sobre derechos humanos y de ética para dar luz en la maraña de nuevos problemas que la ciencia suscita en su incontenible avance. Sin embargo, su implantación podría tropezar con dificultades prácticas, tales como cortes presupuestales en una época de aguda crisis económica. Por otra parte, —según algunos maestros, defensores a ultranza de las materias básicas—

estos cursos distraen de los temas propios de la preparación teórica y práctica de los futuros profesionistas. Generalmente, al introducir uno de esos cursos, ha de suprimirse o recortarse el tiempo para otros. Semejante alteración en el plan de estudios no se justificaría, conforme a la opinión de algunos, pues los alumnos se matriculan para recibir entrenamiento profesional.

Otro problema de los cursos sobre derechos humanos y ética estriba en ponerse de acuerdo en los objetivos que persiguen. Estos podrían ser los siguientes (Bok, 1976, p. 78).

Primero, afinar o despertar la conciencia moral de los estudiantes, ayudándolos a identificar los problemas éticos y a definir sus consecuencias, de suerte que se lograra evitar graves errores en el ejercicio de la profesión, aguijoneada siempre por el avance las ciencias. Es un hecho que el mero conocimiento no mejora la conducta de nadie, pero también lo es que muchas personas, dispuestas a proceder moralmente y a respetar los derechos humanos, dejan de hacerlo por ignorar los aspectos éticos implicados en los problemas que afrontan. Otras no son capaces de descubrir un problema, sino hasta encontrarse tan enredadas en él que no logran zafarse del embrollo.

Segundo, enseñar a los estudiantes a razonar sobre asuntos éticos de derechos humanos, en vez de decirles que, en estas cuestiones, la discusión carece de sentido, pues el punto de vista de cada uno se basa en valores desprovistos de fundamento y, por tanto, inmunes a toda refutación. Tales cursos, bien impartidos, demuestran por el contrario que los asuntos morales pueden y deben discutirse tan rigurosamente como los pertenecientes a otros ramos.

Tercero, facilitar a los alumnos clarificar sus aspiraciones éticas. Algunos de ellos tratan durante la carrera de definir y establecer el grado de integridad y honradez a que aspirar en el ejercicio de su profesión. La consideración de una serie de problemas éticos puede alentarlos a un estudio más profundo y libre de presiones. Es mil veces preferible encontrarse tan delicados problemas en el aula —retirar o no el suero a una persona descerebrada— que en la vida real, cuando no hay tiempo de madurar una decisión.

Se duda del valor de razonar sobre los problemas de derechos humanos y de cuestiones morales. Según algunos críticos, tales cursos dejan a los estudiantes confundidos, en vez de ayudarlos a encontrar solución satisfactoria a sus inquietudes.

Empero se esconde todavía otro problema: vivimos en países donde existe el pluralismo que implica un conjunto de valores morales y políticos en la cultura latinoamericana y también, el compromiso de preservarlos. Ahora bien, se teme que la impartición de tales cursos, sobre todo al tratar aspectos recónditos y sutiles, fomente el adoctrinamiento, con el consiguiente daño al pluralismo. El adoctrinamiento consiste en persuadir de la verdad de doctrinas falsas o dudosas, como si fueran verdaderas, o bien, aun de éstas, con mé-

todos improprios.

Radical es la diferencia entre el educador y el adoctrinador: el primero ayuda al educando a pensar por sí mismo. El adoctrinador, por su parte, impone sus ideas y observa ansiosamente las muestras de turbación del interlocutor para suprimirlas, aun con métodos tortuosos, cuando aparecen. Quienes se oponen, por temor al peligro de atropellar el pluralismo, a la práctica de impartir cursos sobre derechos humanos, invocan las siguientes razones: 1) primera, presumir que los valores morales descansan en la religión, sin percatarse de que existe un moral social, indispensable para vivir en sociedad. La moral social nos obliga a respetar los derechos ajenos, como nosotros esperamos se haga con los nuestros. La ausencia de frenos morales o, para nombrarla con su nombre propio —el libertinaje— impide la convivencia civilizada, característica de toda sociedad bien constituida; 2) segunda, estimar que, aun admitida la independencia de la moral con respecto de la religión, la enseñanza de la ética es un adoctrinamiento, objeción que niega todo lo dicho arriba, por equiparar la enseñanza de la ética con la predicación de una doctrina, cuyo fin es inculcar un código o imponer a los alumnos una ideología contraria a sus creencias. La enseñanza de la ética es más bien una actividad pedagógica consistente en transmitir habilidad crítica, los instrumentos analíticos y el conocimiento de la teoría ética, sin excluir por ello la comunicación de una doctrina particular y normativa, con tal de hacerlo de modo racional y crítico; 3) tercera, invocar el peligro del adoctrinamiento sutil, al seleccionar unilateralmente los temas, y presentar como único problema real de derechos humanos el racismo o la explotación del obrero o la contaminación ambiental. Con todo, la selección de temas no es por sí misma forma de adoctrinamiento, pues sucede en casi todos los cursos y es parte del pluralismo; 4) y, finalmente, cuatro, eludir dificultades y dejar a los estudiantes que ellos se formen sus propios criterios. Empero, esta actitud falla por olvidar la falibilidad humana, o convierte el curso de ética en una farsa, pues dice implícitamente al estudiante: "en estas cuestiones, tu opinión —no importa si está mal formada, traída por los cabellos o apoyada en espaciosos argumentos— es todo lo que cuenta. Los derechos humanos se reducen a cuestiones de gusto. El tema del aborto se sopesa en la misma balanza idiosincrática, como si se tratara de elegir la ropa para el invierno venidero. Tal objeción parece referirse al profesor incapaz de presentar debidamente la materia. El remedio estaría en seleccionar maestros cuya trayectoria asegurara una impartición adecuada del curso.

Hora es ya de concluir. El avance prodigioso del conocimiento en todos los frentes y el sinnúmero de problemas de derechos humanos que ha suscitado obliga a las universidades a proporcionar, junto con la preparación científica y profesional, el conocimiento de dichos derechos, su análisis y, en su

caso, la solución a los mismos. Dentro de la psicología, por ejemplo, la obra de los investigadores Jen Piaget, Lawrence Kohlberg y William Perry señala que el estudio de los problemas morales de derechos humanos es elemento básico de todo proceso educativo. Los universitarios, por tanto, debemos aceptar que una unidad fundamental enlaza la ingeniosidad del investigador, la creatividad del artista y el análisis del moralista y que un currículo artístico, intelectual y moral, en otras palabras, integral, no es una descabellada utopía, sino la respuesta razonable a los numerosos problemas que el avance de la ciencia plantea día a día al ejercicio de las profesiones humanas.

Universal de Derechos del Hombre. Desde los principios de la Ilustración y la Revolución, se afirma la necesidad de que los ciudadanos de todas las naciones se sometan a leyes que garanticen su libertad y su dignidad. En el siglo XVIII, el filósofo francés Montesquieu, en su obra "El espíritu de las leyes", propone la separación de poderes entre el legislativo, el ejecutivo y el judicial. En el siglo XIX, el filósofo alemán Hegel, en su obra "Lección de la filosofía del espíritu", propone la separación de poderes entre el legislativo, el ejecutivo y el judicial. En el siglo XX, el filósofo estadounidense Rawls, en su obra "Una teoría de la justicia", propone la separación de poderes entre el legislativo, el ejecutivo y el judicial. En el siglo XXI, el filósofo francés Dworkin, en su obra "Un modelo de reglas de reconocimiento", propone la separación de poderes entre el legislativo, el ejecutivo y el judicial.

No cabe duda que el estudio de una historia de la ciencia moderna, proyecta su influencia en la estructura misma de la mente humana. Desde ahora, en el momento que, después de algunos siglos, volvamos a repasar los principios de la geometría euclidiana con sus axiomas, postulados y teoremas a la luz de los descubrimientos modernos, podremos observar que los que poseen una conciencia la idea de sus derechos humanos, desechan que al formar la conciencia y moralidad lógica de una construcción geométrica.

No cabe duda que el estudio de una historia de la ciencia moderna, proyecta su influencia en la estructura misma de la mente humana. Desde ahora, en el momento que, después de algunos siglos, volvamos a repasar los principios de la geometría euclidiana con sus axiomas, postulados y teoremas a la luz de los descubrimientos modernos, podremos observar que los que poseen una conciencia la idea de sus derechos humanos, desechan que al formar la conciencia y moralidad lógica de una construcción geométrica.

* Secretario de la Unión de
Ingenieros de México, A.C.

LA UNIVERSIDAD PARA LOS DERECHOS HUMANOS

Dr. Abelardo Villegas *

En 1948 la Organización de las Naciones Unidas emitió una Declaración Universal de Derechos del Hombre. Eran los primeros años de posguerra y se consideró, después de la hecatombe, que era necesario enfatizar esos derechos o agregar otros que no estaban en las anteriores declaraciones, incluso en las clásicas de la Independencia Norteamericana y de la Revolución Francesa. Este documento fue elaborado por una Comisión presidida por el filósofo Jacques Maritain, quien formuló una encuesta que se sometió a la consideración de muchos notables, algunos filósofos como Benedetto Croce o historiadores como E.H. Carr, literatos como Aldous Huxley, o políticos humanistas como el Mahatma Gandhi. En la presentación de las opiniones que suscitó la encuesta Maritain hizo algunas consideraciones muy importantes para entender la naturaleza de los derechos del hombre. Tales derechos se derivan de una idea del hombre y de la historia y poseen, como también lo advirtió en su momento el filósofo alemán Ernst Cassirer, un carácter axiomático. Es decir, son verdaderos derechos fundantes de todos los demás y no dependientes de ningún orden jurídico. Cassirer advertía que en ese sentido todo orden jurídico que comienza enunciando tales principios y luego deriva de ellos el resto de la legislación se parece a la *Ética demostrada de manera geométrica*, obra fundamental de un célebre filósofo del siglo XVII, Benito Spinoza. Se dice esto para advertir que los que primero enunciaron la lista de los derechos humanos, deseaban que tuvieran la evidencia y necesidad lógica de una construcción geométrica.

No cabe duda que se trataba de una ilusión de la razón ilustrada, creyente ella misma en la estructura eterna de la razón humana. Desde luego, no se imaginaba que, después, algunos geómetras cambiarían a capricho los principios de la geometría construyendo otras geometrías varias y distintas a la de Euclides. Así también podía cambiarse el concepto del hombre del cual parecían derivarse tales derechos. Pero no es a eso a lo que alude Maritain. El filósofo francés más bien critica a cierto positivismo lógico que identifica el derecho con el derecho vigente.

* Secretario de la Unión de
Universidades de América Latina

En una concepción tal no cabe más idea de justicia que la que poseen los legisladores en un momento dado. Y eso resultaba muy grave porque tales ideas no podrían servir de base a una crítica al fascismo, responsable de la guerra que acaba de terminar. De alguna manera la justicia debía estar por encima de algunas legislaciones inaceptables y de ahí la necesidad de enunciar unos derechos humanos que se apegaran a la naturaleza humana y que sirvieran de criterio para la elaboración de la legislación positiva. Como filósofo católico, Maritain no ignoraba que con esas consideraciones estaba sumergido hasta el cuello en una metafísica, en el jusnaturalismo, pero afirmaba, con razón, que el positivismo jurídico, al rechazar el jusnaturalismo de la Ilustración, se colocaba en una posición reaccionaria y hacía impensable la aplicación de un concepto general de justicia a los sistemas jurídicos.

Yo no voy a resolver aquí la polémica entre metafísica y positivismo, no la voy a resolver desde el punto de vista teórico, pero sí quiero decir que la metafísica jusnaturalista, verdadera o falsa, ha sido un motor para la acción; no olvidemos que fue el motor de la Revolución Francesa, de la Independencia Norteamericana y que todavía hoy el énfasis que se pone en los derechos humanos tiene una explicación histórica. Yo no sé si exista una naturaleza humana única, pero si hay tal, esta naturaleza, aparte de las constantes biológicas, tiene una expresión histórica, como lo mostró el documento de las Naciones Unidas que recogía enseñanzas de las hecatombes del siglo XX.

1. Dicha esta consideración general entro en materia. El desarrollo del socialismo determinó que el documento de la ONU no considerara al hombre sólo como individuo sino que también se consignaran en él ciertos derechos sociales, como el derecho a la propiedad social (Artículo 17) o la alusión a la voluntad del pueblo (Artículo 21). Es decir, el hombre se consideró al mismo tiempo individuo y colectividad. Pero este enfoque ya lo teníamos muy sabido los latinoamericanos desde el siglo XIX, pues con motivo de las guerras de independencia se comenzó a concebir el derecho de los pueblos a la soberanía sin interferencia de otras naciones. En la Carta de Jamaica de Simón Bolívar está implícita esa idea de que los pueblos hispanoamericanos tenían derecho a asociarse para defender de las amenazas de la Restauración Europea. Este derecho lo hemos venido defendiendo con la misma energía con que se defienden los derechos humanos. En México ya todos sabemos lo que significa el principio de autodeterminación y de no intervención de las naciones en los asuntos de los pueblos, en asuntos internos y externos de otros. Claro que esta idea está implícita en el concepto de soberanía pero los latinoamericanos la reiteramos por tener en carne viva la experiencia colonial y semicolonial. El sistema de sustitución de unos imperios por otros lo vivimos en el siglo XIX, los viejos imperios españoles y portugueses cedían su

lugar a los nuevos imperios y la lucha por la independencia a veces proseguía en terreno bélico y a veces en otros terrenos como el económico y el cultural.

Nuestros ilustrados liberales consideraron que la emancipación debía ser una realidad en relación a la mentalidad colonial. No consideraban que con la terminación de la lucha armada se hubiera acabado todo, faltaba la emancipación mental y que esta emancipación sólo podía llevarse a cabo mediante un sistema educativo moderno, entendiendo por modernidad el acceso libre a la ciencia y a sus productos tecnológicos. La educación debía terminar la obra de las armas. Así pensaban gentes tan distantes en el tiempo y en el espacio como Simón Rodríguez, el maestro de Bolívar, o Gabino Barrera, el fundador de la Escuela Nacional Preparatoria.

Para estos ilustrados y otros muchos más de nuestra América, la educación era una forma de libertad; creían que el hombre debía poseer igualdad de derechos pero también consideraban que debía educarse para poder ejercer esos derechos. Esto era evidente en un continente como el nuestro en donde vivían diversos grupos étnicos como los indígenas nómadas de México y Argentina o los indígenas sometidos en Mesoamérica, los negros de las Antillas y de las Costas de Sudamérica, los blancos de origen europeo y los mestizos que resultaron una mezcla de todo eso. Esos grupos no sólo poseían culturas diferentes, en diversos grados de la evolución humana, sino que vivían aislados y con frecuencia no hablaban el español o el portugués, para sólo mencionar a los dos idiomas principales. Así estaba constituido el pueblo soberano y por eso era necesario que se educara para que pudiera ejercer la soberanía.

Digamos que este era el enunciado más positivo del asunto. Había otro negativo. Estos ilustrados, en tanto no se educara al soberano, se arrogaban el derecho de gobernarlo sin acudir a procedimientos democráticos que, con frecuencia, hay que reconocerlo, eran imposibles de aplicar (véase mi libro *Dictadura y democracia, el destino de una idea Boliviana*, UNAM). Por eso se sucedieron en Latinoamérica las dictaduras liberales y las dictaduras conservadoras, tendencias ambas deudoras de la Ilustración.

2. Varios estudiosos de nuestro siglo XIX, y de manera sobresaliente Leopoldo Zea, señalaron que tales ilustrados, admiradores de la cultura angloamericana o de la francesa, se empeñaron en implantar en nuestro continente instituciones francesas, inglesas, norteamericanas, etcétera, sin percatarse si nuestro suelo histórico o natural admitía tales injertos. Un prototipo de esta obsesión ilustrada lo fue el argentino Domingo Faustino Sarmiento quien combatió contra el dictador Rosas y escribió varios libros hoy clásicos de nuestra cultura. Sarmiento, como su compatriota Juan Bautista Alberdi, cre-

fan que la vida latinoamericana podía explicarse a partir de un conflicto entre la civilización y la barbarie. La barbarie estaba representada por el indígena, nómada en el caso del Cono Sur, y por criollos y mestizos de origen ibérico; las diatribas que lanza a esta porción de nuestra humanidad las ejemplificaba en el caso del caudillo Facundo Quiroga, que no era un indígena, sino un gaucho criollo, que socialmente era apenas un antecedente del dictador Juan Manuel de Rosas. La civilización nos vendría fundamentalmente de Inglaterra y los Estados Unidos abarcaría desde la asimilación de la ciencia y la tecnología, pasando por el sistema jurídico democrático hasta el uso de la casaca y la corbata en lugar del atuendo campirano del gaucho. Incluso llegó a detestar el hábito de tomar mate por considerarlo bárbaro, y su compatriota Juan Bautista Alberdi llegó a escribir que en nuestro continente la democracia, como los ferrocarriles, necesitaba hombres ingleses de origen. Este planteamiento dejaba de lado las peculiaridades propias de nuestras regiones y procuraba implantar un modelo sin tener en cuenta la posibilidad de una adaptación. Simón Bolívar, que había recorrido a pie y a caballo buena parte de nuestro continente, había elaborado un pensamiento mucho más adaptado a la situación pero inaceptable para la Ilustración, como la instauración de senados vitalicios o presidentes vitalicios, pero sujetos a ordenamientos constitucionales. Las ideas de Bolívar no prosperaron, pero la actitud de experimentar, de adaptar, de moldear o remodelar instituciones, quedaba en pie, y de aquí surge la primera idea de una universidad americana. El que la enunció con todas sus letras fue otro prócer independentista, el cubano José Martí. Martí al final del siglo XIX ya puede evaluar la experiencia política de nuestros países. Desde su perspectiva considera que el fracaso de las doctrinas europeas y norteamericanas proviene de querer asumirlas sin adaptación: "El libro importado ha sido vencido en América por el hombre natural. Los hombres naturales han vencido a los letrados artificiales. El mestizo autóctono ha vencido al criollo exótico. No hay batalla entre la civilización y la barbarie, sino entre la falsa erudición y naturaleza... Por esa conformidad con los elementos naturales desdeñados han subido los tiranos de América al poder; y han caído en cuanto les hicieron traición. Las repúblicas han purgado en las tiranías su incapacidad para conocer los elementos verdaderos del país, derivar de ellos las formas de gobierno y gobernar con ellos. Gobernar, en un pueblo nuevo, quiere decir creador... ¿Cómo han de salir de las universidades los gobernantes si no hay universidad en América donde se enseñe lo rudimentario del arte del gobierno, que es el análisis de los elementos peculiares de los pueblos de América? A adivinar salen los hombres al mundo, con antiparras yanquis o francesas, y aspiran a dirigir un pueblo que no conocen. Martí no se declara partidario de las dictaduras, no se trata de acomodarse a lo natural sino de conocerlo para poder transformarlo. Y este proceso debí-

a ser el propio de las universidades de América. Por eso añade: "El premio de los certámenes no ha de ser para la mejor oda sino para el mejor estudio de los factores del país en que se vive. En el periódico, en la cátedra, en la academia, debe llevarse adentro el estudio de los factores reales del país... conocer es resolver. Conocer el país y gobernarlo conforme al conocimiento, es el único modo de liberarlo de tiranía. La universidad europea ha de ceder a la universidad americana" ("Nuestra América", en José Martí, *Páginas escogidas*, La Habana, 1971).

Todo esto viene a cuento porque nuestras consideraciones acerca de la universidad americana están enmarcadas dentro de los artículos 26 y 27 de la Declaración Universal del Derecho del Hombre que consigna el derecho a la educación y a la cultura. Pero como se ve, ciertamente era y es mucho más complejo porque estos pensadores nuestros advertían que la cultura occidental no era pura, es decir que no era un menester puramente espiritual sino que tenía una carga colonialista de la cual debíamos despojarnos y que asumía la forma de un falso universalismo. Estos hombres reconocían la unidad de la condición humana, pero también el hecho ya señalado aquí, de que esta condición adquiere expresiones históricas, y que por tanto algunas formas culturales que vienen a unos grupos no le vienen a otros. Ciertamente este argumento es de doble filo y fue usado por teóricos de las dictaduras del siglo XX como el venezolano Laureano Vallenilla Lanz o por un dictador como Porfirio Díaz que declaró al periodista norteamericano Creelman que él era partidario de la democracia, pero que no se podía implantar en México sin que la población adquiriera cierto grado evolutivo. La diferencia con un criterio como el de Martí residía en que Martí creía en el poder liberador del conocimiento, en el poder transformador del conocimiento, en tanto que personajes como Juan Manuel de Rosas, Porfirio Díaz y Juan Vicente Gómez eran triunfadores en lo que Martí llamaba el medio natural, pero no ponían el énfasis en la transformación, en la adaptación y por eso eran conservadores.

En nuestro país la Real y Pontificia Universidad de México, durante el siglo XIX, se había visto envuelta en las luchas y fluctuaciones entre los tipos liberales y conservadores. Los liberales la cerraban porque la consideraban un enclave colonial y los conservadores la abrían por la misma razón, por lo que finalmente la clausuró Maximiliano de Hapsburgo, quien era un príncipe liberal según la moda de la época, y finalmente, en el régimen de Porfirio Díaz se reabrió en el año de 1910. El fundador, Justo Sierra, la concibió como un colegio científico, eliminados ya todos los residuos escolásticos. Sin embargo Sierra no era un positivista ortodoxo, era en realidad un puente entre dos generaciones, la de los positivistas, encabezada por Gabino Barreda, Porfirio Parra y otros, y la del Ateneo de la juventud, Antonio Caso, José Vansconcelos, Alfonso Reyes, etcétera, y por eso admitió que dicha univer-

sidad se coronara como Facultad de Altos Estudios en donde tenía cabida la enseñanza de las nuevas metafísicas de Bergson, Boutroux, James y Nietzsche. Sin embargo, Sierra coincidía completamente con Martí. En su discurso de inauguración sostuvo que la Universidad debía "mexicanizar la ciencia y nacionalizar el saber", con lo cual quería referirse exactamente a lo que había dicho Martí, al conocimiento de la realidad nacional y a su uso para transformarlo en un instrumento de justicia. No olvidaba Sierra la necesidad de apoderarnos de la cultura general, pero distinguía entre esta necesidad vital y el que los acontecimientos nacionales sorprendieran a los universitarios discutiendo cuestiones bizantinas. Sus palabras resultaban proféticas pues fueron pronunciadas muy poco tiempo antes de que estallara la Revolución.

Ni Sierra ni Martí concebían el menester intelectual como una actividad separada de la política, entendida ésta no como el mezquino arte de los abrazos y los empujones, sino como el arte de aplicar el conocimiento a la solución de los problemas sociales. De ninguna manera concebían al intelectual al lado del poder político, de alguna manera eran un poco platónicos. Entendían la necesidad de penetrar hasta las raíces de la cultura universal, pero no como una actividad pura. No entendían, como dijo alguna vez Ortega y Gasset, que alguien pudiera estar treinta años dedicado exclusivamente al conocimiento del Ser. Nuevamente se trataba de una idea de doble filo, porque en la práctica es muy difícil unir la personalidad del político con la del intelectual. Se trata de dos actividades diferentes que persiguen dos metas distintas: la verdad y el poder. En nuestro continente se habían dado figuras como Sarmiento quien había sido un presidente educador o como la de Martí, quien fue un artista revolucionario. La educación podía ser la entrada de los intelectuales a la tarea de la transformación social, como ocurrió con José Vasconcelos, pero también existía el peligro de que el intelectual se pusiera al servicio del político y justificara todas sus actitudes, como Vallenilla Lanz al servicio de Gómez. Este peligro se presentaba y se presenta, y puede constituir una forma de corrupción a los pensamientos expresados antes. Refiriéndose a esta corrupción alguna vez dijo Daniel Cosío Villegas que el intelectual al servicio de los políticos dejaba de ser tal para convertirse en un mero profesionista. Pero la situación en nuestra América ha sido y es tan grave, que reclama nuestro derecho por la cultura entendida como una forma de liberación.

3. La relación entre la universidad y la sociedad fue siempre una preocupación de nuestros intelectuales. Ya hemos dicho que a la institución se le presentaba un imperativo de autoconocimiento, de hecho se le encargaba la creación de la cultura nacional o latinoamericana. Cuando José Vasconcelos ocupó el cargo de la rectoría de la Universidad Nacional en 1920, diseñó un escudo en el que sobresalen una cabeza de cóndor y una cabeza de águila, re-

presentando las porciones de México y América del Sur; en el centro un mapa de América que se corta en el Río Bravo, es decir, un mapa de Latinoamérica; en los bordes una leyenda que dice: Por mi raza hablará el espíritu; y debajo, unos nopales y unos volcanes. No es este el momento para explicar en forma detallada lo que Vasconcelos quería decir en ese emblema, sólo se trata de subrayar que concebía la labor de esta Universidad no reducida sólo al ámbito nacional, sino que deseaba una proyección a la América Latina porque decía que debíamos elaborar una visión hispanoamericana de la cultura universal así como Angloamérica había hecho la suya. En relación a nuestro tema sí debemos hacer notar que se consideraba no sólo un rector sino "delegado de la Revolución" que invitaba a la Universidad a compartir su saber con el pueblo que la había estado sosteniendo. Dijo que un estado que "permite que subsista el contraste del absoluto desamparo con la sabiduría intensa y la riqueza extrema, es un estado injusto, cruel y rematadamente bárbaro". Le impuso como misión a la Universidad elaborar una ley de la educación nacional para que el conocimiento se esparciera por toda la nación, invitó a los universitarios a salir de sus "torres de marfil", a "sellar pacto de alianza con la revolución. Alianza para la obra de redimirnos mediante el trabajo, la virtud y el saber" y rechazó las profesiones y el conocimiento como una forma de elitismo: "las revoluciones contemporáneas quieren a los sabios y quieren a los artistas, pero a condición de que el saber y el arte sirvan para mejorar la condición de los hombres" (José Vasconcelos, *Textos sobre educación*, SEP 80, 1981). Estos últimos párrafos pueden coincidir con una parte del artículo 17 de la Declaración Universal de Derechos del Hombre que dice que "toda persona tiene derecho a tomar parte libremente en la vida cultural de la comunidad, a gozar de las artes y a participar en el progreso científico y en los beneficios que de él resulten" (P. H. Corr. y otros, *Los Derechos del Hombre*, editorial Laia, Barcelona, 1976). Y es que desde la época colonial y a lo largo del siglo XIX se había considerado la pertenencia a las universidades como una forma de prestigio y selección social, pero los reformadores del siglo XX ya no consideraban a la cultura como patrimonio de una élite sino como un bien social del que todos debían participar. En la década del XX por el impulso místico de Vasconcelos se crearon brigadas de maestros rurales que llevaban el alfabeto al campo, se inició lo que se conoce con el nombre del muralismo de la Revolución Mexicana, muralismo que fue calificado por uno de los pintores como un arte público y no un arte que simplemente decorara los palacios de la aristocracia o las salas de la burguesía. Incluso se crearon escuelas de pintura al aire libre para que todo el que quisiera accediera a ellas. En 1914 ya un grupo de intelectuales con Antonio Caso a la cabeza habían creado una Universidad Popular en la que se daban clases libres a las que podía concurrir cualquiera sin importar sus antecedentes

escolares. Todas estas acciones eran ya lo que conocemos ahora con el nombre de difusión cultural, es decir con la acción que efectúan los institutos de enseñanza superior para compartir la ciencia, la cultura y el arte con un público que no puede asistir a las aulas.

Pensadas las cosas de esta manera, sí resultaba difícil admitir a las profesiones como partes de una nueva élite. Sin embargo, este problema no se queda en los años veinte. Todavía hace poco tiempo Gabriel Zaid escribió una obra titulada *De los libros al poder* (1988) en donde dice "se habla mal del capitalismo monopolista y de los socialismos reales, pero no se habla mal de lo que está detrás de ambos: el capitalismo curricular, la acumulación de méritos, de realizaciones, de lucimiento, de servicio a la sociedad, que permite servirse con la cuchara grande y además ser aplaudido. El capital curricular tiene buena prensa universal. Y a no creemos en los títulos de nobleza que daban derecho a rentas; que permitían cobrar por ser de buena clase. Perdieron legitimidad las rentas nobiliarias. Pero las rentas curriculares parecen más legítimas que nunca. en los países socialistas, la acumulación de méritos curriculares es la forma legítima de explotación. Los que tienen mas currículo pueden quedarse con la plusvalía de los que tienen menos; ganar más, comer mejor, viajar al extranjero, comprar en tiendas especiales, dar órdenes. Sucede lo mismo en la parte socializada de los países capitalistas: el estado, las grandes empresas, los grandes sindicatos, las grandes instituciones académicas, las grandes cooperativas, etcétera; es decir: los aparatos administrativos donde el poder y las prebendas se adquieren por acumulación de currículo" Y es que para Zaid "la verdadera función de un título no es certificar el aprendizaje sino dar la oportunidad de aprender. Gracias a un título se tiene acceso al poder, a la fe en los otros, a las relaciones, a los contactos, a la información confidencial, a los lugares, a los instrumentos, a los presupuestos; al privilegio de ejercer. Un título es una patente de corso para cobrar por aprender".

Gabriel Zaid exagera un poco, pero no demasiado, porque señala un fenómeno ya advertido en los años veinte y que cada vez vendría siendo más real. Por un lado el profesionista que se considera perteneciente a un estrato social superior, y por otro el profesionista que es, como decía Narciso Bassols, un "empresario de sus propios conocimientos". La profesión para ingresar a una élite o para acumular capital sigue siendo una realidad contraria a la que pensaron nuestros intelectuales de principios de siglo, y, considerada así nada tiene que ver con el ya citado artículo de los derechos humanos.

4. Esto nos lleva a un problema grave que aún no ha sido resuelto en muchos de nuestros países: el problema de la gratuidad de la enseñanza superior. En aquellos países en donde la enseñanza universitaria cuesta mucho dinero, la alta cultura se ha refugiado en una pequeña élite que no sólo se caracteriza por

sus conocimientos sino también por su capacidad económica; es por ello que, apelando a lo dicho por los fundadores, la Universidad Estatal en nuestra América es gratuita o prácticamente gratuita. En nuestro país un individuo (como el que habla) puede hacer desde la enseñanza primaria hasta el doctorado sin pagar más que los simbólicos doscientos pesos que cobra la Universidad Nacional. Desde el punto de vista de la socialización de la cultura eso está bien porque es la condición de posibilidad de que todos tengan acceso a la cultura, tal como lo prevén los redactores de los derechos de la ONU. Otra cosa diferente es que esta enseñanza se vuelve poco rigurosa y exigente para que todo mundo pueda obtener la "patente de corso" de que habla Gabriel Zaid. Un poco después de que los hombres del Ateneo de la juventud hicieran el experimento de la Universidad Popular, en la Unión Soviética, Lunatcharsky, flamante Ministro de Cultura del grupo Bolchevique, realizó la utópica idea de una Universidad que no exigiera a sus alumnos ningún tipo de antecedente académico. El experimento fue un fracaso, porque resultó lo obvio: muchos alumnos que no tenían antecedentes escolares suficientes no pudieron seguir los cursos y entonces se efectuó una selección espontánea de los que sí sabían o sí podían aprender. Algunas universidades en el mundo de nuestros días sí admiten alumnos sin importar los antecedentes escolares siempre y cuando los aspirantes se sometan a un examen hecho por una comisión o por una persona que determina el cúmulo de sus conocimientos y de sus capacidades. Pero en nuestro medio, en términos generales, se requiere poner en práctica una exigencia rigurosa para que ese conocimiento gratuito sea verdaderamente aprovechado. La Universidad fracasaría en su misión social si sólo insertara en la sociedad profesionales mediocres o si sólo pudiera producir un número reducido de sobresalientes y una mayoría disfrutando de una dorada mediocridad.

A todos los que hemos defendido esos criterios se nos ha tachado de elitistas y se nos ha dicho que queremos cerrar la puerta de la enseñanza a los jóvenes que no poseen una apreciable fortuna intelectual, ya que no se trata de una fortuna económica. La objeción hay que ponderarla, pero tiene una salida. En algunos países donde la exigencia universitaria es muy grande a la par que las prestaciones que se proporcionan a los estudiantes, naturalmente se queda una gran cantidad de personas sin acceso a esa educación universitaria, pero en tales lugares se ha creado una extensa faja de escuelas medias que pueden proporcionar a los que no llegaron a la enseñanza universitaria ya sea un modo de vivir o una preparación suficiente para que prosigan en la universidad; de este modo se atiende al derecho a la cultura y a la disparidad intelectual que de hecho se presenta entre los individuos del género humano.

5. Decíamos al inicio de esta conferencia que los derechos humanos cobran

concesión en las leyes. Estos derechos son principios filosóficos y no derecho positivo, por eso no pueden preveer algunas situaciones que se presentan en diversas modalidades históricas. El mundo contemporáneo, desde el punto de vista del gobierno oscila entre dos tendencias, la de la libertad y la de la planificación. Ello quiere decir que los sociólogos y estadistas del siglo XX consideraron que resultaba imposible dejar a nuestras complejas sociedades modernas que se desarrollaran espontáneamente sin que de alguna manera se arbitrara en las relaciones entre las diversas fuerzas sociales. Esta cuestión se planteó muy agudamente en el orden de la economía pero también en el orden de la cultura y de la educación. Nos importa reflexionar sobre lo ocurrido en este ámbito. La tesis socrática consistía en sostener que, en una sociedad dada, cada hombre posee una vocación, una especie de llamado innato hacia ciertas actividades, y que la justicia, muy conectada con la educación, debe consistir en que se permita a cada hombre ejercer aquello hacia lo cual está dotado o llamado. La idea no es mala y tiene un prestigio clásico, pero en la práctica se plantean problemas que, desde luego, los griegos no sospechaban. Hemos dicho que la educación universitaria en México, en el siglo XIX, estaba lastrada por un exceso de teología y que, en cambio, faltaba un proceso educativo enérgico que nos permitiera aprehender los adelantos de la ciencia y la tecnología. Eso era más fácil decirlo que hacerlo, porque, aunque hubiera una transformación de los planes de estudio, como ocurrió con la preparatoria barrediana, la mentalidad mexicana estaba mucho más enfilada hacia las profesiones tradicionales que hacia la ciencia. Por otra parte, no habíamos conseguido crear una verdadera Revolución Industrial que hiciera del aprendizaje de la tecnología y la ciencia un verdadero imperativo insoslayable. El Positivismo del siglo XIX era más una ideología y una retórica científicista que una verdadera educación científica. Pero este imperativo fue tomado todavía con mayor energía por los políticos de la Revolución que crearon entre otras instituciones, el Instituto Politécnico Nacional, una especie de Universidad especializada que no se distrajera en la enseñanza de las ciencias sociales y de las humanidades. Pero el muchas veces mencionado Ateneo de la Juventud elaboró una crítica no sólo a la enseñanza positivista sino también a las consecuencias morales de la sociedad tecnológica. En ese sentido, las críticas de un Vasconcelos o de un Caso comenzaban a coincidir con los puntos de vista similares en otras partes del mundo como el de la novela de Aldous Huxley, *El mundo feliz*, que inició una verdadera andanada contra la sociedad tecnológica, que más tarde se convirtió en la sociedad de consumo y que fue muy fuertemente criticada por filósofos como Herbert Marcuse. Sin duda requerimos de la ciencia y la tecnología como un pedazo para superar su desarrollo, pero debíamos evitar los excesos de la sociedad industrial ya señalados por muchos de sus críticos.

Todo esto tiene una honda repercusión en la educación. ¿Vamos a obligar a los jóvenes a que estudien una área de conocimientos y no otra? Es una cuestión interesante porque la llama vocacional está muy influida por diversos factores. Baste pensar ahora que el área que posee más alumnos en las universidades de México es el área de la administración, para que veamos hasta qué punto pueden equivocarse las cosas, como si en nuestro país ya se hubiera efectuado la Revolución Industrial y poseyéramos una óptima tecnología agrícola. ¿Se puede limitar la libertad de escoger una área de estudio? En algunos países esta limitación ha sido muy efectiva, en otros la limitación se convierte en motivación de tal manera que se puede seguir el precepto de Juan Jacobo Rousseau, quien dice que el menester del educador consiste en preparar la circunstancia en la que se mueve el educando para que así haya una conciliación entre la libre voluntad individual y las necesidades de la sociedad. Esto es lo que ahora se nos presenta como imperativo: una orientación que preserve la libertad. Lo que he querido abordar en forma histórica sin pretender agotarlo, es el cómo hemos tratado de hacer accesible a otros la cultura y la enseñanza superior, en qué marco concreto histórico se han realizado esos esfuerzos y cuáles son algunos obstáculos que se han presentado. Nuestro problema no es organizar cultura para unos pocos, sino cultura para la sociedad en general.

UDUAL
KG716
.U55
1990
Ej. 1

13158
La Universidad y los
Derechos Humanos en
América Latina.
La universidad y los
derechos humanos en
América Latina / :

