

# EL DERECHO HUMANO A LA REBELIÓN: UNA ANTOLOGÍA HISTÓRICA Y FILOSÓFICA PARA COMPRENDER SU PLENA VALIDEZ Y NECESIDAD

ALONSO IGNACIO SALINAS GARCÍA<sup>1</sup>

<https://orcid.org/0009-0001-0113-8277>

**SUMARIO:** I. El uso de la fuerza y el derecho: Una realidad jurídica imperecedera. II. La doctrina de la guerra justa: Conceptualización, requisitos y consecuencias. III. El derecho de la rebelión propiamente tal. IV. El contexto actual del proyecto moderno: El agotamiento del liberalismo y la necesidad de la rebelión. V. Derecho a la rebelión como derecho humano. VI. Bibliografía.

## Resumen:

El presente artículo ofrece un examen historiográfico, jurídico e *iusfundamental* de las razones, el contenido y las consecuencias del derecho a la rebelión. Se propone esclarecer su carácter de derecho humano a la luz del sistema hermenéutico de interpretación de los derechos humanos propio del personalismo, así como de

las normas imperativas de *ius cogens*, subrayando su necesidad contingente ante la crisis del proyecto moderno. El análisis transita desde autores clásicos como Aristóteles, Agustín de Hipona, Tomás de Aquino y Francisco de Vitoria, hasta pensadores críticos de la modernidad como Nikolái Berdaieff, Emmanuel Mounier y John Ruskin.

Palabras clave: uso de la fuerza, guerra justa, derecho a la rebelión, derechos humanos, crítica a la modernidad.

## Abstract:

This article offers a historiographical, legal, and *iusfundamental* examination of the reasons, content, and consequences of the right to rebellion. It seeks to clarify its nature as a human right in light of the hermeneutic system of human rights interpretation rooted in personalism, as well as the peremptory norms of *ius cogens*, highlighting its contingent necessity in the face of the crisis of the modern project. The analysis spans from classical authors such as Aristotle, Augustine of Hippo, Thomas

<sup>1</sup> Presidente de la Comisión Chilena de Derechos Humanos y profesor en la Pontificia Universidad Católica de Chile

Aquinas, and Francisco de Vitoria, to critics of modernity such as Nikolai Berdaieff, Emmanuel Mounier, and John Ruskin.

**Keywords:** use of force, just war, right to rebellion, human rights, criticism.

## I. EL USO DE LA FUERZA Y EL DERECHO: UNA REALIDAD JURÍDICA IMPERECEDERA

Los seres humanos nos hemos visto continuamente expuestos a la generación de conflictos, siendo de especial interés para los legisladores de diversos tiempos, cosmovisiones, credos y orígenes evitar su ocurrencia. Verbigracia, conflictos armados como las guerras entre Estados o contiendas jurídicas suscitadas entre acreedor y deudor han sido objeto de mecanismos de prevención; son pocos los casos de promoción abierta de la autotutela.

Es por esa razón que el Derecho se ha preocupado permanentemente de proveer soluciones justas y pacíficas, especialmente a las contiendas denominadas litigios. En este contexto conflictual, el Estado, valiéndose del Derecho Procesal, ha desarrollado el proceso, los tribunales de justicia, la jurisdicción y la competencia como herramientas necesarias para el mantenimiento de la paz social. Siendo excepcionales los espacios de autotutela como las huelgas, protestas, el derecho de retención de bienes del acreedor o la

retención del pago del deudor en casos icónicos, entre otros.

Al respecto, cuando en la turbulenta Roma republicana el pretor Tito Annio Milón es acusado de asesinar a su rival político Publio Clodio Pulcro en la Vía Apia, el afamado orador, político y filósofo Cicerón escribió un afamado discurso en el año 52 a.C., *Pro Tito Annio Milone ad iudicem oratio*, en el cual se refería al uso de la violencia y la política, del valor del Estado y su deber con la paz social, como también la armonía de todos los sectores de la sociedad. Ahí, Cicerón señaló un poderoso adagio: “*Silent enim leges inter arma*”, es decir, las leyes se quedan mudas ante las armas, desde el cual desarrolló la idea de que, por el mismo lado, a veces los mecanismos aparentemente antijurídicos no lo son en tanto tienen un fundamento de necesidad; particularmente usa del ejemplo de la legítima defensa<sup>2</sup>.

Ahora bien, esto no es raro, en tanto hay una rica tradición dogmática jurídica de la doctrina de la guerra justa y el derecho a la rebelión, que inclusive, como veremos, ha fundado legislaciones de aplicación general en continentes enteros, como las denominadas Leyes Nuevas de 1542 en favor de los indios -incluidos los rebeldes- por Carlos I de España, como también ha estado presente en el mismo uso de la

<sup>2</sup> Cicerón, *Pro Tito Annio Milone ad iudicem oratio*, 4, 11. Recopilado en The Latin Library. Disponible en: <https://www.thelatinlibrary.com/cicero/leg.shtml>. Fecha de consulta: miércoles 13 de noviembre de 2024.

violencia desde los antiguos faraones del Alto y Bajo Egipto miles de años antes de Cristo. Asimismo, hay una supervivencia de esta doctrina en las normas internacionales, al menos de la guerra justa en los Convenios de Ginebra.

Generalmente, se ha comprendido al Derecho como un mecanismo de prevención del uso de la autotutela, de la violencia, en el marco de un pacto social donde se protegen una serie de intereses relevantes según la coyuntura del momento, especialmente en la conceptualización del Estado moderno y la sociedad democrática liberal a través del nominalismo<sup>3</sup>. Sin embargo, sí existe una regulación de la guerra, ya sea lo relativo al *"ius ad bellum"* -derecho a ir a la guerra-, *"ius in bello"* -derecho de conducta en la guerra- y el *"ius post bellum"* -la justicia después de la guerra-<sup>4</sup>, como es visible en el Derecho Internacional Público contemporáneo; ejemplo de ello son:

1. La consagración de la legítima defensa en el artículo 51 de la Carta de las Naciones Unidas del 26 de junio de 1945;
2. El respeto y cuidado en guerra a heridos, enfermos y prisioneros en territorios ocupados, en medio

de combates terrestres, aéreos o marítimos, como se señala en los artículos 3 de los Convenios I, II, III y IV de Ginebra de 1949;

3. La prohibición de los castigos colectivos a civiles y militares, como toda forma de represalia a personas inocentes, de acuerdo con los artículos 55° y 56° del IV Convenio de Ginebra de 1949;
4. La prohibición del uso de ciertas armas excesivamente peligrosas como las químicas o biológicas presentes en el Protocolo de Ginebra de 1925 y la Convención sobre Ciertas Armas Convencionales de 1980;
5. La prohibición de las medidas coercitivas unilaterales en la Resolución N°70/151 sobre *"Derechos humanos y medidas coercitivas unilaterales"* de Naciones Unidas aprobada por la Asamblea General el 17 de diciembre de 2015.

Dicho esto, es claro que el Derecho no es ajeno al uso de la violencia e, inclusive, lo justifica en momentos determinantes como la legítima defensa o el estado de necesidad, algo que se ha logrado preservar inclusive en el abandono de las cuestiones metafísicas y la relación entre el ser y el deber ser, como ha hecho la modernidad.

Al respecto, en tiempos contemporáneos se transformó la epistemología medieval del *"re ipsa"* (la

<sup>3</sup> Cfr. Taylor, Charles, La Era Secular, Barcelona, España, Editorial Gedisa, 2014, pp. 31-40.

<sup>4</sup> Guthrie, Charles & Quinlan, Michael, Just War: The Just War Tradition: Ethics in Modern Warfare, London United Kingdom, Bloomsbury Publishing, 2007, pp. 11-15.

realidad en sí), a la “*rem in me*” (la realidad en mí moderna), donde la filosofía de Descartes inició el camino del pensamiento cuyo espíritu constitutivo es “*el saber, el pensamiento, en cuanto unidad del pensar y del ser*”<sup>5</sup>. Lo que implica que la idea máxima pasa del ser a la idea de que el objeto del conocimiento puede ser conocido por nosotros porque es en la medida en que nosotros mismos producimos, y no en la medida de lo que es. Actualmente se halla invertida la máxima de san Agustín de Hipona: “*si me equivoco, existo*”, en tanto “*las cosas son y las conozco, y aun sin conocerlas existen*”<sup>6</sup>.

En dicha línea, consecuencia de aquel cambio epistémico, fue que Rousseau rechazó el adagio latino de Cicerón: “*Salus populi suprema lex esto*”<sup>7</sup> (la ley suprema es el bienestar del pueblo), reemplazándolo con la idea de que actuar conforme a los impulsos de nuestra naturaleza sin tratar de subordinarlos a una ley superior es la condición misma de la bondad<sup>8</sup>.

Asimismo, posteriormente, en el desarrollo del *iuspositivismo*, bajo los argumentos de raigambre kantiana, se deriva en el divorcio conceptual definitivo de moral y derecho<sup>9</sup>, remitiendo la producción jurídica a la mera voluntariedad irracional, siendo las normas obligatorias en tanto sean coercibles a través de la fuerza<sup>10</sup>.

Sin embargo, los principios de la guerra justa, relacionados con el respeto a la condición humana y al bien común universal, fueron conservados por el ethos de la modernidad. Siguiendo plenamente vigentes las reflexiones y el sustrato moral milenario del tema en cuestión de este trabajo, es decir, la guerra justa y —como se demostrará más adelante— el derecho a la rebelión.

Pues, desde la época de los faraones del antiguo Egipto (entre ellos Senusret I, Kamose, Thutmose III o Sesostri III), se nos han dejado estelas y escritos en templos sobre el principio de autoridad, los fundamentos o causales del uso de la violencia o el trato respetuoso al vencido<sup>11</sup>. Perviviendo aquellas nociones en los

<sup>5</sup> Maritain, Jacques, *Trois Réformateurs*, París, Francia, rédactionnel Plon-Nourrit, 1925, p. 110.

<sup>6</sup> Agustín de Hipona, *De Libero Arbitrio*, Libri Tres, libro II. Recopilado en S. Aurelii Augustini Opera Omnia: Patrologiae Latinae Elenchus. Disponible en: <https://www.augustinus.it/latino/index.htm>. Fecha de consulta: miércoles 13 de noviembre de 2024.

<sup>7</sup> Cicerón, *De Legibus*, Libro III, parte III, sub. VIII. Recopilado en The Latin Library. Disponible en: <https://www.thelatinlibrary.com/cicero/leg.shtml>. Fecha de consulta: miércoles 13 de noviembre de 2024.

<sup>8</sup> Rousseau, Jean-Jacques, “Du contrat social ou Principes de droit politique” en *Oeuvres Complètes*, París, Francia, rédactionnel Gallimard, 1991, T. III, p. 351.

<sup>9</sup> Cfr. Vigo, Rodolfo, “Derecho y Moral en el Estado de Derecho Constitucional”, *Prudentia Iuris*, N° 74, 2012, pp. 57-78.

<sup>10</sup> Cfr. Kelsen, Hans, “Derecho y naturaleza” en *Teoría pura del derecho*, trad. Roberto J. Vernengo, Ciudad de México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1982, pp. 46-67.

<sup>11</sup> Cox, Rory, “Expanding the History of the Just War: The Ethics of War in Ancient Egypt”, *International Studies Quarterly*, Volume 61, Issue 2, June, 2017, pp. 371-384.

actuales instrumentos internacionales de Naciones Unidas en relación a la regulación jurídica de la guerra y la violencia, dando muestra de la constancia y concordancia de diversos pueblos y civilizaciones en la conceptualización de la guerra justa, inclusive en uno de sus aspectos más desafiantes para los Estados modernos: el derecho a la rebelión.

El interés de este trabajo es explorar y demostrar así, no solo la presencia histórica y la conceptualización dogmática de la rebelión legítima, sino demostrar su permanencia y vigencia en las normas del derecho internacional público, aun sin estar positivizado, a través del *ius cogens* y la hermenéutica de los derechos humanos. De ese modo podremos apreciarlo en su contenido imperecedero y en su justa necesidad contemporánea.

## II. LA DOCTRINA DE LA GUERRA JUSTA: CONCEPTUALIZACIÓN, REQUISITOS Y CONSECUENCIAS

Ya en el Antiguo Egipto, existió una doctrina de la guerra que forzaba al faraón no solo a acudir al prestigio de los dioses y los ritos para declararla, sino que a fundarla en causas como la defensa de los débiles o la prevención del malestar del pueblo, pues en los actos de los señores del Nilo era ineludible el mandato universal de *Maat* o *Ma'at*, diosa de la verdad, la justicia, la belleza y la armonía. Sin embargo, en lo relativo a las normas de la guerra, no había

contemplación por las otras naciones, por los prisioneros o los vencidos<sup>12</sup>. Por ejemplo, en los registros dejados por el séptimo faraón de la Dinastía XVIII de Egipto, Amenhotep, también conocido como Amenhotep II o Amenofis II, hay un macabro relato en el Templo de Amada y Elefantina de la antigua Nubia:

*"Su majestad regresó con alegría de corazón a este padre Amón, cuando hubo matado con su propia maza a los siete príncipes... que habían sido puestos boca abajo en la proa del barco halcón de su majestad... Entonces, seis hombres de estos enemigos fueron colgados en la cara de la muralla de Tebas, y también las manos. Luego el otro enemigo fue llevado río arriba hasta la tierra de Nubia y colgado en el muro de Napata, para mostrar las victorias de su majestad por siempre jamás en todas las tierras y todos los países"*<sup>13</sup>.

Posteriormente, serían los herederos de Sócrates quienes empezarían a desarrollar una doctrina que contemplara al oponente y reconociera en los vencidos el mismo valor y cualidad humana que el vencedor. Así, el primer tratamiento del uso de la fuerza y de la autotutela, como un mecanismo jurídico regulado por una serie

<sup>12</sup> Idem.

<sup>13</sup> Traducción propia del inglés al español. Traducción original de los jeroglíficos y el griego al inglés en: Pritchard, James B., *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament*, 3rd ed. with supplement, Princeton United States, Princeton University Press, 1969, p. 248.

de principios de control ex ante, a la vez limitativos del comportamiento durante la guerra y presentes ex post en las tratativas posteriores a ésta, sería en la doctrina de la guerra justa en las obras de Platón y en las de su alumno Aristóteles.

Al respecto, Aristóteles, en su principal tratado de antropología filosófica y filosofía del derecho, *Ética nicomáquea* o *Ética a Nicómaco*, comprende que, como ocurre con el homicidio, la guerra es en sí misma un acto malo, pero su valor moral y eficacia jurídica es distinto según su causa eficiente, como también, de acuerdo con su desarrollo y consecuencias en el marco de causales taxativas, criterios de proporcionalidad y última ratio<sup>14</sup>.

En dicha línea, la guerra, para ser legítima, requiere ser justa, distinguiendo a su efecto dos tipos de guerra justa. En primer lugar, para “evitar ser esclavizados por otros” o para prevenir ser “dañados injustamente”. Se justifica como defensa propia el uso de la guerra, de modo análogo a la justificación del uso de la violencia o incluso el acto de matar a alguien sin ser homicidio para defender la propia vida, ideas de la filosofía ética aristotélica que hasta hoy en día se conservan en los códigos penales. Mientras que, en segundo lugar y como última ratio, la violencia es legítima si es realizada

por quienes representen a la comunidad política, con el objeto de mantener el bien común y si obran guiados por la virtud de la justicia: el orden es la paz, es decir, la guerra debe ser elegida por el bien de la paz<sup>15</sup>.

Posteriormente, sería Agustín de Hipona, destacado padre de la Iglesia Latina, quien agrega en su obra maestra, *De civitate Dei, contra paganos*, que la guerra y la violencia en general son justificables cuando son el único medio para reparar una injuria cuyo autor se niega y opone a reparar<sup>16</sup>. El santo del norte de África nos señala que: “*Porque de no ser justas nunca debería emprenderlas, y, por tanto, para el hombre sabio no existiría guerra alguna. Es la injusticia del enemigo la que obliga al hombre formado en la sabiduría a declarar las guerras justas. Esta injusticia es la que el hombre debe deplorar por ser injusticia del hombre, aunque no diera origen necesariamente a una guerra. Males como éstos, tan enormes, tan horribles, tan salvajes, cualquiera que los considere con dolor debe reconocer que son una desgracia. Pero el que llegue a sufrirlos o pensarlos sin sentir dolor en su alma, y sigue creyéndose feliz, está en una desgracia mucho mayor: ha perdido el sentimiento humano*”<sup>17</sup>.

<sup>15</sup> Cfr. Deslauriers, Marguerite & Destrée, Pierre, *The Cambridge Companion to Aristotle's Politics*, Cambridge United Kingdom, Cambridge University Press, 2013.

<sup>16</sup> Jaramillo Marín, Jefferson, y Yesid Echeverri Enciso, op. cit., p. 17.

<sup>17</sup> Agustín de Hipona, *De civitate Dei contra paganos*, XIX, 7. Recopilado en S. Aurelii Agustini Opera Omnia: *Patrologiae Latinae Elenchus*. Disponible en: <https://>

<sup>14</sup> Vid. Jaramillo Marín, Jefferson & Echeverri Enciso, Yesid, “Las teorías de la guerra justa. “Implicaciones y limitaciones”, *Revista científica Guillermo de Ockham*, Vol. 3, No. 2, julio-diciembre, 2005, pp. 9-29.

De ese modo, la causa final necesaria para que una guerra sea legítima es que la motive la auténtica paz. En dicha línea, la tradición cristiana patrística y, posteriormente, la escolástica, afirmaban que la guerra es un mal que debe evitarse, y que es solo viable en cuanto tenga por objeto el restablecimiento de lo justo y sea realizada de forma proporcional y respetuosa de la condición de imago Dei de los ofendidos y ofensores, comprendiendo que la retribución posterior no es correcta ni justificable cuando agrede a los inocentes; pues el hijo no responde por los pecados del padre ni el padre por los pecados del hijo (Cfr. Ezequiel 18:19-20). Así, el Obispo de Hipona señala que:

1. En ciertos casos, está permitido declarar y hacer la guerra. La causa ha de ser la injusticia del enemigo. La guerra, pues, para que sea justa, debe proceder como respuesta a un acto de otro, no por iniciativa propia;
2. La guerra material o armada no es de suyo un bien. Es algo horrendo, salvaje, un mal en sí mismo;
3. Por lo mismo, la guerra justa no puede ser declarada por cualquiera, sino sólo por personas sabias; y a partir, como ya se dijo, de una concreta injusticia del enemigo;
4. No debe reprenderse al vencido de forma maliciosa y, especialmente, no

puede vengarse sobre el soldado o el ciudadano que solo sigue órdenes por encontrarse bajo el peligro de muerte por traición. Por el contrario, debe pagar quien tiene a su cargo la comunidad política<sup>18</sup>.

Con posterioridad sería Tomás de Aquino, en su *Summa Theologiae*, particularmente en la II-II Qu. 40, a. 1 ad. 3, el autor que determinaría definitivamente los requisitos esenciales que otorgarían legitimidad al uso de la violencia en el contexto de la denominada guerra justa:

1. No incumbe a la persona particular declarar la guerra, porque puede hacer valer su derecho ante tribunal superior, como también, la persona particular tampoco tiene competencia para convocar a la colectividad, cosa necesaria para hacer la guerra. Le compete a quien tiene bajo su cuidado la ciudad, provincia o reino, a la cabeza de la sociedad política. Del mismo modo que la defiende lícitamente con la espada material contra los perturbadores internos, castigando a los malhechores, a tenor de las palabras del Apóstol: “No en vano

[www.augustinus.it/latino/index.htm](http://www.augustinus.it/latino/index.htm). Fecha de consulta: martes 12 de noviembre del 2024.

<sup>18</sup> Agustín de Hipona, *Contra Faustum Manichaeum Libri Triginta Tres*, 22. 75 y ss. Recopilado en S. Aurelii Agostini Opera Omnia: Patrologiae Latinae Elenchus. Disponible en: <https://www.augustinus.it/latino/index.htm>. Fecha de consulta: martes 12 de noviembre del 2024.



*lleva la espada, pues es un servidor de Dios para hacer justicia y castigar al que obra mal*<sup>19</sup>; le incumbe también defender el bien público con la espada de la guerra contra los enemigos externos. El gobierno, al regirse según la ley natural, debe actuar acorde al bien común y a los dos criterios de justicia, la conmutativa y la geométrica, por lo que debe cumplir el designio de revelación divina citado por el Doctor Angélico: *“Defended al pobre y al huérfano; haced justicia al afligido y al menesteroso”*.

2. Se requiere causa justa. Es decir, que quienes son atacados lo merezcan por alguna causa. Por ejemplo, si ha habido lugar para castigar al pueblo o a la ciudad que descuida castigar el atropello cometido por los suyos o restituir lo que ha sido injustamente robado.
3. Se requiere, finalmente, que sea recta la intención de los contendientes. Lo cual implica que esté encaminada a promover el bien o a evitar el mal. Las guerras mismas deben ser pacíficas, pues se promueven no por codicia o crueldad, sino por deseo de paz, para frenar a los malos y favorecer a los buenos. Así, puede acontecer que, siendo legítima la autoridad de quien declara la guerra y justa también la causa, resulte, no

obstante, ilícita por la mala intención. Si hay deseo de dañar, la crueldad de vengarse, el ánimo inaplicable e implacable, la ferocidad en la lucha, la pasión de dominar y otras cosas semejantes, son, ante el derecho natural, injustas<sup>20</sup>. Así, todo mal es producto del *“principio de doble efecto”*, pero no lo directamente deseado o intentado: *“la acción de defenderse puede entrañar un doble efecto: el uno es la conservación de la propia vida; el otro, la muerte del agresor (...) solamente es querido el uno; el otro, no”*<sup>21</sup>.

En la línea del Aquinate, uno de sus seguidores de la Escuela de Salamanca, Francisco de Vitoria, sería quien crearía un marco de relación entre los pueblos y naciones en el contexto del derecho de la guerra a través de la idea de una comunidad internacional y universal, en donde se consideran a los diversos actores, es decir, tanto a los agresores, como a los agredidos.

Es así como, a través del desarrollo dogmático del *“ius communicationis”*, fue tratado un principio fundamental de las causas del uso de la violencia e incluso de la justificación de terceros distintos a

<sup>19</sup> Romanos 13:4.

<sup>20</sup> Tomás de Aquino, *Summa Theologiæ*, II-II Qu. 40, a 1 ad 3. Recopilada en HJG. Disponible en: <https://hjg.com.ar/sumat/>. Fecha de consulta: martes 12 de noviembre de 2024.

<sup>21</sup> Tomás de Aquino, *Summa Theologiæ*, II-II Qu. 64,7. Recopilada en HJG. Disponible en: <https://hjg.com.ar/sumat/>. Fecha de consulta: martes 12 de noviembre de 2024.



intervenir, considerando válida no solo la legítima defensa, sino también la ofensiva destinada a satisfacer la injuria recibida. Como ocurría con algunos de los pueblos indígenas de las denominadas Naciones Ancestrales, ante ultrajes cometidos por conquistadores españoles que reaccionaban a injusticias que tenían formas distintas a la guerra propiamente tal<sup>22</sup>. Esto se tradujo en una rica regulación legal y producción jurisprudencial protectora de los pueblos originarios frente a los castellanos<sup>23</sup> que desaparecería progresivamente (especialmente a través del absolutismo ilustrado y el centralismo excesivo del autoritarismo borbónico) y, no obstante, constituye una antesala inédita de regulación de la resistencia y la rebelión hasta dicho momento.

Al respecto, Vitoria decía que: *“y porque no puede ponerse en duda la licitud de la guerra defensiva, puesto que es lícito repeler la fuerza con la fuerza; en cuarto lugar, se prueba también la licitud de la guerra ofensiva, esto es, de aquella en la cual, no*

*sólo se defienden o se reclaman las cosas, sino que, además, se pide satisfacción por una injuria recibida”*<sup>24</sup>.

Por ello, conforme a un desarrollo más acabado de la teoría de Aquino sobre la guerra justa, siguiendo los discursos de *De Indis et De ivre belli relectiones* de Vitoria, podemos señalar lo siguiente:

1. La guerra es última ratio y lo debido es optar por todos los medios fundados en el diálogo para evitarla. Antes de la guerra debe buscarse el arbitrio de un tercero imparcial que represente a la comunidad internacional;
2. Son justificables las guerras ofensivas destinadas a refrendar las injurias cometidas que atenten contra el bien común, especialmente contra la dignidad humana;
3. Los pueblos pueden libremente solidarizar con las víctimas de agresiones, inclusive declarar la guerra en defensa de otro pueblo ante injurias inaceptables a la luz de la dignidad humana.
4. Además, sobre la licitud de ciertos actos en el contexto de una guerra, podemos decir que:
  - a. Es lícito hacer todo lo necesario para la defensa del bien público, mientras el acto no sea de por sí injusto;

<sup>22</sup> Vitoria, Francisco de, *Derecho Natural y de Gentes*, Buenos Aires, Argentina, editorial Emece, 1946, p. 216.

<sup>23</sup> Particularmente me refiero a las “Leyes y ordenanzas nuevamente hechas por su majestad para la gobernación de las Indias y buen tratamiento y conservación de los indios”, que prohíben los castigos físicos, la esclavitud y la encomienda -ordenando el reparto de tierras y uso exclusivo de los indígenas-, como también la conservación de sus propios gobiernos y normas de convivencia. Incluido quienes se rebelaban contra la autoridad española, pues tenían motivo para ello a la luz del “*Ius Communicationis*” de Vitoria. El jurista fundamental para el gobierno de Carlos I de España.

<sup>24</sup> Vitoria, Francisco de, *Derecho Natural y...*, cit., p. 216.

- b. Es lícito recobrar las cosas perdidas y sus intereses;
- c. Es lícito resarcirse con los bienes del enemigo de los gastos de la guerra y de todos los daños causados directamente por él injustamente;
- d. El príncipe que hace una guerra justa podrá hacer cuanto sea necesario para mantener la paz y la seguridad frente a sus enemigos;
- e. Después de obtenida la victoria, recobradas las cosas y asegurada la paz, se puede ajusticiar la injuria recibida de los enemigos, nunca obrando por venganza ni ejecutando castigos desproporcionados;
- f. Nunca es lícito matar a un inocente con intención directa, pero sí se les puede despojar de armas, naves y máquinas<sup>25</sup>.

Al respecto, al finalizar la guerra, no es lícita la venganza contra el injuriador, sino que, por el contrario, es deber acudir a la misericordia cristiana para restablecer la paz. No conviene así ejecutar al enemigo, exigirle más del daño causado o causar daños a la población civil, entre otros. Vitoria nos dice: *"Obtenida la victoria y terminada la guerra, conviene usar el triunfo con moderación y modestia cristianas, y que el vencedor se considere como un juez entre dos repúblicas, una ofendida y otra que hizo*

*la injuria, para que de esta manera profiera su sentencia, no como acusador, sino como juez, con la cual pueda satisfacer a la nación ofendida". Pero cuanto sea posible, con el menor daño y perjuicio de la nación ofensora. Bastante es que sean castigados los culpables, en lo que sea debido*"<sup>26</sup>.

Así, tenemos claramente demostrado el carácter ineludible de la regulación jurídica de la guerra, como también, el contenido del concepto de guerra justa, sus requisitos y consecuencias desde la dogmática iniciada por los herederos de Platón y Aristóteles, particularmente en el pensamiento patrístico y el escolástico, ideas aún preservadas en gran medida en los contemporáneos instrumentos internacionales de derechos humanos, como ocurre con la consagración de la legítima defensa en el artículo 51 de la Carta de las Naciones Unidas del 26 de junio de 1945; el respeto y cuidado en guerra a heridos, enfermos y prisioneros en territorios ocupados, en medio de combates terrestres, aéreos o marítimos como se señala en los artículos 3 de los Convenios I, II, III y IV de Ginebra de 1949; la prohibición de los castigos colectivos a civiles y militares, así como toda forma de represalia a personas inocentes, de acuerdo con los artículos 55° y 56° del IV Convenio de Ginebra de 1949; entre otros.

Sin embargo, todo esto es relativo al plano propio de los marcos de las relaciones

<sup>25</sup> Cfr. Vitoria, Francisco de, "Reelecciones teológicas" en Obras de Francisco de Vitoria, Madrid, España, Biblioteca de Autores Cristianos, 1960.

<sup>26</sup> Vitoria, Francisco de, Derecho Natural y..., cit., p. 242.

internacionales entre las naciones y su interacción subordinada a la protección de la persona humana y sus comunidades. No hemos explorado aún un elemento que se sustrae directamente de esta doctrina de la guerra justa y que forma parte integral de la misma, siendo consecuencia del adagio latino "*iniusta non est lex*": la posibilidad de la resistencia y rebelión a la luz de la conciencia ordenada a la justicia ante la opresión. De ella nos escribe Tomás de Aquino<sup>27</sup> y estudiaremos en el siguiente apartado.

### III. EL DERECHO DE LA REBELIÓN PROPIAMENTE TAL

El Doctor Angélico, en su tratado *De regno, ad regem Cypri*, analiza el problema de la rebelión y la resistencia, señalando que la peor forma de gobierno, la tiranía, es el fundamento de la rebelión. Al respecto, desaconseja la rebelión violenta, pero afirma que los ciudadanos no están obligados a obedecer las leyes de un gobernante ilegítimo que van en contra del bien común, afirmando la legitimidad de su resistencia<sup>28</sup>.

Al respecto, nos encontraríamos ante una tiranía en dos circunstancias. En primer lugar, "*ex defectu tituli*", cuando el gobernante es un usurpador puesto que carece de justo título para ejercer su cargo y, en segundo lugar, "*a regimine*", que sería cuando existe un ejercicio injusto del poder o abuso de autoridad.

En dicha línea, Tomás de Aquino, en su *Summa Theologiæ*, al tratar la ley, nuevamente se refiere a la resistencia legítima. Al respecto, la Ley es aquella promulgada por la comunidad o quien la tiene bajo su cuidado, gozando de naturaleza de ley solo en cuanto se ajuste a la recta razón acorde a la Ley Natural, que es la participación de la Ley Eterna en el ser humano. En vista de ello, esta puede ser *lex iniqua* si no es verdadera ley; en dicho caso esta constituye solamente una forma de violencia contra la comunidad, ya sea por su forma errónea de promulgación o porque su contenido es contrario a la naturaleza humana. En cualquiera de los casos, ella no obliga a la conciencia y, en consecuencia, no puede la persona ser compelida a respetarla a menos que existan motivos suficientemente poderosos para subordinarse a ella por el bien común, el orden público o la paz que no hagan necesaria la desobediencia<sup>29</sup>.

<sup>27</sup> Tomás de Aquino, *Summa Theologiæ*, II-II Qu. 42, a 2 ad 3. Recopilada en HJG. Disponible en: <https://hjjg.com.ar/sumat/>. Fecha de consulta: martes 12 de noviembre de 2024.

<sup>28</sup> Cfr. Yate, Francisco Javier, "El Derecho a la Rebelión en Diálogo con Tomás de Aquino", *Revista Internacional de Filosofía Teórica y Práctica*, Vol. 4, Num. 1, enero-junio, 2024, pp. 39-62.

<sup>29</sup> Tomás de Aquino, *Summa Theologiæ*, I-II Qu. 96, a 4. Recopilada en HJG. Disponible en: <https://hjjg.com.ar/sumat/>. Fecha de consulta: martes 12 de noviembre de 2024.

Aquellas normas que contravienen el bien humano o divino, que benefician a unos pocos en detrimento de toda la comunidad, que someten corrosivamente a las mayorías o persiguen injustísimamente a algunos sin justo título, son normas ilegítimas y, por tanto, un acto que, por legítima defensa o por estado de necesidad, se encuentra en posibilidad o necesidad del uso de la violencia de una persona frente a la autoridad. Por ello, para el Aquinate, derrocar a un tirano no convierte a una población en sediciosa, sino que la tiranía de los tiranos es sedición, entendiendo por tal la perturbación de quienes colaboran lícitamente por el bien de la multitud. El doctor Angélico nos dice que:

*“En efecto, es más bien el tirano el culpable de sedición, puesto que fomenta la discordia y la sedición entre sus súbditos, para poder señorearlos con mayor seguridad; pues esto es tiranía, ya que está ordenada al bien privado del gobernante y al perjuicio de la multitud”<sup>30</sup>.*

Al respecto, debe tenerse en cuenta que el Estado, como cualquier herramienta o forma anterior de gobierno, es una mera entequeia creada en servicio del único subsistente racional. Como también, en razón de que todo conjunto o suma de partes —que son cuantitativamente

más que la parte que lo compone—, en lo relativo a las personas, tiene como motivo el negocio o la amistad, ambos ordenados al bien humano —cualitativamente superior a la suma de todos—. Se hace ineludible afirmar que detrás del ignorado derecho a ser bien gobernado está, como su sombra, el derecho de los pueblos frente al mal gobierno: la rebelión.

Por ello, siguiendo a san Isidoro de Sevilla, hay que afirmar que no hay sedición ni traición en una justa rebelión; no existe un crimen que castigar al rebelde e insurrecto que lucha contra el tirano y la injusticia arbitraria, en donde no tiene otro mecanismo más que la resistencia para ser enfrentados. Como explica en *Etimologías* el autor medieval: *“Rex eris si recte facias; si non facias, non eris”*, es decir, Rey será si obrare rectamente; si así no obra con justicia, no es Rey, pues regir es gobernar y gobernar es ordenar. No está quien gobierna para servirse de los gobernados, sino que es para servirles, ordenar la comunidad al bien común. Ahora bien, esto es tan relevante que incluso el negligente o tibio no es digno de regir en tanto *“non autem regit qui non corrigit”*, pues no rige el que no corrige, quien no rectifica<sup>31</sup>.

<sup>30</sup> Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, II-II Qu. 42, a 2 ad 3. Recopilada en HJG. Disponible en: <https://hjjg.com.ar/sumat/>. Fecha de consulta: martes 12 de noviembre de 2024.

<sup>31</sup> Cfr. Isidoro de Sevilla: *Etimologiae* o *Originum sive etymologiarum libri viginti*, IX, III 1-5. Recopilado en The Latin Library. Disponible en: <https://www.thelatinlibrary.com/isidore.html>. Fecha de consulta: martes 12 de noviembre de 2024. Versión original escaneada en la Biblioteca Nacional de España. Disponible en: <https://bdh-rd.bne.es/viewer.vm?id=0000051810>.

Perspectiva que igualmente se encuentra recogida en tiempos contemporáneos, particularmente en la misma Declaración Universal de los Derechos Humanos de 1948, que en su Preámbulo expresa el siguiente apercebimiento: *“Considerando esencial que los derechos humanos sean protegidos por un régimen de Derecho, a fin de que el hombre no se vea compelido al supremo recurso de la rebelión contra la tiranía y la opresión”*.

Ahora bien, volviendo a la dogmática del derecho a la rebelión, es unánime el acuerdo de los clásicos de que los requisitos para hacer valer esta alternativa son los siguientes:

1. Que el daño causado por el mal gobierno sea manifiesto y grave;
2. Que se hayan agotado los medios pacíficos para remediarlos;
3. Que el daño causado por la rebelión sea menor al que está causando el mal gobierno;
4. Que haya razonables posibilidades de éxito;
5. Quienes se rebelan se comprometan y propongan el restablecimiento del orden de justicia, paz y bien común.

Por lo que el derecho a la rebelión es un derecho innato de todo gobernado. Es la garantía detrás del derecho a ser bien

gobernado para prevenir el mal gobierno; es un mecanismo de autotutela legítimo y jurídicamente amparado desde los albores de la humanidad e incluso de las bases fundamentales del Derecho Internacional Público. Sin embargo, además de la falta de su reconocimiento en normas positivas nacionales e internacionales, hay un dilema de fondo que es permanente en el tiempo en la evaluación de cada caso concreto: ¿Cuándo es legítimo el uso de la violencia —conducta antijurídica— para restablecer el Derecho?

Para empezar a responder aquella pregunta, podríamos partir con el pensamiento del destacado jurista y filósofo, como también afamado político romano en su época republicana, Cicerón, quien afirmaba: *“equidem ad pacem hortari non desino; quae vel iniusta utilior est quam iustissimum bellum cum civibus”*, es decir, *“en cuanto a mí, no dejo de abogar por la paz. Puede ser en términos injustos, pero aun así es más conveniente que la más justa de las guerras civiles”*<sup>32</sup>. Sin embargo, dicha perspectiva pacifista, aunque admirable y profundamente sensible con la dignidad de la persona y la hermandad fraternal de la comunidad política, es insatisfactoria con la realidad del profundo sufrimiento de tantas personas, sociedades y naciones.

<sup>32</sup> Cicerón, *Epistulae ad Atticum* VII, 14, 3. Recopilado en The Latin Library. Disponible en: <https://www.thelatinlibrary.com/cic.html>. Fecha de consulta: miércoles 13 de noviembre de 2024.

Se hace necesario, reconocer que dicha conducta antijurídica no siempre es tal, para lo cual es necesario volver al tradicional pensamiento aristotélico-tomista, que le da un lugar excepcional de última ratio a la autotutela, en tanto no debe alterarse el bien común o el orden público innecesariamente si existen alternativas distintas o si el daño del tirano no es suficientemente grave.

Sin embargo, ambas perspectivas que tienen debida adecuación con la realidad deben ser contrastadas por la nueva realidad del mundo moderno que no responde a ningún criterio metafísico ni le interesa reconocer su subordinación a una verdad, sino que se dirime entre la violencia y el terror en la tiranía del nominalismo subjetivista individualista o colectivista.

Así, con ojos en el mundo moderno, podremos definir mejor los contornos del ejercicio del derecho a la rebelión, en tanto se ha convertido en una necesidad en su forma más básica, como la protesta o incluso las revueltas, hasta su aspecto más radical en casos extremos, como han sido las revoluciones.

#### **IV. EL CONTEXTO ACTUAL DEL PROYECTO MODERNO: EL AGOTAMIENTO DEL LIBERALISMO Y LA NECESIDAD DE LA REBELIÓN**

Respecto a nuestros tiempos, el autor místico ruso Nikolai Berdaieff afirmaba

*que: “la historia moderna es una empresa que no ha triunfado, que no ha honrado al hombre como se esperaba. Las promesas del humanismo no han sido cumplidas. El hombre siente un gran cansancio y está a punto de apoyarse en cualquier tipo de colectivismo, donde desaparecería definitivamente la individualidad humana”<sup>33</sup>.*

En tiempos modernos, en el plano del derecho, se enarbola el contractualismo que equipara consensualismo con justicia o ley, solo por el hecho de emanar de una supuesta voluntad soberana ajena a todo fin. Mientras que, en la economía, se toma como cierta la existencia del agente económico liberal, el “*homo oeconomicus*” que razona todo en criterios numéricos de utilidad determinada por su propio egoísmo racional para satisfacer sus necesidades individuales sin considerar a otros, temporalidades (por el costo hundido) o consecuencias de sus actos fuera de sí mismo (fundamento de las externalidades), lo que, a todas luces, constituye en la psiquiatría el narcisismo maligno o la psicopatía<sup>34</sup>.

Como consecuencia del principio metafísico del (no)optimismo liberal, existen actualmente tres falsedades metafísicas que imbuyen todo el derecho positivo moderno y que encuentran su sustrato en

<sup>33</sup> Berdaieff, Nikolai, *Un Nouveau Moyen Age*, París, Francia, Librairie Plon, réditionnel Les petits fils de Plon et Nourrit, 1927, p. 10.

<sup>34</sup> Cfr. Manual diagnóstico y estadístico de los trastornos mentales (DSM-IV-TR).

la agencia económica del liberalismo y sus falsos profetas: primacía de la producción, primacía del dinero y primacía del beneficio.

Actualmente no es la economía la que está al servicio de la persona, sino que es la persona la que está al servicio de la economía. Como explica Emmanuel Mounier, *“en otros términos: no se regula la propiedad sobre el consumo y está de acuerdo con una ética de las necesidades de la vida humana, sino el consumo, y a través de él la ética de las necesidades de la vida, sobre una producción desenfrenada”*. Así, la economía como sistema cerrado somete a los hombres a los modos y principios que propone, ya no como un análisis objetivo, sino como una agenda ideológica<sup>35</sup>.

Asimismo, no es el dinero el que está al servicio de la economía y del trabajo, sino que, actualmente, la economía y el trabajo son quienes están al servicio del dinero. Como explica dicho autor católico: *“El primer aspecto de esta soberanía es la primacía del capital sobre el trabajo, en la remuneración y en la repartición del poderío económico, siendo el dinero en este sistema la clave de los supuestos de mando (...) El segundo aspecto es el reino de la especulación o juego sobre el dinero, mal todavía más nefasto que el productivismo. Aquella transforma la economía en un inmenso juego de azar*

*indiferente a las consecuencias de sus contragolpes económicos y humanos”*<sup>36</sup>.

Igualmente, existe hoy una primacía del beneficio, la utilidad como móvil de la vida económica. *“No es la retribución normal de los servicios prestados, sino un provecho doblemente desarraigado. En primer lugar, tiende siempre al provecho obtenido sin trabajo, asegurado por los diversos mecanismos de fecundidad del dinero. Por otra parte, no se ajusta a las necesidades, sino en un principio indefinido. Finalmente, cuando está regulado, se mide de acuerdo con los valores burgueses y capitalistas: confort, consideración social, representación, indiferentes al bien propio de la empresa o de la economía”*<sup>37</sup>.

En esa misma línea, el autor victoriano John Ruskin, de forma categórica, afirmó que: *“Lo que usualmente se esconde tras el deseo de riquezas es esencialmente un deseo de poder sobre otras personas; en el sentido más simple, queremos que el sirviente, el comerciante y el artista trabajen para nuestro propio beneficio; en un sentido más amplio, queremos la autoridad para dirigir grandes grupos de personas para lograr distintos propósitos (...). Por tanto, este poder que la riqueza confiere será mayor o menor en proporción directa a la pobreza de las personas por sobre quienes se aplica el poder y en proporción inversa al*

<sup>35</sup> Mounier, Emanuel, *Revolución personalista y comunitaria*, Madrid, España, Editorial Zero, 1975, p. 170.

<sup>36</sup> Mounier, Emmanuel, op. cit., pp. 170-171.

<sup>37</sup> Idem.



*número de personas que son tan ricas como nosotros, y que están dispuestas a ofrecer el mismo precio por un artículo de suministro limitado*"<sup>38</sup>.

Así, dicha nueva idolatría se traduce en el plano de lo político y se ha traducido en la existencia de una demagogia irrisoria que es servil a estas primacías enfermizas que corroen las sociedades, especialmente en la fase contemporánea de la economía neoliberal. Existiendo barreras infranqueables en el plano de la vida política a través de una superestructura del Estado dominada por selectos grupos económicos, pues en donde rige el *laissez faire* en el mercado gobierna la tiranía de las minorías en lo político, y la democracia liberal se demuestra así misma incapaz de corregir dichos graves errores.

Al respecto, no es antojadiza la pregunta del santo patrono de los trabajadores, el jesuita Alberto Hurtado: *"¿La democracia política será capaz de realizar la democracia económica?"*, pues no hay democracia integral sin una ordenación de la economía a la verdad y la justicia; de caso contrario, la democracia se degenera en un ejercicio nominal y se arriesga a caer en el caos social y al declive de esta. La fuente de los males sociales del modelo liberal arriesga la convivencia pacífica, la dignidad de la persona y la estabilidad de las naciones

al desconocer la realidad del cuerpo común de éstas, viviendo como tumores malignos en el cuerpo los pequeños grupos acomodados y abusivos de la sociedad contemporánea<sup>39</sup>.

Por ello, al ubicarnos en el mundo moderno, llegamos a la conclusión de que la vida en sociedad se desarrolla en una tensión suicida que la lleva a estar en constante riesgo de su propia destrucción, pues han primado las irracionales ideas (antinomias la mayoría de ellas) de:

Que el motor de la vida social y el bien común es el egoísmo racional y, a través de la competencia de la destrucción creativa, puede alcanzarse la paz social;

Que los bienes jurídicos más relevantes, inclusive más que las dimensiones del derecho a la vida, son la propiedad privada y la libertad económica, aun cuando la amplia mayoría carece de las mismas;

Que la vida espiritual e intelectual — única característica exclusiva del ser humano sobre la creación— se encuentra actualmente sometida al consumo, el consumo a la producción y la producción al lucro, es decir, no existe relación entre lo producido, intercambiado y consumido con las necesidades auténticamente humanas.

<sup>38</sup> Ruskin, John, *El bienestar de todos*, Santiago de Chile, Ediciones UC, 2016, pp. 54-55.

<sup>39</sup> Hurtado, Alberto, *Sindicalismo, Historia, Teoría y Práctica*, Santiago de Chile, Ediciones Universidad Alberto Hurtado, 2016, p. 36.

Es así que debemos indicar que el paradigma liberal se encuentra agotado y destinado a su colapso. Su neutralidad epistémica —que es una afirmación ideológica para nada científica—, como también su indiferencia a los hechos y la verdad en el plano de los acuerdos superpuestos rawlsianos, deriva necesariamente en que los mecanismos institucionales dejan de ser legítimos y solo son mecanismos administrativos de contención de las contradicciones sociales, castigando especialmente a los más desafortunados —la mayoría social—.

Ya lo anunciaba Berdaieff sobre el peligro de la democracia liberal: *"La democracia no quiere de ninguna manera saber a nombre de qué se expresa la voluntad del pueblo y no quiere subordinar esta voluntad a ninguna meta (...) La democracia ignora la verdad; por esto ella abandona el descubrimiento"*<sup>40</sup> y continuaba señalando que *"las democracias han proclamado la libertad de elección, pero no es posible mantenerse largo tiempo en equilibrio sobre esta libertad, hay que usarla, hay que elegir la verdad, hay que someterse a una verdad"*<sup>41</sup>.

Por esto las democracias liberales están derivando en alternativas autoritarias iliberales, polarizaciones sociales y conflictos entre los diversos poderes del Estado, reapareciendo los fantasmas de

los golpes de Estado, las guerras civiles o el terrorismo. En la privación del bien supremo a las amplias mayorías sociales, de la deshumanización generalizada de la vida a condiciones infrahumanas, se ha cultivado el caos social. Al respecto, en este contexto tan complejo, donde la violencia podría ser la alternativa para muchos, hay que entender el contenido del derecho a la rebelión.

Este derecho supremo, más que nunca desde los inicios de la modernidad, es una alternativa vigente y continúa en los siglos transcurridos. Es más, la historia ha evidenciado la concurrencia de sus requisitos una y otra vez en diversos lugares y contextos durante esta Era Secular, donde el mundo descrito anteriormente ha forzado a los pueblos a optar por este mecanismo de última ratio.

Hay que recordar las revueltas agrarias rusas instigadas por personajes como el místico ortodoxo Fiódor Dostoyevski y el Círculo Petrashevski contra el zarismo que oprimía cruelmente a los campesinos, como también, las luchas de resistencia anti colonial dirigida por Omar Al-Mukhtar, el conocido como *"shaykh al-shuhadā"* y *"asad as-ṣaḥrā"* (*"jeque de los mártires"* y *"león del desierto"*) en Libia; la *Guerre d'Algérie* dirigida por el Frente de Liberación Nacional argelino (FLN) contra la ocupación extranjera en un régimen de segregación racial, étnica y religiosa por los franceses, como también, la *Revolução dos Cravos* que

<sup>40</sup> Berdaieff, Nikolai, op. cit., pp. 243-244.

<sup>41</sup> Ibidem, p. 286.

sin violencia derroco el régimen dictatorial del decadente *Estado Novo* que no solo incumplió sus promesas de justicia social, sino que, fue un régimen autocrático fundado en la represión y la tortura.

Al respecto, no es intención de los pueblos oprimidos, ni de las personas perseguidas, silenciadas y excluidas, como tampoco ha sido deseo de los creadores —o al menos redactores— de la doctrina de la guerra justa y el derecho de la rebelión justificar la violencia. No es deseo de ninguno su uso, sino que, especialmente en los tiempos inaugurados por la modernidad, su necesidad se ha hecho inevitable.

Lo que la Era Secular edificó en la economía -el capitalismo-, en la política -la (no)democracia liberal- y en la relación de los pueblos -el imperialismo-, constituye motivos suficientes de grave injuria, de mal imposible de enfrentarse y de condiciones peores que el costo de la rebelión en muchos lugares del mundo. Todo por la misma voluntad de quien sufre la revuelta; siguiendo al Aquinate, el auténtico sedicioso y responsable de la rebelión ha sido y es el tirano que ignora el derecho de la gente a ser bien gobernada.

## V. DERECHO A LA REBELIÓN COMO DERECHO HUMANO

Así, en el marco de todo lo señalado, debemos reconocer que no existe

un instrumento universal del sistema internacional de derechos humanos que reconozca el derecho a la rebelión como sí lo hace con la guerra justa. Sin embargo, en los sistemas regionales destaca uno de los más recientes y de desarrollo dogmático más activo, que a la vez es de los más ignorados: el sistema africano de derechos humanos.

Aquel sistema regional, a través de la Carta de Derechos Humanos y de los Pueblos de 1979, nos deja la única conceptualización desde el Derecho Internacional Público del derecho a la rebelión como un derecho humano. En el artículo 20, número 2 de dicho instrumento internacional, los países africanos afirman que: *“Colonized or oppressed peoples shall have the right to free themselves from the bonds of domination by resorting to any means recognized by the international community”*, es decir, *“los pueblos colonizados u oprimidos tienen el derecho de liberarse de las cadenas de la dominación recurriendo a cualquier medio reconocido por la comunidad internacional”*.

Este es el único reconocimiento jurídico positivo del apercibimiento de la Declaración Universal de los Derechos Humanos de 1948 citada anteriormente. Pero esto no quita su carácter de derecho humano para el sistema universal, debido a que:

1. Es un derecho natural innato e indivisible de la persona humana. Pues, a pesar de las polémicas entre

iusnaturalistas y los iuspositivistas, ninguno podrá negar que, por el principio *pacta sunt servanda* de los instrumentos internacionales, obligan también en una ineludible hermenéutica interpretativa de los derechos humanos que afirma el carácter de estos derechos como parte del acto mismo del ser la persona, no por reconocimiento ni por otorgamiento, sino que por la condición humana misma.

2.

Razonamiento individualizado en la Declaración de Viena y Programa de Acción adoptada por la Conferencia Mundial de Derechos Humanos de Viena del año 1993, particularmente su Punto 5, como también consagrada explícitamente en todos los preámbulos de los Tratados Internacionales de Derechos Humanos al señalar que *"la dignidad inherente a todos los miembros de la familia humana y de sus derechos iguales e inalienables. Reconociendo que estos derechos se derivan de la dignidad inherente a la persona humana"*, como ocurre en el Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos, el Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales, entre otros.

2. Es un principio de ius cogens, tal vez, de los más antiguos de la historia

de la humanidad junto a la doctrina de la guerra justa. Siguiendo el razonamiento del artículo 53 y siguientes de la Convención de Viena de 23 de mayo de 1969 sobre el Derecho de los Tratados, el derecho a la rebelión y su regulación forman parte imperativa o perentoria, esto es, que no admiten ni la exclusión ni la alteración de su contenido, de tal modo que cualquier acto que sea contrario al mismo será declarado como nulo al ser parte de la garantía esencial de todos los bienes jurídicos, por tanto, un bien jurídico superior hiperreforzado, solo debajo del derecho a la vida y el valor de la vida humana en general (pues este es la causa final de este derecho, como también, de todos los derechos como la salud, el trabajo o la seguridad social). Preservado en el tiempo desde antes de que el mundo helénico apareciera tras el ocaso de la civilización minoica.

Por ello, debemos concluir que el derecho a la rebelión es un derecho humano. Es más, aun sin ser reconocido positivamente en el sistema universal, es de los menos cuestionables de todos los derechos junto con la vida e integridad física y psíquica, puesto que es la garantía del respeto de todos los derechos por la autoridad.

Siendo demostrado en la historia, su permanencia e incluso necesidad a lo largo

de toda la Era Secular, pues sin este derecho no habría procesos de descolonización e independencias de pueblos oprimidos; no existirían reconocidos legalmente los derechos laborales y sociales en general producidos por las protestas y la movilización social -expresiones de resistencia que son una forma de rebelión menos violenta-; no podríamos tener acceso a las garantías procesales, los límites y deberes de fundamentación de los poderes del Estado devenidos internacionalmente por las revueltas que dieron lugar a la *Magna Carta Libertatum* y la revolución estadounidense en el mundo anglosajón -no así en mundo hispánico donde tuvimos sin rebelión la Carta Magna Leonesa y las primeras formas de parlamentarismo en el año 1188-.

Quien no quiera rebelión, sepa que no le servirá el terror, sino que, solo alimentando de justicia a los oprimidos, escuchando a los hambrientos, rectificando a los caídos y sanando a los heridos, podrá decir que no es necesario el derecho a la rebelión, pero jamás decir que no existe.

Quien olvide que la justicia pone cada cosa en su sitio, siendo esta protectora de todos y, por el contrario, haga de la paz el silencio de las armas, deberá dormir con un ojo abierto y un oído atento, pues hasta en el propio hogar los tiranos son ajusticiados. La justicia es reina y señora de todas las virtudes, y ella es la madre protectora que ampara a todos sus hijos; sin ella, no hay

leche que beber, no hay cuna donde dormir, no hay paz social.

## VI. BIBLIOGRAFÍA

### Obras clásicas:

AGUSTÍN DE HIPONA, *Contra Faustum*

*Manichaeum Libri Triginta Tres*. Recopilado en *S. Aurelii Agustini Opera Omnia: Patrologiae Latinae Elenchus*. Disponible en: <https://www.augustinus.it/latino/index.htm>.

AGUSTÍN DE HIPONA, *De civitate Dei contra paganos*. Recopilado en *S. Aurelii Agustini Opera Omnia: Patrologiae Latinae Elenchus*. Disponible en: <https://www.augustinus.it/latino/index.htm>.

AGUSTÍN DE HIPONA, *De Libero Arbitrio Libri Tres*. Recopilado en *S. Aurelii Agustini Opera Omnia: Patrologiae Latinae Elenchus*. Disponible en: <https://www.augustinus.it/latino/index.htm>.

CICERÓN, *De Legibus*. Recopilado en *The Latin Library*. Disponible en: <https://www.thelatinlibrary.com/cicero/leg.shtml>.

CICERÓN, *Epistulae ad Atticum*. Recopilado en *The Latin Library*. Disponible en: <https://www.thelatinlibrary.com/cic.html>.

CICERÓN, *Pro Tito Annio Milone ad iudicem oratio*. Recopilado en *The Latin Library*. Disponible en: <https://www.thelatinlibrary.com/cicero/leg.shtml>.

ISIDORO DE SEVILLA, *Etymologiae o Originum sive etymologiarum libri viginti*. Recopilado en *The Latin Library*. Disponible en: <https://www.thelatinlibrary.com/isidore.html>. Versión original escaneada en la Biblioteca Nacional

de España. Disponible en: <https://bdh-rd.bne.es/viewer.vm?id=0000051810>.

TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*.

Recopilada en *HJG*. Disponible en: <https://hjpg.com.ar/sumat/>.

### **Leyes y normas históricas:**

Carta Magna Leonesa y Fueros de su majestad Alfonso IX.

"Leyes y ordenanzas nuevamente hechas por su majestad para la gobernación de las Indias y buen tratamiento y conservación de los indios" de su Majestad Carlos I, conocidas como las "Leyes Nuevas" del 1542 d.C., Disponible en: <https://bdh-rd.bne.es/viewer.vm?id=0000052226&page=1>.

Magna Carta Libertatum otorgada por Juan I de Inglaterra "sin tierras" en Runnymede en el 1215 d.C.

### **Instrumentos internacionales de derechos humanos:**

I Convenio de Ginebra de 1949.

II Convenio de Ginebra de 1949.

III Convenio de Ginebra de 1949.

IV Convenio de Ginebra de 1949.

Carta de las Naciones Unidas de 1945.

Convención sobre ciertas armas convencionales de 1980.

Convención de Viena sobre el Derecho de los Tratados de 1969.

Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos de 1966.

Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales de 1976.

Resolución N°70/151 sobre "Derechos humanos y medidas coercitivas unilaterales" de Naciones Unidas aprobada por la

Asamblea General el 17 de diciembre de 2015.

### **Libros y capítulos:**

BERDAIEFF, Nikolai, *Un Nouveau Moyen Age*, París, Francia, Librairie Plon, rédactionnel Les petits fils de Plon et Nourrit, 1927.

DESLAURIERS, Marguerite y DESTREE, Pierre, *The Cambridge Companion to Aristotle's Politics*, Cambridge United Kingdom, Cambridge University Press, 2013.

GUTHRIE, Charles y QUINLAN, Michael, *Just War. The Just War Tradition: Ethics in Modern Warfare*, London United Kingdom, Bloomsbury Publishing, 2007.

HURTADO, Alberto, *Sindicalismo, Historia, Teoría y Práctica*, Santiago, Chile, Ediciones Universidad Alberto Hurtado, 2016.

KELSEN, Hans, *Teoría pura del derecho*, Trad. Roberto J. Vernengo, Ciudad de México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1982.

MARITAIN, Jacques, *Trois Réformateurs*, París, Francia, rédactionnel Plon-Nourrit, 1925.

MOUNIER, Emanuel, *Revolución personalista y comunitaria*, Madrid, España, Editorial Zero, 1975.

PRITCHARD, James B., *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament*, 3rd ed. with supplement, Princeton United States, Princeton University Press, 1969.

ROUSSEAU, Jean-Jacques, "Du contrat social ou Principes de droit politique" en *Oeuvres Complètes*, París, Francia, rédactionnel Gallimard, 1991, T. III.

RUSKIN, John, *El bienestar de todos*, Santiago, Chile, Ediciones UC, 2016.

TAYLOR, Charles, *La era secular*, Barcelona, Editorial Gedisa, 2014.

VITORIA, Francisco, *Derecho natural y de gentes*, Buenos Aires, Emece, 1946.

VITORIA, Francisco de, "Reelecciones teológicas" en *Obras de Francisco de Vitoria*, Madrid, España, Biblioteca de Autores Cristianos, 1960.

#### **Artículos académicos:**

COX, Rory, "Expanding the History of the Just War: The Ethics of War in Ancient Egypt", *International Studies Quarterly*, Volume 61, Issue 2, June, 2017, pp. 371–384.

JARAMILLO MARÍN, Jefferson & Echeverry Enciso, Yesid, "Las teorías de la guerra justa. "Implicaciones y limitaciones", *Revista científica Guillermo de Ockham*, Vol. 3, No. 2, julio-diciembre, 2005, pp. 9-29.

VIGO, Rodolfo, "Derecho y Moral en el Estado de Derecho Constitucional", *Prudentia Iuris*, N° 74, 2012, pp. 57-78.

YATE, Francisco Javier, "El Derecho a la Rebelión en Diálogo con Tomás de Aquino", *Revista Internacional de Filosofía Teórica y Práctica*, Vol. 4, Num. 1, enero-junio, 2024, pp. 39-62.

#### **Otros:**

Manual diagnóstico y estadístico de los trastornos mentales (DSM-IV-TR).

---