



Universidad de
los Andes

Facultad de
Derecho

Lo jurídico y lo político. Lo público como modo de existencia

Estudios en homenaje a Paul-Ludwig Weinacht

MIGUEL AYUSO TORRES
BERNARDINO BRAVO LIRA
PATRICIO CARVAJAL ARAVENA
MARÍA ELTON BULNES
JOAQUÍN GARCÍA-HUIDOBRO
ELIO GALLEGO GARCÍA
HUGO HERRERA ARELLANO
MARCO ANTONIO HUESBE LLANOS
DANIEL MANSUY HUERTA
DALMACIO NEGRO PAVÓN
MERCEDES ROVIRA REICH
MANFRED SVENSSON
TOMÁS VILLARROEL HENRICH
ARMANDO ZEROLO DURÁN

Joaquín García-Huidobro
Hugo Herrera
Marco Antonio Huesbe

EDITORES



2009

CUADERNOS DE EXTENSIÓN JURÍDICA 17



Universidad de
los Andes

Facultad de
Derecho

Lo jurídico y lo político. Lo público como modo de existencia

Estudios en homenaje a Paul-Ludwig Weinacht

Miguel Ayuso Torres
Bernardino Bravo Lira
Patricio Carvajal Aravena
María Elton Bulnes
Joaquín García-Huidobro
Elio Gallego García
Hugo Herrera Arellano
Marco Antonio Huesbe Llanos
Daniel Mansuy Huerta
Dalmacio Negro Pavón
Mercedes Rovira Reich
Manfred Svensson
Tomás Villarroel Henrich
Armando Zerolo Durán

Joaquín García-Huidobro
Hugo Herrera
Marco Antonio Huesbe
Editores

Cuadernos de Extensión Jurídica 17 (2009)
Lo jurídico y lo político. Lo público como modo de existencia
Estudios en homenaje a Paul-Ludwig Weinacht

CIP - Universidad de los Andes.

Lo jurídico y lo político. Lo público como modo de existencia: estudios en homenaje a Paul-Ludwig Weinacht / Joaquín García-Huidobro, Hugo Herrera, Marco Antonio Huesbe, editores.

v.; cm. (Cuadernos de Extensión Jurídica; 17)

1.- Weinacht, Paul-Ludwig, 1938-. 2.- Filosofía del Derecho. 2.- Derecho Natural. I.-García-Huidobro Correa, Joaquín, 1959-, ed. II.-Herrera Arellano, Hugo, ed. III.- Huesbe Llanos, Marco A., ed. IV.- ser.

CDD 22

340.112

2009

RCA2

Cuadernos de Extensión Jurídica. Publicación seriada de la Facultad de Derecho de la Universidad de los Andes (Av. San Carlos de Apoquindo 2200, Las Condes, Santiago de Chile).

Director: Hernán Corral Talciani

Comité Editorial: Alejandro Romero Seguel, María de los Ángeles Soza Ried, Juan Ignacio Piña Rochefort, Jorge Baraona González, José Ignacio Martínez Estay y Enrique Brahm García.

Secretaria de redacción: Tatiana Vargas Pinto.

ISSN: 0717-6449

ISBN: 978-956-7160-56-3

Registro de Propiedad Intelectual Inscripción N° 184.489

No está permitida la reproducción parcial o total de esta publicación, o de alguna de sus partes, formatos o portadas, ni su tratamiento informático ni la transmisión de ninguna forma o por cualquier medio, ya sea electrónico, mecánico, por fotocopia, por registro u otros métodos, sin el permiso previo del titular de la propiedad intelectual.

© 2009 Universidad de los Andes

Impresión: Andros Impresores

Impreso en Santiago de Chile – Printed in Santiago of Chile

AUTORES

MIGUEL AYUSO TORRES

*Doctor en Derecho por la
Universidad Pontificia de Comillas (España)
Profesor de Ciencia Política y Derecho Constitucional
Universidad Pontificia de Comillas (España).*

BERNARDINO BRAVO LIRA

*Miembro de número de la Academia Chilena de la Historia
Profesor de Historia del Derecho e Historia de las Instituciones
Universidad de Chile (Santiago de Chile)*

PATRICIO CARVAJAL ARAVENA

*Candidato a Doctor en Ciencia Política por la
Johannes-Gutenberg-Universität de Mainz (Alemania)*

MARÍA ELTON BULNES

*Doctora en Filosofía y Letras por la
Universidad de Navarra (España)
Profesora de Filosofía Moderna
Universidad de los Andes (Santiago de Chile)*

JOAQUÍN GARCÍA-HUIDOBRO CORREA

*Doctor en Filosofía por la
Universidad de Navarra (España)
Profesor de Derecho Natural
Universidad de los Andes (Santiago de Chile)*

ELIO GALLEGO GARCÍA

*Doctor en Derecho por la
Universidad Nacional de Educación a Distancia (España),
Profesor de Filosofía del Derecho
Universidad San Pablo CEU (España).*

HUGO HERRERA ARELLANO

*Doctor en Filosofía por la
Universidad de Würzburg (Alemania)
Profesor de Filosofía del Derecho
Universidad de los Andes (Santiago de Chile)*

MARCO ANTONIO HUESBE LLANOS

*Doctor en Historia por la
Johannes-Gutenberg-Universität (Alemania)
Profesor en el Instituto de Historia
Pontificia Universidad Católica de Valparaíso (Chile)*

DANIEL MANSUY HUERTA

*Magister en Fundamentación Filosófica por la
Universidad de los Andes (Santiago de Chile)
Cursa estudios de Doctorado en Ciencia Política en la
Université de Rennes (Francia).*

DALMACIO NEGRO PAVÓN

*Doctor en Ciencias Políticas por la
Universidad Complutense (España),
Miembro de la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas
Profesor de Historia de las Ideas y Formas Políticas
Universidad Complutense (España)*

MERCEDES ROVIRA REICH

*Doctora en Filosofía por la
Universidad de Navarra (España)
Profesora de Antropología y Ética
Universidad de Montevideo (Uruguay).*

MANFRED SVENSSON

*Doctor en Filosofía por la
Ludwig-Maximilians-Universität (Alemania)
Profesor de Filosofía Medieval
Universidad de los Andes (Santiago de Chile)*

TOMÁS VILLARROEL HENRICH

*Magister en Historia por la
Universidad de Chile
Cursa estudios de Doctorado en Historia en la
Julius-Maximilians-Universität de Würzburg (Alemania).*

ARMANDO ZEROLO DURÁN

*Doctor en Derecho por la
Universidad San Pablo CEU (España).
Profesor de Historia de las Ideas y Formas Políticas
Universidad San Pablo CEU (España).*

ÍNDICE

PRESENTACIÓN	13
--------------------	----

LO JURÍDICO

ARISTÓTELES, LEO STRAUSS Y EL PROBLEMA DE LO JUSTO NATURAL

Daniel Mansuy Huerta

I. Leo Strauss y el Derecho natural	17
II. Leo Strauss intérprete de Aristóteles y lo justo natural.....	19
III. Dificultades de la posición straussiana	21
IV. Leo Strauss, crítico de santo Tomás de Aquino	27
V. Aristóteles y lo justo natural.....	30

FELIPE MELANCHTHON Y JOACHIM CAMERARIUS: LA RECEPCIÓN DE LA IDEA DE LEY NATURAL EN DOS COMENTADORES ARISTOTÉLICOS DEL PROTESTANTISMO DE PRIMERA GENERACIÓN

Manfred Svensson

I. Introducción: protestantismo y ley natural.....	33
II. Los autores y los textos	36
III. Ley natural y filosofía: una toma de posición antirradical.....	38
IV. La fundamentación de la ley natural	42
V. Variaciones de lo justo por naturaleza.....	44
VI. <i>Philosophica sunt manca</i>	46

LA CONSTITUCIÓN ALEMANA DE SAMUEL PUFENDORF (1667)

Marco Antonio Huesbe Llanos

I. Biografía, escritos, ideas	49
II. Teoría Constitucional de S. Pufendorf	59
III. Controversia Republicana	62

EL DERECHO Y EL ARTE DEL BARROCO AMERICANO COMO
PUNTO DE ENCUENTRO ENTRE EL VIEJO Y EL NUEVO
MUNDO

Joaquín García-Huidobro

I. Iberoamérica como punto de referencia para Europa	68
II. El Barroco como modo de ser: el aporte del Derecho	70
III. El arte del Barroco	75
IV. Cambio de paradigma	82
V. Consecuencias políticas de las nuevas ideas...	87
VI. Un mundo ajeno	89
VII. El diálogo en el mundo posilustrado.....	93

EL CONCEPTO DE JUSTICIA NEGATIVA EN ADAM SMITH Y SUS
RAÍCES EN EL IUSNATURALISMO MODERNO

María Elton Bulnes

I. El concepto de "derecho subjetivo" en Hugo Grotius	98
II. La justicia negativa en Adam Smith	101
III. Método empírico en el establecimiento de las reglas de justicia según Adam Smith	104
IV. La justicia negativa como fundamento de la sociedad comercial	107

DE LA EMPIRIE A LA EMPIRIE. SOBRE LA *TEORÍA DE LA JUSTICIA* DE JOHN RAWLS

Hugo Herrera Arellano

I. Utilitarismo y kantianismo como puntos de partida.....	111
II. Superación del utilitarismo sin filosofía trascendental	115
III. Supuestos de una decisión justa y tres problemas que los afectan	117
IV. Los principios de justicia y sus problemas generales	120

LO POLÍTICO

EL LABERINTO DEL ESTADO, PERSPECTIVAS HISTORIOGRÁFICAS.

REVISIÓN CRÍTICA

Bernardino Bravo Lira

I. El término <i>Estado</i> : sentido y aplicación.....	128
II. Estado como construcción teórica: <i>idea del Estado</i>	129
III. El Estado como realización histórica, <i>estatalización</i>	131
1. Estatalización del señorío en Europa.....	132
2. El Estado del Príncipe.....	133
3. Pluralidad de poderes.....	134
4. El Estado del Príncipe a uno y otro lado del Atlántico.....	135
IV. Conclusión.....	136

LA *AUFKLÄRUNG* POLÍTICA EN LOS DISCURSOS DE

MONTESQUIEU, ROUSSEAU, PAINE Y KANT

Patricio Carvajal Aravena

I. Introducción	139
II. Montesquieu. Educación y Derecho	142
III. Rousseau. Legitimidad política, contrato social, religión civil.....	145
IV. Paine. Derechos humanos, Constitución, República.....	151
V. Kant. La abolición de los ejércitos permanentes. Un imperativo ético absoluto para la paz perpetua	157
Conclusiones.....	160
Fuentes	162
Bibliografía Secundaria	163

MONTESQUIEU Y LA TEORÍA DEL RÉGIMEN MIXTO

Elio Gallego García

I.	165
II.	170
III.	174
IV.	175
V.	178

SOBRE LA RELIGIÓN SECULAR Y SUS IMPLICANCIAS
POLÍTICAS

Dalmacio Negro Pavón

I. La desfundamentación de la cultura	183
II. La unidad de la religión secular.....	184
III. Sobre la ateología de la religión secular	185
IV. La definición de la religión secular.....	186
V. Surgimiento de la religión secular	187
VI. La <i>Weltanschauung</i> humanista	193
VII. El culturalismo.....	194
VIII. Una tierra sin cielo.....	194

LA DEMOCRACIA, VISTA DE COSTADO

Miguel Ayuso Torres

I. Presentación	197
II. ¿Ha existido la democracia?.....	197
III. ¿Existe la democracia?.....	199
IV. ¿Puede existir la democracia?	202
V. ¿Hay una buena democracia?	205

SOBRE LA LIBERTAD MUNICIPAL

Armando Zerolo Durán

I. Cómo el tiempo mide el cambio de las cosas .	209
II. La alienación del mundo	211
III. La ciudad-establo	213
IV. Tutela estatal	215
V. La libertad municipal	216
VI. La naturaleza del municipio	218
VII. Lugar donde aprender la libertad	220
VIII. El amor a la patria.....	222

UN PESADO PASADO POLÍTICO: LA LEGACIÓN DIPLOMÁTICA
DE ALEMANIA FEDERAL EN CHILE Y LA CONFRONTACIÓN
CON LA HERENCIA NACIONALSOCIALISTA, 1952-1964

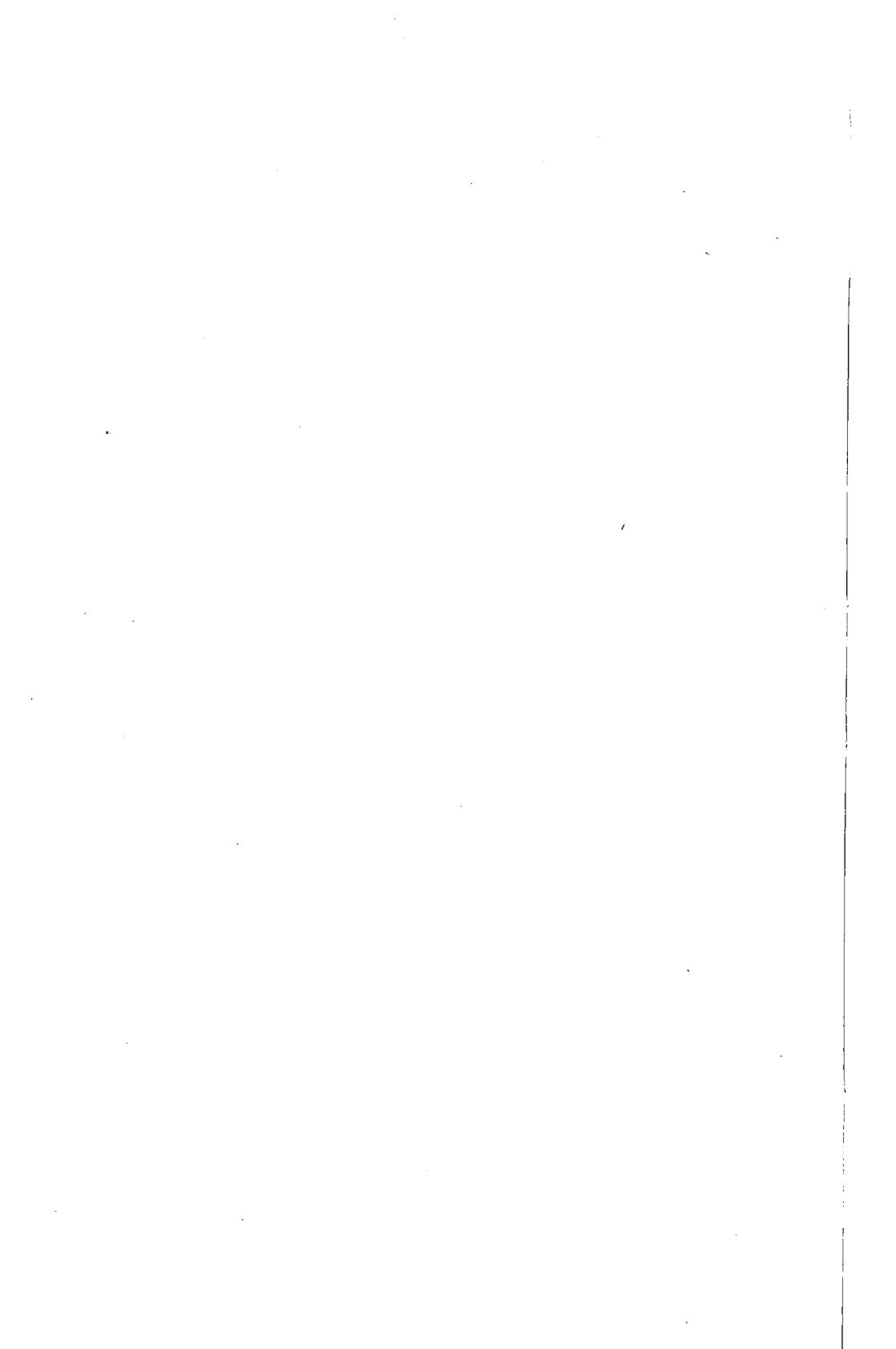
Tomás Villarroel Henrich 225

GOBIERNO UNIVERSITARIO

Mercedes Rovira Reich

I. Las instituciones universitarias y su gobierno ..	247
Responsabilidad de gobernar a los trabajadores intelectuales.....	248

	Cimientos para el futuro.....	249
	Abarcar un amplio objeto.....	251
II.	Colegialidad y participación.....	252
	Concepciones de colegialidad y estilos de funcionamiento	253
	Riquezas de la colegialidad para la universidad	255
	La "participación" en la misión común.....	257



PRESENTACIÓN

Paul-Ludwig Weinacht (Friburgo, 1938) era conocido en Chile muchos años antes de su primera visita a nuestro país, hace una década. Su obra sobre el Estado constituye un punto de referencia ineludible para historiadores, politólogos y filósofos políticos. En los últimos años, sin embargo, sus vínculos con nuestro país se hicieron muy intensos. Su cátedra en la Julius-Maximilians-Universität, de Würzburg, ha pasado a ser un destino habitual de investigadores chilenos en Alemania y su magisterio ha beneficiado a diversas universidades nacionales. Un capítulo importante de su aporte a la vida académica chilena está dado por su participación en el Consejo Académico del Doctorado en Derecho de la Universidad de los Andes. No es casual, entonces, que este libro sea publicado por esa Facultad de Derecho.*

*Con ocasión de cumplirse su septuagésimo aniversario, los editores de esta obra quisimos publicar un volumen de estudios en su homenaje. Ya se había editado uno, de gran calidad, en Alemania, con ocasión de su jubilación en la cátedra**, que recoge contribuciones de académicos de diversos países, aunque especialmente europeos. En esta ocasión quisimos invitar a participar a un grupo de amigos y discípulos de habla hispana, como un modo de mostrar que su magisterio e influjo ha llegado a España y se ha extendido por el Nuevo Mundo.*

Las contribuciones aquí reunidas tienen que ver con el diálogo entre las diversas culturas a propósito del Derecho y la política (Bravo y García-Huidobro), con las bases morales de la vida social (Herrera), en particular con la tradición iusnaturalista (Mansuy, Svensson, Carvajal, Elton) y con algunas cuestiones que tienen que ver con la forma que los hombres han elegido para organizar su convivencia de

* *Staat. Studien zur Bedeutungsgeschichte des Wortes von den Anfängen bis ins 19. Jahrhundert*, Duncker & Humblot, Berlín, 1968.

** *Th. Goll, Th. Leuerer, T. Mayer, H. G. Merz (Hrsg.), Staat und Politik. Beiträge aus Politischer Wissenschaft und Politischer Bildung. Festschrift für Paul-Ludwig Weinacht zum 65. Geburtstag*, Nomos, Baden-Baden, 2003.

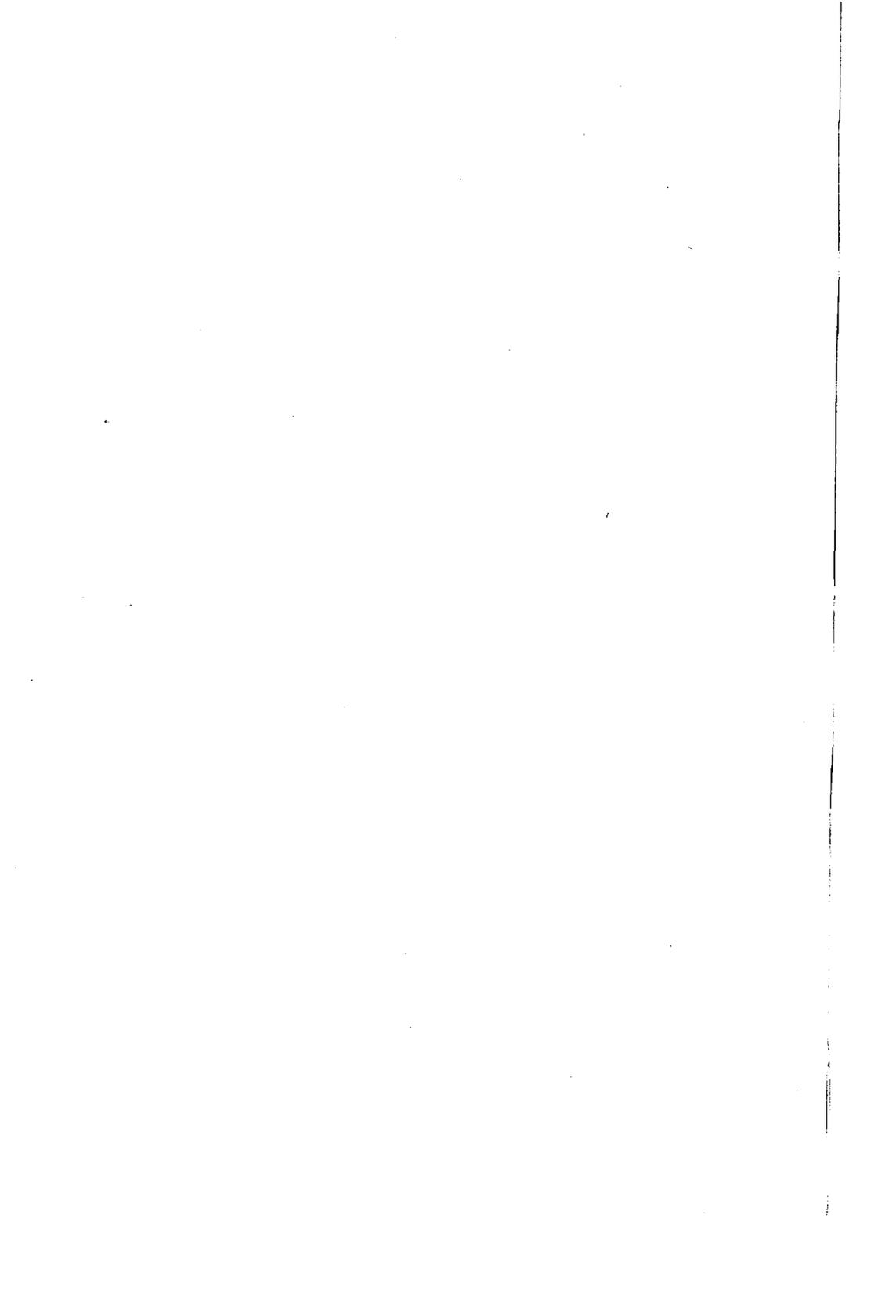
modo más humano (Ayuso, Negro Pavón, Gallego, Zerolo, Villarroel, Rovira).

Queremos agradecer a la Facultad de Derecho de la Universidad de los Andes y muy particularmente a su Decano, profesor Hernán Corral, su amable acogida editorial. Nuestra gratitud se extiende también a todos los que colaboraron en este proyecto, a Fondecyt, que ha apoyado diversas visitas del Prof. Weinacht a Chile (Proyectos 1040343 y 1080214); al Servicio Alemán de Intercambio Académico (DAAD) y la Fundación Alexander von Humboldt, que han permitido diversas estancias de los editores en Alemania, y, por supuesto, a Annette Weinacht, cuyo apoyo entusiasta ha hecho posibles los numerosos proyectos intelectuales en que ha participado su marido.

LOS EDITORES

Santiago de Chile, junio de 2009

Lo jurídico



ARISTÓTELES, LEO STRAUSS Y EL PROBLEMA DE LO JUSTO NATURAL

DANIEL MANSUY HUERTA*

*Magíster en Fundamentación Filosófica
Universidad de los Andes
Cursa Doctorado en Ciencia Política en la
Université de Rennes*

I. LEO STRAUSS Y EL DERECHO NATURAL

El filósofo alemán Leo Strauss (1899-1973) es, sin duda, uno de los pensadores políticos más interesantes que nos dejó el siglo XX. Su vasta obra representa un esfuerzo por recuperar la perspectiva clásica a la hora de estudiar los problemas filosóficos en general y políticos en particular. Aunque muchos asuntos ocuparon su atención, la cuestión del derecho natural es uno de los temas centrales de sus investigaciones. En efecto, el derecho natural fue el tema de las conferencias Charles Walgreen que dictó en Chicago en el año 1948, y que algunos años más tarde se transformarían en su libro *Natural Right and History*¹. Años después volvería sobre el tema en un artículo titulado "Natural law", cuya primera publicación data de 1968 y que fue recogido luego en el libro póstumo *Studies in platonic political philosophy*². En ambos trabajos, Strauss analiza las diversas concepciones de derecho natural y también las críticas más importantes que esta noción ha recibido. El análisis de Strauss sobre el origen y desarrollo de la idea de derecho natural es particularmente lúcido, además de muy documentado.

En términos muy generales, puede decirse que para Strauss la crisis de la modernidad encuentra su origen en el olvido de la noción del derecho natural, esto es, la idea de que puedan existir cosas justas o injustas por

* El autor agradece los comentarios de los profesores Joaquín García-Huidobro y Manfred Svensson.

¹ *Natural Right and History*, University of Chicago Press, 1953.

² *Études de philosophie politique platonicienne*, Belin, Paris, 1992, pp. 195-208.

naturaleza. Según Strauss, el derecho natural moderno –cuyos representantes más importantes son los ingleses Thomas Hobbes y John Locke– se funda en una idea que subvierte radicalmente la comprensión tradicional de lo justo y de lo injusto. Así, Hobbes funda el derecho natural en el derecho a la vida y a la propia conservación y nos indica con claridad que en el hombre lo primero son los derechos y no los deberes, pues la idea de justicia encuentra su origen en un derecho. Por lo mismo, puede decirse que, en Hobbes, sólo los derechos son completamente incondicionales, ya que los deberes son relativos a ellos. Para la perspectiva moderna –y esta es una idea que habría de sobrevivir largamente al autor del *Leviatán*–, hay un derecho que ocupa el lugar fundamental, el de la propia conservación, y de él derivan los otros derechos, y los deberes. Esta posición, a la larga, desembocaría en un rechazo generalizado a la idea misma del derecho natural, pues en ella es difícil, sino imposible, encontrar parámetros válidos de justicia. De algún modo, podría decirse que con esta perspectiva el hombre pierde el sentido moral de sus propias acciones (que Kant intentaría reconstruir más tarde). Esta pérdida de la idea de derecho natural, según Strauss, fue la causa del “nihilismo” y del “oscurantismo fanático” propios de la modernidad³. Pues si no podemos dar razón de nuestros actos o si, indefectiblemente, todos nuestros actos están fundados sobre premisas arbitrarias, entonces no hay discusión racional posible sobre lo bueno y lo justo. Para retomar los términos de Leo Strauss: rechazar la idea de derecho natural importa suponer que todo derecho es positivo y que, por tanto, carecemos de criterios externos para juzgar el derecho positivo⁴.

A Strauss le interesa, en consecuencia, rescatar la idea del derecho natural según la cual existen cosas justas e injustas por naturaleza. No se trata de un recurso dogmático o de un argumento de mera autoridad: nada más alejado de su espíritu. Por el contrario, el pensador alemán lee con detención los textos antiguos, los interroga, y se interroga él mismo a partir de ellos. Los analiza siempre con mucha honestidad intelectual, ya que la vocación de Strauss de volver a estudiar a los clásicos no representa un regreso o un prejuicio a favor de ellos, pero tampoco en contra. Simplemente se hace la pregunta sobre la eventual validez de sus postulados. Strauss quiere que seamos capaces de leer y entender a Platón y Aristóteles tal y como ellos se entendían a sí mismos, y eso implica dejar de lado los prejuicios historicistas para tomarlos en serio, como algo más que objetos de museo. Desde luego, es muy posible que estén equivocados, pero a esa conclusión sólo podremos llegar una vez que hayamos analizado con debida detención lo que nos quieren decir. Pero no podemos descartar *a priori* que los antiguos tengan razón. De

³ Strauss, Leo, *Natural Right and History*, capítulo 5. Cfr Hobbes, Thomas, *Leviatan, or matter, form and power of a commonwealth ecclesiastical and civil*, Chicago, 1990, capítulo XVII.

⁴ Cfr. la introducción de *Natural Right and History*.

este modo, Leo Strauss se interroga por el sentido del derecho natural en Aristóteles. En las líneas que siguen nos interesaremos entonces por su interpretación del célebre pasaje en el que Aristóteles distingue lo justo natural de lo justo legal, tal y como aparece en *Natural Right and History* y en el artículo sobre la ley natural⁵.

II. LEO STRAUSS INTÉRPRETE DE ARISTÓTELES Y LO JUSTO NATURAL

El problema de lo justo natural recibe atención por parte de Aristóteles en el libro V de la *Ética a Nicómaco*⁶. Allí, el Estagirita le dedica unas pocas líneas al tema, que son de muy difícil interpretación. Junto con distinguir lo justo natural y lo justo legal, como parte de lo justo político⁷, Aristóteles nos explica en qué consiste cada uno: la justicia natural tiene “en todas partes la misma fuerza”, y la justicia legal regla “aquello que en un principio da lo mismo”, pero que “una vez establecido ya no da lo mismo”. Luego, Aristóteles critica a los sofistas que creen que toda justicia es legal pues “constatan que la justicia varía”, lo que sería incompatible con su carácter natural. Sin embargo, Aristóteles acepta que, en lo que concierne a los hombres, “toda justicia es variable”, pero eso no quita que haya una justicia natural y una no natural. Dicho de otro modo, el Estagirita quiere afirmar al mismo tiempo que (i) toda justicia varía y (ii) existe una justicia natural distinta de la justicia legal. Unas líneas más abajo, el autor de la *Ética* concluye el párrafo señalando lacónicamente que “de la misma manera las cosas que no son justas por naturaleza sino por convenio humano no son las mismas en todas partes puesto que no lo son tampoco los regímenes políticos, si bien sólo uno es por naturaleza el mejor en todas partes”⁸, lo que nos da una clara señal de la vinculación de la noción de lo justo natural con el estudio del mejor régimen.

¿Qué significado preciso puede tener esta apretada exposición aristotélica? Antes de entregarnos su propia interpretación, Strauss nos recuerda algunas explicaciones relevantes que ha recibido el pasaje. Tomás de Aquino, por ejemplo, interpretó esta afirmación de un modo restricto,

⁵ Cfr. Bloom, Allan, “Leo Strauss: September 20, 1899-October 18, 1973”, *Political Theory* 2 (1974): 373-392. Sobre Leo Strauss y el problema del derecho natural, véase Umphrey, Stewart, “Natural right and philosophy”, *Review of Politics* 53 (1991): 19-39, Berrichon-Sedeyn, Olivier, “Leo Strauss et le droit naturel”, en Delange, Jean Pierre (ed.), *Lectures de Leo Strauss*, CNDR, 1999, 27-43 y Ponton, Lionel, “Le droit naturel aristotélicien comme division du droit politique”, *Laval théologique et philosophique*, 47, 3 (1991), 367-378.

⁶ *Ética a Nicómaco*, V, 7, 1134b-1135a7.

⁷ Richard Bodéüs afirma que la inclusión de lo justo natural y lo justo legal dentro de lo “justo político” debe ser interpretado de un modo muy laxo, pues Aristóteles no estaría restringiendo la justicia al interior de la polis, sino que estaría hablando de lo justo en general. Cfr. Bodéüs, Richard, “Les fondements naturels du droit et la philosophie aristotélicienne”, en *Id.*, *La véritable politique et ses vertus selon Aristote. Recueil d'études*, Louvain la Neuve, Peeters, 2004: 119-155.

⁸ *Ética a Nicómaco*, V, 7, 1134b18-1135a5. Utilizamos la traducción de María Araujo y Julián Marías, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid, 1999.

diciendo que –aunque las reglas pueden variar en ciertos casos excepcionales– los principios de justicia son inmutables. Strauss considera inválida la explicación tomista pues en ella intervendrían elementos aportados por la Revelación: la interpretación tomista es más teológica que filosófica. También Marsilio de Padua, filósofo político del siglo XIV, propone su propia interpretación en el *Defensor Pacis*. Su lectura es distinta a la de santo Tomás: el Paduano afirma que el derecho natural en verdad es una forma especial de derecho positivo: son reglas de justicia universalmente reconocidas. El derecho natural es, a fin de cuentas “en lo que casi todos convienen”, son preceptos que dependen de “institución humana”, pero que “por traslación se dicen *derecho natural*”⁹. Marsilio cree seguir al Estagirita, pero destruye la idea de derecho natural al vaciarla de contenido. Si el derecho natural exige consentimiento para ser tal, entonces ha pasado de ser natural a convencional. Lo enseñamos como natural por una cuestión pedagógica, se trata de un recurso retórico que carece de validez filosófica, nos dice el autor del *Defensor Pacis*. La idea de Marsilio podría ser quizás congruente con la variabilidad de toda justicia predicada por el Estagirita, pero paga el alto costo de negar la idea misma de justicia natural.

A Leo Strauss le parecen insuficientes ambas interpretaciones, y por lo mismo nos ofrece la suya propia. En primer término, dice Strauss, es claro que Aristóteles se aleja de Platón en este pasaje, pues en principio no puede haber contradicción entre la idea de justicia y las exigencias de la comunidad política: ambas deben ser compatibles. Sin embargo, Aristóteles también dice que toda justicia es variable, en la frase más controvertida y difícil del pasaje. Según Strauss, el filósofo griego no está pensando tanto en principios generales como en asuntos concretos, referidos a situaciones particulares. Lo justo natural se encarna en realidades concretas, ya que en todo conflicto humano existe la posibilidad de una solución justa: el derecho natural no es otra cosa que el conjunto de tales decisiones. Si se entiende así, el derecho natural contiene necesariamente un altísimo grado de inestabilidad, pues es imposible generalizar de modo adecuado la infinitud de posibles situaciones particulares. Strauss no niega que en toda decisión ética haya principios implicados, y que éstos estén representados por cuestiones relativas a la justicia distributiva y conmutativa. Pero la pregunta no es tanto esa, como si acaso esos principios son o no inmutables. Strauss plantea que, en ciertos casos extremos puede darse un conflicto entre las exigencias de la justicia distributiva y conmutativa y la subsistencia de la comunidad política a la que se pertenece. En casos extremos, señala Strauss, la seguridad pública es la ley suprema. Es imposible fijar de antemano, continúa, límites a lo que una sociedad puede hacer en

⁹ *Defensor Pacis*, II, 12, 7. Seguimos aquí la traducción de Luis Martínez Gómez de la edición Tecnos, Madrid, 2000.

una guerra. Eso dependerá mucho más de dónde esté dispuesto a llegar el enemigo que de nosotros. No podemos, de antemano, imponernos límites a lo que podemos hacer, pues ignoramos lo que nuestro enemigo está dispuesto a hacer, ignoramos los límites del adversario. Nuestros propios límites, en consecuencia, dependen de la eventual maldad del otro, y por tanto tenemos que estar dispuestos a utilizar medios que normalmente llamaríamos malos si acaso está en juego la supervivencia de nuestra comunidad política. Esto, dice Leo Strauss, sería conforme a derecho natural¹⁰. Por otro lado, la afirmación que concluye el célebre pasaje según la cual sólo un régimen “es por naturaleza el mejor en todas partes” es interpretada por Strauss de un modo restrictivo: para el pensador alemán, Aristóteles cree que hay un régimen, “el régimen más divino”, que es una “especie particular de realeza, el único régimen que no tiene necesidad de derecho positivo de ningún tipo”¹¹. Pero, habría que agregar, incluso ese mejor régimen debería estar dispuesto, si se juega su propia vida, a realizar actos que en general serían injustos: pues también para el mejor régimen la ley suprema es la seguridad pública.

III. DIFICULTADES DE LA POSICIÓN STRAUSSIANA

Esta interpretación straussiana ha sido duramente criticada por John Finnis. Para Finnis, en este punto desaparecen las diferencias entre Leo Strauss, Hannah Arendt, Voegelin, Rawls y Dworkin. Todos ellos son representantes de la tradición moderna, en cuanto no aceptan la existencia de preceptos morales absolutos, esto es, que no admiten ninguna excepción¹². La acusación de Finnis es fuerte: es evidente que Strauss no se ve a sí mismo como un moderno, sino como un reivindicador de la filosofía clásica. Incluso en este polémico punto Strauss pretende estar con Aristóteles y no con Maquiavelo o Weber. Para Strauss, es Tomás de Aquino quien se aleja de la doctrina clásica, no él mismo. Pero, ¿qué quiere decir realmente Aristóteles en el pasaje referido? ¿es posible interpretar al Estagirita como Leo Strauss sin ir más lejos de lo que estamos autorizados por los textos aristotélicos? Se trata de una tesis muy interesante, pero que contiene elementos dignos de ser discutidos.

¹⁰ Strauss, Leo, *Natural Right and History*, pp. 157 y ss. Una idea análoga en “La loi naturelle”, p. 200: “Algunas veces (en situaciones extremas o urgentes) es justo apartarse incluso de los principios más generales del derecho natural”.

¹¹ Strauss, Leo, “La loi naturelle”, ed. cit., p. 199. Una interpretación semejante en “De la philosophie politique classique”, en *La renaissance du rationalisme politique classique*, Gallimard, Paris, 1993, pp. 103-119, p. 112.

¹² Cfr. Finnis, John, “Aristóteles, santo Tomás y los absolutos morales”, en García Marqués, Alfonso y García Huidobro, Joaquín (eds.), *Razón y Praxis*, Edeval, Valparaíso, 1994, pp. 319-336. La teoría de Finnis sobre los absolutos morales está desarrollada en Finnis, John, *Moral absolutes: tradition, revision and truth*, Catholic University of America Press, Washington, 1991.

En un punto al menos tiene razón Strauss: el referido pasaje de la *Ética a Nicómaco* es oscuro, pues no es nítido lo que Aristóteles realmente quiso decir allí. Por un lado, el de Estagira señala que lo justo natural no varía respecto de los dioses¹³, pero que respecto de los hombres todo lo justo varía, aunque se abstiene de explicar detalladamente su posición. Leo Strauss deduce, a partir de la variabilidad de lo justo natural la variabilidad de toda norma de derecho natural: no existe ningún precepto de ley natural que sea inmutable. No hay normas que no admitan excepción. Sin embargo, a renglón seguido, Strauss nos señala que sí habría una norma de derecho natural que no admite excepción: la ley de conservación de la comunidad política, la seguridad pública. Más allá de lo enigmático que resulta la alusión de Strauss¹⁴, nos parece que dicha interpretación es problemática si la sometemos a un examen crítico y si leemos con atención los distintos textos donde Aristóteles se refiere a este problema. Veamos.

En el libro II de la *Ética* el de Estagira nos dice que “no toda acción ni toda pasión admite el término medio, pues hay algunas cuyo mero nombre implica la maldad”, y que con esas acciones “no es posible nunca acertar [...] sino que siempre se yerra”. Aristóteles nombra tres pasiones (malignedad, desvergüenza, envidia) y tres acciones (adulterio,

¹³ Señalemos que, para Pellegrin, la alusión a los dioses no puede sino ser irónica, pues el Estagirita niega la posibilidad de relaciones de justicia entre los dioses: “¿Qué acciones será preciso atribuirles [a los dioses]? ¿Actos de justicia acaso? ¿No parecería ridículo ver a los dioses hacer contratos, restituir depósitos y hacer todas las demás cosas de este género?”, *Ética a Nicómaco*, X, 8, 1178b8-10. Cfr. la introducción de Pierre Pellegrin a su traducción francesa de la *Política* (que titula *Les Politiques*), Flammarion, Paris, 1993, p. 38.

¹⁴ La alusión de Strauss resulta enigmática pues importa que el derecho natural aristotélico no está muy alejado del derecho natural moderno, y es justamente la oposición entre el pensamiento griego y el moderno uno de los ejes de la reflexión política straussiana (en una carta a H.G. Gadamer Leo Strauss señala que las diferencias hermenéuticas entre ellos se deben, en último término, a la querrela entre los antiguos y los modernos, “querrela en la que hemos elegido campos diferentes”, cfr. H.G. Gadamer-Leo Strauss, “Correspondence Concerning *Wahrheit und Methode*”, *The Independent Journal of Philosophy* 2 (1978): 5-12). Montesquieu, por ejemplo, utiliza una expresión idéntica a la de Leo Strauss (“LA SEGURIDAD DEL PUEBLO ES LA LEY SUPREMA”, el texto original en letras capitales, y también “¿Quién no ve que la defensa natural es de un orden superior a todos los preceptos?”, Cfr. *De l'Esprit des lois*, Garnier, Paris, 1973, XXVI, 23 y XXVI, 7). Es difícil pensar que un lector tan atento como Strauss fuera inconsciente de esta semejanza. Por lo demás, Aristóteles niega explícitamente que la guerra pueda, legítimamente, ser el fin de la polis y, por tanto, no es razonable suponer que, dadas ciertas circunstancias, todo deba subordinarse al éxito bélico: “es evidente, por tanto, que todas las disposiciones orientadas hacia la guerra deben considerarse buenas, pero no como el fin supremo, sino como medios para ese fin, y corresponde al buen legislador considerar cómo la ciudad, el género humano y cualquier otra comunidad participará de la vida buena y de la felicidad que está a su alcance” (*Política*, VII, 2, 1325a5-7, seguimos la traducción de María Araujo y Julián Marías, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid, 1997). Según Rémi Brague, la apelación de Strauss al derecho natural es posiblemente retórica, lo que obligaría a realizar una lectura esotérica de los textos de Strauss según las reglas hermenéuticas que él mismo fijó. Cfr. Brague, Rémi, “Athènes, Jérusalem, La Mecque. L'interprétation 'musulmane' de la philosophie grecque chez Leo Strauss”, *Revue de Métaphysique et de morale* 3 (1989): 309-336 y Strauss, Leo, *Persecution and the Art of Writing*, University of Chicago Press, 1988.

robo y homicidio) como ejemplos de lo que nunca debe hacerse. El texto es claro y, nos parece, no admite matices: hay acciones que bajo ninguna circunstancia podrían ser calificadas como justas, que bajo ninguna circunstancia podrían estar “bien hechas”. Aristóteles refuerza su idea cuando apunta que “no está el bien o el mal, cuando se trata de ellas, por ejemplo, en cometer adulterio con la mujer debida y cuando y como es debido”. Es decir, existen cierto tipo de acciones, que aún sin conocer las circunstancias exactas de su realización concreta, podemos llamar malas, absolutamente hablando¹⁵. Unas páginas más adelante, en el primer capítulo del libro III, mientras explica las acciones voluntarias, Aristóteles se pregunta sobre las acciones forzadas. ¿Hasta dónde llega nuestra libertad si alguien intenta forzarnos a realizar una acción? ¿En qué medida las acciones realizadas por fuerza pueden llamarse voluntarias? Aristóteles sabe que se trata de un problema particularmente difícil, y admite en consecuencia que, si alguien hace lo que no debe “sometido a una presión que rebasa la naturaleza humana”, es normal que seamos indulgentes con él. Es decir, la presión externa puede, en principio, excusar cierto tipo de acciones que en condiciones normales llamaríamos malas sin vacilaciones. Pero, no todas las acciones que llamamos malas son dignas de excusa bajo presión: “hay quizás cosas, sin embargo, a las que no puede uno ser forzado sino que debe preferir la muerte tras los más atroces sufrimientos”. Y el de Estagira nos da un ejemplo tomado de Eurípides: “resultan evidentemente ridículas las causas que obligaron al Alcmeón de Eurípides a matar a su madre”¹⁶. Esta afirmación aristotélica es exactamente opuesta a la suposición de Leo Strauss según la cual la conducta de una sociedad durante una guerra “dependerá hasta un cierto punto de aquello a lo que su enemigo –quizás furioso y falto de todo escrúpulo– lo obligará a hacer”¹⁷. Pero Aristóteles no aceptaría algo así. Mejor dicho: lo aceptaría para muchas acciones, pero no para todas. Retomando los términos empleados por el Estagirita podríamos decir que, en caso de guerra, las circunstancias pueden hacer variar la evaluación moral de una buena cantidad de acciones que comúnmente llamaríamos malas sin más. Pero al mismo tiempo, existen cierto tipo de acciones que, aun en caso de guerra o, lo que es lo mismo, aun en caso de padecer una presión “que rebasa la naturaleza humana” no deben ser realizadas, y en cuyo caso es mejor morir que consentir. Lo que vale para el individuo vale también para la ciudad, pues así como el fin del individuo es hacer el bien, el de la polis son las acciones buenas de los ciudadanos. Nos parece que estos dos textos indican claramente la existencia de cierto

¹⁵ *Ética a Nicómaco*, II, 6, 1107a.

¹⁶ *Ética a Nicómaco*, III, 1, 1110a19-25. La referencia a Eurípides corresponde al fragmento 68.

¹⁷ *Natural Right and History*, p. 147.

tipo de normas que no admiten nunca excepciones¹⁸. La variabilidad del derecho natural no tiene que ver con la variabilidad de todas las normas de justicia, y Aristóteles contradice de modo suficientemente explícito esa tesis¹⁹. La frase según la cual “toda justicia es variable” necesita de una explicación distinta a la propuesta por Strauss, pues la interpretación de Strauss implica justamente la negación de todo derecho natural: si es justo no seguir a veces lo justo natural, entonces la idea misma de justo natural pierde todo su sentido y significado²⁰.

Para decirlo de otro modo, según Leo Strauss en esta cuestión capital de ética y filosofía política, Aristóteles está más cerca de Maquiavelo que de santo Tomás, más cerca de Hobbes y Montesquieu que del mismo Platón. Strauss cree estar buscando una suerte de tercera vía entre lo que llama “absolutismo tomista” y el relativismo moderno. Aunque es verdad que la ética admite muchos grados y matices a la hora de analizar problemas particulares, también es cierto que en lo relativo a la excepcionalidad de ciertos principios morales no cabe esa “tercera vía”: o bien se cree que existen preceptos que no admiten excepciones, o bien se admiten excepciones. Desde luego, es materia de discusión determinar cuántos y cuáles sean los preceptos que no admiten excepción, pero Strauss se detiene más en el principio (aunque parece estar pensando sobre todo en la muerte intencionada de inocentes en caso de guerra justa). Apoyándose en un pasaje ambiguo del Estagirita, Strauss concluye que Aristóteles no cree que existan absolutos morales, propiamente hablando. En el fondo, lo que nos propone el pensador alemán, es que la ética aristotélica es, al menos en situaciones extremas, consecuencialista: a fin de cuentas, la bondad de la acción no se mide por su justicia o injusticia intrínseca, sino por las consecuencias que puedan derivarse de ella. Ciertamente Aristóteles cree que hay que considerar las consecuencias antes de elegir un camino, pero nunca afirma –ni da pie para que nosotros podamos suponer que pensó algo semejante– que bajo ciertas circunstancias las consecuencias sean lo decisivo a la hora de determinar la moralidad de una acción. Y esto queda claro en su distinción entre vida y vida buena.

¹⁸ Podríamos agregar también otras referencias. En el contexto de su crítica a la *República* de Platón, el filósofo de Estagira se refiere al incesto como “el colmo de la indecencia”, lo que deja poco espacio para admitir excepciones (*Política*, II, 4, 1262a36). Y, en el libro VII de la *Política* al tratar sobre el aborto nos dice que la “licitud o ilicitud de aquél se definirá por la sensación y la vida”, esto es, que el aborto es válido si y sólo si no se ha producido aún la vida en el embrión (*Política*, VII, 16, 1335b23-25). Por otra parte, en la *Retórica* Aristóteles afirma que “existe ciertamente algo –que todos adivinan– comúnmente considerado como justo o injusto por naturaleza, aunque no exista comunidad ni haya acuerdo entre los hombres, tal como, por ejemplo, lo muestra la Antígona de Sófocles, cuando dice que es de justicia, aunque esté prohibido, enterrar a Polinices, porque ello es justo por naturaleza” (*Retórica*, I, 13, 1373b1-6, utilizamos la versión de Quintín Racionero, Gredos, Madrid, 2000).

¹⁹ Cfr. Aubenque, Pierre, *La prudence chez Aristote*, Puf, Paris, 1997, p. 98, donde el autor admite que, para el de Estagira, hay acciones que no deben cometerse nunca.

²⁰ Cfr. Bodéüs, Richard, “Deux propositions aristotéliennes sur le droit naturel chez les continentaux d’Amérique”, *Revue de Métaphysique et de morale* 3 (1989): 369-389, p. 379.

Por otro lado, la idea que Strauss utiliza para fundar su interpretación de la variabilidad de lo justo natural presenta a su vez no pocas complicaciones. Señalar que “la seguridad pública es la ley suprema” equivale a decir que el bien máspreciado por la comunidad política es la supervivencia. Esto podría ser admitido de buen grado por varios filósofos modernos, y de hecho Hobbes y Montesquieu lo afirman explícitamente. Pero resulta bastante más problemático atribuir al Estagirita una premisa de ese carácter. Como bien ha señalado Richard Bodéüs, “salta a los ojos que la interpretación de Strauss choca de frente con lo esencial de la filosofía política de Aristóteles”²¹, pues ésta prioriza constantemente la vida buena por encima de la supervivencia. Los textos que contradicen la posición de Strauss son numerosos. Mencionemos sólo los más relevantes. En el contexto de una crítica a la política platónica, el Estagirita nos indica que Sócrates se equivoca, pues supone que toda ciudad se constituye “en vista de las necesidades de la vida y no en preferentemente por causa del bien”²². Esto implica que, en caso de conflicto entre las necesidades de la vida y el bien, debe primar el bien. Ya en otro pasaje nos había dicho que “el fin de la comunidad política son las buenas acciones y no la convivencia”²³. De hecho, en el libro I de la *Política* Aristóteles había establecido una diferencia cualitativa entre la aldea y la polis. Si bien es cierto que la polis se constituye por la reunión de aldeas, esto no nos puede llevar a concluir que la diferencia entre el fin de la polis y el de la aldea difiera sólo cuantitativamente. En efecto, mientras la aldea surge por las necesidades “no cotidianas” de la vida (guerrear y comerciar serán los ejemplos con los que santo Tomás intentará completar el pasaje), la polis –aunque surgió “por causa de las necesidades de la vida”– existe para “vivir bien”²⁴.

Por último, también parece errada la interpretación straussiana de la afirmación según la cual un solo régimen es “por naturaleza el mejor en todas partes”. Strauss piensa que el mejor régimen según Aristóteles es una suerte de realeza, y hace referencia a dos textos que comprobarían su posición. Uno de ellos dice que “si hay algún individuo, o más de uno, pero no tantos que por sí solos puedan constituir la ciudad entera, tan excelentes por su superior virtud [...] ya no se les deberá considerar como una parte de la ciudad [...] es natural, en efecto, que un hombre tal fuera como un dios entre los hombres”²⁵. El otro pasaje referido por el pensador alemán dice que si se da el caso “que toda una familia, o también cualquier individuo entre los demás, descuelle tanto por su virtud que la suya esté por encima de la de todo el resto, entonces será justo que

²¹ *Ibid.*, p. 375.

²² *Política*, IV, 4, 1291a18-19.

²³ *Política*, III, 9, 1281a2-3.

²⁴ *Política*, I, 2, 1252b27-30.

²⁵ *Política*, III, 13, 1284a3-11.

esa familia sea regia y ejerza soberanía sobre todos, y que ese individuo sea rey”²⁶. Sin embargo, podría objetársele a Strauss que los dos pasajes que da para probar su hipótesis son condicionales: en ambos el Estagirita habla desde un supuesto: si tal caso se da, entonces será justo que. Pero, ¿qué ocurre si no se da ese caso, como resulta ser lo más común? ¿Una polis que no tenga un hombre o un grupo de hombres que descuelen en virtud se ve entonces privada por definición del mejor régimen? Nos enfrentamos aquí a un problema central de la filosofía política aristotélica, que ha dado lugar a muchos debates, y que tiene que ver con la justa traducción y comprensión de la expresión *aristé politéia*: ¿régimen ideal o régimen mejor? En la *Política* de Aristóteles conviven dos orientaciones que muchos han considerado excluyentes: la de analizar por un lado la realidad política tal y como es, y por otro, conservar el espíritu normativo a la hora de examinar las cosas. Ambas perspectivas son necesarias e indisolubles para Aristóteles. Por eso por un lado critica duramente a los sofistas, ya que la selección “requiere inteligencia”, y lo difícil es “juzgar bien”. Y por otro, también critica a los platónicos, pues quienes “sin hábitos” estudien los regímenes políticos y las constituciones “no podrán juzgar acertadamente”²⁷. Los sofistas no pueden juzgar bien en lo relativo a las constituciones pues se niegan a hacer distinciones cualitativas sobre lo bueno y lo justo, mientras los platónicos carecen de experiencia, y eso les impide a su vez el buen juicio de la realidad política, que no puede ser estudiada desde la pura abstracción intelectual. El hecho de no comprender bien este punto ha llevado a muchos estudiosos a modificar el orden tradicional de la *Política*, interponiendo entre el libro III y IV los libros VI y VII: en rigor, la primera parte (libros I-III y VII-VIII) correspondería a una primera etapa de Aristóteles, joven e idealista; y una segunda (libros IV-VI) a una segunda etapa marcada por una eventual ruptura con el platonismo y un giro hacia lo empírico²⁸. Pero esta tesis implica perder de vista lo que es, a nuestros ojos, esencial: la política aristotélica es un esfuerzo heroico por conservar, *a la vez*, ambas perspectivas. Por eso el Estagirita evita hablar de un régimen ideal válido en todas partes y siempre matiza sus afirmaciones a ese respecto. ¿Qué tiene que ver todo esto con la interpretación straussiana? Que Strauss tampoco parece comprender cabalmente el esfuerzo de la política aristotélica. Si la interpretación de Pierre Pellegrin es correcta, Aristóteles no habla nunca del mejor régimen tal y como lo supone Strauss, sino que habla de un mejor régimen en un sentido limitado²⁹. Así, cuando Aristóteles dice que hay

²⁶ *Política*, III, 17, 1288a15-19.

²⁷ *Ética a Nicómaco*, X, 9, 1181a14-1181b12..

²⁸ Cfr. Jaeger, Werner, *Aristóteles, bases para la historia de su desarrollo intelectual*, Fondo de Cultura Económica, Madrid, 1993, pp. 307 y ss. Véase también la introducción de Julián Marías a la *Política*, ed. cit.

²⁹ Pellegrin, Pierre, “La *Politique* d’Aristote: unité et fractures. Éloge de la lecture sommaire”, en Aubenque, Pierre (ed.), *Aristote politique: études sur la Politique d’Aristote*, Puf, Paris, 1993, pp. 3-34.

un solo mejor régimen que por naturaleza “el mejor en todas partes”, el “en todas partes” debe ser entendido en un sentido distributivo: a cada polis le corresponde un mejor régimen, pero ese régimen no podría ser idéntico en todas partes, pues cada polis tiene peculiaridades que le son propias y no todas son aptas para recibir el mejor régimen absolutamente hablando. Así, Aristóteles critica al platonismo platónico al apuntar que debe conocerse el régimen “que se adapta mejor a todas las ciudades, pues la mayoría de los que han tratado de política, aunque acierten en lo demás, fallan en lo práctico”³⁰. Por eso, no parece correcto interpretar el mejor régimen de Aristóteles como una suerte de régimen ideal único que no admite variaciones, sino que más bien es una suerte de modelo flexible, variable y adaptable a las circunstancias, pues la realidad política no admite un ideal estático.

IV. LEO STRAUSS, CRÍTICO DE SANTO TOMÁS DE AQUINO

Al revisar las gruesas dificultades que enfrenta la interpretación propuesta por Leo Strauss, cabe preguntarse por qué el pensador alemán descarta sin más la interpretación tomista del pasaje. Al comentar este pasaje, Tomás de Aquino afirma que “lo que en nosotros es natural, como perteneciente a la razón misma de hombre, de ningún modo varía”, pero “lo que se sigue de la naturaleza, como las disposiciones, las acciones y los movimientos, varía en algunos casos”³¹, como en el caso del depósito. Esto implica que lo relativo a los principios no puede cambiar nunca, aunque lo que se sigue de ellos puede admitir alguna excepción. Dicho de otro modo, el derecho natural es inmutable en cuanto a los

³⁰ *Política*, IV, 1, 1288b33-35. Aristóteles vuelve en repetidas ocasiones sobre este problema: véase por ejemplo *Política* IV, 8, 1293b42-1294a9. Un poco más adelante nos dice: “consideraremos ahora cuál es la mejor forma de gobierno y cuál es la mejor clase de vida para la mayoría de las ciudades y para la mayoría de los hombres, sin asumir un nivel de virtud que esté por encima de personas ordinarias, ni una educación que requiera condiciones afortunadas de naturaleza y recursos, ni un régimen a medida de todos los deseos, sino una clase de vida tal que pueda participar de ella la mayoría de los hombres y un régimen que esté al alcance de la mayoría de las ciudades”, *Política*, IV, 11, 1294b25-31. Por otro lado, Aristóteles es muy consciente de la singularidad de todos los fenómenos políticos, y por lo mismo se abstiene de ofrecer una solución unívoca al problema del mejor régimen (“es también imposible en política escribir todo lo referente a su ordenación, ya que forzadamente las normas escritas serán generales y en la práctica no se dan más que casos singulares”, *Política*, II, 8, 1269a9-11): el bien político no reside en un sistema dado (cfr. la crítica a Faleas de Calcedonia, *Política*, II, 7) sino en la virtud de gobernantes y ciudadanos. Sobre todo esto véase el detallado análisis de Pellegrin en su artículo citado “La *Politique* d’Aristote: unité et fractures. Éloge de la lecture sommaire”, Manin, Bernard, “Montesquieu et la politique moderne”, *Cahiers de philosophie politique: Montesquieu*, 1985, Université de Reims, pp. 157-229 y Angell Bates, Clifford, *Aristotle’s “best regime”*. *Kingship, Democracy and the Rule of Law*, Louisiana State University Press, 2003.

³¹ *Sententia Libri Ethicorum*, V, 7, 729. Seguimos la traducción de Ana Mallea, Eunsa, Pamplona, 2000.

principios, aunque las normas particulares no deban seguirse siempre bajo toda circunstancia³².

Sin embargo, sorprendentemente, Strauss no toma en cuenta el comentario tomista al pasaje de la *Ética*, sino que se remite al tratado de la ley, en la *Suma Teológica*³³. Y lo critica duramente, pues considera que en su doctrina de la ley natural intervienen elementos ajenos a la racionalidad. Dicho de otro modo, para Strauss la concepción de la ley natural de Tomás de Aquino es más teológica que filosófica. No sería, en consecuencia, una noción accesible desde la mera razón natural. Según Strauss, santo Tomás se margina así de la discusión filosófica para entrar en los dominios de la teología: decisión muy respetable desde luego, pero que lo pone fuera de los márgenes de la discusión propiamente racional³⁴. Desde el punto de vista filosófico, el tema no le merece ni siquiera un análisis más detallado. Este es quizás el elemento crucial que explica la tesis del pensador alemán: es escéptico respecto de la posibilidad de acceder por vía meramente racional a una doctrina de la ley natural como la propuesta por el Aquinate.

Sobre esto, cabe realizar algunas observaciones. La primera tiene que ver con el hecho del texto elegido por Strauss: el tratado de la ley de santo Tomás no pretende en ningún momento ser una interpretación de la *Ética* de Aristóteles. Es cierto que el Aquinate toma muchos elementos de Aristóteles, pero en la *Summa* está desarrollando su propio pensamiento que, aunque en largos pasajes está directamente inspirado por Aristóteles, tiene una orientación y una naturaleza distinta. Por otro lado, resulta algo absurdo siquiera suponer que un tratado de la ley pueda ser el lugar para un comentario de la *Ética a Nicómaco*. Esta obra del Estagirita no es, desde ningún punto de vista, un tratado de la ley. Aristóteles no está principalmente interesado en la teoría de las normas sino en la teoría de la acción. Por eso allí no habla nunca de la ley natural, y ni siquiera de derecho natural, sino de lo justo natural, de la justicia natural. En este sentido, resulta evidentemente mucho más apropiado, si se quiere conocer la interpretación tomista a lo justo natural, remitirse a su comentario de la *Ética*. Y en dicho texto el Aquinate no hace mención de la ley eterna para explicar lo justo natural (que parece ser la referencia que molesta a Strauss, pues en la *Summa* el Aquinate define la ley natural como "la participación de la ley eterna en la criatura racional")³⁵.

En una carta a Helmut Kuhn —quien había realizado una reseña crítica de *Natural Right and History*— Strauss explicita un poco más su crítica a

³² Cfr. García Huidobro, Joaquín, "La recepción de la doctrina aristotélica sobre el derecho natural en el *Comentario de la Ética a Nicómaco* de Tomás de Aquino", *Anuario Filosófico* 32 (1999): 225-250.

³³ *Suma Teológica*, I-II, q. 90-97. Véase la q. 94, sobre la ley natural, y en particular el a. 5, donde el Aquinate se pregunta si la ley natural puede cambiar.

³⁴ *Natural Right and History*, p. 163.

³⁵ *Suma Teológica*, I-II, q. 94, a. 1.

santo Tomás³⁶. Nos dice que “la ley natural de Tomás de Aquino difiere radicalmente de todo equivalente aristotélico porque no hay *sinderesis*, no hay *habitus* de los principios prácticos en Aristóteles”³⁷. Pero justamente el problema reside que no hay, estrictamente hablando, teoría de la ley natural en Aristóteles: pretenderlo es forzar demasiado el texto. Por tanto, no debe sorprendernos que, propiamente hablando, no haya en Aristóteles un equivalente a la ley natural tomista. Además, y como bien apunta Bodéüs, aunque en Aristóteles no hay *sinderesis*, sí hay ley natural entendida como una suerte de intuición universal, y que es independiente de los acuerdos humanos³⁸.

Por otro lado, resulta sorprendente que Strauss viole una de sus reglas básicas de lectura de los textos clásicos: tratar de comprender a los autores tal y como éstos se comprendieron a sí mismos³⁹. Santo Tomás no ve una oposición entre razón y fe, entre filosofía y Revelación (ya que la gracia perfecciona la naturaleza), aunque obviamente enriquece su filosofía con datos aportados por la Revelación. Es posible que el Aquinate esté equivocado, pero una acusación de ese calibre merece una argumentación mucho más detallada que la ofrecida por Strauss. En todo caso, su tratamiento de santo Tomás se explica por su propia posición frente al problema teológico-político, problema que según propia confesión fue el tema central de sus investigaciones⁴⁰. Para Strauss, no es posible pensar que pueda haber un acuerdo fundamental entre razón y fe: “nadie puede ser a la vez filósofo y teólogo” nos dice⁴¹. Y, sin duda alguna, santo Tomás de Aquino es el filósofo-teólogo *par excellence*: Strauss duda profundamente de la empresa intelectual emprendida por el Aquinate. Fe y razón se oponen inevitablemente, y por tanto hay que elegir entre la filosofía y la religión, entre Atenas y Jerusalén:

Estamos obligados, desde el inicio, a elegir, a tomar posición. ¿De qué lado estamos entonces? Estamos enfrentados a las pretensiones incompatibles de Jerusalén y Atenas que exigen la una y la otra nuestro asentimiento. Estamos abiertos a una y otra, y dispuestos a escucharlas. En lo que nos concierne, no somos sabios, pero deseamos serlo. Somos buscadores de sabiduría, “philosophoi”. Al decir que

³⁶ Strauss, Leo, “Letter to Helmut Kuhn”, *The Independent Journal of Philosophy* 2 (1978): 23-26. La crítica de Kuhn en “Naturrecht und Historismus”, *Zeitschrift für Politik* 3 (1956): 289-304.

³⁷ “Letter to Helmut Kuhn”, p. 24.

³⁸ *Retórica*, I, 13, 1373b1-6. Cfr. Bodéüs, Richard, “Deux propositions aristotéliennes sur le droit naturel chez les continentaux d’Amérique”, p. 374.

³⁹ Cfr. Strauss, Leo, *What is political philosophy?*, University of Chicago Press, 1988, capítulo 2.

⁴⁰ Cfr. la introducción a la edición de 1964 de *The political philosophy of Hobbes*, University of Chicago Press, 1996.

⁴¹ Strauss, Leo, “Progrès ou retour?”, en *La renaissance du rationalisme politique classique*, ed. cit., pp. 304-352, p. 352.

*queremos primero escuchar y en seguida actuar y elegir, ya hemos elegido a favor de Atenas contra Jerusalén*⁴².

Las pretensiones de Atenas y Jerusalén son, por definición, “incompatibles”, existe un “antagonismo fundamental entre la Biblia y la filosofía griega”⁴³. Por eso Strauss descarta la interpretación tomista sin ofrecernos una argumentación elaborada: pues para el pensador alemán la filosofía de Tomás de Aquino es inválida *a priori*. No se da entonces el trabajo de intentar comprenderlo tal y como se comprendió él mismo, condición de lectura que el mismo Strauss considera imprescindible a la hora de estudiar a los filósofos del pasado.

V. ARISTÓTELES Y LO JUSTO NATURAL

Pero volvamos un instante al texto de Aristóteles sobre lo justo natural. Naturalmente, no estamos en condiciones de ofrecer una interpretación de un texto muy complejo, pero al menos podemos intentar dar algunas luces que, nos parece, deben ser tomadas en cuenta si no se quiere caer en errores como los que comete Leo Strauss. Aristóteles no habla de ley natural, sino de lo justo natural: por eso es inútil ir a buscar –al menos en ese pasaje– una teoría de la norma, o una justificación de la excepcionalidad o no excepcionalidad de la ley natural. Aristóteles habla de la justicia, como virtud que se practica, como parte del dominio de la *práxis*. Y como todas las virtudes aristotélicas, lo central no radica tanto en el ajustamiento a una norma externa como en la propia formación del carácter. La idea que recorre la *Ética a Nicómaco* de punta a cabo es la de hacer buenas personas, la de hacernos mejores agentes morales. No es tanto una explicación sobre qué debemos hacer sino sobre cómo debemos hacer lo que debemos. Aristóteles nos dice claramente que las acciones no son virtuosas “si ellas mismas son de cierta manera, sino si también el que las hace reúne ciertas condiciones al hacerlas”. El conocimiento puede ser fundamental en las demás artes, pero en lo referido a la acción moral “el conocimiento tiene poca o ninguna importancia”. No es el ajustamiento a la ley lo que nos indica si una acción es justa o no, o al menos no es principalmente eso: “es justo y morigerado no el que [...] hace [las acciones justas y morigeradas], sino el que las hace como las

⁴² Cfr. Strauss, Leo, “Jérusalem et Athènes”, en *Études de philosophie politique platonicienne*, ed. cit., pp. 209-246, p. 213. La actitud de Leo Strauss frente al problema de la fe está bien ilustrado en sus diferencias con Eric Voegelin, *Faith and political philosophy: the correspondence between Leo Strauss and Eric Voegelin 1934-1964*, Pennsylvania University Press, 1994 y en el artículo citado “Progrès ou retour?”. Sobre el problema teológico-político en Strauss, puede verse Tanguay, Daniel, *Leo Strauss: une biographie intellectuelle*, Grasset, 2003, capítulos 3 y 4, Sfez, Gérald, *Leo Strauss, foi et raison*, Beauchesne, Paris, 2007 y Orr, Susan, *Jerusalem and Athens: Reason and Revelation in the Works of Leo Strauss*, Littlefield, 1995.

⁴³ Strauss, Leo, “Progrès ou retour?”, ed. cit., p. 328.

hacen los justos y morigerados"⁴⁴. Por lo mismo, será inútil buscar en la *Ética* una teoría de la norma: no existe. Hay, desde luego, anotaciones y observaciones muy útiles que, como vimos, contradicen la interpretación de Strauss pero que no constituyen una teoría acabada ni mucho menos. Es en ese sentido que debe comprenderse la afirmación según la cual todo lo justo es variable: en efecto, la acción justa en cuanto es siempre realizada por un agente moral en una circunstancia particular, no admite otra acción idéntica. El modo de concretarse de lo justo será siempre distinto dependiendo de las circunstancias y del escenario concreto. No existe algo así como una idea platónica de justicia, y posiblemente es contra esa posibilidad que apunta la controvertida afirmación del Estagirita según la cual "toda justicia es variable". Pero aun así las cosas del hombre tienen una perfección propia⁴⁵. Lo humano es tan precario y difícil de precisar en términos teóricos, que la filosofía de las cosas humanas tiene una metodología particular, distinta de aquella que utilizamos en las ciencias exactas⁴⁶. Las acciones justas son variables porque no hay una acción justa idéntica a otra acción justa, y en eso a Strauss le asiste la razón: Aristóteles tiene en mente el conjunto de decisiones concretas que podríamos llamar justas, está pensando en que cada situación particular admite una salida justa, y ninguna situación es idéntica a otra⁴⁷. Pero deducir a partir de eso que, en la ética aristotélica, no existen las normas morales que no admiten excepciones, parece equivocado a la luz de los textos. El Estagirita nos da a entender con claridad que existen cierto tipo de acciones que son siempre malas sin importar las circunstancias que la rodeen: hay ciertas cosas antes las cuales debemos preferir la muerte al consentimiento, nos dice. La interpretación de Strauss nos señala algo que no podemos perder de vista –las acciones justas se dan en la realidad de las cosas humanas y son, en consecuencia, variables– pero oscurece la segunda parte de la afirmación aristotélica indisociable de la primera –lo justo natural se define en relación al bien humano, y por eso la seguridad no constituye el fin supremo del hombre. El texto de Aristóteles –y en general, toda su filosofía de las cosas humanas– debe ser comprendido como un esfuerzo de superar la dicotomía platónico-sofista. Los sofistas,

⁴⁴ *Ética a Nicómaco*, II, 4, 1105a28-1105b18.

⁴⁵ En ese sentido nos parece errónea la interpretación de Fernando Inciarte, según la cual lo justo es variable en cuanto "está permanentemente expuesto a la perversión, o por lo menos, al deterioro". Lo justo es variable, porque la perfección propia de las cosas humanas también lo es. Cfr. Inciarte, Fernando, *Liberalismo y republicanism: ensayos de filosofía política*, Eunsa, Pamplona, 2001, p. 173.

⁴⁶ Cfr. *Ética a Nicómaco*, I, 3, 1094b24-1093a1, I, 7, 1098a26-1098b9 y II, 1, 1103b34-1104a9. Véase el trabajo ya clásico de Pierre Aubenque, *La prudencia chez Aristote*, ed. cit. y Barnes, Jonathan, "Aristotle and the methods of ethics", *Revue internationale de philosophie* 133-134 (1980): 490-511.

⁴⁷ En ese sentido, Terence Marshall tiene razón al vincular la explicación straussiana con el libro VI de la *Ética a Nicómaco*, pero dicha apelación no alcanza a justificar el sentido general de la interpretación del pensador alemán. Cfr. Marshall, Terence, "Leo Strauss et la morale", *Commentaire* 75 (1996): 559-567.

que creen que toda justicia es convencional, se equivocan pues también hay una justicia natural. Los platónicos, que creen que existe una justicia inmutable, probablemente tienen razón en lo que concierne a los dioses (si acaso entre los dioses hay relaciones de justicia), pero en las cosas humanas “toda justicia es variable”, pues lo humano es forzosamente inestable. Pero Aristóteles no está elaborando una teoría de la norma: no podemos concluir a partir de todo esto que no existen normas sin excepción. Se trata de una tesis, por decir lo menos, audaz. Y si para justificar esa conclusión se alude a un principio tan extraño y tan ajeno al pensamiento ético y político de Aristóteles (“la seguridad del pueblo es la ley suprema”), podemos decir que dicha interpretación es, a todas luces, incorrecta. De cualquier modo, queda la duda, sobre cuán consciente es la lectura errónea por parte de Leo Strauss. Quizás, como sugiere Rémi Brague, debamos hacer una lectura esotérica de sus escritos sobre el derecho natural, pero ése sería tema de otro artículo.

**FELIPE MELANCHTHON Y JOACHIM CAMERARIUS:
LA RECEPCIÓN DE LA IDEA DE LEY NATURAL
EN DOS COMENTADORES ARISTOTÉLICOS DEL
PROTESTANTISMO DE PRIMERA GENERACIÓN**

MANFRED SVENSSON

*Doctor en Filosofía
Ludwig-Maximilians-Universität
Profesor de Filosofía Medieval
Universidad de los Andes*

I. INTRODUCCIÓN: PROTESTANTISMO Y LEY NATURAL

El protestantismo ha tenido por cierto tiempo –aunque a mi parecer un tiempo menor del que generalmente se supone– una relación problemática con la idea de ley natural. De los muchos textos que permiten ilustrar dicha problemática relación, quiero dirigir la mirada a un desconocido, pero a mi parecer sintomático, intercambio epistolar entre dos teólogos morales del siglo XX, Paul Lehmann y Reinhold Niebuhr. Niebuhr escribe a Lehmann que “Marcus, el hijo de Karl Barth, estuvo en mis lecciones y las encontró extremadamente heréticas. Es un sujeto muy agradable, pero 102% barthiano: cree que si no existieran los diez mandamientos, nadie se habría jamás enterado de que es malo matar. Esa clase de afirmaciones me tornan perdidamente liberal”¹. Desde luego Niebuhr tenía otras razones, más justificadas que ésta, para sentirse liberal. Pero el texto permite entender cuál era la más usual crítica a la ley natural en el protestantismo de la primera mitad del siglo XX. Pues no se trataba de una crítica relativista, ni de una crítica positivista, ni de una crítica existencialista. Era, por decirlo en una palabra, una crítica antiliberal. Esto naturalmente altera nuestra idea de cuáles son las tradiciones en conflicto en este tema. Ya que aunque “liberalismo” sea un término bastante elástico, parecemos ir incluso más allá de lo que permite dicha elasticidad si hacemos consistir lo liberal en el reconocimiento de cánones universales y objetivos de evaluación

¹ La carta se encuentra por otros motivos reunida en las obras completas de Dietrich Bonhoeffer. *Dietrich Bonhoeffer Werke*, 17 vols., ed. por Eberhard Bethge *et al.* Chr. Kaiser-Gütersloher Verlagshaus, München y Gütersloh, 1986-1999 vol. XV, p. 216.

moral. Pero la obra de Karl Barth, a quien Niebuhr correctamente remite como principal fuente de dicha crítica, efectivamente tomaba distancia de las doctrinas de ley natural como una toma de distancia general respecto del liberalismo o, más exactamente, respecto de la autonomía de la razón humana en general. No se trataba, pues, exclusivamente de una crítica dirigida a la ley natural, sino a toda fuente de conocimiento moral distinta de la exégesis bíblica. Lo que alejaba a Barth de la ley natural era así lo mismo que lo alejaba de la experiencia, de la tradición o de las consecuencias como fuentes de evaluación moral.

Que este tipo de posición, en este grado de generalidad, haya ejercido una influencia decisiva sobre el pensamiento protestante del siglo XX, puede parecer sorprendente. Pero efectivamente, no sólo gran parte del protestantismo del siglo XX vivió bajo la fuerte impresión causada por dicha crítica, incluso llegando a ignorar toda la tradición previa de reflexión protestante sobre la ley natural², sino que además cuando fuera del protestantismo ha habido rehabilitación del pensamiento político o moral clásico, muchas veces ha sido dando por sentada la presunción barthiana de incompatibilidad entre el protestantismo y la ley natural, y asignando a dicha incompatibilidad un papel decisivo en la interpretación de la modernidad³. Esto por una parte puede parecer esperable, dado que aquí se unen dos tópicos aparentemente centrales del protestantismo, el *sola scriptura* y la desconfianza en la capacidad racional del hombre caído; pero por otra parte debiera sorprendernos, pues nada de esto llevó a los reformadores protestantes mismos a tener alguna duda respecto de la legitimidad de una doctrina de ley natural.

Bajo tales condiciones vale la pena dirigir la mirada a algunos protestantes de primera generación que tuvieron ocasión no sólo de hacer mención pasajera del término –cuestión común en los principales reformadores–⁴, sino de tratarlo detenidamente. Es lo que haremos a continuación con Felipe Melanchthon y Joachim Camerarius. Ahora bien, al decir esto coloco particular énfasis en que se trata de la primera generación, y ello al menos por los siguientes tres motivos.

² Así, por ejemplo, Bonhoeffer, quien en ciertos sentidos estaba empeñado en tal rehabilitación de lo natural dentro de la teología protestante, podía afirmar que “la enseñanza reformada siempre ha criticado esta doctrina de una ley natural”. *Dietrich Bonhoeffer Werke*, vol. XII, p. 298.

³ Cf., por ejemplo, MacIntyre, Alasdair. *After Virtue* (segunda edición) Notre Dame University Press, Notre Dame, 1984. p. 53-4. Imaginar a Karl Barth en el trasfondo de las cosas que MacIntyre dice aquí sobre el protestantismo no constituye, me parece, una sobreinterpretación. Pues el mismo MacIntyre afirma en una entrevista que, con anterioridad a sus años como ateo, su comprensión del mundo se basaba en un “un Wittgenstein malentendido y un Karl Barth muy bien entendido”. Cf. Borradorri, Giovanna. *The American Philosopher: Conversations with Quine, Davidson, Putnam, Nozick, Danto, Rorty, Cavell, MacIntyre, and Kuhn*, University of Chicago Press, Chicago, 1994, p. 142.

⁴ Véase, por ejemplo, Calvino, *Institución II*, 2, 22.

En primer lugar, porque uno de los modos en que han lidiado posteriores autores con este problema es imaginando a Melanchthon como representante de una generación posterior que subvierte la pureza del mensaje de Lutero al mezclarlo con el aristotelismo. La pareja Lutero-Melanchthon es así insertada en un esquema que intenta explicar la historia de la Iglesia como un constante proceso de reformas y caídas⁵. De hecho, al escribir Barth una historia sobre la génesis del liberalismo teológico decimonónico, situaba el comienzo del camino hacia el mismo en Melanchthon⁶. Pero tan simplista esquema se ve puesto seriamente en duda con tan solo atender al hecho de que Melanchthon es de la primera generación de la Reforma; más joven que Lutero, pero estrecho colaborador suyo y digno de toda su confianza.

En segundo lugar, conviene acentuar esto porque la expresión “teoría protestante de ley natural” ha sido recientemente puesta en boga, pero no para designar el pensamiento iusnaturalista de los primeros protestantes, sino el de pensadores de al menos un siglo más tarde, en los que ya existe una ruptura con el derecho natural clásico⁷. Desde luego no hay una ley natural protestante y otra católica, pero si se ha de usar la expresión para designar alguna etapa histórica de reflexión sobre la materia, es razonable pedir que sea una generación temprana la que represente al protestantismo.

En tercer lugar, porque es importante mostrar que aquellos protestantes que hoy adhieren a posiciones iusnaturalistas no están con ello cediendo ante algo que les sea ajeno, sino retomando una tradición en la que por largo tiempo se estuvo⁸. En suma, esto permite recordar que el peso de la prueba, tanto en términos sistemáticos como históricos, recae sobre aquellos protestantes que rechazan la idea de una ley natural, así como sobre quienes interpretan la historia moderna desde el supuesto de que el protestantismo habría introducido en materias morales una desconfianza en la razón que habría minado esta doctrina.

⁵ He desarrollado dicho punto en “Felipe Melanchthon y la teoría de la primera historiografía protestante” en *Historia: el sentido humano del tiempo*, Paola Corti, Rodrigo Moreno y José Luis Widow (eds.) Ediciones Altazor, Viña del Mar, 2005.

⁶ Barth, Karl. *Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert. Ihre Vorgeschichte und ihre Geschichte*, Evangelischer Verlag, Zürich, 1952, p. 56.

⁷ Haakonssen, Knud. “Protestant Natural Law Theory: A General Interpretation” en *New Essays on the History of Autonomy. A Collection Honoring J.B. Schneewind*, ed. Natalie Brender y Larry Krasnoff, Cambridge University Press, Cambridge, 2004, pp. 92-109.

⁸ Para algunas perspectivas contemporáneas cf. Cromartie, Michael (ed.) *A Preserving Grace: Protestants, Catholics and Natural Law*, Ethics and Public Policy Center, 1997. Para la tradición calvinista Grabill, Stephen. *Rediscovering the Natural Law in Reformed Theological Ethics* Eerdmans, Grand Rapids, 2006.

II. LOS AUTORES Y LOS TEXTOS

Me limito aquí a dos autores luteranos. Felipe Melanchthon (1497-1560) y Joachim Camerarius (1500-1574) son no sólo contemporáneos y amigos, sino que coinciden además en tener como principal vocación académica la filología (más pronunciadamente en Camerarius), en haber desempeñado un decisivo papel en la reorganización de algunas universidades alemanas, y en haber trabajado en la redacción de la principal confesión de fe luterana, la *Confesión de Ausburgo* (principalmente Melanchthon). Pero ambos comentaron además la *Ética* de Aristóteles, que es lo que aquí nos interesa.

El comentario de Camerarius a la *Ética* no ha sido, aparentemente, objeto de estudio alguno. Bastante distinto es el caso de Melanchthon, quien si bien no es un filósofo de primera categoría, sí es quien en mayor medida contribuyó a transmitir la tradición filosófica clásica, en particular en su forma aristotélica, al protestantismo. En el caso de él tampoco encontramos estudios detenidos sobre su comentario a la *Ética* de Aristóteles, pero sí estudios sobre el resto de los textos en que se refiere a la ley natural⁹. Melanchthon aborda el problema de la ley natural no sólo en su comentario a Aristóteles, sino en varios contextos. En primer lugar en su obra dogmática: en las sucesivas revisiones y ediciones de sus *Loci Communes*, el tratamiento del derecho natural es cada vez más amplio. En segundo lugar deben ser mencionadas sus propias obras de ética. Melanchthon es el único de los reformadores en haber redactado una ética, el *epitome philosophiae moralis*, fruto de sus lecciones sobre la ética de Aristóteles¹⁰. De hecho, en varias ocasiones este *epitome* fue publicado con el comentario a la *Ética a Nicómaco* a modo de apéndice. En tercer lugar mencionamos el comentario a obras clásicas. Para el problema del derecho natural son de importancia sobre todo sus comentarios al *de officiis* de Cicerón¹¹ y a la ética de Aristóteles, las *Enarrationes*

⁹ Los principales estudios sobre el tema son Clemens, Bauer. "Die Naturrechtsvorstellungen des jüngeren Melanchthon" y "Melanchthons Naturrechtslehre" en Bauer. *Gesammelte Aufsätze zur Wirtschafts- und Sozialgeschichte*, Herder, Freiburg, 1965; Strohm, Christoph. "Zugänge zum Naturrecht bei Melanchthon" en *Der Theologe Melanchthon*, Günter Frank (ed.) frommann-holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt, 1997; Methuen, Charlotte. "Lex Naturae and Ordo Naturae in the Thought of Philip Melanchthon" en *Reformation and Renaissance Review* 3, 2000; Klinnert, Lars. "Verheißung und Verantwortung. Die Entwicklung der Naturrechtslehre Philip Melanchthons zwischen 1521 und 1535" en *Kerygma und Dogma* 50, 2004. El comentario a Aristóteles lo he abordado ya en Svensson, Manfred. "Phillip Melanchthon and the Reception of Aristotelian Natural Law Theory in the European Reformation" en Alejandro García *et al.* (eds.) *Natural Law: Historical, Systematic and Juridical Approaches*, Cambridge Scholars Publishing, Newcastle, 2008. Sigo aquí gran parte de dicha exposición.

¹⁰ *Philosophiae Moralís Epitomes libri duo*. La mejor edición en *Melanchthons Werke in Auswahl*, Stupperich, Robert (ed.) Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, Stuttgart-Bad Cannstatt, 1951-1975, tomo III, 149 ff.

¹¹ Sus distintos trabajos en torno al *de officiis* se encuentran en *Corpus Reformatorum* [de aquí en adelante CR tomo y página], Bretschneider y Bindseil (eds.) Halle y Brunswick, 1834-1860, 16, 539-680.

aliquot librorum ethicorum Aristotelis. Es en este comentario a la *Ética a Nicómaco* que nos concentraremos a continuación. Pues, por una parte se trata de un texto descuidado por los estudiosos del tema y, por otra, el comentario aristotélico es un género de texto que permite evaluar muy bien la continuidad o parcial ruptura con la tradición previa de reflexión sobre el problema de la ley natural. Pero el atender con exclusividad a dicho género de texto nos permitirá también incorporar a Camerarius, el primer protestante en haber comentado la *Ética a Nicómaco* completa, que será objeto secundario de la presente exposición.

Con todo, los comentarios de Melanchthon y Camerarius a Aristóteles tienen importantes diferencias. La de Melanchthon es una obra que pasó por varias ediciones, sufriendo cambios importantes de edición a edición –ocasionalmente redacción completamente nueva, cuestión común en los escritos de Melanchthon¹². Resulta aquí apropiado mencionar que los comentarios de Melanchthon a la *Ética a Nicómaco* son selectivos. Comenta sólo un conjunto de libros de la *Ética*, a pesar de poseerla en su totalidad. Es importante notar qué libros comenta: I, II, III y V. Algunos elementos filosóficos relevantes quedan pues forzosamente marginados de su exposición: en primer lugar, la discusión definitiva sobre el fin último, en particular sobre la superioridad de la vida contemplativa respecto de la activa, desarrollada en el libro X; en segundo lugar, la discusión del libro VI sobre los distintos hábitos intelectuales, en particular las observaciones más específicas sobre la racionalidad práctica; una omisión que puede ser relevante, dada la relación entre ley natural y racionalidad práctica. El comentario de Camerarius, en cambio, es un comentario a la obra completa, pero póstumo.

A esto debe sumarse el hecho de que el comentario de Camerarius está más cerca de ser una obra puramente científica, un estricto comentario filológico que busca ayudar a comprender la obra. Las limitaciones que, en cambio, hemos mencionado como derivadas del carácter parcial del comentario de Melanchthon nos dicen a su vez algo positivo sobre su finalidad: Melanchthon es un moralista, alguien que busca reformar mediante el comentario aristotélico las costumbres de su época: los libros que decide comentar son los que aparentemente se prestan con mayor facilidad para dicha tarea. En efecto, lejos de tener por objeto principal facilitar la comprensión del texto aristotélico, Melanchthon deja más bien que Aristóteles le sirva de guía para plantear temas, pero éstos los resuel-

¹² Mencionemos brevemente las principales ediciones: La primera edición del comentario, publicada en 1529, incluyó sólo los libros I y II. A partir de 1532 incluye los libros III y V, el quinto con mayor detención que el tercero. En 1535 publica un comentario a estos mismos cuatro libros, pero junto a los libros de la *Política*. En 1545 publica una versión totalmente nueva de los cuatro libros. En 1546 la versión definitiva de los libros I, II y III, mientras que el libro V sigue reteniendo su atención hasta una última revisión en 1560 –esto es, el año de su muerte. Descripción general de las principales ediciones en CR 16, 1-10 y catálogo completo en CR 16, 277-278.

ve guiado tanto por Aristóteles como por otras influencias filosóficas y preocupaciones teológicas.

La primera mención por parte de Melanchthon de un proyecto de comentario a la *Ética* data de junio de 1528, en carta precisamente a Camerarius. Tras mencionar un proyecto de edición enmendada del texto aristotélico, Melanchthon añade: "A esto sumo escolios que ayuden a los lectores en tan oscura y enigmática disputación"¹³. Dicho primer intento se limitaría a los libros I y II de la *Ética*. Cuatro años más tarde, al incluir los libros III y V, escribe al mismo Camerarius: "Con mucho esfuerzo traduje el libro quinto y le añadí un comentario. [...] Te ruego que me envíes tu juicio al respecto cuando lo hayas leído"¹⁴. Solicitando ese juicio insiste un mes más tarde: "te envío el quinto de la *Ética*, para que lo leas y, te lo ruego, me hagas ver si algo debe ser rendido de otra manera. Pues sabes cuán poco ocio tengo, y cuánto hay que adivinar en Aristóteles a causa de su brevedad"¹⁵. Habiendo traducido y comentado cuatro libros, todos los requerimientos de ayuda por parte de Melanchthon se refieren pues al libro quinto —es el que más veces reeditó y el único al que introdujo importantes correcciones hasta la última edición que publicó en vida¹⁶. Un claro indicio de su interés excepcional por los temas de dicho libro, al que ahora nos dirigimos.

III. LEY NATURAL Y FILOSOFÍA: UNA TOMA DE POSICIÓN ANTIRRADICAL

Su marcado interés por el libro quinto y el problema del derecho natural lo manifiesta Melanchthon no sólo en las cartas que hemos citado, sino también en una breve introducción al comentario, una introducción "sobre la utilidad de la filosofía moral", que antecede a la edición de 1560, que es la que aquí sigo. En esta breve introducción Melanchthon da trece razones para el estudio de esta disciplina. Relevante para nuestro tema resulta el hecho de que la mayor parte de las razones que da se refieren no a la totalidad de la filosofía moral, sino con exclusividad al problema del derecho natural, indudablemente para él el tema de la ética. Algunas de estas razones para estudiar la filosofía moral son de orden estrictamente político. Así, por ejemplo, el siguiente, muy simple argumento: "Queriendo Dios que la moral pública (*civiles mores*) sea regida por leyes de los magistrados, aprueba también esta doctrina, la cual es fuente de dichas leyes"¹⁷. Es el tipo de afirmación que podría provenir también del filósofo no cristiano. Otra utilidad de la filosofía moral es el hecho de

¹³ Cito la correspondencia según *Melanchthons Briefwechsel*, Scheible, Heinz (ed.), en Frommannholzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt, 1977-. *MBW* 693, 3 (*CR* I, 983).

¹⁴ *MBW* 1241, 1 (*CR* II, 585).

¹⁵ *MBW* 1240, 2 (*CR* II, 589). Insiste sobre la necesidad de ayuda en *MBW* 1253 (*CR* II, 595).

¹⁶ Listado de las ediciones en *CR* 16, 277-278.

¹⁷ *CR* 16, 279, arg. tercero.

que permite comparar las opiniones de las distintas escuelas filosóficas. Aristóteles, dirá Melanchthon, expone muchas materias mejor que los restantes filósofos; y es muy útil ver en qué punto pierde el rumbo cada una de las escuelas (*ubi deerrent sectae*). “Esta comparación ilustra mejor la ley natural y expone de modo más claro las enfermedades humanas”¹⁸. Un argumento, pues, que en cierto sentido apunta no sólo a la utilidad de la exposición sistemática de la ley natural, sino también a la utilidad del conocimiento de la historia de la filosofía.

Pero la mayor parte de la argumentación de Melanchthon en este prólogo se refiere al modo en que se puede justificar el tratamiento de este tema para el teólogo cristiano. La primera de las “utilidades” de la filosofía moral es precisamente que permite establecer con claridad las diferencias entre ley y evangelio: “ilustra los géneros de doctrina”¹⁹. La ley natural es así nombrada como parte de la ley divina, la cual se distingue a su vez del evangelio. Con ello Melanchthon se dirige ante todo contra quienes desde la teología desprecian la *filosofía* moral. Ahora bien, que el comentar la *Ética a Nicómaco* sea ocasión de defender la legitimidad de la vida filosófica por supuesto no es algo del todo insólito, siendo su décimo libro uno de los textos clásicos sobre la cuestión. Pero tanto en Melanchthon como en Camerarius esto recibe un énfasis singular, que excede el libro X (el cual Melanchthon ni siquiera comenta). En efecto, Camerarius manifiesta su preocupación al respecto ya al comienzo de su obra, en la epístola dedicatoria, donde se queja por quienes “por envidia o malevolencia hablan mal sobre la doctrina erudita (esto es, sobre la búsqueda de las más elevadas disciplinas y artes, a la cual llamamos filosofía)”²⁰. El énfasis puesto por ambos autores en la legitimidad de la actividad filosófica requiere de una explicación.

La explicación se encuentra si atendemos a los adversarios de Melanchthon. Su preocupación por la enseñanza moral puede ser iluminada desde dos frentes distintos. Por una parte, el recorrido por diversos territorios alemanes lo había convencido de estar ante una grave crisis moral. De ahí nacieron los consejos pastorales que difundió a través del escrito *Unterricht der Visitatoren* (1528), cuyo enfático llamado a la prédica de la ley produjo la reacción de Johann Agrícola, reacción que condujo a la controversia antinomista que agitó a la teología luterana por más de una década. Pero hay un segundo frente, que es el que aquí nos interesa: la Reforma Radical. Es imposible resumir aquí de modo mínimamente justo las concepciones de justicia y conocimiento moral que circulaban entre los variados grupos que caen bajo este título. Baste con decir que es el

¹⁸ CR 16, 280 arg. décimotercero.

¹⁹ CR 16, 277, arg. primero: Utilis est collatio cum Evangelio et lege Dei, ac illustrat genera doctrinae.

²⁰ Camerarius, Joachim. *Ethicorum Aristotelis Nichomachiorum Explicatio Acuratissima* Frankfurt, 1578, p. 5.

enfrentamiento al biblicismo de los mismos lo que lleva a Melanchthon a defender no simplemente la ley natural, sino junto con ella todo el campo de la filosofía. Pues “hay algunos iletrados que vociferan que los preceptos filosóficos están en pugna con la piedad, y así condenan de modo categórico toda la filosofía”²¹. Si atendemos a estos dos frentes entre los que se sitúa Melanchthon, tendremos un caso ejemplar de cómo una doctrina de ley natural se opone tanto a fenómenos relativistas como a los que hoy serían calificados de “fundamentalistas”. Pero es ante todo la oposición a este segundo frente la que explica, en buena medida, la relación entre una defensa del iusnaturalismo y la defensa de la filosofía en general. De hecho, Melanchthon argumenta con bastante frecuencia identificando “ley” y “filosofía” –ambas deben ser conocidas por el teólogo, al menos porque de lo contrario no podrá mostrar en qué se diferencian del evangelio²². Y siendo, según Lutero, la capacidad de distinguir ley de evangelio “la más elevada arte del cristianismo”²³, lo que hace a un buen teólogo, la identificación que hace Melanchthon de ley y filosofía constituye una defensa de esta última que la deja con un estatuto similar a la ley del antiguo pacto, es decir, como algo teológicamente del todo respetable.

La más clara ilustración de aquello a lo que se opone Melanchthon se encuentra, desde luego, en la guerra de los campesinos. En la historiografía del movimiento campesino se acostumbra distinguir a dos grupos: uno, más temprano, que apelaría tradicionalmente al “derecho antiguo” (*Altes Recht*) y otro, posterior, caracterizado por la apelación a la “ley divina” (*Göttliches Recht*)²⁴. Precisamente el paso a una fundamentación directa en la ley divina, y el consiguiente carácter suprarregional (antes impedido por el carácter local del “derecho antiguo”) y apocalíptico, es lo que caracteriza al levantamiento mayor de 1525, que es al que Melanchthon con los demás reformadores se opondría. El apelar a la ley natural constituye así para Melanchthon la posibilidad de volver a hacer política, de dar a la racionalidad la posibilidad de actuar en la esfera pública. Se trata pues de una respuesta no ante un fenómeno que pudiéramos calificar de relativista, sino de una respuesta ante una apelación directa a la ley divina en los asuntos políticos, sin mediación de racionalidad humana²⁵. La apelación a la ley natural constituye así un factor de moderación, de

²¹ CR 16, 280. sunt alii quidam illiterati, qui vociferantur praecepta philosophica cum pietate pugnare, eaque simpliciter damnant.

²² CR 16, 7-8. At non poterunt discrimen illustrare hi, qui non didicerunt utrumque doctrinae genus.

²³ WA 36, 9, 28.

²⁴ Al respecto cf. Bierbrauer, Peter. “Das Göttliche Recht und die naturrechtliche Tradition” en Blickle, Peter (ed.). *Bauer, Reich und Reformation. FS para Günther Franz*, Ulmer, Stuttgart, 1982, pp. 210-234.

²⁵ Respecto del encuentro de Melanchthon con los radicales en Wittenberg, cf. Scheible, Heinz. Melanchthon. Eine Biographie C.H. Beck, München, 1997, pp. 79-81.

mediación ante la para los radicales característica oscilación entre legalismo y antinomismo²⁶.

Esta polémica con la Reforma Radical explica que Melanchthon resalte la importancia de la ley natural incluso para la discusión intraeclesial respecto de cuestiones morales. Ésa es la utilidad sexta de la filosofía moral: "También en la Iglesia, en las disputas sobre los deberes civiles y las costumbres, muchas cosas son tomadas de esta doctrina, esto es, de la ley natural"²⁷. Es decir, tampoco entre creyentes pretende Melanchthon que las discusiones sean exclusivamente bíblicas. Ahora bien, no afirma que el conocimiento filosófico en estas materias *añada* algo a la revelación, sino sólo que "los que han sido instruidos en esta filosofía, explican estas materias con mayor destreza"²⁸. La consideración sobre la ley natural "*confirma* las opiniones de aquellos que han sido rectamente instruidos (*instituti sunt*)"²⁹ —esto es, rectamente instruidos en la doctrina cristiana.

Por otra parte, es preciso notar que a pesar de su preocupación por el modo en que el tema se presta para el teólogo cristiano, Melanchthon se cuida de desvincularlo de las controversias teológicas contemporáneas, que después de todo versan precisamente sobre la comprensión de la *iustitia Dei*: aquí tratamos sólo de la justicia universal y particular, dirá Melanchthon, no "de la reconciliación, que significa aceptación divina, imputación de la justicia"³⁰. Demarca así un límite respecto de las polémicas contemporáneas sobre la doctrina de la justificación, y aquí al menos no nos dice palabra alguna sobre cuál sería la relación adecuada entre los dos usos del término justicia. Esto puede tal vez ser considerado una debilidad de la posición de Melanchthon. Pues nadie cree que el concepto de justicia sea equívoco, y por tanto puede ser clarificador que se explique ante qué tipo de analogía estamos cuando usamos la palabra justicia tanto al hablar de la justificación del pecador como al hablar sobre ciertos actos políticos. Pero dicha debilidad en el campo teórico tal vez pueda ser en parte disculpada por una fortaleza práctica. Pues es difícil no ver en esto un intento de Melanchthon por salvar la ley natural como algo que siga siendo común a católicos y protestantes, a pesar de las controversias sobre la noción de justicia divina. Siguiendo a Melanchthon, esto sería característico de gran parte de la escolástica

²⁶ Al respecto cf. Williams, George. *The Radical Reformation*, Truman State University Press, Michigan, 2000. *Passim*, sobre todo p. 228.

²⁷ CR 16, 279; argumento similar en CR 16, 364.

²⁸ CR 16, 279. No se trata de un aspecto aislado, sino que todo el pensamiento de Melanchthon cambia radicalmente entre 1521 y 1525 a partir de su polémica con los radicales. Pero indudablemente el desarrollo de la ley natural es uno de los puntos en que esta evolución se hace más notoria. Cf. al respecto Pfister, Hermann. *Die Entwicklung der Theologie Melanchthons unter dem Einfluß der Auseinandersetzung mit Schwarmgeistern und Wiedertäufern*, Deutsche Pax-Christi Bewegung, Freiburg i. Br., 1968 y Klinnert, *op. cit.*

²⁹ CR 16, 280.

³⁰ CR 16, 364-5.

protestante posterior, siendo la ética de Calixto un ejemplo paradigmático para el siglo siguiente³¹. A la luz de esto resulta curioso que cuando hoy algunos realizan un llamado a reconocer la ley natural como base común en medio de las diferencias doctrinales, esto muchas veces sea "denunciado" como católico.

IV. LA FUNDAMENTACIÓN DE LA LEY NATURAL

¿Pero cómo conocemos la ley natural? El origen de la ley, nos dice Melanchthon, debe ser "tomado de la verdadera filosofía, esto es, de la consideración de la naturaleza humana, o de la creación del hombre"³². Pero si se introduce un tema como la creación, desde luego hay que considerar también lo que le sigue: caída. Y si se introduce la caída, hay que introducir la pregunta por lo que queda tras ella: ¿queda algo que el hombre pueda conocer como normativo? La respuesta de Melanchthon es que sí. Pero Melanchthon llega a dicha respuesta en la medida en que se aparta del texto de Aristóteles. Pues afirma que la fuente del derecho natural, aquello que buscamos en la naturaleza humana, no son determinadas tendencias o inclinaciones de dicha naturaleza, ni tampoco algo conocido por nuestra racionalidad práctica, sino ciertas *notitiae*, esto es, ciertas nociones innatas, introducidas en el hombre por Dios en el momento de la creación y, si bien oscurecidas, no borradas por el pecado. Así, a primera vista Melanchthon pareciera adherir a la idea de que lo justo por naturaleza sería algo captado de algún modo inmediatamente, del modo como captamos los primeros principios.

Melanchthon inicia su comentario al libro V precisamente con una exposición sobre la diferencia entre principios prácticos y teóricos. Ahora bien, Melanchthon se refiere a los dos géneros de principios, apelando al hecho de que son reconocidos como evidentes, pero no trata el problema del distinto modo de acceso a principios teóricos y prácticos, ni desarrolla los distintos métodos que cada una de estas áreas de la racionalidad requiere. Lo que hace es simplemente utilizar la fuerza de la evidencia de los principios teóricos para mostrar la necesidad de algo equivalente en el orden práctico, diciéndonos: si es verdad que se requiere los principios x e y para regir la racionalidad en el campo teórico, no resulta improbable que los principios a y b sean asimismo necesarios para regir la racionalidad en el campo práctico. Pero Melanchthon se aleja, como indicamos, de Aristóteles (o, sobre todo, de gran parte de la tradición aristotélica), pues fundamenta el derecho natural exclusivamente en estos principios. Cree tener que elegir entre estas nociones impresas (*notitiae*) y las inclinaciones de la naturaleza humana y, ante tal disyuntiva, responde

³¹ Cf. Mager, Inge. *Georg Calixts theologische Ethik und ihre Nachwirkungen*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1969.

³² CR 16, 383.

que “es más acertado comprender como ley las nociones impresas por Dios, en lugar de los afectos (como lo hacen aquellos que mediante una descripción demasiado vaga afirman que el derecho natural consiste en las inclinaciones que tenemos en común con las bestias). [...] No los afectos, sino las nociones constituyen reglas”³³. Me parece que detrás de esta afirmación es posible detectar dos convicciones distintas y no necesariamente relacionadas, una de carácter filosófico y otra teológico.

Si atendemos a lo filosófico en primer lugar, Melanchthon aquí parece estar adhiriendo a una tradición preocupada por afirmar que el derecho es una realidad específicamente humana. Esto en contraste con ciertos textos jurídicos romanos en que se afirma la ley natural como algo que nos es común con los restantes animales³⁴. Mientras que parte de la tradición (por ejemplo, Tomás de Aquino) ha intentado conciliar la posición de Aristóteles con la de tales textos, otros (como Nicolás de Oresme)³⁵ han resaltado el carácter exclusivamente humano de tal ley, leyendo así a Aristóteles más bien contra los juristas romanos. Melanchthon está aquí siguiendo este segundo camino, como también lo haría en el siglo siguiente, y de modo más expreso aún, uno de sus principales seguidores, Calixto³⁶. Pero la radicalidad con que esto es contrapuesto a una vinculación con las inclinaciones humanas tiene por paradójico resultado precisamente un alejamiento de Aristóteles, en quien tal contraposición no existe. Pues si mi interpretación es correcta, es una suerte de aristotelismo exacerbado –un Aristóteles *contra* los juristas romanos– lo que alejaría a Melanchthon de Aristóteles; lo cual explicaría, a su vez, que Melanchthon sea inconsciente respecto de dicha distancia.

Pero hay, como dijimos, un segundo factor en juego en este afán de vincular el derecho natural exclusivamente con la racionalidad. Pues bien puede leerse como un intento de Melanchthon por salvar el acceso a la ley natural en el estado postlapsario del hombre, sin dar la impresión de estar concediéndole demasiada bondad al mismo. Melanchthon asume que las nociones se encuentran “oscurecidas, pero permanecen; y son testimonios [de la verdad] [...] aunque los corazones no obedezcan”³⁷. Es en la medida en que desvincula la ley natural de estas inclinaciones o afectos (corazones que no obedecen), que sigue defendiendo la persistencia de la ley natural tras la caída. Pues que las nociones o principios prácticos sigan existiendo no representa problema alguno, dado que la “desobediencia” de los afectos basta para mantener en pie la gravedad de la caída humana. Estamos acostumbrados a que se nos presente el

³³ CR 16, 385.

³⁴ Dig. 1.1.1.3

³⁵ Al respecto cf. Joaquín García-Huidobro y Daniel Mansuy “Nicolás Oresme y su interpretación del derecho natural aristotélico” en *Tópicos* 36, 2009.

³⁶ Calixt, Georg. *Eptomes theologiae moralis*, Inge Mager (ed.) *Georg Calixt Werke in Auswahl* Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1970-1982, tomo 3, p. 69.

³⁷ CR 16, 279.

protestantismo teniendo una concepción tan fuerte del pecado que lo conduciría a negar la capacidad de nuestra razón para tener acceso a Dios y al conocimiento de nuestra propia naturaleza³⁸, dando así lugar a una fundamentación voluntarista de la ley natural. En Melanchthon, un reformador de primera generación y estrecho colaborador de Lutero, encontramos más bien lo contrario: él no expresa duda alguna respecto de la capacidad de la razón para acceder a los conocimientos necesarios para una fundamentación de la ley natural, pero la doctrina fuerte del pecado cobra, por así decirlo, venganza desvinculando la ley natural de las inclinaciones del hombre.

V. VARIACIONES DE LO JUSTO POR NATURALEZA

Tanto Melanchthon como Camerarius elogian a Aristóteles de modo reiterado por motivos pedagógicos, por ser un pensador metódico y claro. Platón, escribe Melanchthon, tiene una concepción tal vez más elevada de lo que es la justicia, pero todo se entiende mejor desde Aristóteles³⁹. Camerarius escribe lo mismo precisamente al comenzar su comentario a EN V, 7: "También en este lugar lo aristotélico es el trabajo con precisión, esto es, por una vía cierta y directa, que los griegos llaman *metodos*"⁴⁰. Ahora bien, con todo lo que se pueda elogiar a Aristóteles por claridad, ciertamente este capítulo de la *Ética a Nicómaco* no parece ser el lugar natural para tales elogios, siendo, por el contrario, de difícil interpretación. Pues recordemos que, tras dividir lo justo político en justo por naturaleza y justo por convención, Aristóteles escribe, muy parcamente, sobre la mutabilidad en cierto sentido también de lo justo por naturaleza. ¿Cómo se hacen cargo Camerarius y Melanchthon de este pasaje que tanta dificultad pone a los intérpretes?

El texto de Camerarius destaca en primer lugar por las abundantes referencias a otros textos de Aristóteles, de Platón y de Jenofonte, textos mediante los cuales Camerarius parece buscar precisar por medio de contrastes cuál sea la posición aristotélica. En medio de esto Camerarius no duda en afirmar cuál es su propia convicción, distinta de la de Aristóteles: "A mí ciertamente me parece que la distinción socrática es más brillante", escribe. Y con ello se refiere a que ciertas leyes naturales sean llamadas sin más divinas. "Venerar a Dios, cuidar a los padres, no ser cónyuges

³⁸ Esto es lo que encontramos incluso en las exposiciones más diferenciadas, como la de Haakonssen, Knud. *Natural Law and Moral Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge, 1996, p. 25: "For Protestant thinkers the starting point was the complete discontinuity between God and man, a discontinuity which made it impossible to give a rational account of human morality by reference to God and his eternal law. Only faith could bridge the gulf between humanity and its Creator".

³⁹ CR 16, 365. Plato alius fuit exorsus, consideravit enim, qui sit ordo homini ad suas vires, sed Aristotelica definitio facilius intelligi potest.

⁴⁰ Camerarius, Joachim. *op. cit.*, p. 231.

entre padres e hijos, o recibir un beneficio recordándolo y con gratitud⁴¹. Un poco más adelante refuerza esto con ejemplos: “Antígona dice que no puede seguir el edicto que prohíbe enterrar a Polinises, pues sería contrario a la ley divina⁴². En contraste con esto, reconoce Camerarius, “Aristóteles no quiere hablar de lo divino como lo hacía Sócrates. Y dice no hablar de las cosas divinas, sino de las cosas que ocurren en la sociedad política de los hombres⁴³. Con todo, Camerarius no intenta dar una explicación del sentido en que podría ser mudable lo justo por naturaleza. Más bien está tan convencido de que no hay tal mutabilidad, que las palabras de Aristóteles al respecto las lee como una descripción aristotélica de un error cometido por quienes no siguen tal ley: “Es como si Aristóteles quisiera decir lo siguiente, que el derecho de gentes y las leyes naturales no son en modo alguno mudables, aunque a algunos, no siguiéndolas, les parezcan y las juzguen tales⁴⁴. Hay un sentido, por supuesto, en el que tal afirmación es de inspiración aristotélica, en cuanto atiende a los presupuestos morales del conocimiento práctico. Pero Camerarius no parece captar la radicalidad de la tesis aristotélica, según la cual hay cambio y al mismo tiempo hay algo justo por naturaleza.

Melanchthon ofrece en este punto una respuesta algo distinta, con mayor disposición a reconocer grados o tipos de mutabilidad. “Aquellas cosas que llamamos de ley natural se dan en grados”, afirma. “Pues algunas cosas tienen causas necesarias y son del todo inmutables, mientras que para otras cosas encontramos causas que no son necesarias, aunque sean de cierto peso⁴⁵. Al definir un poco antes la ley natural, Melanchthon la había definido como “una noción impresa por Dios respecto de los principios prácticos y las conclusiones derivadas con necesidad de ellos⁴⁶. Pero aquí nos enteramos de que las conclusiones derivadas con necesidad de los primeros principios prácticos formarían sólo una parte de la ley natural. Si es así, si esto es sólo una parte, Melanchthon no entiende la ley natural como algo que sea captado simplemente de modo inmediato, como podía parecer por textos que antes citamos. Pues Melanchthon está aquí afirmando que hay por una parte principios inmutables y conclusiones necesarias (e igualmente inmutables) derivadas de dichos principios y, por otra, un amplio campo de cosas variables; pero dicho campo de cosas variables no pertenece sin más a la sola ley positiva, sino que parte de lo mudable es mencionada también como de ley natural⁴⁷.

La ausencia de ejemplos no hace del todo fácil entender con precisión lo que está intentando decir Melanchthon. Pero sí es fácil detectar

⁴¹ *Ibid.*, p. 231.

⁴² *Ibid.*, p. 232.

⁴³ *Ibid.*, p. 232.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 232.

⁴⁵ CR 16, 393.

⁴⁶ CR 16, 384.

⁴⁷ CR 16, 280.

una de las influencias filosóficas detrás de sus formulaciones, a saber, la distinción entre cosas necesarias y cosas indiferentes (*adiaphora*). De hecho, esta terminología entra expresamente en su explicación del pasaje aristotélico. Algo similar está de hecho ya presente en tal texto, cuando Aristóteles afirma que la justicia legal es aquella que en un principio “en nada difiere que sea así o de otro modo pero, una vez establecida, difiere”⁴⁸. Resulta interesante que no sea comentando este pasaje, sino comentando la mutabilidad de lo justo por naturaleza, que Melanchthon introduce estos términos: “Pues hay algunas cosas que son totalmente *adiaphora*, mientras que otras cosas son parcialmente *adiaphora*, con algunas causas probables en la naturaleza”⁴⁹. Éste no es el único lugar en el que Melanchthon hace desempeñar un papel importante a la noción de lo indiferente. Durante las controversias llamadas *adiaphoristas*, tras el Interim de Leipzig (1547), Melanchthon se encontraba entre aquellos teólogos luteranos que consideraban lícito aceptar en calidad de cuestiones indiferentes (*adiaphora*) ciertas ceremonias católicas. Tal posición le valió la dura crítica de la mayor parte de los teólogos luteranos de su tiempo, quienes estaban dispuestos a conceder que existen cosas indiferentes, pero a la vez afirmaban que incluso las cosas indiferentes en situación de conflicto (*status confessionis*) dejan de serlo. Bien se puede considerar que Melanchthon fue derrotado en dicha controversia, en cuanto la posición de sus adversarios fue recogida en los escritos confesionales de la Iglesia Luterana⁵⁰. Esto no parece carecer de consecuencias en el resto de su pensamiento. Pero en lugar de consecuencias positivas, parece haber generado un retraimiento. Pues los textos que hemos citado sólo se encuentran en las primeras ediciones de su comentario a la *Ética a Nicómaco*: una vez iniciada la para Melanchthon amarga controversia *adiaphorista*, toda la sección sobre la distinción entre lo justo natural y lo justo convencional es eliminada de su comentario, siendo reemplazada por un brevísimo párrafo sobre el derecho positivo⁵¹. Así, en este caso, pero sólo en este caso, las implicaciones teológicas actuaron tal vez inhibiendo su reflexión filosófico-moral en lugar de estimularla.

VI. PHILOSOPHICA SUNT MANCA

Al finalizar esta exposición conviene volver a las cuestiones planteadas al comenzar. Desde luego nada de lo dicho aquí es una estricta refutación de una posición como la de Barth. Pero sí permite recordar

⁴⁸ EN V, 7 1134 b20-22.

⁴⁹ CR 16, 393.

⁵⁰ Cf. Meléndez, Andrés (ed.). *Libro de Concordia. Las Confesiones de la Iglesia Evangélica Luterana*, Concordia Publishing House, St. Louis, 1989. *Fórmula de Concordia*, Declaración Sólida, X.

⁵¹ Al respecto cf. CR 16, 393-394 para la discusión más extensa sobre lo justo natural y lo justo convencional y 392 para la más breve versión de las últimas ediciones.

no sólo la adhesión de la mayoría de los reformadores a alguna concepción iusnaturalista, sino el hecho de que tal adhesión no era "ingenua", que era una adhesión con conciencia de los problemas implicados en tal determinación.

El caso de Camerarius ha servido para ilustrar esto en cierto sentido desde una perspectiva común y corriente, la del académico que está alejado del campo de batalla teológico, y que continúa haciendo su trabajo de un modo muy similar a como lo habría hecho una generación antes de la Reforma. El caso de Melanchthon, por el contrario, es un caso tomado del centro mismo de controversia del siglo XVI, lo cual en algunos puntos parece haberlo movido a soluciones más innovadoras, pero todas *grosso modo* dentro de la tradición central de Occidente. Y su posición no sólo influyó sobre otros —como hemos hecho notar, por ejemplo, a propósito de Calixto—, sino que también en el desarrollo de su propia obra dogmática. En los *Loci Communes* de 1521 la ley natural era presentada sólo en una breve introducción general sobre la ley, manifestando escepticismo sobre su cognoscibilidad por parte de la sola razón humana y, por tanto, respecto de la propiedad de llamarla natural⁵² —en efecto, asume en dicha obra que la ley natural es más bien un conjunto de conocimientos que nos ha llegado por tradición desde Adán. Los *Loci secundae aetatis*, la versión completamente nueva de 1535, sostienen en cambio, en un apartado especial dedicado a la ley natural, una doctrina similar a la que Melanchthon desarrolla en el comentario a Aristóteles que aquí hemos expuesto⁵³.

Hemos dicho que esta doctrina de la ley natural constituye para Melanchthon la cumbre de la filosofía moral. En rigor, él va incluso más allá de eso, afirmando que es la cumbre de la filosofía en absoluto: "la filosofía no es otra cosa que una cierta explicación y enarración de estas sentencias"⁵⁴. La afirmación sin duda debe ser tomada *cum grano salis*, ya que el mismo Melanchthon sabía del valor de lo teórico, y publicó también tratados de filosofía de la naturaleza, no sólo tratados éticos. Pero se podría argumentar que según él la ley natural sería el objeto principal de la filosofía no necesariamente porque el hombre constituya un objeto más digno que el de las otras ramas de la filosofía, sino porque la ley natural es un puente adecuado para pasar a la teología. La ley natural muestra como naturalmente cognoscibles una serie de normas que el hombre sin embargo de facto no llega a cumplir, con lo cual la filosofía muestra un imperfecto fundamental del hombre, "confesando no poder dar ella misma razón de tanta calamidad. Y por esto, cuando la divina doctrina muestra la causa, y ofrece los remedios, debe reconocerse su

⁵² CR 21, 116-120.

⁵³ CR 21, 398-405.

⁵⁴ CR 16, 281. Nec aliud est philosophia, quam harum sententiarum quaedam explicatio et enarratio.

naturaleza superior”⁵⁵. La exposición de la ley natural parece así ser el punto cúlmine de la filosofía, en cuanto se presenta como puente idóneo para dar paso a la teología⁵⁶. “Las exposiciones filosóficas son mancas” (*philosophica sunt manca*), declara Melanchthon, precisamente al comienzo del comentario al libro V⁵⁷. En eso no coincide con toda la tradición de comentaristas a Aristóteles, pero sí con toda la tradición de comentaristas cristianos.

⁵⁵ CR 16, 280. Ideo cum divina doctrina causam ostendit, et offert remedia, agnoscendum est superius doctrinae genus.

⁵⁶ Que Melanchthon entendía precisamente la doctrina de la ley natural como el punto de distinción entre filosofía y teología, punto además de transición de la una a la otra, se ve reforzado también por otro hecho: en lugar del prólogo “sobre la utilidad de la filosofía moral” al que ya hemos hecho referencia, las ediciones de 1530, 1532 y 1535 contenían un prólogo en que trataba detenidamente “sobre la diferencia entre la doctrina cristiana y la filosofía”. Sobre ello Melanchthon ya ha tratado en muchos otros contextos, pero afirma que éste es el lugar adecuado (CR 16, 280. hic locus proprie id poscit).

⁵⁷ CR 16, 364.

LA CONSTITUCIÓN ALEMANA DE SAMUEL PUFENDORF (1667)*

MARCO ANTONIO HUESBE LLANOS

Doctor en Historia

Johannes-Gutenberg-Universität

Profesor en el Instituto de Historia

Pontificia Universidad Católica de Valparaíso

I. BIOGRAFÍA, ESCRITOS, IDEAS

Samuel Pufendorf (1632-1694) proviene de Sajonia y como otros juristas de la época era hijo de un riguroso y muy docto pastor luterano E. J. Pufendorf que influirá notablemente en su formación inicial y en sus creencias religiosas. Precisamente vive en los convulsionados años en que terminaron las grandes negociaciones de la primera parte de la Guerra de los Treinta Años. Como bien se sabe ya Federico V elector del Palatinado, jefe de la Unión Evangélica, había muerto (1596-1632), el mítico Gustavo Adolfo de Suecia, déspota ilustrado y aliado de Richelieu en el apoyo a los protestantes alemanes, ya había muerto (1594-1632) y asimismo el prestigioso y ambicioso estratega militar Wallenstein (1583-1634), sería asesinado dos años más tarde. Son los tiempos de Federico III de Dinamarca (1648-1670), que dicta su constitución de 1665 propuesta por su canciller Peter Schumacher con la aprobación del Reichstag, luego de la revolución burguesa de nobles y comerciantes de Copenhague en 1662.

Además, fue un año importante para la historia espiritual europea puesto que en 1632 nacieron J. Locke, padre del liberalismo y de la tolerancia política y Galileo el fundador de la doctrina científica. En efecto, Galileo con su diálogo sobre los dos sistemas planetarios, cambió la visión de mundo de Europa Occidental¹.

* Este trabajo forma parte del proyecto Fondecyt 1070318.

¹ Véase el aún muy sugerente y completo tratado sobre la comprensión filosófica del mundo en el siglo XVI, G. Dilthey, *Hombre y Mundo en los siglos XVI y XVII* (Trad. México 1947), pp. 101-254. Para una cabal comprensión de los "malabares" de las ediciones de libros en

Aun cuando Pufendorf nació en un mundo rural en la Alemania sajona, se puede sostener que su formación fue la de un hombre humanista y muy abierto para la interpretación de su medio y gran observador de su realidad histórica concreta. En efecto, desde 1645 a 1650 fue en sus primeros años a una escuela tradicional luterana en Grimma². Como hijo de un párroco luterano aprendió en la escuela gramática, retórica y lógica e hizo detenidas lecturas bíblicas y se inició en la dogmática de Lutero³. En esa oportunidad adquirió el dominio del latín con la lectura de los escritos teológicos de los reformadores y además adquirió un exhaustivo conocimiento de las obras clásicas de la Antigüedad. En el semestre invernal de 1650 asistió a la Universidad de Leipzig, para estudiar teología.⁴ Sin embargo, abandonaría luego esos estudios porque para un espíritu humanista era éste un territorio demasiado tradicionalista e inseguro. No obstante, emprendió la defensa de la enseñanza de la teología protestante a través de la escuela filosófica aristotélica al modo como se enseñaba en la reconocida Universidad y Academia de Helmstedt⁵. Pufendorf cuenta en la carta dedicatoria al texto sobre la constitución del Imperio que, después de un viaje a Berlín, visitó la corte del duque de Braunschweig donde entró en contacto con un importante profesor, Hermann Conring

los siglos de la ilustración véase la reciente obra escrita por R. Darnton, *El negocio de la Ilustración. Historia editorial de la Encyclopédie, 1775-1800*, trad. F.C.F., México 2006, pp. 105-146.

- ² Vs. Para los programas de enseñanza en las escuelas alemanas reformadas, véase también nuestra traducción del escrito de M. Lutero donde expone su propuesta de reforma de la enseñanza en Alemania, M. Huesbe y P. Carvajal, Martín Lutero y Juan Calvino. Los fundamentos del mundo moderno (n. 2) pp. 253-285; Vs. Tb. Robert Darnton, *El negocio de la Ilustración. (n. 1)*, pp. 1-40.
- ³ Vs. Para una biografía actual y completa sobre Pufendorf léase a Detlef Döring, *Pufendorf-Studien. Beiträge zur Biographie Samuel Pufendorf und seine Entwicklung als historischer und theologischer Schriftsteller* (Dunker u Humblot), Berlin 1992.
- ⁴ Vs. Pufendorf, Die Verfassung, des deutschen Reiches, traducción al alemán de Horst Denzer (n.4) (Philipp Reclam Jun Stuttgart) 1985 pp. 7-8; Para la vida de Pufendorf en su temprana edad vs. tb. Horst Denzer, Übersetzung, Anmerkungen und Nachwort en: Samuel Pufendorf, *Die verfassung des deutschen Reiches* (Philipp Reclam Jun, Stuttgart 1985), pp. 161-220; También la reciente edición en inglés de Michael J. Seidler del escrito de S. Pufendorf sobre el presente estado del imperio alemán, Vs Samuel Pufendorf, *The present State of Germany*, traducida por Edmund Bohun, 1696 y editada con una introducción por Michael J. Seidler *The Works of Samuel Pufendorf*, Liberty Fund, Indianapolis, 2007, pp. ix-xx. En cuanto a las universidades alemanas en el período de la Guerra de los Treinta años se encontraban físicamente derruidas, las bibliotecas saqueadas y la seguridad era muy precaria para lo cual Leipzig no constituía ninguna excepción. Según Stolleis el estado de las universidades era catastrófico, vs. Stolleis, M., *Geschichte des öffentlichen Recht in Deutschland*, Verlag C. H. Beck, München 1988, p. 238.
- ⁵ No debemos olvidar que el Profesor de Helmstedt, H. Arnisaeus publicó tres tratados dedicados al estudio del derecho público y cuentan con varias ediciones Vs. H. Arnisaeus, *Opera Omnia*, editada sucesivamente en 1630 y luego en 1648 en las cuales incluye *Doctrina politica* 1606, de *jure majestatis* 1610 y *De republica* 1615 debido a una fuerte controversia con Johannes Althusius. *Politica* Herborn 1603; Vs. M. Huesbe, *Die konstitutionelle Auseinandersetzung "Absolutismus vs. Liberalismus" in der deutschen Politikwissenschaft des 17. Jahrhunderts: Johannes Althusius vs. Henning Arnisaeus*. En: *Jurisprudenz, Politische Theorie und Politische Theologie*, Edit. F. Carney, H. Schilling, D. Wyduckel (Duncker u. Humblot. Berlin 2004), pp. 437-461.

(1606-1681), de la universidad de Helmstedt (1576). La Academia de Helmstedt que había sido fundada por el príncipe con el propósito de evitar que los jóvenes estudiantes fueran contaminados con las doctrinas de seguidores de Lutero y de otros territorios que habían aceptado la *formula concordiae* (1576) que como lo indica su texto buscaba encontrar los medios teológicos que pudieran preparar la unidad del protestantismo alejándose del auténtico Lutero. Debido al fuerte rechazo a la Formula por parte de la Universidad de Helmstedt esta adquiriría su carácter más liberal por lo cual se le conoce y se convertiría en el centro de estudios más requerido del luteranismo de la primera mitad del siglo XVII. Por último, la academia Julia se fundó también con el propósito de preparar a los futuros abogados y administradores de estos territorios⁶. Allí enseñaban el humanista y profesor de Metafísica Cornelius Martini, el teólogo ecumenista Georg Calixtus, el jurista y publicista Henning Arnisaeus, el humanista y destacado civilista Hermann Conring, con quien se encontró Pufendorf en su viaje imaginario por Alemania⁷.

En vez de inclinarse a la teología, Pufendorf inició sus estudios de derecho público, de filosofía natural, y tal como ocurrió con sus antecesores Arnisaeus y Conring, incluso estudió medicina⁸. Más tarde pasó a Jena, otra de las grandes universidades luteranas junto a Helmstedt, Wittenberg, Halle y Frankfurt en el Oder.⁹ En Jena inicia sus estudios de ética y política. En efecto, Pufendorf encontró en el estudio del derecho natural el fundamento que se constituiría en el principio básico para ordenar el conocimiento del mundo social en el Imperio¹⁰. En esa universidad supo de la filosofía matemática enseñada por el académico Erhard Weigel, matemático y filósofo (1625-1799), amigo de R. Descartes (1596-1650), que influyó sobre Th. Hobbes (1588-1679), entre muchos.

⁶ Vs. Marco Huesbe, Henning Arnisaeus. *Untersuchungen zum Einfluss der Schule von Salamanca auf das lutherische Staatsdenken im 17. Jahrhundert*. Mainz 1965, pp. 1-25.

⁷ Para un estudio comparado de estos autores y sus respectivas propuestas véase la reciente publicación de M. Van Gelderen, *The State and its rivals in early-modern Europe*, pp. 79-96 en: *State and Citizens: History, Theory, Prospects* (edited by Q. Skinner, Cambridge 2003), p. 91.

⁸ Herman Conring, discípulo de H. Arnisaeus (1575-1636) en la Universidad de Helmstedt, fue un destacado jurista e iniciador de la moderna codificación del derecho civil alemán, es mencionado por Pufendorf en varias ocasiones debido a la excepcional estimación que goza, en el mundo europeo, por su erudición jurídica y humanista. También mantuvo con él correspondencia epistolar. Vs. Pufendorf, *Die Verfassung* (n. 5), pp. 8-9; Para datos biográficos de H. Arnisaeus vs. M. Huesbe, *Teoría, Administración y Participación en el Estado Moderno*, Ediciones Universitarias de la Universidad Católica, Valparaíso 2008, pp. 101-12. Para H. Conring vs. D. Willoweit, *Hermann Conring en: Staatsdenker im 17. Jahrhundert. Reichspublizistik, Politik, Naturrecht*, edit. por Michael Stolleis (Editorial A. Metzner, Frankfurt 1987), pp. 129-147.

⁹ Vs. M. Stolleis, *Geschichte des öffentlichen Rechts in Deutschland* (C.H. Beck, München 1988) pp. 233-238.

¹⁰ M. Stolleis, *Geschichte des öffentlichen Rechts* (n. 9), pp. 282-284.

Weigel lleva el método matemático-demostrativo a la filosofía moral. Quiere derivar las relaciones entre los hombres, las cosas, las personas, las comunidades y sus condiciones y particularidades según principios matemáticos para llevarlos a un sistema correspondiente a números (R. Descartes) y relaciones numéricas. Separa entre las cosas naturales y morales, las cuales se diferencian como cifras y valores numéricos. Con esto intenta diferenciar la naturaleza de las cosas, a pesar de la cuantificación de las relaciones entre el mundo físico puro y el mundo de las relaciones morales humanas; en esto también siguió Pufendorf a Weigel. Por sugerencia de Weigel, se ocupó con Descartes, Galileo, Grotio y Hobbes¹¹.

En la primavera de 1658 recibió el título de magister, como lo dice Pufendorf "para buscar fama y patronazgo"¹². No es muy extraño que haya obviado el grado doctoral por no querer caer en manos de los teólogos tradicionalistas y asumir su método escolástico, pero consiguió el grado de magister porque era necesario para una carrera académica. Por medio de una intervención de su hermano Esaias, quien se encontraba en una misión diplomática en Suecia se dirige a Copenhague al igual que otros grandes juristas de ese siglo. El luterismo liberal se había desplazado de Helmstedt hacia los países escandinavos (Arhus, Copenhague, Lund). En efecto, Pufendorf consiguió un puesto de tutor en casa del enviado sueco Coyet en Copenhague¹³. Apenas había llegado cuando estalló la guerra entre Dinamarca y Suecia, y fue hecho prisionero por ocho meses. Durante este tiempo y bajo la influencia de Weigel escribió su primera obra iusnaturalista *Elementorum Jurisprudentiae Universales Libri duo*, al cual hizo imprimir en 1660 en La Haya, en la Holanda libre¹⁴. Con esto Pufendorf intenta derivar la construcción conceptual de su derecho natural al terreno puramente deductivo. Consecuente con el actuar moral a través del libre albedrío de los hombres, en esta obra procede a separar el sistema vigente. De acuerdo con su percepción del derecho natural, propone distinguir según su objeto, sus principios, naturaleza y efecto. De este modo llega a formular el más importante edificio conceptual del derecho natural en conceptos tales como persona, título, poder, derecho, honor, precio, obligación, ley, cantidad, calidad, afrenta. Sin embargo, si bien alcanza una construcción conceptual definitoria, destruye las referencias objetivas que debieron pertenecer a la doctrina iusnaturalista

¹¹ Para Weigel véase Johann Dorschner, *Erhard Weigel und seine Zeit*, en: Erhard Weigel 1625 bis 1699. Barocker Ersvater der deutschen Frühaufklärung. Beiträge des Kolloquiums anlässlich seines 300. Todestages am 20. 1999 in Jena. Edit. por Reinhard E. Schielicke, K. -D. Herbs u. S. Kratochwil, Acta Historica Astronomiae (Jena 1999), págs. 1139.

¹² Vs. Dorschner, Weigel (n.11), *Ibid.*

¹³ Vs. M. Huesbe, *Die Rezeption des Staatslehre des Hennig Arnisaeus in Europa und Dänemark en: Staat u. Politik*, Festschrift P-L. Weinacht, Edit. Nomos, Baden-Baden, pp. 110-119. Para la estadia de H. Grocio en Suecia en la Corte de la reina Cristina vs la introducción de Richard Tuck, *Hugo Grotius. The Right of War and Peace*, Trad. y edit por Richard Tuck, Liberty Fund, Indianápolis 2005, pp. 61-62.

¹⁴ Citado en la edición de Frankfurt/Jena 1680.

tradicional. Es por eso que, en el segundo libro, después del capítulo que trata de los axiomas, los cuales según los principios de la lógica son evidentes, siguen las observaciones sobre la naturaleza de los hombres y el derecho natural, los que no están en relación con su anterior construcción conceptual. En esta nueva postura, llega a formular una de las más importantes contribuciones a la interpretación del derecho natural. Pufendorf cree que los individuos solamente a partir de la experiencia llegan a afirmaciones verdaderas sobre la naturaleza de la razón, el libre albedrío y la naturaleza social de los hombres. Además, sostiene que sólo la razón depara a los hombres una vida armoniosa en comunidad y sólo el poder humano de mandar puede asegurar la vida social.

Después de liberarse de compromisos de trabajo anteriores, Pufendorf viajó a Holanda y se inscribió en la Universidad de Leiden. Ahí conoció a Pieter de Groot, el hijo de Hugo Grotio, quien dirigía la política exterior del príncipe elector Karl Ludwig del Palatinado, especialmente para la coordinación de los asuntos confesionales. Esta oportunidad se logra debido a la importante participación que obtienen los seguidores de Calvino en los principados alemanes, pero a su vez daba origen a la necesidad de tener un encargado especial con dominio certero de la filosofía y teología, para concertar las diversas disputas teológicas y las conveniencias políticas con las diversas confesiones calvinistas dominantes en Holanda. La recomendación de Grocio ante el Príncipe, su primer escrito iusnaturalista y sus buenas referencias sirvieron para que el Elector primero le ofreciera un puesto como profesor de derecho romano, que Pufendorf rechazó, "porque —como cita el estudioso de Pufendorf— no tenía deseos de agregar el comentario número 1000 a los 999 otros comentarios sobre las instituciones"¹⁵. El interés de Pufendorf, por un puesto como profesor de política en la facultad de derecho, tropezó con la resistencia de grupos adversarios en la universidad. Por esto, el Elector lo destinó en la recién creada cátedra extraordinaria de Derecho de Gentes y de Humanidades en la Facultad de Filosofía, en la cual gracias al empeño de Pufendorf pronto se convirtió en un Profesor Titular para enseñar Derecho Natural y de Gentes, primera cátedra de este tipo en Alemania. Aquí Pufendorf pudo desarrollar su doctrina iusnaturalista gracias a su largo currículum como catedrático¹⁶. Por otra parte, también se ocupó de cuestiones constitucionales puesto que deseaba vehementemente una cátedra de derecho constitucional alemán en la facultad de derecho. Pufendorf sospechaba con razón que esta dotación le significaría un reconocimiento académico mayor. Esto lo demuestran sus primeras disertaciones *De obligatione erga patriam* y *De rebus gestis Philippi Amyntae* (1663)¹⁷ y

¹⁵ Cf. H. Denzer, *Nachwort* (n. 4), p. 164.

¹⁶ Vs. H. Denzer, *Nachwort* (n. 4), pp. 161-164.

¹⁷ Vs. S. Pufendorf, *De la obligación del hombre y del ciudadano según la ley natural en dos libros* (Trad. L.B.V. de Ortiz,), Córdoba, Arg. 1982, Dedicación, pp. 7-9.

en su escrito sobre *La constitución del Imperio alemán* de 1667. Debido a disputas con sus colegas juristas fracasó la solicitud para la vacante de profesor de derecho constitucional en 1664 y los ataques de Pufendorf hacia el gremio de juristas en el escrito sobre la constitución del Imperio empeoraron el clima en la universidad, por lo que Pufendorf en 1667 acepta la propuesta del rey sueco Carlos XI para asumir una cátedra en la recién fundada Universidad de Lund (1658) y saltar, de ese modo, al otro lado del estrecho hacia la península escandinava. Antes de viajar a Lund escribe presumiblemente en Heildelberg su propuesta sobre la constitución del Imperio que fue publicada en esa misma ciudad el año 1667 bajo el seudónimo de un personaje ficticio denominado Severinus von Monzambano con el propósito de aquietar las aguas entre los defensores del arraigado centralismo absolutista y los partidarios de la acumulación de derechos en manos de los estamentos y sus privilegios. Para esa época Pufendorf era relativamente un profesor desconocido que gozaba solo de un reconocimiento local. Su hermano Esaias, que disfrutaba de un amplio prestigio en la corte de Suecia procuró para Pufendorf una invitación para la Universidad de Lund (Suecia).

En efecto, en el invierno de 1668 al de 1669 Pufendorf trabajó como profesor de política en la Facultad de Filosofía y como profesor de derecho natural y derecho de gentes en la recientemente fundada academia de Lund. Esta academia era una muestra del apogeo que Suecia había alcanzado desde el tiempo de Gustavo Adolfo gracias a la nueva regulación de sus relaciones políticas y la activa construcción cultural. Un número importante de profesores siguen los vientos reformadores, aunque no muchos. La Universidad de Lund sigue el espíritu innovador que dominaba en las academias de profesores y estudiosos de Helmstedt y de Copenhague (Arnisaeus, Calixtus, Conring, Reinking), que se renuevan con nuevos discípulos, con el propósito de hacer frente al tradicionalismo luterano que profesaban los antiguos profesores en las universidades, incrustados especialmente dentro de las Facultades de Teología y Filosofía. En efecto, Pufendorf fue el alma de esta academia. Los contemporáneos cuentan que él por su brillantez tenía una gran cantidad de oyentes que acudían a escucharlo regularmente. Por estas razones, la posición de Pufendorf era inatacable. Él publica años más tarde un escrito sarcástico y mordaz y de una notable limpieza metódica en donde se defiende de los ataques de sus contrincantes. Esta obra aparece en 1686 bajo el título *Eris Scandica, quae adversus libros de Jure Naturae et Gentium objecta diluuntur*¹⁸. El escrito da cuenta del espíritu combativo que existía en el mundo académico que se reflejaba en la política y en las relaciones internacionales de ese tiempo. Este libro es una mezcla muy bien acabada de controversias científicas ejemplares y registros de sátiras, ironías, sarcasmos y críticas

¹⁸ Citado por Denzer, Nachwort (n. 4), p. 165.

de gran agresividad. Sin embargo Pufendorf alcanzó el punto cúlmine de su fama científica con la aparición de su principal obra iusnaturalista que terminó de redactar y preparar para su publicación en la apacible ciudad de Lund el año 1672 bajo el título *De Jure Naturae et Gentium, Libri octo*¹⁹ y luego un escrito que se considera una breve versión de la obra anterior *De Officio Hominis et Civis juxta Legem Naturalem, Libri duo Lund (De los deberes del hombre y del ciudadano según la ley natural, en dos libros)*²⁰ editado en Lund 1673. Entre el editor y el autor se suscitó una particular relación académica y esto se aprecia en la calidad de la edición. Como es sabido, los autores ejercían una fuerte influencia sobre los editores de libros y tenían decididamente una directa participación en el resultado de la edición de los escritos, si no recordemos a Erasmo de Rotterdam y su estrecha colaboración con los editores de sus obras. Erasmo viajaba de ciudad en ciudad y normalmente residía en casa de los impresores, que eran sus mejores colaboradores. Seguramente, con el fin de corregir minuciosamente las pruebas de las ediciones y también para introducir innovaciones recientes cuando estaba sumido en medio de una polémica.

En los *Ocho libros de derecho natural y derecho de gentes* formula Pufendorf un sistema mayor de su doctrina que fue estructurada gradualmente a través de sus clases universitarias. De este modo y por primera vez, se presenta en Alemania, en un sistema cerrado de los fundamentos del derecho natural donde Pufendorf expone todas las relaciones concretas de derecho, de individuos provenientes de diferentes estamentos y de diversas comunidades. Así se explica la importancia que obtuvo Pufendorf en la codificación del derecho positivo en Alemania en el paso del siglo XVIII al XIX. Sin duda, la influencia de Pufendorf fue significativa incluso para elaboración de trabajos preliminares del derecho general común en Prusia e influye también en el Código Civil en Austria y en el proceso de emancipación de las Indias en la América Hispana²¹. Pufendorf inicia su obra principal con reflexiones sobre las diferencias de la naturaleza física, la que se origina en las relaciones de causalidad y legitimidad de la materia, la naturaleza moral que conforma los fundamentos para el actuar humano y las relaciones en la vida comunitaria humana, en cuanto en ella se dirimen los valores del libre albedrío y la razón de la naturaleza física. Esto significó la diferenciación

¹⁹ Publicado en Lund 1672.

²⁰ Publicado en Lund 1673; Vs. la edición traducida por L.B.V.Ortiz, Pufendorf, *De los deberes* (n.17), pp. 7-9. Recientemente apareció una muy buena y necesaria traducción al español del escrito mencionado bajo el Título: Samuel Pufendorf, *De los deberes del hombre y del ciudadano según la ley natural, en dos libros* (Centro de Estudios Políticos y Constitucionales), con un estudio preliminar de Salvador Ruz Rufino y traducción de María Asunción Sánchez Manzano y Salvador Ruz Rufino, Madrid 2002.

²¹ Para la recepción de Pufendorf en la época de la Ilustración vs. a M. Defourneaux, *Inquisición y censura de libros en la España del siglo XVIII*, Taurus, Madrid, 1973, pp. 44 y ss. Vs. tb. nuestro prólogo a este escrito.

de las ciencias naturales respecto de las morales según sus objetos y la certidumbre del conocimiento científico y el ordenamiento del derecho natural en la filosofía moral (Thomasius, Wolff, Kant). Para el pensamiento jurídico él consiguió la fijación teórica precisa de la naturaleza humana como fundamental del derecho natural²². La naturaleza humana queda recién completa a través de sus componentes morales de la razón, del libre albedrío y la atadura a una ley. En efecto, este es el motivo de la estructuración de obligación a partir de las relaciones jurídicas y de las pretensiones de derecho. Es muy importante dejar muy en claro que el derecho para Pufendorf no es el derecho del individuo a todo, sino una consecuencia de la obligación de la vida social. El individuo no es ningún valor absoluto; la naturaleza humana traspasa esto vertical y horizontalmente. Vertical en la sujeción al derecho y horizontal porque en la vida social concreta hay unos al lado de otros y unos sobre otros. De acuerdo a esta certeza de la naturaleza humana Pufendorf comprueba el carácter ficticio de la proposición, de muchos autores de ese período, respecto del estado de naturaleza, de la condición natural, que no se mide por medio de obligaciones morales provenientes de los anhelos de perfeccionamiento de la naturaleza humana, sino a partir de la condición ordenada de las reglas de las leyes naturales, así como a la inseguridad de poder seguir la ley, como también por la inestabilidad y las crisis de las relaciones interhumanas. La ley fundamental del derecho natural, la obligación a la sociabilidad recíproca y la consiguiente obligación absoluta del hombre para que pueda realizarse debido a esto (inviolabilidad del otro, igualdad de todos los hombres ante la ley, ejercicio de la humanidad, fidelidad al contrato), pero esto debe ser leído bajo el supuesto que para Pufendorf solo recién es válido cuando existen relaciones contractuales especiales y formas comunitarias humanas en plenitud²³. Por esto, el derecho natural se presenta como consecuencia de las obligaciones relativas dependientes de los contratos humanos, en relaciones contractuales especiales, en la adquisición de propiedad, en el cierre de contratos (contratos concernientes a la vida comercial), en las comunidades preestatales: el matrimonio, la familia y la comunidad doméstica y, finalmente, en el Estado. Por cuanto, Pufendorf cree que recién en el Estado el derecho natural se convierte en pleno derecho válido. Es el Estado la forma comunitaria humana más completa, en el Estado el hombre alcanza su plenitud. Si bien el Estado según su conformación (a través de una creación contractual complicada) es una forma comunitaria humana más bien artificial, según su meta, es también al mismo tiempo la forma más natural. Es por esto que no es sorprendente que Pufendorf dedicara tanto espacio de su obra al tema

²² Vs. S. Ruz Rufino en la introducción *Pufendorf* (n. 17), pp. XXVII-XXXIV.

²³ Vs. Huesbe, *El iusnaturalismus: Una ideología del Barroco*, en: *Arte y Política del Barroco*, Ediciones Universitarias de Valparaíso, pp. 35-37.

de la realización del derecho natural en el Estado. En efecto, los temas que aborda son muy variados puesto que tratan de la formación y constitución de los Estados, de la soberanía, de las formas estatales, de la ilimitación y limitación del poder, de la injusticia estatal y de la posibilidad del derecho a la resistencia, de los deberes del gobernante, de las funciones individuales del poder estatal tal como legislar la defensa, el poder penal, la repartición de ministerios y dignidades, la posibilidad de tomar las propiedades y el derecho al Estado de emergencia, el derecho a la guerra y la paz, las relaciones externas y finalmente del cambio de los Estados.

Además, no contento con lo realizado en sus escritos mencionados Pufendorf reunió para un círculo de lectores más amplio sus ideas sobre derecho natural y de gentes en un compendio que tituló *Von den Pflichten des Menschen und Bürgers nach dem Naturgesetz* (De las obligaciones de los hombres y ciudadanos según la ley natural)²⁴. Aquí expone las obligaciones que existen de los hombres hacia Dios, hacia sí mismos, hacia sus prójimos, todas las cuales se conforman a partir de la ley natural, e inclusive dentro del Estado natural en las formas comunitarias preestatales, y en las estatales. En la medida que Pufendorf expone su iusnaturalismo como una doctrina de deberes, especifica que el derecho natural no significa un derecho arbitrario y *a priori*, sino que el derecho natural conlleva siempre una obligación. Pero el aspecto que mayormente se aprecia de sus escritos es poder determinar que Pufendorf no reconoce ningún derecho natural individual, sino sólo social. De la obra *De officio hominis et civis secundum legem naturales* aparecieron —contando traducciones y comentarios— más un centenar de ediciones. En ese tiempo, los escritos de Pufendorf fueron leídos por los estudiosos tanto como por las personas próximas al poder y a la política (Leibniz, Thomasius, Wolff, Kant).

En 1677 el rey de Suecia, Carlos XI (1660-1697), nombró a Pufendorf historiador de la corte, más tarde lo hizo parte del Consejo secreto y secretario de Estado. En la agitada historia en los países del Norte se sucede una serie de rompimientos de tratados y guerras entre Dinamarca y Suecia y entre Suecia y Polonia que terminará por generar profundos cambios políticos donde la nobleza sueca se quedará con gran parte de las tierras cultivables del país. La efervescencia bélica permanecerá hasta la celebración de la Paz de Utrecht (1714-1715) que dará paso al período donde la diplomacia inglesa iniciará su exitosa política de búsqueda de un “equilibrio europeo” que pone término a la costosa participación de Francia en la política nórdica, polaca y rusa. Rusia reemplaza a Suecia

²⁴ Citado por Denzer, *Nachwort* (n. 4), p. 168. Salvador Ruz Rufino sostiene que la obra *Los Deberes* provocó un cambio de método en el análisis del derecho natural tan importante que fue acogido por las universidades y en los tratados sucesivos sobre esa materia, *De los Deberes* (n. 17), p. XXII.

como gran potencia del Báltico. Con estos acontecimientos empieza el período de las obras históricas de Pufendorf. Sin embargo, Pufendorf, a pesar de su importante nombramiento en el reino de Suecia, no participó en los asuntos de gobierno, incluso su memorandum sobre las desventajas de las alianzas franco-suecas que escribió para Suecia en 1680 bajo el título de *Dissertatio de occasionibus foederum inter Sueciam et Galliam* es más bien un escrito histórico que uno diplomático²⁵. Al escribir historia, él quiere mostrar cómo, en un Estado concreto, en una situación concreta dada, las tareas que provienen del derecho natural deben siempre cumplirse de modo que en asuntos de Estado, las tareas adquiridas han de ser realizadas sea el resultado bueno o malo. Aquí apreciamos una especie de dogmaticismo del principio escolástico que postula como base fundamental de toda vida civilizada la afirmación entre otras que los pactos han de cumplirse. Esto no significa que se descuide la preocupación por lo concreto y especial del Estado en los problemas de orden universal. Según el historiador alemán H. Denzer, Pufendorf se tomó muy en serio el escribir historia y sus obras históricas descansan sobre un intenso y cuidadoso estudio archivístico²⁶. Pero no se puede esperar objetividad histórica metodológica, para él los intereses jurídicos con los históricos están ligados inseparablemente. La historia que Pufendorf escribe no es con genuina intención histórica, sino la de un político en todo el sentido de la palabra. Su preocupación sobre la constitución del Imperio se centra en la pregunta de su tiempo que quiere saber cómo se debe crear y gobernar un Estado para realizar correctamente la tarea de una comunidad política y cómo, sobre todo en el quehacer práctico, el gobernante de su época encuentra la realidad en las condiciones dadas de su misma situación histórica. En efecto, Pufendorf percibe en el carácter de los alemanes y en las obligaciones políticas, la verdadera realización de los fines duraderos del Estado. Es por esto que Pufendorf no llega a ningún juicio que abarque toda la historia europea de su tiempo. Su escribir histórico se queda encerrado en el punto de vista del Estado en que se encuentra. Esto se ve especialmente claro en la *Introducción a la historia de los reinos y estados más importantes que se encuentran en este tiempo tan complicado* hecha a partir de sus cátedras dictadas en Lund y en Francfort del Main.²⁷

Como historiador de la corte sueca Pufendorf compiló dos obras: una historia del reino sueco desde la expedición de Gustavo Adolfo en Alemania (*Commentariorum de rebus Sueciis libri 26 ab expeditione*

²⁵ Citado por Denzer, *Nachwort* (n. 4), p. 168.

²⁶ H. Denzer, *Nachwort* (n. 4), seine historischen Werke beruhen auf intensiven Archivstudien, *Ibid.*, p. 168.

²⁷ Vs. S. Pufendorf, *Einladung zu der Historie der voenehmsten Reiche und Staaten so itziger Zeit in Europa sich befinden*, Publicada el año 1682.

Gustavi Adolphi in Germaniam ad abdicationem usque Christinae)²⁸ y la historia del tiempo del reinado de Carlos Gustavo (*De rebus a Carolo Gustavo Sueciae regis gestis commentariorum libri 7 postumo*)²⁹. Desde 1684 el gran príncipe elector trató de ganarse a Pufendorf como historiador de la corte de Brandemburgo. Sin embargo, sólo cuando se hizo pública la derogación del Edicto de Nantes de 1685 por Luis XIV, Pufendorf recién pudo aparecer al servicio del líder de los protestantes en Alemania y manifestar su malestar en contra de aquel acto de intolerancia religiosa³⁰. Después de largas negociaciones con el rey sueco, el Gran Príncipe Elector, poco antes de su muerte, consiguió que Pufendorf se trasladara a Berlín (1688). Estando al servicio del príncipe elector Pufendorf escribió una historia del tiempo de su reinado (*De rebus Friderici Wilhelmi Magni Electoris Brandenburgici commentariorum libri 19*, completado en 1692 y publicado en Berlín en 1695)³¹. El 26 de octubre de 1694 Pufendorf murió después de una corta enfermedad.

Por último cabe mencionar el informe para la unidad de los protestantes: *Jus feziale Divinum sive de consensu protestantium* (Lübeck, 1697)³². Su meta era delimitar la autonomía de la sociedad al ámbito de la decisión política y en la decisión personal.

II. TEORÍA CONSTITUCIONAL DE S. PUFENDORF

Sin duda, aun ahora llama la atención que Pufendorf haya escrito sobre la constitución del Imperio bajo un seudónimo de un personaje de Italia. La razón de esto se explica porque se mezclaban, según lo que se puede juzgar ahora, motivos tanto científicos como personales. Precisamente, en el prólogo de la edición póstuma del escrito sobre la constitución del Imperio, Pufendorf escribió que había compilado el escrito porque estaba inquieto ya que su postulación para la Cátedra de Derecho Constitucional Alemán, en la Universidad de Heidelberg en 1664, había sido rechazada. En efecto, para esa época el esfuerzo principal de Pufendorf se centraba en explicar la política, el derecho y la moral y sus mutuas interrelaciones. Al escribir un trabajo elaborado como propio sobre la constitución del Imperio, debió pretender probar a la comunidad científica que para su designación por parte de la Universidad no sólo era necesaria la calificación científica, sino dar a conocer también, ante sus pares, que la cuestión personal, la política estamental y las consideraciones propiamente políticas, eran sumamente importantes tal como lo es hasta el día de hoy. Para

²⁸ Utrecht, 1686.

²⁹ Nuremberg, 1696.

³⁰ En 1687 publicó su teoría sobre las relaciones del Estado con la Iglesia en respuesta a la revocación del edicto de Nantes en 1685 bajo el título de *De habitu religionis christianae ad vitam civilem*.

³¹ Berlín, 1695.

³² Lübeck, 1697.

esto hay que saber que la facultad de arte era una especie de antesala a la cual debían asistir todos los estudiantes y aprobar previamente tanto el magnum philosophicum como el magnum latinum antes de postular a cualquiera de las otras cuatro restantes facultades, donde se obtenía el prestigioso Título de Doctor en las respectivas disciplinas que entonces y hoy día son centrales en la formación académica de la Europa nórdica y son los mismo grados que otorgaban las universidades medievales: doctor Theologiae, doctor Philosophiae, doctor Jurae y doctor Medicinae. El antiguo sistema universitario se puede comparar un poco con el sistema de educación americana actual, donde el nivel de "college" está antes que el de la verdadera universidad. Es esclarecedor que, por una parte, los profesores de la facultad de artes tuvieran las ubicaciones mejor dotadas de alumnos, mientras que aquellos que eran profesores de los alumnos internos de las facultades respectivas debían reclutar a sus asistentes y alumnos a partir de sus propias y escasas dotaciones de estudiantes y, por eso algunos preferían recibir a los candidatos desde el ingreso a la universidad. Por otra parte, igualmente dificultó la nominación como catedrático ordinario el hecho que Pufendorf, dentro de la universidad, era visto por los colegas más tradicionales como un hombre de confianza del príncipe elector.

Además entre Pufendorf y los juristas titulares de Heidelberg no sólo habían diferencias personales, sino también existían cuestiones concretas respecto de cómo debiera enseñarse el derecho (Público) constitucional alemán tal como veremos más adelante en la disputa con el jurista y académico Hippolithus a Lapide (1561-1612). En efecto, en el escrito sobre la constitución del Imperio hay numerosas alusiones abiertas y duras contra los juristas y profesores de derecho. Los reproches de Pufendorf hacia la jurisprudencia de su tiempo pueden concretamente resumirse en tres puntos: 1. Los juristas alemanes eran universalistas aunque estaban cargados de un positivismo conservador lo cual afectaba negativamente el trabajo interdisciplinario en conjunto. Especialmente, en la enseñanza universitaria de la constitución imperial, se aferran demasiado a teorías advenedizas y con eso han perdido la proximidad a la praxis. Con el hecho que el derecho romano se haya vuelto el fundamento de la jurisprudencia en la universidad, la ciencia del derecho pasa a apoyarse solamente en autoridades y en reglas. Las siempre nuevas interpretaciones y nuevos comentarios surgidos de otros medios jurídico-romanistas (J. Cujacius 1530-96 y L. Danaeus 1530-1596) si bien evidencian la erudición de los científicos no presentaban ningún avance, puesto que la ciencia alemana del derecho desaprovecha la oportunidad de medir a estas tanto respecto a los principios generales de la razón y de la justicia como respecto a las necesidades políticas y ordenamientos en general. 2. El derecho no debe quedarse en la interpretación de la doctrina dominante sino que también tiene que proporcionar los fundamentos necesarios para explicar la razón de por

qué algo se ha vuelto derecho, finalmente, si las leyes u opiniones de las doctrinas corresponden al principio general de la justicia o no. 3. Por último, si el derecho incluye reflexiones políticas sobre la conveniencia del conocimiento de un Estado concreto y la razón de Estado para todo ello era necesario el conocimiento de la historia, de la filosofía y la doctrina de la política. Estas tres disciplinas pasarán a constituir lo que se denominará filosofía práctica pero no se esperaba que esto ocurriera bajo el manto de la filosofía tradicional sino que Pufendorf cree que la nueva filosofía debe estar antes protegida por el derecho natural, núcleo del pensamiento moderno e ilustrado que ya atrae a los profesores de derecho alemanes³³. Pufendorf expuso estas ideas en numerosas ocasiones donde resume el contenido ideológico que desarrolla en el escrito sobre la constitución del Imperio. Aquí, Pufendorf insiste en que la presencia de una visión general de los distintos factores científicos es indispensable para el análisis de la constitución del Imperio. En la carta dedicatoria dice: quien quisiera explayarse públicamente sobre la estructura de un Estado tan irregular [sic. de un Imperio] sin el conocimiento de la historia alemana y la ciencia de la política, se muestra como “un asno saltando en una cuerda”. Por eso, en el escrito sobre la constitución del Imperio, los pasajes destinados a la historia constitucional tienen un espacio muy amplio y no pueden tratarse de manera aislada. Además, precisa que las aseveraciones sobre derecho constitucional no se pueden considerar sino dentro del terreno del derecho natural, así como también deben vincularse a la doctrina acerca de las formas estatales y a la doctrina de la razón de Estado. Por otra parte, el marco teórico no debe obstruir en absoluto la vista dirigida hacia la realidad de la constitución imperial. Pufendorf les reprocha a los estudiosos de la constitución imperial que sus prejuicios han obstruido la comprensión de las formas constitucionales mixtas y las teorías sobre la soberanía, y con ello el reconocimiento de lo especial de la complicada realidad constitucional del Imperio, la cual, a la luz de estas teorías, sólo pueden ser caracterizadas como irregularidades. La exigencia de Pufendorf es que estas teorías sean vistas como adecuadas y que la estructura especial de la constitución imperial pueda ser incorporada sin la alteración de la realidad que hay en ella.

³³ Hans Maier sostiene que S. Pufendorf es el sistematizador de esta nueva disciplina que se enseñó en las universidades alemanas, sobre todo a partir de Christian Wolff (Jus naturae método scientifica pertractatum), T. I-VIII, Halle-Magdeburg 1742-1748) quien dará el carácter de ciencia práctica a la enseñanza del derecho natural Vs. H. Maier en: *Die Lehre der Politik an den deutschen Universitäten*. Edit., P. Oberndörfer, *wissenschaftliche Politik* (Freiburg 1962), p. 90.

III. CONTROVERSIAS REPUBLICANAS

El primer escritor, que según Pufendorf analizó la constitución imperial de una manera realista fue Bogislaw Philipp Chemnitz (1605-1678), el cual provenía de una importante familia de intelectuales, quien después de realizar estudios jurídicos e históricos entró como oficial al ejército sueco bajo Gustavo Adolfo de Suecia y en 1644 fue ordenado historiador del reino por el prestigioso canciller sueco Oxenstierna³⁴. En 1640 publicó, bajo el seudónimo Hippolithus a Lapide, la *Dissertatio de ratione status in imperio nostro Romano-Germanico*³⁵ donde caracteriza al Imperio como una "aristocracia monarchice ex parte administrata", en la cual la administración del emperador es solamente accidental, en tanto que la administración propiamente dicha y esencial se concentra en los estamentos y por esta razón defiende y aboga por libertad estamental³⁶. Tal como en Pufendorf para Hippolithus a Lapide la idea de razón de Estado (*ratio status*) no es sino un principio general de gobierno. La lectura de este tratado pudo muy bien ser un estímulo esencial para escribir su propia obra sobre la constitución imperial³⁷. Especialmente porque estaba completamente de acuerdo con Chemnitz respecto de la forma mixta de la constitución, con el supuesto de rechazar de plano la idea de formular una defensa de la teoría de la doble soberanía pero eso sí la inclusión de reflexiones políticas sobre la razón de Estado³⁸. Llama la atención la coincidencia de criterios de análisis a partir de las consecuencias de Chemnitz (Hippolithus a Lapide), a saber, el excesivo fortalecimiento de la libertad estamental frente al Emperador lo cual resulta algo irreal y muy peligroso para el inestable equilibrio de la constitución imperial³⁹. Es por eso que no sorprende que la *Dissertatio* de Chemnitz sea la única obra que Pufendorf discuta abiertamente en su escrito de

³⁴ Conde Axel, Hombre de Estado sueco nacido en Faroe (1583-1654). Fue canciller de Gustavo Adolfo a partir de 1611 y finalmente tutor de la Reina Cristina de Suecia.

³⁵ Es el seudónimo de B. Chemnitz (1605-1678). Nació en Stettin, estudió historia y derecho en la Universidad de Rostock y en Jena, donde conoció al famoso profesor y publicista de la Universidad de Jena Dominicus Arumaeus; ingresó al ejército desde 1627 y en 1620 pasa al servicio de Suecia. En 1644 es nombrado historiador de la corte sueca bajo María Cristina de Suecia. Su obra más destacada la tituló *De Ratione status in imperio nostro Romano-Germanico* (1640). En este punto es conveniente ya precisar que en el escrito de Hippolytus a Lapide la *ratio status* no es *raison d'état* sino principios generales de gobierno. Vs. Rudolf Hoke, Hippolithus a Lapide en M. Stolleis, *Staatsdenker im 17. und 18. Jahrhundert* Metzler Verlag, Frankfurt 1987, pp. 118-128.

³⁶ Vs. M. Huesbe, Teoría, administración y participación en el Estado Moderno, Ediciones Universitarias, Valparaíso 2008, p. 39.

³⁷ Vs. N. Hammerstein, *Samuel Pufendorf* en: Stolleis (n. 20), pp. 172-173.

³⁸ Pufendorf, F., *La constitución del Imperio*, caps. 6-8.

³⁹ Hippolytus a Lapide (1605-1678) Pseudónimo de B. Chemnitz fue un escritor y publicista su obra más conocida "De ratione status in imperio nostro Romano-Germanico" publicada en 1640. Aquí *ratio status* no se traduce por *raison d'état*. En Hippolytus a Lapide debe entenderse como principios de gobierno.

la constitución imperial (en los capítulos 6 y 8)⁴⁰. Según H. Denzer el escrito de Chemnitz es el punto de quiebre que encendió los discursos de Pufendorf sobre la forma estatal del Imperio como una República Mixta a un paso del republicanismo moderno y su razón de Estado. Sin este estímulo, señala Denzer, el escrito sobre la constitución imperial de Pufendorf no se hubiera hecho⁴¹.

⁴⁰ Véase nuestra traducción de los capítulos 5-8. En esos capítulos Pufendorf concede a Hippolithus que la constitución del Imperio es monstruosa o al menos irregular.

⁴¹ Denzer Nachwort (4), pp. 204-205.

EL DERECHO Y EL ARTE DEL BARROCO AMERICANO COMO PUNTO DE ENCUENTRO ENTRE EL VIEJO Y EL NUEVO MUNDO

JOAQUÍN GARCÍA-HUIDOBRO*

*Doctor en Filosofía
Universidad de Navarra
Profesor de Derecho Natural
Universidad de los Andes*

Muy cerca de la puerta de entrada del Cementerio N° 1 de Valparaíso hay una tumba que pasa probablemente inadvertida para los visitantes. Allí está enterrada doña Manuela Cortés (c. 1820-1862), junto a su marido, Monsieur Auguste de la Motte du Portail (1805-1871). Es una historia de amor muy bonita, que no es del caso contar aquí. De la Motte era hijo de Jacques Maló Auguste de la Motte (1761-1812), un oficial de la marina francesa, que, cuando navegaba cerca de la Indochina, supo que en su país había ocurrido una cruenta revolución, que había cambiado totalmente el orden establecido y estaba costando la vida de miles de personas, particularmente de la nobleza. Ni siquiera había rey al cual prestarle obediencia. Difícilmente podremos imaginar la impresión que un hecho semejante produjo en los navegantes. Después de deliberar largamente decidieron vender la nave a unos holandeses y enrolarse al servicio de Su Majestad el Rey de España. Con la Restauración volvió a Francia, donde nació Auguste, que se dedicó al comercio. En un viaje a la Polinesia, donde quería hacer negocios con perlas, su buque recaló en la ciudad de Valparaíso. Allí conoció a doña Manuela, hija de una familia de origen peruano avecindada en Chile. Doña Manuela era limeña.

* El autor agradece los comentarios de Bernardino Bravo, Isabel Cruz, Andrés Eichmann, Manfred Svensson, Peter Downes, Cristóbal García-Huidobro, Consuelo Toro, Cristián Rodríguez, Amalia Recabarren, Matías Munárriz, Thomas Duve y Alejandra Eyzaguirre, lo mismo que la ayuda del Servicio Alemán de Intercambio Académico y la Fundación Humboldt. Este trabajo forma parte de un proyecto más amplio, patrocinado por Fondecyt (nn. 1040343 y 1080214).

Auguste escribió a su padre a Francia, diciéndole que quería casarse y recibió una lacónica respuesta, donde el viejo oficial reprochaba el matrimonio de su hijo con una americana y terminaba diciéndole que si al menos ella tuviera un par de títulos de nobleza podría pensar de otra manera, pero que presumía que no podría cumplir esa condición. Al saber de esto, el padre de doña Manuela, don José Eugenio Cortés Azúa (n. 1776-1849), escribió una carta muy amable donde le decía a su futuro consuegro que efectivamente su familia poseía un título de nobleza y uno muy importante: todos ellos habían sido bautizados en la fe de Jesucristo y eran hijos de la Santa Iglesia Católica Apostólica Romana. Además, como dicho de paso, también poseían algunos títulos de nobleza terrenales, a los que no daban mayor importancia. Eran tantos y tan impresionantes los títulos, que sus descendientes no quisieron ponerlos todos en la lápida del cementerio, porque en Chile de esa época una enumeración tan barroca ya no quedaba bien, atendida la sobriedad del carácter nacional¹. Como se comprenderá, el matrimonio pudo llevarse a cabo sin problemas².

Esta anécdota, aunque un poco extensa, es muy ilustrativa de la conciencia que todavía mantenían muchos hispanoamericanos a mediados del siglo XIX. Ellos se situaban frente a los europeos sin el más mínimo complejo de inferioridad, como interlocutores de un diálogo donde ambas partes tenían algo que ganar. Dicen, sin embargo, las personas que mantienen los recuerdos de Valparaíso que Monsieur de la Motte fue quien obtuvo la mayor ganancia en este encuentro, porque difícilmente iba a encontrar en su tierra natal una belleza semejante.

En las páginas que siguen se intentará mostrar algunas modalidades que ha presentado el diálogo entre el Nuevo y el Viejo Mundo, haciendo ver cómo las actitudes que están implicadas en dicho diálogo son tributarias de determinadas concepciones del hombre y el mundo. En particular, se hará ver por qué ese diálogo es importante para ambas partes (I), en qué forma se desarrolla en la época del Barroco, tanto en el campo jurídico (II) como artístico (III) y luego en la Ilustración, donde adquiere modalidades muy diferentes (IV-V). Finalmente, tras exponer algunas consecuencias negativas que parece haber traído consigo el pensamiento ilustrado en Latinoamérica (VI) se harán unas observaciones acerca de las modalidades que puede revestir el diálogo entre Europa y América en la actualidad (VI). En este análisis se tendrá especialmente presente la

¹ Los títulos de don Eugenio Cortés que en definitiva figuran hoy en la lápida, son: "Caballero de la orden de Calatrava, Almirante de Méjico, Marqués de Cañada Hermosa, Conde de Torre Marín". Cortés Azúa también está enterrado en esa tumba, por lo demás muy sencilla, que lleva el número 68.

² Algunos datos en: J. L. Espejo, *Nobiliario de la antigua Capitanía General de Chile*, vol. II, Imprenta Universitaria, Santiago de Chile, 1921, 234-236; E. Torres, *Los títulos de Castilla en las familias de Chile*, Editorial Zamorano y Caperán, Santiago de Chile, 1949², 25 y ss., 42-43.

reflexión de algunos autores del Cono Sur sobre la identidad del continente y sus relaciones culturales con Europa. Aunque solo se transmitirán algunas ideas generales, cabe pensar que hay material suficiente como para justificar un análisis sistemático acerca de los estudiosos que, en la segunda mitad del siglo XX, se ocuparon de rehabilitar la cultura del Barroco y su papel en la formación de las nacionalidades y la mentalidad hispanoamericanas³.

³ En el caso de Chile cabe nombrar, entre otros, a Carlos Cousiño (*Die Verwaisung Lateinamerikas: ein Beitrag am Beispiel Chiles zur Diskussion über den Charakter der lateinamerikanischen Nation*, W. Fink, München, 1984; *Razón y Ofrenda. Ensayo en torno a los límites y perspectivas de la sociología en América Latina*, Cuadernos del Instituto de Sociología, Pontificia Universidad Católica de Chile, Santiago de Chile, 1990); Néstor Meza Villalobos (*La conciencia política chilena durante la monarquía*, Instituto de Investigaciones Histórico-Culturales, Facultad de Filosofía y Educación, Universidad de Chile, Santiago de Chile, 1958; *Estudios sobre la conquista de América*, Editorial Universitaria, Santiago de Chile, 1989; *Política indígena en los orígenes de la sociedad chilena*, Instituto de Investigaciones Histórico-Culturales, Facultad de Filosofía y Educación, Universidad de Chile, Santiago de Chile, 1951); Bernardino Bravo ("La monarquía moderna en Europa e Iberoamérica: Paralelo institucional", en *Anuario Mexicano de Historia del Derecho* 2 (1990) 25-80; *Id.* (ed), *El Barroco en Hispanoamérica. Manifestaciones y significación*, Fondo Histórico y Bibliográfico José Toribio Medina, Santiago de Chile, 1981); Isabel Cruz (*Arte en Chile. Historia de la Pintura y de la Escultura. Desde la Colonia al siglo XX*, Editorial Antártica, Santiago, 1984; *Arte y Sociedad en Chile 1550-1650*, Ediciones Universidad Católica, Santiago, 1986; *La Fiesta. Metamorfosis de lo cotidiano*, Ediciones Universidad Católica, Santiago, 1994; *La Muerte. Transfiguración de la Vida*, Ediciones Universidad Católica, Santiago, 1998); Pedro Morandé (*Cultura y modernización en América Latina*, Encuentro Ediciones, Madrid, 1987; "Los fundamentos filosóficos de la fe" en: B. Ardura & J. D. Durand (editores), *Culture, Incroyance et Foi. Nouveau Dialogue*, Edizioni Studium, Roma, 2004); Gabriel Guarda (*Historia urbana del reino de Chile*, Editorial Andrés Bello, Santiago de Chile, 1978; *El arquitecto de la Moneda: Joaquín Toesca, 1752-1799: una imagen del imperio español en América*, Ediciones Universidad Católica de Chile, Santiago de Chile, 1997; *La ciudad chilena del siglo XVIII*, Centro Editor de América Latina, Buenos Aires, 1968); Jaime Eyzaguirre (*Fisonomía histórica de Chile*, Editorial Universitaria, Santiago de Chile, 1980; *Hispanoamérica del dolor*, Editorial Universitaria, Santiago de Chile, 1982²), y Mario Góngora (*Ensayo histórico sobre la noción de Estado en Chile en los siglos XIX y XX*, Editorial Universitaria, Santiago de Chile, 1986; *Estudios de historia de las ideas y de historia social*, Ediciones Universitarias de Valparaíso, Valparaíso, 1980; *Historia de las ideas en América española y otros ensayos*, Editorial Universidad de Antioquia, Antioquia, 2003). Tampoco faltan estudios semejantes en el resto del Cono Sur. En Argentina, por ejemplo, habría que nombrar a Ricardo Levene (*La cultura histórica y el sentimiento de la nacionalidad*, Espasa-Calpe, Buenos Aires, 1942; *Id.* con R. Levene (h.), *Historia argentina y americana*, Bibliográfica Omeba, Buenos Aires, 1970); Ricardo Zorraquín Becú (*Europa y América: dos continentes y una sola cultura*, Academia Nacional de la Historia, Buenos Aires, 1992; en el campo del arte, son fundamentales los estudios de Ramón Gutiérrez (por ejemplo, *Id.* [ed.], *Pintura, escultura y artes útiles en Iberoamérica, 1500-1825*, Cátedra, Madrid, 1995); en Uruguay hay que señalar a Alberto Methol Ferré (*La crisis del Uruguay y el Imperio Británico*, A. Peña Lillo, Buenos Aires, 1960; *Marco histórico de la Iglesia latinoamericana*, MIEC-JECI, Lima, 1974; *Il risorgimento cattolico latinoamericano*, Centro studi Europa Orientale, Bologna, 1983). Pero no solo en el Cono Sur se han llevado a cabo estos trabajos, investigaciones como las de Teresa Gisbert en Bolivia y muchos otros proporcionan un material de gran riqueza, que merecería un conocimiento mayor. Capítulo especial merecen también los estudios que han llevado a cabo en México diversos autores, el más conocido de los cuales es Octavio Paz. Para una crítica a las ideas de los autores que buscan rehabilitar el Barroco hispanoamericano: A. Jocelyn-Holt, *Historia General de Chile, III. Amos, Señores y Patricios*, Editorial Sudamericana, Santiago, 2008, 44-51.

I. IBEROAMÉRICA COMO PUNTO DE REFERENCIA PARA EUROPA

El diálogo entre Europa e Hispanoamérica es importante para el Nuevo Mundo porque le permite ser consciente de sus raíces, que no se hallan solo en los pueblos precolombinos. Pero también para los europeos ese encuentro es significativo y no solo como un ejercicio de curiosidad intelectual: en efecto, el diálogo con Hispanoamérica es uno de los medios que tienen los europeos para conocerse a sí mismos, pues este continente es lo suficientemente parecido y lo suficientemente diferente como para permitir un contraste provechoso. En efecto, la cercanía cultural con esta región es mucho mayor que la que puede darse con África o Asia, porque Iberoamérica, en gran medida, es una creación europea. Pero esa creación no es una mera repetición o trasplante, sino que envuelve una novedad⁴. Efectivamente, la cultura europea no se implantó allí desde la nada, como ocurrió en Norteamérica, donde los aborígenes fueron exterminados, o en Australia, donde su número era demasiado pequeño como para permitir que influyeran en la configuración de la nación. Hispanoamérica es el fruto de la fusión física y cultural de dos modos de ser, el hispano y el de los pueblos originarios. En este mestizaje, la nueva realidad no es reducible a la de sus progenitores, aunque muestre un parecido con éstos. Tenemos entonces un primer motivo por el cual el diálogo con el Nuevo Mundo es interesante para los europeos, a saber, que ese continente puede constituirse en un punto de contraste que permita a los habitantes de Europa mirarse a sí mismos y reconocerse como los progenitores pueden hacerlo en sus descendientes.

Además del hecho de que Latinoamérica sea una fusión, hay otra circunstancia que hace del Nuevo Mundo una realidad diferente de la Europa actual, y es el modo en que ella vive lo europeo. Como en Iberoamérica no se dio la Reforma y, por otra parte, la Ilustración no logró penetrar en las capas populares ni en muchos sectores cultivados, allí mantienen vigencia muchos caracteres de la otra Europa, de aquella que antecede a la ruptura religiosa y a la Ilustración⁵, pues en el Nuevo Mundo, la modernidad barroca sobrevivió a la ilustrada, y no fue demolida por ésta. Es más, la misma Ilustración tomó en España y Latinoamérica unas características distintas del promedio de la Ilustración europea, ya que tuvo una fuerte vertiente nacional y católica⁶. Lo dicho significa que en América Latina lo europeo se desarrolló de modo diferente a como lo hizo en Europa.

⁴ B. Bravo, *Poder y respeto a las personas en Hispanoamérica*, Ediciones Universidad Católica de Valparaíso, Valparaíso, 1989, 18-21. Este autor ha publicado diversos trabajos sobre los temas que se tratan en este artículo, que, por lo demás, sigue de cerca muchas de sus ideas.

⁵ Cf. P. Morandé, *Cultura y modernización en América Latina. Ensayo sociológico acerca de la crisis del desarrollismo y su superación*, Encuentro, Madrid, 1987.

⁶ Cf. J. C. Chiamonte, *La Ilustración en el Río de la Plata. Cultura eclesiástica y cultura laica durante el Virreinato*, Editorial Sudamericana, Buenos Aires, 2007; B. Bravo, "Jovellanos y

Todo esto puede proporcionar a los europeos un punto de referencia a la hora de juzgarse a sí mismos, que está lo necesariamente distante como para permitir un contraste, sin caer en la pura heterogeneidad, que a lo más da lugar a relatos exóticos más o menos interesantes. De este modo, el diálogo con Hispanoamérica proporciona a los europeos un punto de referencia importante y les hace ver mejor la rica variedad de formas que ha adoptado la cultura europea a lo largo de la historia y en distintos lugares del mundo.

El encuentro entre Europa y América, hace ya cinco siglos, comenzó siendo obra de España en un momento muy peculiar de su historia, en que había conseguido su integridad territorial y su unidad política, sumados a una exitosa reforma eclesiástica y un esplendor cultural que contribuyeron a consolidar su identidad. Una potencia tal se presentó ante las culturas precolombinas con una superioridad no solo militar, sino especialmente psicológicas, fruto de la convicción de quien está cumpliendo un destino histórico. En este sentido, ni conquistadores ni conquistados necesitaron hacerse muchas preguntas para saber cuáles eran los términos que definían ese encuentro entre culturas. De parte de los pueblos conquistados, porque para ellos era evidente que el criterio que regía las relaciones entre los grupos humanos era la ley del más fuerte. Así había sucedido, sin excepciones, en toda su historia. La única cuestión, entonces, era saber de qué lado estaba la fuerza militar y la astucia guerrera, cosa que muy pronto pudieron experimentar. Por parte de los conquistadores, los actos por los que el Papa les entregaba las Indias occidentales parecían ser suficientes para legitimar la conquista. Simplemente se trataba de que el modo de su realización no desvirtuara la justicia de su causa, como sucedía en cualesquiera de las guerras que habían emprendido en su historia, entre ellas la que recién había concluido con la expulsión de los musulmanes de la península ibérica⁷.

El descubrimiento y conquista, con todo, no eran simplemente una operación militar, puesto que había que fundar ciudades y dar origen a lo que se llamó el Nuevo Mundo. Para esto los conquistadores llevaban consigo su idioma, su religión y la cultura del Renacimiento. Esta les enseñaba desde cómo se diseña una ciudad hasta la importancia que tenía el conocer las lenguas que hablaban los habitantes de esas nuevas tierras y exponerlas de modo sistemático en gramáticas y diccionarios. De todos

la Ilustración católica y nacional en el mundo de habla castellana y portuguesa", en *Revista de Estudios Histórico-jurídicos* 9 (1984) 113-166.

⁷ La potestad del Papa para donar tierras estaba reconocida pacíficamente por el derecho común, junto con otros títulos para adquirir el dominio de las tierras (J. Barrientos Grandón, *Historia del Derecho Indiano del descubrimiento colombiano a la codificación. I. Ius Communis Proprium en las Indias Occidentales*, Il Cigno Galileo Galilei, Roma, 2000, 20-32). De acuerdo con esta tradición jurídica los Reyes Católicos pidieron a Alejandro VI la concesión de las tierras recién descubiertas (*Ibid.*, 32) y, una vez obtenida una respuesta positiva, justificaron las actividades de descubrimiento y conquista (*Ibid.*, 32).

modos, en el caso de España el ideal renacentista no había alcanzado la pureza de Italia, lo que en esta ocasión representó una ventaja, pues otorgó una flexibilidad de criterio muy útil para hacerse cargo de nuevas situaciones. En todo caso, si en algún punto se producían dudas, para eso Salamanca tenía doctores capaces de resolver los problemas más complejos. Así, durante el primer siglo de la constitución de Iberoamérica, la forma mental que permitió entender y desarrollar esa fundación fue la del Renacimiento, pero poco a poco se fueron introduciendo nuevos ideales estéticos, como también una forma distinta de pensar, que es la que, más adelante, se llamará "barroca". Este movimiento cultural acompañó la etapa siguiente, aquella en que el Nuevo Mundo fue adquiriendo rasgos propios.

II. EL BARROCO COMO MODO DE SER: EL APORTE DEL DERECHO

En dos campos puede percibirse lo específico del modo de ser americano durante el Barroco: el derecho y el arte. Partamos por el primero, que ha sido objeto de detalladas investigaciones desde hace varias décadas⁸. Como es sabido, tras el encuentro entre Europa y América a finales del siglo XV se planteó la delicada cuestión del régimen jurídico aplicable a los aborígenes y, aun antes, si ellos eran sujetos de régimen jurídico alguno. Esta última cuestión fue respondida de modo afirmativo por los teólogos-juristas del Renacimiento en España y, no obstante algunas resistencias, se reconoció a los habitantes de las Indias el carácter

⁸ Cf. B. Bravo, *Poder y respeto a las personas en Hispanoamérica*, Ediciones Universidad Católica de Valparaíso, Valparaíso, 1989; *Derecho Común y Derecho Propio en el Nuevo Mundo*, Editorial Jurídica de Chile, Santiago, 1989; "El Derecho Indiano y sus raíces europeas: Derecho común y propio de Castilla", en *Anuario de historia del derecho español* 58 (1988) 5-80; R. Levene, *La cultura histórica y el sentimiento de la nacionalidad*, Espasa-Calpe, Buenos Aires, 1942; *Id.*, *Las Indias no eran colonias*, Espasa-Calpe, Buenos Aires, 1951; V. Tau Anzoátegui, *Las ideas jurídicas en la Argentina, siglos XIX-XX*, Abeledo-Perrot, Buenos Aires, 1999³; *Id.*, *La ley en América hispánica: del Descubrimiento a la Emancipación*, Academia Nacional de la Historia, Buenos Aires, 1992; *Id.*, *El poder de la costumbre: estudios sobre el derecho consuetudinario en América hispánica hasta la emancipación*, Instituto de Investigaciones de Historia del Derecho, Buenos Aires, 2001; *Id.*, *¿Qué fue el derecho indiano?*, Abeledo-Perrot, Buenos Aires, 1982²; R. Zorraquín Becú, *Europa y América: dos continentes y una sola cultura*, Academia Nacional de la Historia, Buenos Aires, 1992; *Id.*, *Estudios de historia del derecho*, Abeledo-Perrot, Buenos Aires, 1988-1992; *Id.*, *La función de justicia en el derecho indiano*, Impr. de la Universidad, Buenos Aires, 1948; J. Barrientos, "Mos italicus' y praxis judicial indiana, en *Ius fugit: Revista interdisciplinar de estudios histórico-jurídicos* 5-6 (1996-1997) 359-430; *Id.*, "La literatura jurídica indiana y el ius commune", en J. Alvarado Planas (ed.), *Historia de la literatura jurídica en la España del Antiguo Régimen*, Vol. 1, Marcial Pons, Madrid, 2000; A. Dougnac, "Las Audiencias Indianas y su trasplante desde la metrópoli", en F. Barrios Pintado (coord.), *El gobierno de un mundo: virreinos y audiencias en la América hispánica*, Universidad de Castilla-La Mancha, Cuenca, 2004, 539-586; A. Guzmán Brito, "La crítica póstuma al Derecho Indiano", en F. Barrios Pintado (coord.), *Derecho y administración pública en las Indias hispánicas: actas del XII Congreso Internacional de Historia del Derecho Indiano*, Vol. 1, Universidad de Castilla-La Mancha, Cuenca, 2002, 843-858.

de personas⁹. Como se ha destacado varias veces, este hecho, que a nosotros nos parece evidente, significó un gran progreso en la época, particularmente cuando lo ponemos en contraste con la situación vigente en Norteamérica, donde en general no se consideró a los aborígenes como sujetos de derechos. El reconocimiento del carácter de personas fue importante por muchas razones, entre otras por haber posibilitado la fusión entre conquistadores y conquistados, dando origen a un mestizaje que constituye una nota inmediata de los habitantes del Nuevo Mundo. América es tierra de mestizos. También fue relevante el reconocimiento de ese carácter personal para los efectos de la evangelización. El catolicismo tiene un carácter misional, que en Iberoamérica fue muy notorio, pero que solo tiene sentido en la medida en que se admita que los destinatarios de esa actividad son auténticas personas.

En cuanto al régimen jurídico aplicable, se llegó a una solución particularmente ingeniosa¹⁰. Si del hecho de que los indios eran personas —y además vasallos libres— se hubiera deducido que debían recibir igual tratamiento que cualquier europeo, la consecuencia necesaria habría sido la desprotección de los indígenas frente a los abusos de los conquistadores. Sabido es que la invocación de una absoluta igualdad, sumada a la plena libertad de contratación, ha permitido muchas veces en la historia la explotación de los más débiles. Por eso, utilizando la analogía se concluyó que debían ser tratadas como personas particularmente necesitadas de ayuda y se consideró que debía aplicárseles un régimen jurídico especial. ¿Cuál? Aquel que, de entre todos los existentes, mejor se prestaba para el fin que se quería conseguir. Así, se les aplicó el régimen jurídico de los menesterosos o personas miserables de Castilla, con lo que pasaron a gozar de diversos privilegios patrimoniales, procesales y penales, al igual que las viudas, los menores y otros menesterosos de la Península. Los indios, estrictamente hablando, ni eran menesterosos ni mucho menos castellanos¹¹, pero el modo tópico de razonar daba a los juristas del Renacimiento y, particularmente, del Barroco la flexibilidad suficiente como para elaborar soluciones de este estilo, que permitían regular ciertos fenómenos de manera adecuada mientras no se legislara de modo especial, lo que a veces podía tardar mucho e incluso terminar

⁹ Cf. C. Salinas Aranedá, "El iusnaturalismo hispano-indiano y la protección jurídica de la persona", en AA. VV., *Homenaje al profesor Alfonso García-Gallo*, Vol. 4, Servicio de Publicaciones de la Universidad Complutense, Madrid, 1996, 399-414. En el reconocimiento del carácter personal de los indios la Bula "Sublimis Deus" (1537), de Pablo III, jugó un papel muy significativo, en cuanto, entre otras cosas, prohibió esclavizarlos.

¹⁰ Cf. B. Bravo, *Poder y respeto...*, 45-52.

¹¹ En todo caso, no es casualidad que se haya elegido el derecho castellano como punto de referencia, ya que las Indias Occidentales fueron incorporadas a la Corona de Castilla (no al reino de Castilla: los reinos de Castilla e Indias eran "de una misma Corona", por lo que las Ordenanzas para el Consejo de Indias de 1571 establecen que se gobiernen de manera semejante, salvadas las diferencias; como se ve, la presencia de la analogía es constante en este mundo).

por no ser necesario. Todo esto supone que los tratadistas y los jueces deben tener un campo relativamente amplio, en el cual desarrollar sus soluciones, que no consisten en la mera aplicación de una ley a través de procedimientos silogísticos. La misma ley es un instrumento y, como tal, su seguimiento literal se subordina a la necesidad de hallar una solución justa para cada caso. No faltan los que han criticado este tratamiento de los indios, estimando que constituye un menoscabo de su dignidad, sin reparar que en los siglos XVI y XVII la existencia de numerosos regímenes especiales constituye una práctica generalizada en el seno de una teoría jurídica que no apuntaba a la igualdad formal de los individuos sino a la justicia concreta de las decisiones. Por lo demás, el régimen de “personas miserables” no significaba una consideración peyorativa, sino un privilegio, que se aplicaba, por ejemplo, a las viudas, aunque fueran adineradas, y a las universidades¹². Así, los teólogos juristas del Siglo de Oro se apoyaron ampliamente en la idea aristotélica de equidad¹³ para reflexionar sobre la forma de ajustar la generalidad de la norma a las exigencias del caso concreto, y los juristas prácticos emplearon esas herramientas teóricas para resolver los casos concretos.

En este sentido, también se ha criticado muchas veces el hecho de que ante algunas leyes en América se usara la fórmula “se obedece pero no se cumple”, actitud que resulta incomprensible e incluso risible para una mentalidad legalista. Sin embargo, este modo de proceder calza perfectamente dentro del modo de pensar del Barroco¹⁴. En efecto, sabido es que el Rey legislaba desde España, y bien podía suceder —como hombre que era— que sus normas estuviesen afectadas por el desconocimiento de los hechos, o por una inadecuada información proporcionada por sus subordinados (los llamados vicios de obrepción y subrepción). En esos casos, si se aplicaba la letra de la ley se iba a producir un resultado injusto, que ciertamente no podía ser querido por Su Majestad, cuya misión era mantener a los súbditos en paz y justicia. La consecuencia era muy razonable: la ley se obedecía, es decir, era objeto de respeto, expresado gráficamente en el hecho de ponerla por sobre la cabeza, pero no podía cumplirse, porque esto implicaría un agravio hacia el monarca, al hacerlo incurrir en una injusticia. Naturalmente este es un mecanismo excepcional, que debe ser utilizado con prudencia y que es susceptible de abusos, pero bien sabían los súbditos americanos que no les convenía defraudar

¹² Así lo ha mostrado Thomas Duve en un interesante artículo: “La condición jurídica del indio y su consideración como persona miserabilis en el Derecho indiano”, en: M. Losano (comp.), *Un giudice e due leggi. Pluralismo normativo e conflitti agrari in Sud America*, Università degli Studi di Milano, Milano, 2004, 3-33.

¹³ *Ética a Nicómaco* V 14, 1137a31-1138a3.

¹⁴ Cf. V. Tau Anzoátegui, “La ley ‘se obedece pero no se cumple’; en torno a la suplicación de las leyes en el derecho indiano”, en *Id.*, *La ley en América hispana, del descubrimiento a la emancipación*, Academia Nacional de la Historia, Buenos Aires, 1992, 67-143.

esa confianza. En todo caso esta posibilidad de obedecer sin cumplir no se aplicaba a las leyes favorables a los indios.

Sobre la base del derecho común, recibido desde Europa, la acción legislativa de los monarcas y, muy especialmente, la tarea científica de los juristas y la labor de los jueces, que se ocupaban de ajustar las normas generales a las peculiaridades y costumbres¹⁵ de la realidad ultramarina, se fue desarrollando un nuevo derecho, el derecho indiano¹⁶. Este derecho alcanzó altos niveles de refinamiento y, aunque no siempre fue respetado, es –en muchos aspectos– un modelo que sólo mucho después se ha podido alcanzar¹⁷. Piénsese, por ejemplo, en las normas relativas a la jornada de trabajo, o a la exclusión de mujeres y niños de aquellas labores que podían ser contrarias a la salud¹⁸. Otro tanto sucedió en el plano social, con el reconocimiento de los títulos nobiliarios que gozaban los aborígenes¹⁹. Por otra parte, la producción científica de los juristas indianos tiene un alto nivel y en los últimas décadas se está estudiando con especial interés. Así, en el siglo XVII nadie se extrañaba de que en

¹⁵ En América se admite el primado de la costumbre incluso contra la ley, siempre que aquella “sea positiva –es decir, consista en actos y no en el simple incumplimiento de la ley–; razonable; posterior a la ley y tenga cierta duración que varía según se trate de leyes civiles o canónicas” (B. Bravo, *Derecho Común...*, 22; 75-88); un panorama del carácter consuetudinario del régimen jurídico indiano en: Th. Duve, “La pragmatización de la memoria y el trasfondo consuetudinario del Derecho Indiano”, en R. Folger y W. Oesterreicher (eds.), *Talleres de la memoria. Reivindicaciones y autoridad en la historiografía indiana de los siglos XVI y XVII*, Lit Verlag, Münster, 2005, 77-97).

¹⁶ Este derecho se forma sobre la base del derecho de Castilla, de los derechos indígenas y del derecho específico de Indias, que trataba de materias como las relaciones entre españoles y aborígenes, las encomiendas, la protección y evangelización de esos pueblos y otras no contempladas por los derechos anteriores. Los derechos indígenas fueron reconocidos, tanto los vigentes a la llegada de los españoles como los posteriores, con la sola limitación de que no podían admitirse prácticas que, como los sacrificios humanos o la antropofagia, eran contrarias a la fe católica, el derecho natural o la legislación real para Indias (cf. B. Bravo, *Derecho Común...*, 6; 9-10; sobre el reconocimiento de las costumbres indígenas: 78-79).

¹⁷ Sobre este tema es ya clásico: L. Hanke, *La lucha española por la justicia en la conquista de América*, Editorial Aguilar, Madrid, 1959. También resultan dignas de ser notadas las teorías respecto de la guerra defensiva de autores como Luis de Valdivia, en Chile, que prohibían la agresión a aquellos aborígenes que se negaban a aceptar la fe cristiana y la sumisión al monarca. La teoría de la guerra defensiva se aplicó en Chile frente a los araucanos a partir de 1611, en el caso de que ellos traspasaran la zona fronteriza y atacaran las tierras ocupadas por los cristianos. Con todo, su eficacia fue muy limitada y en 1625 Felipe IV puso fin a este experimento y reimplantó oficialmente la guerra ofensiva (que no es lo mismo que una guerra de exterminio). Un panorama general acerca de esta iniciativa del Padre Luis de Valdivia en A. de Ovalle, “Histórica relación del reino de Chile” en *Colección de Historiadores de Chile y de Documentos Relativos a la Historia Nacional*, tomo XIII.2, Imprenta Ercilla, Santiago de Chile, 1888, 101-149.

¹⁸ Lamentablemente no siempre fueron respetadas estas normas. Un caso típico está dado por el trabajo de niños en las minas de Potosí. Sobre las leyes en cuestión: R. Konezke, *Colección de documentos para la Historia de la Formación Social de Hispanoamérica, 1493-1810*, 4 vols., Artes Gráficas Ibarra S. A., Madrid, 1953.

¹⁹ Cf. M. Luque Talaván, “Tan príncipes e infantes como los de Castilla: análisis histórico-jurídico de la nobleza indiana de origen prehispánico”, *Anales del Museo de América* 12 (2004) 9-34.

algunas universidades alemanas se estudiaran los contratos con una obra impresa en el Nuevo Mundo²⁰.

Una de las características del derecho indiano es su carácter plural. Un escritor, Octavio Paz, hace notar este hecho, que por lo demás es muy conocido: a diferencia de lo que ocurría en Europa, el Estado indiano, a pesar de estar fuertemente centralizado, protegió los particularismos y las jurisdicciones especiales:

“Las comunidades indígenas estaban regidas por las leyes de Indias y había estatutos especiales para los diferentes grupos étnicos: negros, mulatos, mestizos, criollos y españoles. Leyes particulares regían a las órdenes religiosas y a la Iglesia secular; otras, a los encomenderos, los comerciantes, los mineros, los artesanos, las congregaciones, las cofradías. De ahí que, con razón, el historiador Richard M. Morse defina a Nueva España como una sociedad pluralista, regida por un sistema de jurisdicciones especiales para cada grupo, acentuadamente jerárquica y paternalista”²¹.

Un capítulo muy importante desde el punto de vista de la filosofía política está dado por el hecho de que la monarquía, cuando tomó conciencia de que la donación papal no era un título suficiente para someter a los pueblos de América²², decidió no seguir adelante en la conquista hasta que no se encontraran títulos adecuados, que legitimaran esa acción (esto lo decidió Carlos V el 16 de abril de 1550)²³. Se puede estar de acuerdo o no con el real valor que tienen los títulos invocados por los teólogos juristas²⁴, cuyas obras proporcionaron argumentos que permitieron seguir adelante la conquista sobre bases distintas de las que proponía Ginés de Sepúlveda²⁵, pero lo que no se puede negar es que estamos

²⁰ Parte importante de las obras jurídicas indianas se publicó fuera de América y España, a saber, en Lyon, Francfort, Ginebra y Roma, lo que no debe extrañar, si se tiene en cuenta que muchas de ellas estaban escritas en latín y sus autores se habían formado en el derecho común europeo (cf. B. Bravo, *Derecho Común...*, 166, donde figuran numerosos ejemplos).

²¹ O. Paz, *Sor Juana Inés de la Cruz o Las Trampas de la Fe*, Fondo de Cultura Económica, México D. F., 1982, 33-34.

²² Cf. Domingo de Soto, *Relectio de dominio* (1535) (edición a cargo de J. Brufau, Universidad de Granada, Granada, 1964), n. 33-4, 932-86; n. 32, 918-31; Francisco de Vitoria, “Relectio de indis” (1538-9), prima pars, sectio tertia, ahora en: Francisco de Vitoria, *Vorlesungen II (Relecciones)*, Kohlhammer, Stuttgart, 1997 (edición bilingüe a cargo de U. Horst, H. G. Justenhoven y J. Stüben), 457-489.

²³ Cf. L. Hanke, *La lucha española...*, 204-206. Carlos V decidió no entregar más permisos para las empresas de conquista, si bien, con sentido práctico, no ordenó retirarse de los territorios ya conquistados, que eran numerosos. En 1566 ya vemos, sin embargo, que el rey permite a los virreyes “conceder permisos para nuevos descubrimientos, aunque encargándoles estrictamente que comprobaran que se daban a los capitanes todas las leyes e instrucciones necesarias” (*Ibid.*, 227).

²⁴ Cf. J. Höffner, *Kolonialismus und Evangelium. Spanische Kolonialethik im Goldenen Zeitalter*, Paulinus-Verlag, Trier, 1969², 303 y ss.

²⁵ *Demócrates Segundo o de las justas causas de la guerra contra los indios* [Edición bilingüe, traducción y notas de A. Losada], CSIC, Madrid, 1984²; cf. S. Martínez Castilla, “Juan Ginés de Sepúlveda y la guerra justa en la conquista de América”, *Pensamiento y cultura* 9 (2006)

probablemente ante un hecho sin precedentes. Que un poderoso decida suspender una acción de tal envergadura porque piensa que no tiene razones suficientes para seguir adelante, es algo que pocas veces se ha dado en la historia y nunca en una dimensión tan amplia. No olvidemos que estamos hablando del monarca más poderoso de su época y de unas tierras que representaban más del 90% del tamaño de su imperio. Todos los abusos que puedan haberse dado y que se dieron, particularmente en algunas zonas, denunciados por los mismos españoles, como Fray Antonio Montesinos (1470-1520) y Bartolomé de Las Casas (1474-1556), el ardiente contradictor de Sepúlveda, no pueden hacernos negar que la conquista española tiene caracteres muy particulares, y la capacidad de cuestionar la legitimidad de los propios actos ocupa un lugar muy relevante entre ellos²⁶.

III. EL ARTE DEL BARROCO

Hemos visto que el campo del derecho constituye un fecundo punto de encuentro y diálogo entre Europa e Hispanoamérica, donde esta última recibe constantes influencias europeas pero las adapta a la realidad propia y desarrolla soluciones muy originales. Otro tanto sucede en otro de los campos en donde se observa la especificidad del modo de ser iberoamericano: el arte mal llamado "colonial"²⁷. El turista que visite los museos de alguna capital latinoamericana buscando la pintura de los

111-136.; A. Maestre Sánchez, "'Todas las gentes del mundo son hombres': el gran debate entre Fray Bartolomé de Las Casas (1474-1566) y Juan Ginés de Sepúlveda (1490-1573), *Anales del seminario de historia de la filosofía* 21 (2004) 91-134.

²⁶ También resulta muy interesante estudiar las personalidades de los conquistadores y mostrar cómo reflejan el aire de una época. Si se leen, por ejemplo, las cartas de Pedro de Valdivia, se observará que se mueve por tres grandes deseos: fundar ciudades, servir al Rey y alcanzar fama. En esa misma época, en la *Vida* de Santa Teresa de Ávila vemos que sus grandes objetivos son fundar conventos, servir a Su Majestad (Dios) y alcanzar la vida eterna. El paralelo no puede ser más claro. El caso de Valdivia es muy ilustrativo para matizar las frecuentes acusaciones de codicia en contra de los conquistadores, ya que en Perú había alcanzado una sólida posición económica y cuando decidió partir a la conquista de Chile tenía perfectamente claro (por la experiencia de Diego de Almagro en ese país) que no eran precisamente riquezas lo que iba a encontrar (cf. J. Eyzaguirre, *Ventura de Pedro de Valdivia*, Ediciones Ercilla, Santiago de Chile, 1942). Con esto no se pretende minimizar el interés que los conquistadores, como cualquier otro hombre, puedan haber tenido por las riquezas, sino simplemente dejar constancia que esa sola causa es insuficiente para explicar el modo en que se llevó a cabo la conquista. Quizá quien mejor resume el espíritu de estos hombres sea un cronista y participe de esa empresa, Bernal Díaz del Castillo, cuando expone esos motivos: "Por servir a Dios y a su Majestad y dar luz a los que estaban en tinieblas, y también por haber riquezas" (*Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*, vol 2, Nuevo Mundo, México, 1943, 394, cit. en B. Bravo, *Poder y respeto...*, 25).

²⁷ El modelo colonial no es adecuado para expresar las relaciones entre España y América, ya que el nuevo Mundo fue incorporado como Reino de la Corona de Castilla. En *Las Indias no eran colonias*, Ricardo Levene se ocupa de dar diversos argumentos jurídicos y políticos que apoyan esta afirmación. Esto vale incluso para la época borbónica: el 22 de enero de 1809, la Junta de Sevilla señalaba en un decreto que "los vastos y preciosos territorios que España posee en las Indias no son propiamente Colonias o Factorías, como las de otras

últimos dos siglos se sentirá decepcionado, pues normalmente hallará una mera repetición del academicismo europeo. Mejor suerte tendrá si recorre alguna galería de vanguardia. Pero donde se llevará la mejor de las sorpresas será en las iglesias y conventos que guardan la pintura americana del Barroco. Allí se observa una síntesis muy lograda entre elementos indígenas y europeos. Es un arte fino e ingenuo, obra de indios y mestizos²⁸ que expresan plásticamente el sentido optimista de la vida que les llevó el cristianismo. Entre los autores indios cabe señalar a Manuel Chili (1723-1796), el célebre Caspicara, y al filósofo Espinosa Medrano (1640-1688); entre los mestizos al compositor mexicano Manuel de Zumaya (c. 1678-1756) y el Inca Garcilaso²⁹. Entre los criollos a la famosa escritora Sor Juana Inés de la Cruz (1651-1695) y al pintor Melchor Pérez de Holguín (1660-1724). Tampoco faltan los mulatos, como el arquitecto y escultor brasileño Francisco Antonio Lisboa, O Alejandrinho (c. 1738-1814).

Otro tanto cabe decir de la arquitectura: edificios como la iglesia de la Compañía en Quito no tienen mucho que envidiarle a los mejores templos barrocos de España o Alemania, y pocos de entre éstos pueden compararse a la Catedral de México. El ejemplo del Barroco americano muestra que hubo una época en que la América hispana pudo desenvolverse con gran libertad de espíritu y ser un interlocutor perfectamente digno de Europa:

“Sin mendigar a Europa perfecciones,
ni rezelar del tiempo algun desayre”,

naciones, sino una parte esencial e integrante de la monarquía española” (*Ibid.* 107). Nótese, sin embargo, que ya se habla de “España” para referirse a la Corona.

²⁸ Cf. J. de Mesa-T. Gisbert, *Bolivia: monumentos históricos y arqueológicos*, Instituto Panamericano de Geografía e Historia, México, D. F., 1970, 15; M. C. García Saiz, “El desarrollo del arte”, en D. Barros (ed.), *Historia de España, t. XXVII, La formación de las sociedades iberoamericanas (1568-1700)*, Espasa-Calpe, Madrid, 1999, 739-779, esp. 751-3. “Los testimonios de los cronistas como fray Jerónimo de Mendieta o fray Jodocko Ricke, son coincidentes al señalar la habilidad del indígena para asimilar la enseñanza artesanal y artística del español” (R. Gutiérrez, “Transculturación en el arte americano”, en *Id.* (ed.), *Pintura...*, 14). En parte, el protagonismo de estas clases sociales en la creación artística se debía al desprecio de los españoles por las actividades manuales y el comercio que llevaba consigo la apertura de un taller (cf. R. Gutiérrez, “Los circuitos de la obra de arte: artistas, mecenas, comitentes, usuarios y comerciantes”, en *Id.* (ed.), *Pintura...*, 52; J. de Mesa y T. Gisbert, *Historia de la pintura cuzqueña*, Fundación A. N. Wiese, Lima, 1982; J. de Mesa y T. Gisbert, *Holguín y la pintura virreinal en Bolivia*, Librería Editorial Juventud, La Paz, 1977).

²⁹ La lápida de su tumba, en la Capilla de las Ánimas de la Catedral de Córdoba, es muy expresiva del orgullo por su pasado incaico: *El Inca Garcilaso de la Vega, varón insigne, digno de perpetua memoria. Ilustre en sangre. Perito en letras. Valiente en armas. Hijo de Garcilaso de la Vega. De las Casas de los duques de Feria e Infantado y de Elisabeth Palla, hermana de Huayna Capac, último emperador de las Indias. Comentó La Florida. Tradujo a León Hebreo y compuso los Comentarios reales. Vivió en Córdoba con mucha religión. Murió ejemplar: dotó esta capilla. Enterróse en ella. Vinculó sus bienes al sufragio de las ánimas del purgatorio. Son patronos perpetuos los señores deán y Cabildo de esta santa iglesia. Falleció a 22 de abril de MDCXVI.*

podía cantar Carlos de Sigüenza y Góngora en el siglo XVII, refiriéndose a la iglesia de Guadalupe en Querétaro³⁰. Estas palabras resumen una actitud psicológica que difícilmente se encontrará unos siglos más tarde.

El Barroco era un movimiento optimista y lleno de contrastes. En sus obras jugaban la vida y la muerte³¹, los vicios y las virtudes, en una forma paradójica y plural. En la comedia que era la vida barroca todos los elementos eran insustituibles. Cuanto más jerarquías reconocía, tanto más importantes eran los súbditos que las hacían posibles. Decía Octavio Paz, en 1950:

“Frente a la pluralidad de naciones y lenguas que componían al mundo prehispánico, Nueva España se presenta como una construcción unitaria: todos los pueblos y todos los hombres tenían cabida en ese orden universal. En los villancicos de Sor Juana una abigarrada multitud confiesa en náhuatl, latín y español una sola fe y una sola lealtad. El catolicismo colonial era tan universal como la monarquía, y en su cielo, apenas disfrazados, cabían todos los viejos dioses y las antiguas mitologías. Los indios, abandonados por sus divinidades, gracias al bautismo reanudan sus lazos con lo divino y ocupan un lugar en este mundo y en el otro”³².

No es casual, entonces, que el más grande de los santos (varones) de la época haya sido un mulato, además de hijo ilegítimo, cuya tarea más visible consistió en barrer un convento y ocuparse de los necesitados: Martín de Porres, “Fray Escoba” (1579-1639)³³. Para el hombre del Barroco lo importante era desempeñar bien su papel, cualquiera que este fuera. La América hispana tuvo la fortuna de empezar a crecer al inicio del Siglo de Oro español, donde hubo teólogos y monarcas que abogaron por el respeto de los aborígenes (con mayor o menor fortuna, según épocas y lugares), y de desarrollarse bajo el manto del Barroco, el último de los grandes movimientos culturales europeos que valoraba la pluralidad.

La teatralidad del Barroco se desplegó libremente en el terreno religioso y fue un elemento importante para que muchos de los habitantes de América sintieran la religión como algo muy propio. El culto a los santos, las procesiones y las solemnidades litúrgicas, que muchos europeos miraban y miran con distancia, fueron, paradójicamente, elementos

³⁰ “Las Glorias de Querétaro”. Canción, en Carlos de Sigüenza y Góngora, *Poemas* [recopilados por I. A. Leonard], Sociedad de Historia Hispano-Americana, Madrid, 1931, 77.

³¹ Cf. F.-W. Wentzlaff-Eggebert, *Der triumphierende und der besiegte Tod in der Wort- und Bildkunst des Barock*, Walter de Gruyter, Berlín-Nueva York, 1975.

³² “Sor Juana Inés de la Cruz”, en O. Paz, *Las peras del olmo*, Seix Barral, Barcelona, 1974, 37-8.

³³ Aunque sólo fue canonizado en 1962 su fama de santidad fue reconocida desde el momento de su muerte, hasta el punto de que su entierro “fue uno de los acontecimientos más sonados de la vida de la Lima virreynal”, así: “el propio virrey conjuntamente con el arzobispo cargaron sobre sus hombros el féretro, mientras los oidores y lo más granado de la ciudad se disputaban el honor de acompañar sus restos mortales, en medio de las plegarias rituales de la comunidad y del llanto de la multitud” (B. Bravo, “El Barroco y la formación de las nacionalidades hispanoamericanas”, en: *Id.* (ed), *El Barroco en Hispanoamérica...*, 17.

que facilitaron enormemente en el Nuevo Mundo lo que hoy se llama inculturación de la fe³⁴. Y el arte cristiano impulsado por los misioneros se enriqueció con muchísimos elementos indígenas, del mismo modo que la predicación utilizó, en la medida de lo posible, expresiones tomadas de la religiosidad autóctona. En este sentido, se aprecia una diferencia entre la mentalidad del siglo XVI, que llevó a destruir las manifestaciones de religiosidad indígena, y la del siglo siguiente, ya barroco:

“A la política de “tabla rasa” sucede lo que podría llamarse la política del puente: establecer una vía de comunicación, más sobrenatural que natural, entre el mundo indígena y el cristiano. El nuevo sincretismo, a diferencia del sincretismo popular de las masas indias, no se proponía indianizar el cristianismo sino que buscaba en el paganismo prefiguraciones y signos del cristianismo”³⁵.

Si muchas veces se ha mirado al catolicismo como muy cercano al paganismo, la plástica espiritualidad del Barroco en América da pie más que ninguna otra para este reproche, si así puede llamarse a lo que no es más que una consecuencia de la Encarnación. En América muestra el cristianismo que está muy lejos de ser una religión espiritualista³⁶. Cuando se observa la pintura y, especialmente, la arquitectura de la época, se aprecia en ellas una multitud de elementos tomados del mundo precolombino, incluidos muchos de carácter religioso. Es cierto que no faltaron voces críticas, especialmente en la ortodoxia dominica, que reprobaron la inclusión de la iconografía pagana, como el sol y la luna o los dioses de apariencia animal, pero junto con esa tendencia hubo otra, tanto o más fuerte, que explícitamente quiso cristianizar incluso a las divinidades paganas, asimilándolas a determinados santos. Los agustinos, primero, y luego los jesuitas, jugaron aquí un papel muy relevante en el plano teológico-literario, y esa fue la actitud que en definitiva se impuso, particularmente porque así procedieron los doctrineros en su tarea catequética³⁷. De este modo,

³⁴ Cf. G. Guarda, “La liturgia, una de las claves del ‘Barroco Americano’”, en B. Bravo (ed.), *El Barroco en Hispanoamérica*, 51-61. La religiosidad popular barroca ha fascinado a muchos autores, también fuera de América y del catolicismo. Un ejemplo interesante, a propósito del Barroco en Bohemia, es: J. Mikulec, “Religious brotherhoods in Baroque Bohemia”, en *Historica* 2/XXXII (1995) 123-137, con abundantes indicaciones bibliográficas acerca del tratamiento de la cuestión en la literatura científica centroeuropea.

³⁵ O. Paz, *Sor Juana Inés de la Cruz o las Trampas de la Fe*, 55-56.

³⁶ Ya en 1925 Josef Weingartner hacía notar la resistencia que dentro mismo de la Iglesia Católica había provocado el Barroco, particularmente en la época romántica: “precisamente los medios eclesiásticos quisieron, por décadas, expulsar el estilo barroco de los templos, por considerarlo excesivamente mundano y muy poco espiritual. Incluso destruyeron sin piedad una gran cantidad de obras de arte del Barroco” (*Der Geist des Barock*, Benno Filser, Augsburg, 1925, 15).

³⁷ Cf. T. Gisbert, *Iconografía y mitos indígenas en el arte*, Fundación BHN-Gisbert, La Paz, 1994, 12. Un caso interesante es el de Sigüenza y Góngora, quien, ante la dificultad de hacer compatible el catolicismo con las religiones precolombinas, decide identificar lo más noble del pasado religioso azteca, el dios Quetzalcóatl, nada menos que con el apóstol Tomás,

"En un mundo entre mágico y concreto los indígenas y los españoles verán desfilar ante sus ojos los caballeros-tigres y los caballeros-águilas de la mitología azteca luchando con centauros (Ixmiquilpan) o al Santiago Mataindios protegiendo a los españoles en el sitio incaico del Suntur-Huasi (Cusco)"³⁸.

A diferencia del arte de nuestro tiempo, la originalidad no era una preocupación para estos artistas. Lo que se apreciaba era la funcionalidad de la obra de arte, especialmente en las de tema religioso³⁹. Por esta razón los motivos e imágenes se repiten incansablemente y en mucho caso los comitentes se encargan expresamente de que se siga un modelo que ellos estiman apreciable.

Otra característica del Barroco en general y, más específicamente, de su expresión americana, es el valor que se le concede al arte pasajero. Lejos de la mentalidad medieval, la conciencia de la fugacidad del instante llevó a los hombres del Barroco a darle una enorme importancia al momento presente, que justifica dedicar tiempo y energías a algo que pasará en unos minutos, como sucede con el juego o una procesión:

"Este arte que conforma el escenario donde el hombre barroco transcurre es de dos clases: un arte perenne basado en la arquitectura, pintura y escultura, realizadas en forma definitiva, y un arte efímero y pasajero —no menos importante que el anterior— conformado por las fiestas, los duelos, la moda y la comida"⁴⁰.

Con todo, la reivindicación de lo que es pasajero no conduce al nihilismo ni a la desesperanza. Tanto el arte perenne como el efímero están marcados por la vocación de trascendencia. En el mundo del Barroco

que habría predicado en el Nuevo Mundo (cf. L. X. López Farjeat y H. Zagal Arreguín, *Dos aproximaciones estéticas a la identidad nacional. Una filosofía de la cultura desde el Barroco y el surrealismo*, Universidad Autónoma de Nuevo León, Monterrey, 1998, 74).

³⁸ R. Gutiérrez, "Transculturación en el arte americano", en *Id.* (ed.), *Pintura...*, 22-23. En todo caso, no falta quien piensa que la inclusión de estos motivos se debe a la influencia de las exóticas representaciones europeas de la realidad americana sobre los artistas del Nuevo Mundo, por lo que no se trataría de genuinos motivos precolombinos: cf. H. Okada, "Inverted Exoticism? Monkeys, Parrots, and Mermaids in Andean Colonial Art", en S. Stratton-Pruitt, *The Virgin, Saints, and Angels. South American Painting 1600-1825 from the Thoma Collection*, Skira, Milan, 2006, 67-79, pero esa tesis deja sin explicar, entre otras cosas, la reticencia de los dominicos ante esas prácticas que podían llevar a los indios a un retorno a sus ídolos. Un ejemplo muy notorio de la incorporación de elementos paganos es el de las imágenes de la Virgen que sustituyen un culto idolátrico tomando algunos elementos suyos, como es el caso de la Virgen de Copacabana, obra del indio Francisco Tito Yupanqui, que vino a reemplazar a un ídolo que se adoraba en ese lugar (cf. T. Gisbert-J. de Mesa, *La Virgen María en Bolivia. La dialéctica barroca en la representación de María*, Unión Latina sin indicación de fecha y lugar, 5-6, donde se citan varios ejemplos de esta práctica).

³⁹ Cf. R. Gutiérrez, "Los circuitos de la obra de arte: artistas, mecenas, comitentes, usuarios y comerciantes", en *Id.* (ed.), *Pintura...*, 68.

⁴⁰ T. Gisbert, *Arquitectura Andina. 1530-1830*, Embajada de España en Bolivia, La Paz, 1997, 273. Solo en el último tercio del siglo XX se volverá a reivindicar el valor de lo efímero en el arte, a través de las acciones de arte, los *happenings*, etc. Otra manifestación artística que en América tiene una enorme importancia está dada por las artes textiles: T. Gisbert, S. Arze y M. Cajas, *Arte textil y mundo andino*, Gisbert y Cía. La Paz, 1987.

americano no existe una escisión entre fiesta, fe, juego y representación. La liturgia, por ejemplo, tiene algo de todos esos elementos, por eso es tan esplendorosa como reglada. Y la vida misma del cristiano es concebida como un juego en donde está por delante nada menos que su destino eterno. La constante referencia del Barroco a la muerte no tiene un carácter pesimista, sino que va precisamente en la línea de destacar el instante –en este caso el instante supremo– y en ese sentido refuerza el carácter dramático que se atribuye a la vida humana. Al mismo tiempo, como explican López Farjeat y Zagal, el Barroco es consciente del riesgo y la inseguridad de la existencia, por lo que necesita valerse de símbolos e incluso de la ostentación para obtener el reconocimiento de los demás y conseguir una cierta seguridad⁴¹. Todo está dirigido a llamar la atención, a presentarse de manera teatral, como se ve en las ceremonias religiosas y en la arquitectura de las iglesias, que muestran una especial cercanía al pueblo. Este simbolismo daba una notable ventaja al poder religioso frente al poder político, cuya capacidad de representación era mucho más limitada, pero en todo caso la Corona y Dios son las dos fuentes que entregan identidad al hombre y la cultura barrocos. Por otra parte, el poder político es visto siempre como limitado, tanto por la existencia misma del poder religioso, como por el hecho de que tiene fines muy precisos y sólo puede reclamar la obediencia de los súbditos en la medida en que persiga esos fines⁴².

En este contexto de reivindicar lo efímero, un terreno en donde aún hoy se aprecia la riqueza del Barroco es el de la cocina, que en países como México y Perú ha fusionado elementos autóctonos y europeos con una variedad y riqueza que deleita a los visitantes. Héctor Zagal da cuenta de esa magnífica fusión:

“Cacao, jitomate, frijol, calabaza, guajolote, chile fueron algunos de los productos que el mundo prehispánico regaló [...] a Europa. El Nuevo Mundo se enriqueció a su vez con reses, cerdos, gallinas, almendras y nueces, trigo y cebada, manzanas y azúcar. Se amasó una fortuna gastronómica de la noche a la mañana. El resultado de esa confluencia es la cocina mexicana [...].

“La comida mexicana no es [...] el destructivo sabor del chile toscamente revuelto con tortillas y frijoles. La cocina mexicana es una manera de ver la vida, es el Barroco llevado a su último extremo [...]”⁴³.

Como se ve, el espíritu del Barroco abarca hasta las manifestaciones más elementales de lo humano y no solo se hace presente en la pintura, la música y la arquitectura. La fuente primordial de creación de esta

⁴¹ Cf. L. X. López Farjeat y H. Zagal Arreguín, *Dos aproximaciones estéticas a la identidad nacional...*, 49.

⁴² Cf. L. X. López Farjeat y H. Zagal Arreguín, *Dos aproximaciones estéticas a la identidad nacional...*, 60-61; 56-58.

⁴³ H. Zagal, *Gula & Cultura*, Los libros de Homero, México D. F., 2006, 236-237.

cultura popular provenía de los gremios de artesanos, que muchas veces se formaban a partir de una estructura familiar indígena y que desempeñaban también funciones religiosas, a través de sus cofradías. En estas estructuras, “la enseñanza no comprendía meramente la instrucción o adiestramiento en el oficio, sino que debía enseñarse al aprendiz a leer, escribir y contar además de la doctrina cristiana”⁴⁴. También, gremios y cofradías cumplían importantes funciones asistenciales: daban limosna, atendían a los cofrades enfermos y sus familiares en lugares que arrendaban en los hospitales y prestaban auxilio en caso de desempleo, hasta el punto que “con la experiencia de estas cofradías, los gremios mexicanos se adelantaron a los españoles en la creación de montepíos”⁴⁵.

No se pretende presentar aquí un panorama idílico, en el cual españoles, criollos, mestizos e indios construyen en forma pacífica el Nuevo Mundo. Para muchos indígenas la Conquista fue una tragedia, el derrumbarse de su mundo. Otros murieron como fruto de enfrentamientos, el maltrato o, lo que fue más frecuente, por las innumerables enfermedades traídas por los europeos, frente a las cuales el organismo de los indios no tenía las defensas adecuadas. En todo esto hay que hacer muchos matices y distinguir entre los diversos lugares y momentos en los que se llevó adelante la Conquista, las diferentes personalidades de los conquistadores y las formas muy diversas en que los distintos grupos indígenas reaccionaron frente a la llegada de los europeos⁴⁶. Tampoco hay que olvidar el trágico destino de los africanos, que fueron llevados a América como esclavos, algunas veces con la intención de proteger a los indios, evitándoles realizar tareas que se consideraban inhumanas, que recayeron sobre los africanos⁴⁷. Pero también hay que reconocer que para muchos aborígenes la conquista significó el fin de la opresión que otros pueblos ejercían sobre ellos, y la predicación cristiana les abrió un ideal de dignidad y libertad personales que en gran parte acogieron con entusiasmo. El encuentro entre el Viejo y el Nuevo Mundo fue ambivalente: para unos una desgracia, para otros una profunda liberación. Un texto del Inca Garcilaso da cuenta de esta situación ambigua:

“Es así que residiendo mi madre en el Cozco, su patria, venían a visitarla casi cada semana los pocos parientes y parientas que de las crueldades y tiranías de Atahuallpa (como en su vida contaremos) escaparon; en las cuales visitas, siempre

⁴⁴ R. Gutiérrez, “Transculturación en el arte americano”, en *Id.* (ed.), *Pintura...*, 30.

⁴⁵ R. Gutiérrez, “Transculturación en el arte americano”, en *Id.* (ed.), *Pintura...*, 31.

⁴⁶ A veces en un mismo país las relaciones entre los indígenas y europeos presentan una suerte muy cambiante. Un caso interesante es el de Brasil, donde las pacíficas relaciones del comienzo fueron alteradas por la introducción de la esclavitud de los aborígenes (cf. P. Downes, “Die ‘Entdeckung’ Brasiliens und der Indígenas im 16. Jahrhundert”, en: *Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft* 84.3 (2000) 179-205).

⁴⁷ Cf. R. Mellafe, *La esclavitud en Hispanoamérica*, Eudeba, Buenos Aires, 1964; S. Hensel, “Africans in Spanish-America: Slavery, Freedom and Identities in the Colonial Era”, en *Indiana* 24 (2007) 15-37.

sus más ordinarias pláticas eran tratar el origen de sus reyes, de la majestad dellos, de la grandeza de su imperio, de sus conquistas y hazañas, del gobierno que en paz y en guerra tenían, de las leyes que tan en provecho y favor de sus vasallos ordenaban. En suma, no dejaban cosa de las prósperas que entre ellos hubiese acaecido que no la trujesen a cuenta.

“De las grandezas y prosperidades pasadas venían a las cosas presentes: lloraban sus reyes muertos, enajenado su imperio y acabada su república, etc. Éstas y otras semejantes pláticas tenían los Incas y Pallas en sus visitas, y con la memoria del bien perdido, siempre acababan su conservación en lágrimas y llanto, diciendo: trocósenos el reinar en vasallaje, etc. En estas pláticas, yo como muchacho entraba y salía muchas veces donde ellos estaban, y me holgaba de las oír, como huelgan los tales de oír fábulas”⁴⁸.

El escritor es testigo del drama de un pueblo que ha perdido su primitiva grandeza pero que también es consciente de los abusos en que habían incurrido sus gobernantes y de las miserias que acompañaban a su esplendoroso pasado.

El ejemplo del derecho indiano y, especialmente, el del arte americano nos muestra la recíproca influencia que durante el Barroco se da entre el Nuevo y el Viejo Mundo⁴⁹. Las creaciones europeas toman nuevas formas al cruzar el mar y deben adaptarse a las nuevas realidades. Por otra parte, desde América salen hacia Europa relatos, riquezas, obras jurídicas, comidas y nuevos problemas, capaces de mover a los pensadores a la creación de soluciones originales que serán adoptadas por la Monarquía.

IV. CAMBIO DE PARADIGMA

Para el Barroco hispanoamericano, los contrastes de razas, lenguas y mentalidades eran la fuente de la vida. Por eso españoles y portugueses se mezclaron con los aborígenes, y dieron origen a una población mestiza, cuyo color bronceado marca el paisaje de las calles de las ciudades del centro y sur del Nuevo Continente. Esto no ocurrió ni en Norteamérica ni en África ni en la India.

El espíritu barroco se caracteriza por su movimiento, por el amor a las diferencias y contrastes. Contra este espíritu barroco se alzó su opuesto intelectual, la Ilustración, que empezó a difundirse gradualmente en América poco después de la llegada al trono de los borbones, en 1700. Ese con-

⁴⁸ *Comentarios Reales de los Incas* I, 3.

⁴⁹ Los puntos de contacto no se redujeron a la península ibérica. Es notable, por ejemplo, la influencia de los jesuitas alemanes en toda Sudamérica y de modo especial en las misiones jesuitas (F. A. Plattner, *Deutsche Meister des Barock in Südamerika im 17. und 18. Jahrhundert*, Herder, Basel-Friburg-Wien, 1960). No faltaron tampoco pintores italianos (cf. J. de Mesa y T. Gisbert, *El Manierismo en los Andes. Memoria del III Encuentro Internacional sobre el Barroco*, Unión Latina, La Paz, 2005) entre ellos Bernardo Biti (n. 1548), que fue enviado a América atendida la “necesidad de la evangelización de los indios mediante medios visuales” (*Ibid.*, 13) constatada por la Compañía en Indias (cf. 24).

traste ayuda a ver con claridad lo específico de cada una de estas visiones opuestas. Frente al mundo de racionalidad recortada e igualdades formales de la *Aufklärung*, el Barroco reivindica la diferencia, está acompañado por la angustia y la incertidumbre, y sustenta una concepción orgánica del mundo. La síntesis que propone y vive el ideal barroco no anula la pluralidad, sino que la potencia, ya que no hay cuerpo sin diversidad de sus miembros. La cultura del Barroco es esencialmente visual, por eso privilegia la pintura, la arquitectura, el teatro y la poesía, que es la más visual de las expresiones escritas⁵⁰. El eje que permite mantener unidas todas esas fuerzas centrífugas y contradictorias es la visión cristiana de la vida, que le fue aportada al Nuevo Mundo por la fe católica⁵¹. Mientras la Ilustración busca conseguir la integración apoyada en el mercado y en la cultura letrada, que dan origen a un punto de intercambio entre individuos racionales y una opinión pública "ilustrada", el Barroco lo hace

"recurriendo a la capacidad de síntesis contenida en la sensibilidad y en los espacios representativos. Más que el mercado, lo que predomina en la sociedad barroca es el templo, el teatro, la corte. [...] La posibilidad de resolver en estos ámbitos el problema de la integración descansa en la afirmación de los aspectos ceremoniales y rituales de la vida social, precisamente aquellos que la cultura de la Ilustración intenta extirpar"⁵².

Desde mediados del siglo XVIII el cambio de sensibilidad estética de las clases dirigentes se expresó a través del neoclasicismo, que buscó corregir lo que consideraba "excesos" barrocos⁵³. Por otra parte, en el campo del derecho las nuevas ideas se traducirán en el movimiento codificador y en el constitucionalismo, que se difunden a lo largo del siglo XIX en las nacientes repúblicas americanas.

Cuando se observa la evolución de las naciones americanas del siglo XIX, puede constatarse que el ideal iluminista se mostró incapaz de articular las diferencias⁵⁴. A lo más debió tolerar la existencia de grandes masas "no ilustradas", cuya participación en el nuevo proyecto de sociedad fue mínima. Paradójicamente, la decadencia del arte iberoamericano comienza en la medida en que se prescinde de los sectores populares. Las

⁵⁰ Cf. C. Cousiño, *Razón y Ofrenda*, 114.

⁵¹ Cf. L. X. López Farjeat y H. Zagal Arreguín, *Dos aproximaciones estéticas a la identidad nacional*, 31.

⁵² C. Cousiño, *Razón y Ofrenda*, 113.

⁵³ Para uno de los principales intelectuales chilenos del XIX, Miguel Luis Amunátegui, las pinturas del Barroco hispanoamericano no eran más que "mamarrachos" ("Apuntes sobre lo que han sido las Bellas Artes en Chile" en: *Revista de Santiago* 3 (1849) 37-47. Para este autor, el llamado periodo colonial no era más que una época "degenerada" (cf. M. L. Amunátegui, *El terremoto del 13 de mayo de 1647*, Rafael Jover editor, Santiago, 1882, prólogo).

⁵⁴ Cf. L. X. López Farjeat y H. Zagal Arreguín, *Dos aproximaciones estéticas a la identidad nacional*, 27. Aunque esta obra se refiere específicamente al caso mexicano resulta particularmente ilustrativa tanto para comprender la mentalidad del Barroco como para descubrir sus múltiples manifestaciones en la cultura y vida de Hispanoamérica hasta nuestros días.

capas más cultivadas de la población americana tendieron a sustituir la producción propia y la recepción creativa por la imitación de las modas europeas. No es extraño que este proceso artificial no haya sido capaz de mover al pueblo. Las minorías dirigentes se atribuyeron la tarea de llevar las luces a las grandes mayorías, a las que se descalificó como un factor retardatario del progreso. Para suplir la “desventaja” en que se hallaban frente a los ideales europeos, los gobiernos latinoamericanos de finales del siglo XIX y comienzos del XX recurrieron a la solución más fácil: promover la inmigración masiva de europeos. Para “mejorar la raza”, como se decía sin disimulo. Así, llegó a haber momentos en Argentina en los que el número de extranjeros sobrepasaba al de los nacionales⁵⁵.

Dos hechos históricos expresan de modo muy gráfico el cambio de mentalidad y el empeño por reemplazar el mundo del Barroco por nuevas ideas. El primero es la decisión borbónica de expulsar a los jesuitas: así entró en América de lleno la política ilustrada. Con esa decisión, Iberoamérica perdió a quienes eran capaces de dar una forma universal a la realidad de esas tierras y se encontró sin armas para hacer frente a las nuevas ideas, que pretendieron cortar abruptamente la vinculación de la cultura con el mundo indígena y mestizo. Estas ideas se impusieron en el plano político, si bien no fueron capaces de borrar por completo el pasado barroco del Nuevo Mundo⁵⁶.

Es interesante ver que Carlos III, en el Decreto de 27 de febrero de 1767, dirigido al Conde de Aranda, en que comunica esa medida, ni siquiera se preocupa de especificar las razones que justifican una decisión tan grave, sino que simplemente indica que obra:

“estimulado de gravísimas causas, relativas a la obligación en que me hallo constituido de mantener en subordinación, tranquilidad, y justicia mis Pueblos, y otras urgentes, justas, y necesarias, *que reservo en mi Real ánimo*”⁵⁷.

Las mismas palabras se recogen en la Pragmática de 2 de abril de ese año⁵⁸. La omisión de razones es, en su silencio, muy elocuente. También es significativa la celeridad que se exigió a las autoridades locales para la ejecución de la medida, para que no fuera posible reacción alguna, de

⁵⁵ La falta de población hizo que en Argentina este proceso alcanzara sus objetivos. En otros países, en cambio, no logró cambiar el carácter nacional o no llegó a cifras significativas.

⁵⁶ Cf. L. X. López Farjeat y H. Zagal Arreguín, *Dos aproximaciones estéticas a la identidad nacional*, 80.

⁵⁷ *COLECCIÓN General de Providencias hasta aquí tomadas por el Gobierno sobre el estrañamiento y ocupación de temporalidades de los regulares de la Compañía, que existían en los Dominios de S.M. de España, Indias, e Islas Filipinas, a consecuencia del Real Decreto de 27 de febrero, y Pragmática-Sanción de 2 de abril de este año*. Madrid: Imprenta Real de la Gazeta, 1767, 1. El facsímil puede consultarse en http://www.cervantesvirtual.com/bib-tematica/jesuitas/seleccion_textos/seleccion_textos2.shtml (al 18.7.2007). Énfasis añadido.

⁵⁸ *COLECCIÓN General de Providencias...*, 37-38.

modo que el pueblo se encontrara ante un hecho consumado. Así, por ejemplo, sucedió en Chiquitos:

“La interrupción de la vida misional en 1767 y la llegada de los nuevos administradores [...] y sus excesos, violentó al pueblo chiquitano. En el momento de la Expulsión, según relata el Padre Schmid en una de sus cartas, los chiquitanos, desesperados, clamaron: ‘*Zoiyai azica auna!*’ (¡Oh Padre, no te vayas, no nos abandones!); ‘*Yaqui nazarati zoichazu?*’ (¿Quién se ocupará de nosotros ¿Quién cuidará de nosotros? ¿Quién nos llevará al cielo?)”⁵⁹.

La expulsión de los jesuitas es uno de los hechos que más amplias y graves consecuencias ha tenido en la historia latinoamericana, porque no solo dejó en la orfandad a grandes masas de indígenas, sino que privó a las clases dirigentes de las herramientas intelectuales que les habrían permitido conducir de otra manera el proceso de independencia y la formación de las nuevas repúblicas, caracterizada después por la inestabilidad y la sujeción a numerosos experimentos inspirados en teorías difícilmente conciliables con la realidad de esos pueblos⁶⁰.

El segundo hecho que ejemplifica el cambio de mentalidad es la restricción de la influencia y luego la supresión de los gremios de artesanos, con el pretexto de corregir sus abusos. Estas medidas fueron acompañadas por la concentración de la producción artística en las Academias de Bellas Artes. Desde su creación, a mediados del siglo XVIII, estas nuevas instituciones arrancaron a los gremios sus privilegios. En el plano jurídico, a partir de 1770 las Reales Cédulas fueron cercenando sus derechos. Se formaron las “Sociedades de Amigos del País” y las “Sociedades Económicas”, que asumieron sus poderes políticos y contralores, pero ya bajo la égida de las élites ilustradas⁶¹. De esta forma,

“las Academias vinieron a constituir una forma de monopolio peor, el elitista, que no solo reducía la base de captación de sus recursos humanos, sino que a la vez señalaba los rígidos cánones del “buen gusto”, la normativa del clasicismo y descalificaba y aun destrozaba ¡en nombre del arte! las producciones artísticas del Barroco”⁶².

Las Academias fueron el vehículo por el que el Neoclasicismo se impuso al Barroco. Pero este esfuerzo de sustitución no se produjo solo

⁵⁹ R. Arrázola, “La gente y sus tradiciones”, en W. Kenning, *Chiquitos: la utopía perdura*, Willy Kenning Edición, Santa Cruz de la Sierra, 2003, 84.

⁶⁰ Hay que tener en cuenta que los sucesos de 1810 y los posteriores procesos independentistas no obedecen a un programa o a un fenómeno de maduración social, sino que son fruto de hechos externos, acaecidos en Europa (cf. J. C. Chiaramonte, *La Ilustración en el Río de la Plata*, 47-48).

⁶¹ Cf. R. Gutiérrez, “Los gremios y Academias en la producción del arte colonial”, en *Id.* (ed.) *Pintura, escultura y artes útiles en Iberoamérica, 1500-1825*, Cátedra, Madrid, 1995, 42-43.

⁶² R. Gutiérrez, “Los gremios y Academias en la producción del arte colonial”, 43.

en las mentes de las clases dirigentes, sino que se tradujo en la directa destrucción de retablos y otras obras artísticas, o en la reforma de las iglesias para "limpiarlas" de su pasado barroco y reemplazarlo por las formas neoclásicas. Se eliminaron sillerías, se reubicaron los coros en los monasterios y se borraron los sepulcros al interior de los templos⁶³. De más está decir que, de ahora en adelante, los dioses y figuras de la mitología precolombina serían expulsados de las iglesias y pinturas, como también se excluyeron las diversas manifestaciones con que indios y mestizos expresaban plásticamente su fe. En este como en otros campos, la independencia de los países hispanoamericanos, impulsada por las clases ilustradas, no significó un cambio significativo para las clases populares respecto de lo que había sido el absolutismo ilustrado de los borbones: "Como diría un anónimo y sufrido americano en Quito ante la primera proclama independentista: "Último día del despotismo y primero de lo mismo"⁶⁴.

Con todo, la mentalidad barroca no logró ser exterminada y forma parte, hasta hoy, de la identidad del Nuevo Mundo. Su expresión más notoria es la religiosidad popular, pero también se muestra en las fiestas, la forma de enfrentarse con la muerte y el constante uso que los hispanoamericanos hacen de las metáforas y la analogía en el lenguaje cotidiano, que marca una notoria diferencia con los modos de comunicarse propios de los europeos⁶⁵. Otra muestra de pervivencia del Barroco se ve en la pacífica aceptación de la variedad, que hace que los procesos migratorios no hayan tenido ni tengan el carácter conflictivo que sí presentan en los países europeos. En tierras americanas, esta capacidad de asimilación —que en Norteamérica se produce por otras razones— se debe probablemente a la pervivencia del alma barroca. En efecto, el problema de la integración "puede ser considerado una de las claves de la cultura barroca"⁶⁶. En Latinoamérica hay árabes, judíos, españoles, alemanes, griegos e italianos en gran número, que en ningún caso viven como incrustados en terreno ajeno:

⁶³ R. Gutiérrez, "Los gremios y Academias en la producción del arte colonial", 43. "El neoclasicismo destierra al "estilo mestizo" de las capitales relegándolo a los pequeños pueblos habitados casi exclusivamente por indígenas" (J. de Mesa-T. Gisbert, *Bolivia: monumentos históricos y arqueológicos*, 15-16).

⁶⁴ R. Gutiérrez, "Los circuitos de la obra de arte"..., 82.

⁶⁵ Es muy interesante constatar el valor de la analogía en Hispanoamérica; se trata de una realidad que los europeos tendieron a perder con la difusión del racionalismo y la Ilustración. Sobre el tema de la analogía ha llamado la atención Octavio Paz ("Analogía e ironía", en *Los hijos del limo*, Seix Barral, Barcelona, 1981, 91-114, y esp. 97, 109-112); lo sorprendente es que este autor sitúa la recuperación de la analogía en los románticos ingleses y alemanes del siglo XIX, y piensa que durante los dos siglos anteriores el pensamiento analógico sólo se mantuvo en los movimientos de carácter gnóstico (cf. 103), cuando hay muy buenas razones para pensar que el Barroco es el reino de la analogía y ésta, a su vez, la clave de toda la teología católica —y no sólo del Dante, cf. 113—, particularmente si la comparamos tanto con la teología protestante como con aquellas de inspiración racionalista.

⁶⁶ C. Cousiño, *Razón y Ofrenda*, 113.

"El mundo comprendido entre México y la Patagonia —dice Alejo Carpentier— constituía en sí uno de los fenómenos más sorprendentes de nuestra época. Pensar que esta inmensa parcela del planeta, una de las últimas en entrar en la historia, se convirtió en un lugar de simbiosis de razas que nunca se habían encontrado antes: la india, la negra, la española. Y todo esto sucede en un continente donde se pueden atravesar veinte fronteras hablando el mismo idioma. De forma tal que toda esta gente de tan diferentes razas, e incluso los que llegaban de Italia, Francia, etc., una vez que pasaban allí quince años, empezaban a reaccionar con una sensibilidad nueva y común a todos. El descubrimiento de la existencia de esta nueva raza, del criollo, fue capital para mí"⁶⁷. [...] "Este continente tiene el don de fecundar a todos los que se le acercan. Es éste un genio primordial de nuestro mundo, tan distinto, en este aspecto, del Asia, que anula y destruye al hombre de Occidente"⁶⁸.

Los inmigrantes son tan latinoamericanos como sus vecinos y compañeros de trabajo. Sin embargo, para serlo, no han necesitado perder su identidad, porque hay muchas formas de ser hispanoamericano. Este hecho es importante, ya que permite ver que, cumplidas ciertas condiciones, la inmigración no constituye una amenaza sino un enriquecimiento para todos. Por otra parte, la diversidad en la inmigración deja un sello en la forma en que se habla el idioma en cada uno de los países, como se ve, por ejemplo, en la influencia del italiano sobre el castellano que se habla en Buenos Aires. Estas diferencias se explican aún más por el eco de las lenguas originarias en las distintas naciones, pues aunque en todas partes se habla el mismo idioma sus modos de expresión son muy variados.

También se observa la pervivencia del Barroco en cierta teatralidad de la vida política, muy notoria en la retórica de ciertos caudillos, en los golpes de Estado, que por lo general no han sido especialmente sangrientos y tienen mucho de espectáculo, porque gana el que se presenta de una manera más convincente, y en la forma de expresión de muchos movimientos revolucionarios, desde Pancho Villa hasta el levantamiento de Chiapas.

V. CONSECUENCIAS POLÍTICAS DE LAS NUEVAS IDEAS

El diálogo entre el Viejo y el Nuevo Mundo estuvo marcado por el sello del Barroco y su valoración de la pluralidad. En cambio, allí donde no se realizó bajo el signo del Barroco adquirió modalidades muy diferentes, entre otras razones, porque la forma en que se lleva a cabo un diálogo depende de la imagen del hombre que mantengan los interlocutores. Así ocurrió en las relaciones entre Europa y Norteamérica durante la conquista llevada a cabo fundamentalmente por los ingleses. En la Iglesia anglicana no había Papas ni muchos teólogos capaces de afirmar con decisión el

⁶⁷ R. Chao, *Conversaciones con Alejo Carpentier*, 203.

⁶⁸ R. Chao, *Conversaciones con Alejo Carpentier*, 205-6.

carácter de personas y la dignidad de aquellos a quienes despectivamente se los llamará "pieles rojas".

¿Acaso no hubo exterminio de indígenas en Iberoamérica? La respuesta, por desgracia, debe ser afirmativa, pero llena de matices geográficos y temporales. Debe reconocer, por ejemplo, que en países como Chile o Argentina esas amplias matanzas se produjeron en el siglo XIX, después de la independencia, cuando parte importante de sus minorías gobernantes, al tiempo que se liberaba de los controles de la Corona, fue reemplazando la herencia cultural barroca por las nuevas ideas ilustradas venidas de Londres o París. Frente al modelo de hombre ilustrado, de maneras elegantes, lengua francesa, ojos claros e interés por la ciencia experimental, el indio y el mestizo quedaron en desventaja. Aceptadas en forma unilateral las ideas del progreso indefinido, de la emancipación respecto de la tradición, y de la domesticación de la naturaleza, la exclusión e incluso el combate de quienes no alcanzaban esos parámetros de humanidad se tornó, al menos, plausible. Su marginación respecto del proyecto de sociedad fue presentada como una exigencia del progreso humano. En *Martín Fierro*, describió José Hernández las penurias de un gaucho que, como tantos otros, es enviado a luchar contra los indios en el sur de Argentina, en una guerra sin término, que parece tener por fin el exterminio de los soldados de ambos bandos: indios y mestizos. Por eso canta Martín:

"Y colijo que no quieren
la barunda componer
para eso no ha de tener
el jefe que esté de estable
más que su poncho y su sable
su caballo y su deber"⁶⁹.

En Chile también se aplicó una política de rechazo a los indígenas, que fueron confinados en reducciones. Dejadas de lado las ideas de la Iglesia y los monarcas —que sólo admitían la guerra *justa*, y esta, para serlo, requería cumplir con ciertas condiciones— se pudo llevar a cabo lo que pomposamente se llamó la "pacificación de la Araucanía".

Criticando unas afirmaciones de Lastarria, donde se reprochaba a los españoles su comportamiento frente a los araucanos, Domingo Faustino Sarmiento muestra la visión que una parte de los ilustrados tenía sobre los pueblos precolombinos:

"es preciso que seamos justos con los españoles; al exterminar a un pueblo salvaje cuyo territorio iban a ocupar, hacían simplemente lo que todos los pueblos civilizados hacen con los salvajes, lo que la colonia efectúa deliberada o indelibe-

⁶⁹ *Martín Fierro*, V, 138.

radamente con los indígenas: absorbe, destruye, extermina. Si este procedimiento terrible de la civilización es bárbaro y cruel a los ojos de la justicia y de la razón, es, como la guerra misma, como la conquista, uno de los medios de que la providencia ha armado a las diversas razas humanas, y entre éstas a las más poderosas y adelantadas, para sustituirse en lugar de aquellas que por su debilidad orgánica o su atraso en la carrera de la civilización no pueden alcanzar los grandes destinos del hombre en la tierra. Puede ser muy injusto exterminar salvajes, sofocar civilizaciones nacientes, conquistar pueblos que están en posesión de un terreno privilegiado; pero gracias a esta injusticia, la América, en lugar de permanecer abandonada a los salvajes, incapaces de progreso, está ocupada hoy por la raza caucásica, la más perfecta, la más inteligente, la más bella y la más progresiva de las que pueblan la tierra [...]. Así, pues, la población del mundo está sujeta a revoluciones que reconocen leyes inmutables; las razas fuertes exterminan a las débiles, los pueblos civilizados suplantán en la posesión de la tierra a los salvajes. Esto es providencial y útil, sublime y grande. Dentro de quinientos años, la raza europea con sus artes, sus ciencias, sus progresos y su civilización ocupará la mayor y la mejor porción de la tierra, por el mismo principio que ahora trescientos años la España ocupó la mayor parte del nuevo mundo"⁷⁰.

Tenemos así un ejemplo de cómo, en estas palabras, se une una visión progresista de la historia, una apología del derecho del más fuerte y el eco secularizado de ciertas creencias religiosas, que justifican esa violenta imposición atribuyéndola a un designio providencial. Esas creencias ya no buscan la evangelización o promoción de los más débiles, sino su directa supresión y su reemplazo por pueblos más poderosos.

VI. UN MUNDO AJENO

No es fácil realizar un estudio acabado y sereno del papel de la Ilustración en América Latina. En pocos lugares del mundo pueden verse relatar los mismos hechos de manera tan diversa como en nuestros libros

⁷⁰ Recensión a: J. V. Lastarria, "Investigaciones sobre el sistema colonial de los españoles", en *El Progreso*, 27 de septiembre de 1844 (disponible en: <http://www.bibliotecasarmiento.org/lasobras/tomo2.htm>, al 20.7.07). Naturalmente no todos los ilustrados mantenían posturas tan extremas, pero la generalidad de ellos proponían un proyecto cultural en el que las masas populares no tenían un papel creativo, sino receptor de los beneficios del progreso. Entre los actores y observadores del proceso de "pacificación de la Araucanía se pueden encontrar numerosos ejemplos semejantes. Baste uno de muestra, el de Pedro Godoy: "Damos impropriamente el nombre de conquista a la ocupacion gradual i definitiva del territorio que ocupan actualmente los Araucanos al sur del rio Biobio i adoptamos este nombre, ménos con el objeto de debilitar en alguna manera el derecho perfecto que tiene la Republica a esas provincias, que con el proposito de ocuparnos en esta memoria de un pensamiento serio i digno ya del estado de civilizacion i poder en que se encuentra la nacion. "Comprendido el territorio araucano dentro de nuestros límites constitucionales i reconocida por diversos parlamentos, celebrados desde los tiempos de la conquista, la lejítima autoridad de nuestros gobiernos, a cuya liberalidad y filantropia han debido solamente los indígenas ciertos privilegios, de que hasta hoi estan en posesion, parece i es indudable, que la cuestion de derecho no debe preocuparnos un instante para poner en ejecucion nuestro pensamiento" (*La conquista de Arauco*, Imprenta Nacional, Santiago, 1862, 3).

de historia. En estas diferencias de enfoque influyen de modo muy particular las actitudes que se tengan tanto frente al pasado hispánico y la herencia cristiana como ante el Iluminismo, particularmente en algunas formas radicales que fue tomando durante el siglo XIX. Con todo, es posible que los resultados de la Ilustración no hayan sido los mismos a uno y otro lado del Atlántico. Cabe que lo que en Europa se veía como una forma de opresión y una limitación de la libertad (determinadas formas culturales, políticas y religiosas) en América haya desempeñado un papel diferente. De ser así, es posible que, en algunos aspectos, la ruptura con las formas tradicionales no haya significado una liberación, sino más bien la instauración de ciertas formas de opresión: por ejemplo, la de ciertos sectores sociales cultivados y pudientes que, desde entonces, pudieron actuar sin contrapeso, amparados en el prestigio de la noción de república, de la que ellos se constituyen en representantes.

En el caso del derecho y el arte, que son los dos ejemplos que se trataron más arriba, es claro que hay buenas razones para pensar en un retroceso en distintos campos, al menos en lo que se refiere a la participación de los sectores populares en la conformación de la cultura. Así, por ejemplo, los códigos civiles del siglo XIX tendieron a limitar severamente el papel de la costumbre en la vida jurídica a favor de la ley. El Código de Bello (1856) señala expresamente que "la costumbre no constituye derecho sino en los casos en que la ley se remite a ella"⁷¹. Esta decisión se funda en el deseo de dotar de mayor certeza a la vida jurídica, pero al precio de restringir la única fuente del derecho que tiene un origen genuinamente popular y que desempeñaba un papel fundamental no sólo en el mundo barroco, sino también en el precolombino. Pero ni el derecho ni el arte conforman toda la realidad ni tampoco en ellos todo fue negativo. No se puede negar, por ejemplo, el papel de la Ilustración en la abolición de la esclavitud y en la ampliación de la libertad religiosa⁷² (salvo cuando estuvo teñida de anticlericalismo).

También ha jugado en contra de la Ilustración el hecho de que haya inspirado proyectos políticos de muy distinto signo pero caracterizados por su constructivismo y por ser dogmáticos y excluyentes. El más conocido fue el marxismo, que es un descendiente espurio de algunas categorías ilustradas⁷³. En torno a estos proyectos se originaron agudas divisiones en las sociedades americanas, que muchas veces se resolvieron por la fuerza. Así, aunque en estos siglos América Latina ha sido un continente incomparablemente más pacífico que Europa y no ha experimentado el fenómeno del imperialismo, no puede por desgracia decir que no ha conocido el derramamiento de mucha sangre. En el siglo XIX, los ideales del despotismo ilustrado de los borbones fueron reemplazados por fórmulas

⁷¹ Art. 2.

⁷² Cf. J. C. Chiaramonte, *La Ilustración en el Río de la Plata*, 78-82.

⁷³ B. Groys, *Gesamtkunstwerk Stalin*, Hanser, München, 1984.

liberales también inspiradas en la Ilustración. El cambio, sin embargo, fue muy abrupto. Por eso, a partir de la independencia la mayoría de las naciones iberoamericanas se caracterizó por su inestabilidad. Ellas fueron escenario de experimentos políticos para los cuales no estaban preparadas. Buscaron copiar constituciones y modelos sin atender a sus condiciones de posibilidad. Si a eso se agrega el caudillismo y las luchas entre facciones, el resultado es previsible. Las causas de esta inestabilidad han sido objeto de numerosos estudios, sin que hasta el momento se hayan alcanzado resultados universalmente aceptados. Cabe pensar que el paradigma ilustrado que se impuso a medida que avanzaba el siglo XVIII no tuvo la misma capacidad de cautivar a los americanos que había tenido, en cambio, el modelo barroco. Aunque en la historia no es posible volver atrás, no deja de ser significativo el que uno de los pocos lugares en donde se consiguió pronto la estabilidad fue Chile, que bajo la influencia de Diego Portales estableció un régimen que tenía grandes similitudes con el de la monarquía ilustrada del siglo anterior. Esto le permitió, con el tiempo, derivar pacíficamente hacia modelos políticos más cercanos a las vertientes liberales de la Ilustración.

En el campo artístico sucedió algo semejante. Herbert Wilhelmy, entre muchos otros, ha mostrado los absurdos a los que llegó la imitación de los modelos franceses⁷⁴. Tras la independencia: "En la formación de las ciudades pareció que París era el único ejemplo digno de imitar. Todo lo referente a cuestiones de gusto era decidido en París de acuerdo con su modelo"⁷⁵ y los peores ejemplos arquitectónicos europeos fueron repetidos en Sudamérica, aunque de manera exagerada⁷⁶.

La actitud de copiar leyes, constituciones y formas artísticas venidas del exterior sin preocuparse de adaptarlas y agregarles el elemento propio que con tanta claridad se observa en el derecho y el arte del Barroco tuvo una consecuencia inesperada: las nacientes repúblicas hispanoamericanas se situaron en una inmediata situación de inferioridad política y cultural. Ya no eran simplemente distintas, sino menos que sus modelos, que solo muy parcialmente alcanzaban a imitar. El diálogo se transforma en una actitud de simple escucha de las enseñanzas de la otra parte.

Otra herencia negativa de cierta Ilustración se observa en el modo en que en la época republicana se entendió el trato a las minorías (o mayorías) étnicas autóctonas. La propuesta ilustrada consistía, en el mejor de los casos, en hacerlas adquirir el ideal de progreso y cultura representado por las nuevas ideas, en europeizarse incluso en las formas externas. Hoy no estamos dispuestos a seguir adelante con una imposición semejante, pero tampoco se puede dejar a los indígenas al margen de tantos bene-

⁷⁴ "Gestaltwandel der Städte Südamerikas. Vom kolonialen Barock zum Eisenbeton", en *Die Erde. Zeitschrift der Gesellschaft für Erdkunde zu Berlin* 3-4 (1950-1) 296-304.

⁷⁵ H. Wilhelmy, "Gestaltwandel der Städte Südamerikas", 298.

⁷⁶ H. Wilhelmy, "Gestaltwandel der Städte Südamerikas", 298.

ficios como nos ha traído la civilización. Así, nuestros países se debaten entre el respeto de su identidad original y la asimilación a la sociedad moderna. De este modo, los gobernantes y estudiosos enfrentan perplejos los múltiples problemas que aquejan a estos sectores que no están dispuestos a asumir simplemente la lógica del desarrollo científico y los criterios del mercado económico y el liberalismo político.

El Tercer Milenio ha traído consigo en Latinoamérica diversos empeños por buscar gobiernos que no responden a los cánones europeos y norteamericanos vigentes. Sus líderes se apartan de la ortodoxia económica y adoptan medidas que casi toda la izquierda ha abandonado por completo en el resto del mundo. Pero más allá de los posibles desaciertos que haya en estos intentos, ellos revelan el deseo de las clases populares por abandonar los esquemas de la democracia liberal y la globalizada economía capitalista, que son percibidos como ajenos a su identidad. El hecho mismo de que se elija como gobernantes a personas que no tienen mucha más instrucción que el habitante promedio de esos países, que no han ido a la universidad, que visten y hablan como el resto de sus connacionales, no se debe tanto a los recursos demagógicos de los elegidos, como al deseo de esas masas de alcanzar un protagonismo que les ha sido sistemáticamente negado en muchos períodos de su historia. Es una rebelión contra un mundo que perciben como ajeno. Sin embargo, se da la paradoja de que las categorías intelectuales con que interpretan su realidad son tan ajenas a la realidad hispanoamericana como aquellas que buscan combatir.

Durante la segunda mitad del siglo XX, en los sectores más cultivados, probablemente los primeros en apartarse decididamente del paradigma ilustrado fueron los escritores⁷⁷. En la medida en que estos autores, llamados "latinoamericanos", dejaron de ser imitadores, fueron capaces de traspasar las fronteras y tuvieron un impacto en Europa y Norteamérica que hasta hoy perdura. Sería deseable un conocimiento más amplio de ellos, particularmente de algunos que no se pueden encasillar en ese movimiento, si de movimiento puede hablarse. Porque la literatura hispanoamericana del siglo XX presenta una notable variedad⁷⁸. En ella no sólo está ese mundo exótico de García Márquez, la naturaleza telúrica de Neruda, la complejidad de Borges y la delicadeza de Darío. También se halla la profundidad metafísica de Anguita, el humor e inmediatez de Parra, el caleidoscópico mundo de Marechal en *Adán Buenosayres* y la relación profundamente humana con la naturaleza que presenta la

⁷⁷ En algún caso, como el de Carpentier, la superación del paradigma ilustrado va acompañada por una expresa referencia al mundo del Barroco (cf. R. Berres, *Phantastische Reise in den Geist des Barock. Alejo Carpentier*. Concierto barroco, Lit, Münster, 1996, pass.). Para una visión acerca de otros escritores y artistas plásticos que presentan elementos barrocos: L. Parkinson Zamora, *The Inordinate Eye. New World Baroque and Latin American Fiction*, The University of Chicago Press, Chicago, 2006.

⁷⁸ Cf. R. Chao, *Conversaciones con Alejo Carpentier*, Alianza Editorial, Madrid, 1998, 67.

poesía de Gabriela Mistral, por sólo nombrar algunos autores del Cono Sur americano. En todo caso, estas manifestaciones artísticas siguen siendo patrimonio de ciertas élites más cultivadas. En este sentido, el continente americano aún está lejos del tiempo en que su arte era obra de indios y mestizos.

VII. EL DIÁLOGO EN EL MUNDO POSILUSTRADO

Diversos obstáculos se oponen hoy al diálogo entre Europa y América. Entre ellos, cabe señalar la falta de perspectiva histórica, los sentimientos de inferioridad y el paternalismo. La idea de la América hispana como sinónimo de caos económico e inestabilidad política, y la de Europa occidental como modelo de prosperidad y madurez, parecen estar tan avaladas por los hechos que resulta difícil que alguien se pregunte si las cosas siempre fueron así. Esta situación lleva a pensar que, más que diálogo entre los dos mundos, lo que se espera es solo un movimiento de asistencia económica y cultural que se desarrolla fundamentalmente en dirección norte-sur. Por eso, el tomar conciencia de que hubo épocas, como el Barroco, en las que Hispanoamérica fue un digno interlocutor de Europa puede ayudar a superar las relaciones de paternalismo, de parte de ciertos europeos y un indisimulado complejo de inferioridad en no pocos latinoamericanos.

Quizá la creciente valoración de la diversidad, los intentos por superar el cientificismo y, por ende, el uso unilateral de la razón, como también la búsqueda de nuevas formas de relación del hombre con la naturaleza, puedan ayudarnos a los habitantes del Nuevo y del Viejo Mundo a mirar la historia americana con nuevos ojos, lo que contribuye a entender mejor nuestra propia identidad. Como consecuencia, se podrá contar con más elementos históricos para valorar los resultados que han producido en ultramar las creaciones filosóficas exportadas por Europa, porque no todas las formas culturales europeas han tenido la misma capacidad de comprender el fenómeno iberoamericano⁷⁹. Un ejemplo interesante es el que proporciona la filosofía de Aristóteles, cuya recepción en el medievo europeo significó un paso importante para la política, pero que en la discusión en torno a la conquista de América fue utilizada para defender la esclavitud natural de los indígenas y, en este sentido, tuvo un carácter regresivo⁸⁰. Es posible que con la Ilustración haya sucedido algo semejante, en la medida en que su adopción por parte de las clases dirigentes

⁷⁹ Cf. C. Cousiño, *Razón y Ofrenda. Ensayo en torno a los límites y perspectivas de la sociología en América Latina*, Cuadernos del Instituto de Sociología, Pontificia Universidad Católica de Chile, Santiago de Chile, 1990.

⁸⁰ Cf. F. Inciarte, "Natur-und/oder Vernunftrecht. 30 Thesen und ein Versuch", en F. Inciarte, B. Wald (eds.) *Menschenrechte und Entwicklung: im Dialog mit Lateinamerika*, Vervuert, Frankfurt, 1992, 87-90.

trajo consigo un agostamiento de la imagen del hombre. La adopción de cánones más restringidos de humanidad está detrás de la consiguiente pérdida del lugar de indios y mestizos en la conformación de la cultura de esos pueblos que tiene lugar desde mediados del siglo XVIII.

Además de proporcionar criterios para que los europeos valoren con nuevos antecedentes sus creaciones culturales, el encuentro con Hispanoamérica les permite aprender a entrar en contacto con una naturaleza indómita, lo que constituye un beneficio no pequeño. Hay aún en el Nuevo Mundo grandes extensiones de tierra y hermosos lugares que nunca han sido siquiera pisados por el ser humano. Esta es una experiencia que vale la pena vivir. Son numerosos los artistas europeos que, igual que el bávaro Mauricio Rugendas (1802-1858), se han dedicado a pintar tanto la infinita diversidad de tipos humanos del Nuevo Mundo como su exuberante y variada naturaleza. Y al pintar este continente han terminado por hacerse parte de él. Asimismo, como sucede en la juventud, la naturaleza misma es fogosa y se encarga de recordar a los hombres su fragilidad. El ejemplo más palpable son los terremotos, en donde todo se vuelve inseguro y nos recuerdan lo que enseñaban los maestros del Barroco: que aquí estamos sólo de paso.

La influencia europea en Hispanoamérica no es un problema de créditos o de ayuda económica, sino de ligazón con las propias raíces. El conocimiento de esa herencia cultural permite a los habitantes del Nuevo Mundo realizar un ejercicio de memoria que es fundamental para consolidar la propia identidad, porque, como se decía anteriormente, América es una creación europea y, como tal, su fisonomía está ligada a Europa. Como elementos característicos de esta fisonomía hay que señalar el aprecio por la libertad e identidad personal, el refinamiento, la conciencia del destino trascendente del hombre y confianza en el poder de la razón. Cabe pensar que estas características europeas se han trasladado a América y, además, que ellas constituyen un buen terreno para llevar a cabo el diálogo entre el Viejo y el Nuevo Mundo. Es verdad, sin embargo, que parte de la llamada filosofía posmoderna niega o somete a crítica esos rasgos que, según se dijo, constituyen lo europeo, pero eso sucede porque dicha filosofía busca romper con las categorías "logocéntricas" de ese pasado, es decir, niega buena parte de lo más europeo que tiene Europa.

Todavía en 1954 un autor tan lúcido como Jorge Luis Borges mantenía una distancia crítica respecto del Barroco. En el prólogo a su genial *Historia Universal de la Infamia*, escribía:

"Yo diría que barroco es aquel estilo que deliberadamente agota (o quiere agotar) sus posibilidades y que linda con su propia caricatura [...] *Barroco (Baroco)* es uno de los modos del silogismo; el siglo XVIII lo aplicó a determinados abusos de la arquitectura y de la pintura del siglo XVII; yo diría que es barroca la etapa final de todo arte, cuando éste exhibe y dilapida sus medios. El barroquismo es intelectual y Bernard Shaw ha declarado que toda labor intelectual es humorísti-

ca. Este humorismo es involuntario en la obra de Baltasar Gracián; voluntario o consentido, en la de John Donne⁸¹.

Esas actitudes recelosas respecto del Barroco parecían evidentes a uno y otro lado del Atlántico⁸² y no necesitaban mayores fundamentaciones⁸³. Medio siglo después, en cambio, nos hallamos en condiciones de reivindicar ese movimiento y de darnos cuenta no solo de lo mucho que le debe el alma hispanoamericana sino de que, en su reivindicación de los contrastes, las diferencias y la pluralidad, ha pasado a adquirir una insospechada actualidad para los espíritus de nuestro tiempo. En efecto, hoy los europeos miran el Barroco con otros ojos y muestran una especial fascinación por ese mundo. Uno de los puntos que los posmodernos han encontrado en común con esa mentalidad es la reivindicación del juego y la fiesta: en esto los hombres del siglo XVII eran auténticos maestros. Pero quizá haya algunas diferencias importantes. En particular, aunque el Barroco valora el juego no considera que la vida sea sólo juego. Eso —aunque parezca a primera vista lo contrario— sería de un pesimismo absoluto, pues significaría despojar a la vida de un sentido más allá de ella, cosa que sucede con muchos posmodernos. Incluso aquellos autores del Barroco que entienden la vida como un gran teatro⁸⁴, en el que cada mujer y cada hombre desempeña un papel, se trata de una obra que tiene un espectador divino y una culminación ultraterrena. En todo caso, todas estas diferencias no impiden que hoy los europeos puedan mirar con mejores ojos esa época del Barroco y, de paso, entender mejor su pervivencia en muchos aspectos de la vida de los latinoamericanos. Con todo, si la enseñanza del Barroco es válida, la pluralidad, la diversidad y la variedad,

⁸¹ *Obras completas I*, Emecé, Barcelona, 1989, 291. También muestra una actitud semejante en el prólogo a "El otro, el mismo" (1964), donde dice: "Es curiosa la suerte del escritor. Al principio es barroco, vanidosamente barroco, y al cabo de los años puede lograr, si son favorables los astros, no la sencillez, que no es nada, sino la modesta y secreta complejidad" (*Ibid.*, 858). Sin embargo, no faltan razones para considerar que en el propio Borges abundan los elementos barrocos, cf. L. Parkinson Zamora, *The Inordinate Eye*, 233-284.

⁸² Cf. Th. Adorno, "Der missbrauchte Barock", en: *Id. Gesammelte Schriften*, Band 10.1, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1997, 401-422.

⁸³ Cf. D. Niefanger, "Sfumato. Traditionsverhalten in Paratexten zwischen 'Barock' und 'Aufklärung'", en *Zeitschrift für Literaturwissenschaft und Linguistik* 98 (1995) 94-118. Esta actitud crítica no es casual: hasta entrada la segunda mitad del siglo XIX el adjetivo "barroco" tuvo una connotación negativa, como sinónimo de salvajismo y arbitrariedad frente al orden clásico representado por el arte renacentista. Todavía en la década de los 80 de ese siglo el compositor Cornelius Gurlitt (1820-1901) se sentía como una auténtica excepción dentro de Alemania, en su aprecio por la arquitectura del Barroco (un panorama de la actitud hacia este movimiento en: H. Bauer, *Barock, Kunst einer Epoche*, Reimer, Berlin, 1992, 9-24; para la progresiva rehabilitación del Barroco a fines del siglo XIX y en la primera mitad del XX: H. Hatzfeld, *Estudios sobre el Barroco*, Gredos, Madrid, 1964, 11-50).

⁸⁴ Cf. E. Orozco Díaz, *El teatro y la teatralidad del Barroco (ensayo de introducción al tema)*, Planeta, Barcelona, 1969, donde se muestra cómo la concepción teatral abarcó en el siglo XVII no sólo los espectáculos sino hasta la misma vida doméstica (89-107) y la forma de representarse la existencia individual (109-118).

que tanto se destacan en el pensamiento actual, solo tienen sentido en la medida en que se dan dentro de una unidad más profunda.

En suma, la experiencia del Barroco americano nos muestra cómo una creación europea, la América hispana, se desarrolla con criterios y medios propios, aunque sobre las bases que le proporcionan sus antecedentes europeos. Por eso, el Nuevo y el Viejo Mundo son dos formas de expresar la misma realidad humana, como ya lo observaba el Inca Garcilaso:

“digo que a lo mejor se podrá afirmar que no hay más que un mundo, y aunque llamamos Mundo Viejo y Mundo Nuevo es por haberse descubierto éste nuevamente para nosotros, y no porque sean dos, sino todo uno. Y a los que todavía imaginaren que hay muchos mundos, no hay para qué responderles, sino que se estén en sus heréticas imaginaciones hasta que el infierno les desengañe dellas”⁸⁵.

⁸⁵ *Comentarios Reales de los Incas* (1609) I, cap. I.

EL CONCEPTO DE JUSTICIA NEGATIVA EN ADAM SMITH Y SUS RAÍCES EN EL IUSNATURALISMO MODERNO¹

MARÍA ELTON BULNES

*Doctora en Filosofía y Letras
Universidad de Navarra
Profesora de Filosofía Moderna
Universidad de los Andes*

Una superficial insistencia en la libertad de mercado propuesta por Adam Smith puede desconocer que la libre competencia en la sociedad comercial debe ser, según este autor, un torneo justo, basado en un estricto sistema de justicia, respaldado por un concepto de justicia que, aunque difiere de la tradición anterior de la filosofía clásica, y puede no ser muy convincente para algunos, es un ideal moral que conviene conocer y analizar desde la perspectiva filosófica racionalista o empirista en que Smith se encontraba inserto.

Hay que tener en cuenta primero que la Cátedra de Filosofía Moral que ocupó Adam Smith en la Universidad de Glasgow constaba de cuatro partes: Teología Natural, de la que no se conserva ningún escrito; Ética, en la que Adam Smith enseñó el contenido de su libro titulado *Teoría de los Sentimientos Morales*; Jurisprudencia, en que Smith trató la moralidad relacionada con la justicia y susceptible de reglas precisas, cuyo contenido de clases conservaron algunos alumnos y constituyen un libro póstumo titulado *Lecciones de Jurisprudencia*; y política económica, cuyas clases contienen la sustancia de su afamada obra titulada *Una Investigación acerca de la Naturaleza y las Causas de la Riqueza de las Naciones*, obra por la que Adam Smith es más conocido. Este breve recorrido por las distintas materias que componían la Filosofía Moral en la universidad escocesa de la Ilustración muestra la importancia que tenía para Smith el

¹ La investigación que nos ha permitido escribir este artículo ha sido financiada por Fondecyt (Fondo Nacional de Desarrollo Científico y Tecnológico de Chile).

tema de la justicia, virtud que tiene una función principal en la sociedad comercial smithiana.

Su concepción de la justicia fue fuertemente influida por el iusnaturalismo moderno, especialmente el de Hugo Grotius, cuyas obras Smith conocía muy bien y a quien consideraba el más excelente entre los iusnaturalistas modernos². Por eso voy a esbozar el giro radical que dio Grotius respecto al iusnaturalismo clásico anterior, proveniente de Tomás de Aquino, para analizar después cómo esta nueva concepción de la ley y del derecho se plasmó en el concepto de justicia y en la jurisprudencia de Adam Smith. Según la opinión de Knud Haakonssen, encontramos en Grotius un cambio esencial de la noción de derecho con respecto a la tradición iusnaturalista de Tomás de Aquino, tradición que repercutió indirectamente en su pensamiento por la vía del neotomismo español del siglo de oro. El derecho, en vez de ser una acción que debe ser de acuerdo con la razón natural, pasó a ser entendido como algo que la persona *tiene*. Así se inició la "subjektivización" del concepto de derecho³. En consecuencia, podemos decir a grandes rasgos que si la noción de justicia de Adam Smith es deudora del concepto de derecho subjetivo que recorre el pensamiento de Grotius, la sociedad comercial propuesta por este autor es individualista. Para mostrarlo haré primero un análisis de algunas ideas fundamentales sobre la noción de derecho contenidas en *De jure belli ac pacis*, principal obra de Hugo Grotius⁴, para mostrar después sus coincidencias principales con el concepto de justicia de Adam Smith, y el método experimental que adoptan ambos autores para establecer las reglas de justicia, refiriéndome al final brevemente a la cabida que tiene la justicia como virtud y como norma en la sociedad comercial. Consideraré también a lo largo de la explicación el tipo de individualismo que surge de esa aplicación de la justicia que, en mi opinión, es un individualismo moderado.

I. EL CONCEPTO DE "DERECHO SUBJETIVO" EN HUGO GROTIUS

Grotius define el derecho como "una cualidad moral ligada a un individuo para poseer o hacer justamente alguna cosa"⁵. Esto significa que el derecho pasa a ser más que una acción objetiva exigida por la ley natural, algo que cada individuo tiene ya sea en el orden de la vida, de la libertad, del cuerpo o de la propiedad, y que los demás deben respetar como algo propio del otro y que no se le puede quitar. Con esta nueva

² Cfr. Knud Haakonssen, "Hugo Grotius and the History of Political Thought", *Political Theory*, Vol. 13, n° 2 (May, 1985), p. 251.

³ Cfr. *Ibid.*, p. 240.

⁴ Nos referimos a la versión francesa: *Le Droit de la Guerre et de la Paix*, París, Presses Universitaires de France, 1999.

⁵ *Le Droit*, I.III.iv.

concepción, la vida humana se comienza a entender como el ejercicio de derechos individuales competitivos, y la tarea de la ley será prevenir las interferencias injustas de algunos sobre los derechos de los otros, violaciones que pueden darse ya sea por malicia o por ignorancia⁶.

Aunque esta concepción del derecho pueda parecer egoísta, Grotius está lejos de la teoría del egoísmo humano radical de Hobbes. Él afirma, al contrario, que el hombre es sociable por naturaleza. El hombre

“posee en sí mismo una tendencia dominante hacia la vida social para la satisfacción de la cual él sólo, entre todos los animales, ha sido dotado de un instrumento particular, el lenguaje. Ha sido dotado también de la facultad de conocer y actuar según principios generales, facultad cuyos atributos no son comunes a todos los seres animados, pero son de la esencia de la naturaleza humana”⁷.

Según esta definición Grotius sería más bien un continuador de la tradición filosófica de Aristóteles y Tomás de Aquino, para quienes el hombre tiene una naturaleza social. Sin embargo Grotius está lejos de la tradición aristotélico-tomista, porque la sociabilidad natural al hombre es reducida al respeto de los derechos del otro, subjetivamente concebidos, de modo que la vida social exigida por la ley natural consiste nada más que en ese mínimo. Es decir, el derecho del hombre no lleva consigo el deber de promover el bien de los otros, sino sólo de abstenerse del bien de los otros. A continuación de la definición recién citada, Grotius explica que

“el cuidado de la vida social, del que él ha hecho un esbozo, y que es conforme al entendimiento humano, es la fuente del derecho propiamente dicho, con el cual están relacionados el deber de abstenerse del bien de otro, de restituir lo que, sin pertenecernos, está en nuestra posesión, o el beneficio que hemos retirado, la obligación de cumplir las promesas, la de reparar el daño causado por la propia falta, y la distribución de castigos merecidos entre los hombres”⁸.

Este texto de Grotius señala que las obligaciones establecidas por la ley natural son más bien negativas. Mientras que la ley natural de Tomás de Aquino, en el contexto de la tradición aristotélica, establece también y principalmente obligaciones y virtudes positivas.

En el trasfondo de esta diferencia hay dos conceptos distintos de la relación existente entre ley natural y moral. Para Grotius la ley natural exige un mínimo –el respeto de los derechos de los individuos–, y es conocida por la razón de forma experimental; mientras que las exigencias positivas y propiamente morales son conocidas a partir de la ley divina revelada, y no son exigidas como obligación moral por la razón. Hay varios pasajes

⁶ Cfr. Haakonssen, *Hugo Grotto*, pp. 240-241.

⁷ *Le Droit*, Prolégomènes, vii.

⁸ *Ibid.*, viii.

de la obra de Grotius en que aparece esta diferencia. Pero entre ellos hay uno especialmente significativo por su actualidad. Dice:

“Reconozco de buen grado que nada de lo que se nos prescribe en el Evangelio deja de tener el carácter de la honestidad natural; pero no veo ninguna razón para conceder que las leyes de Cristo no nos obliguen a más que lo que el derecho natural nos obliga por sí mismo. Es asombroso ver como aquellos que piensan de otra manera se agotan en esfuerzos por probar que lo que es prohibido en el Evangelio es ilícito según el mismo derecho natural: el concubinato, por ejemplo, el divorcio, el matrimonio con muchas mujeres. Esas cosas, de verdad, son de tal naturaleza que la razón nos enseña que es más honesto abstenerse de ellas; pero no son tales que abstracción hecha de la ley divina, constituyan un acto criminal”⁹.

Para Grotius, por tanto, la ley natural es en sí misma moralmente insuficiente. No es así, sin embargo, para la tradición aristotélico-tomista. Para ella la ley natural es una participación de la ley eterna o de la sabiduría divina por medio de la luz natural de la razón¹⁰. Por tanto, la ley natural y la ley divina se identifican a un nivel natural, sólo que la primera es difícil de conocer porque la razón natural se encuentra en una naturaleza caída, debilitada, pero no porque la razón caída sea incapaz en sí misma de conocerla y de establecer preceptos morales a partir de sí misma¹¹. Tanto Grotius como Tomás de Aquino son de la idea que la ley divino-positiva, tal como aparece revelada en la Biblia, complementa a la ley natural. Pero la forma en que se realiza esa complementación es muy distinta en uno y otro: en la teoría tomista la revelación es necesaria para ayudar al conocimiento de la ley natural del que la razón natural es capaz por sí misma, aunque su debilidad actual no le permite aprehenderla con facilidad; mientras que en Grotius la ley divino-positiva es necesaria porque la ley natural moralmente se queda corta, porque prescribe una justicia mínima.

Desde este punto de vista Grotius está en el origen de la secularización de la ley natural. Esta ya no es conocida por la razón natural, capaz de aprehender un orden moral establecido por Dios, como en Tomás de Aquino, sino que es descubierta a través del método empírico, de tal modo que sólo el hecho de la ley natural se puede explicar a partir de Dios, pero no su estructura. Desde ahora, con Grotius, la consistencia del método científico por medio del cual se descubre la ley natural será una discusión filosófica importante. Para Grotius, dicho muy resumidamente, ese método consiste en teorías muy generales acerca de la naturaleza humana, y en argumentos sacados de los relatos históricos del “sentido

⁹ *Ibid.*, I-II.vi.2.

¹⁰ Cfr. Santo Tomás de Aquino, *Suma de Teología*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1989, I-II, q.91, a.1.

¹¹ Cfr. *Ibid.*, I-II, q.90, a.1.

común de la humanidad". Pero entre esos dos aspectos metodológicos, el que más practicó fue el segundo, valiéndose más que de una investigación propiamente experimental, de la autoridad de historiadores y poetas. Su técnica fue por tanto principalmente inductiva¹².

Este breve recorrido por el pensamiento de Grotius nos sirve para descubrir hasta qué punto la filosofía moral y política de Adam Smith se encuentra enraizada en el inicio del iusnaturalismo moderno, tanto por su concepto de justicia negativa, como por la completa secularización que hace de la ley natural, y por la utilización del método experimental para establecer las leyes de la justicia.

II. LA JUSTICIA NEGATIVA EN ADAM SMITH

El tema de la justicia es desarrollado primero por Adam Smith en *The Theory of Moral Sentiments*. Allí sienta ciertas bases antropológicas que hacen necesaria la virtud de la justicia para que haya sociedad, ya que la sociedad es necesaria para la subsistencia del individuo. En esas páginas el hombre se caracteriza por ser un individuo centrado principalmente en sus propios intereses. Dice Smith:

"Todo hombre es, sin duda, por la naturaleza, encomendado primero y principalmente a su propio cuidado; y como él es más idóneo para cuidarse a sí mismo que cualquier otra persona, es conveniente y recto que sea así"¹³.

El problema moral que surge de esa constitución de la naturaleza es que el individuo, aunque siempre está más interesado en sí mismo que en los demás –en sus pequeños problemas más que en los grandes problemas de los otros–, no debe perjudicar a los otros para satisfacer sus propios intereses. Tiene por tanto que esforzarse por verse a sí mismo con los ojos que lo ven los demás: aunque todo hombre sea para sí mismo todo el universo, dice Smith, para el resto de los hombres no es más que la parte más insignificante del mundo. Así, si el individuo es capaz de humillar la arrogancia del amor a sí mismo y ponerse en el lugar del otro para verse como él lo ve, sus conciudadanos van a permitir que busque sus propios intereses, porque será capaz de un juego justo. Si viola el *fair play*, los individuos perjudicados van a resentir la injuria, y van a exigir un merecido castigo, en lo cual consiste la justicia¹⁴.

Adam Smith centra de este modo el tema de la virtud y del sistema de la justicia en evitar o reparar la injusticia. La enumeración de los daños que

¹² Cfr. Haakonssen, *Hugo Grotius*, pp. 250-251.

¹³ Adam Smith, *The Theory of Moral Sentiments*, Indianapolis, Liberty Classics, 1976, II.ii.1, p. 96.

¹⁴ Cfr. *Ibid.*

se pueden infligir unos individuos a otros coincide con la enumeración que hemos visto de los derechos subjetivos de Grotius. Dice Smith:

“La muerte es el mayor mal que un individuo puede propinar a otro, y suscita el más alto grado de resentimiento en aquellos conectados inmediatamente con el asesinato. El homicidio es por tanto el crimen más atroz que puede afectar a los individuos, tanto a la vista de los otros como a la del que lo ha cometido. Ser despojado de lo que uno posee es un mal mayor que ser frustrado en algo de lo que se tiene solo una expectativa. La violación de la propiedad, en consecuencia, el hurto y el robo, que toman de nosotros lo que poseemos, son crímenes más grandes que la violación de los contratos, que frustran nada más que nuestras expectativas. Las leyes más sagradas de la justicia, por lo tanto, aquellas cuyas violaciones claman más fuerte por venganza y castigo, son las leyes que guardan la vida y persona de nuestro prójimo; luego aquellas que guardan sus propiedades y posesiones; y por último vienen aquellas que guardan lo que se llama sus derechos personales, o lo que le es debido por las promesas de los otros”¹⁵.

Encontramos en esta descripción de los derechos que deben ser defendidos por la justicia, una gran semejanza con los derechos subjetivos de Grotius a los que me referí antes. Es importante notar que Smith ya habla, en *The Theory of Moral Sentiments*, es decir, en la parte ética de su cátedra de Filosofía Moral, de derechos personales, aunque no estipula todavía un sistema de derechos, cosa que va a hacer en la parte jurídica de su cátedra que, por lo demás, estaba estrictamente ligada a la anterior. En sus *Lectures on Jurisprudente*, Smith dice que

“el primero y principal propósito de todo gobierno civil es, como ha observado, preservar la justicia entre los miembros del estado e impedir la invasión de los derechos de los individuos en él, por otros miembros de la sociedad. (Es decir, mantener los derechos perfectos de cada individuo) La justicia es violada cada vez que alguno es privado de algo a lo que tenía derecho y podía exigir justamente de los otros o, más bien, cuando le hacemos una injuria o daño sin una causa”¹⁶.

A continuación Smith enumera cuáles son esos derechos que constituyen naturalmente un sistema que el Estado debe resguardar¹⁷.

Con este concepto de la justicia negativa como una defensa de los derechos individuales, contrasta el concepto de beneficencia, otra virtud que Smith trata en *The Theory of Moral Sentiments* en la misma sección de la justicia, comparándolas. La beneficencia tiende a hacer el bien al otro, es por tanto positiva, pero su falta no puede ser castigada por una administración de justicia, ya que no produce un daño real y positivo. Su ejercicio sin embargo es laudable, esto es, merece el reconocimiento de

¹⁵ Cfr. *Ibid.*, II.ii.2, p. 98.

¹⁶ Adam Smith, *Lectures on Jurisprudente*, Indianapolis Liberty Classics, 1982 (A) i.10-11, p. 7.

¹⁷ Cfr. *Ibid.*

los demás. Por ejemplo, un hombre que no recompensa a su benefactor cuando podría hacerlo, y cuando su benefactor necesita su asistencia, es culpable de la más grande ingratitud. Sin embargo, no es castigado por no hacerlo ni podemos obligarlo por las leyes de la justicia, porque con esa falta no causa una injuria positiva. El ejercicio de esa acción benevolente sería no obstante laudable¹⁸.

La beneficencia en Smith puede ser equiparada con las reglas de la caridad a las que se refería Grotius, que van más allá del derecho natural. Por ejemplo, dice este último, el que siendo muy rico despoja a su deudor de los pocos recursos que tiene para recuperar lo que le había prestado, puede ser acusado de dureza de corazón, pero no de ir contra el derecho estricto¹⁹. Esta observación de Grotius coincide con la diferencia que hemos visto antes que él hace entre las exigencias del derecho natural y las de la ley divina positiva. Smith no se refiere sin embargo a la ley revelada, porque secularizó enteramente la moral, pero hay una cierta reminiscencia de la caridad cristiana en su concepto de benevolencia o beneficencia.

Ahora bien, según Adam Smith, la beneficencia es menos esencial para la existencia de la sociedad que la justicia. La sociedad puede subsistir, aunque no del modo más tranquilo, sin beneficencia; pero si prevalece la injusticia la sociedad se destruye²⁰. La beneficencia es, según Smith,

“el ornamento que embellece, no el cimiento que sostiene el edificio, la cual, en consecuencia, es suficiente aconsejar, pero no necesariamente imponer de ninguna manera. La justicia, por el contrario, es la columna fundamental que sostiene todo el edificio”²¹.

Esta distinción entre justicia y beneficencia es análoga a la que existía entre justicia conmutativa y justicia distributiva en la escolástica, según el mismo Adam Smith. Pero él llama justicia sólo a la justicia conmutativa, poniendo así el acento en que la justicia debe ejercitarse entre iguales²².

La justicia así concebida lleva a establecer unas obligaciones sociales mínimas, como vimos que también sucedía en Grotius, no en el sentido de contener pocas reglas, sino en el de no imponer ninguna obligación positiva en vista de una mayor perfección de la sociedad y de los individuos que la componen. El concepto de bien común queda reducido a muy poco, según señala Haakonssen. En efecto, el bien común queda limitado al mantenimiento de la mera compatibilidad en la búsqueda de las reclamaciones de los derechos individuales²³. Sin embargo, estas

¹⁸ Cfr. Smith, *The Theory*, II.ii.1-10, pp. 78-82.

¹⁹ Cfr. Grotius, *Le Droit*, III.XIII. iv., 1, p. 738.

²⁰ Cfr. Smith, *The Theory*, II.ii.3.3, p. 86.

²¹ Cfr. *Ibid.*

²² Cfr. *Ibid.*, *Apendix II*, pp. 389-390.

²³ Cfr. Haakonssen, *Hugo Grotius*, pp. 252-253.

reclamaciones no son pocas, y constituyen todo un sistema de derechos muy detallado y descrito por Adam Smith en *Lectures of Jurisprudence*. Para establecer esas reglas de la justicia hay que concretar cuales acciones no perjudiciales respetan los derechos personales que ya han sido definidos como evidentes.

Recordemos que Grotius lo hizo por medio de un método experimental consistente en relatos históricos que contienen, según él, el sentido común de la humanidad. Una opinión común, encabezada por Pufendorf, le echó en cara que utilizando esa técnica no estaba haciendo propiamente investigación empírica acerca de la naturaleza humana, sino confiando en la autoridad de los historiadores, poetas, etc.²⁴. En opinión de Haakonssen, fue Adam Smith quien terminó de descubrir ese método experimental de la forma más satisfactoria, por medio de su teoría de los espectadores, de acuerdo a la cual los derechos son concretizados cuando los espectadores juzgan que determinadas acciones de los individuos son equitativas *porque* no son dañinas²⁵.

III. MÉTODO EMPÍRICO EN EL ESTABLECIMIENTO DE LAS REGLAS DE JUSTICIA SEGÚN ADAM SMITH

Aunque la moralidad es normativa, para Adam Smith, como acabamos de ver, porque se manifiesta en las reglas de justicia, esa normatividad no se deduce de una universalidad racional establecida previamente. Smith es un científico de la naturaleza humana, que discierne los hechos básicos de la mente del hombre y de la interacción personal implícita en su adaptación social²⁶. Desde esta perspectiva descubre por medio de un método empírico cómo se llega a establecer una normatividad generalizada entre los miembros de una sociedad, que permite la existencia de esa misma sociedad. Su punto de partida es la teoría de la imaginación de David Hume, que desarrolló como el núcleo de su teoría de la mente. Para ambos, Hume y Smith, la imaginación es la facultad mental por medio de la cual los hombres crean una esfera distintivamente humana dentro del mundo natural. Dentro de esa esfera surge el acuerdo moral como fruto de un esfuerzo de la imaginación práctica y de ciertos principios puestos por la naturaleza en la mente humana²⁷.

Entre esos hechos naturales básicos y, por tanto originales, hay que distinguir para el desarrollo de nuestro tema cuatro principios que encontramos en el hombre: el deseo de estar de acuerdo con sus semejantes, la simpatía, el resentimiento y la represalia como ley de la naturaleza.

²⁴ Cfr. *Ibid.*, pp. 250-251.

²⁵ Cfr. *Ibid.*, p. 241.

²⁶ Cfr. Knud Haakonssen, Introduction to *The Theory of Moral Sentiments*, Cambridge University Press, 2002, p. xii.

²⁷ Cfr. *Ibid.*, pp. xii a xiii.

Comencemos por el primero. Adam Smith lo explica de la siguiente manera:

“El gran placer de la conversación y de la sociedad... surge por una cierta correspondencia de sentimientos y opiniones, por una cierta armonía entre las mentes, la cual como muchos instrumentos musicales, coincide y sigue el compás con uno y otro. Pero esa armonía, la más agradable, no puede obtenerse a no ser que haya una libre comunicación de sentimientos y opiniones. Todos deseamos, bajo esa consideración, sentir como somos afectados mutuamente, penetrar en la intimidad de uno y otro, y observar los sentimientos y afecciones que realmente subsisten allí”²⁸.

Este deseo de estar de acuerdo con sus semejantes activa el principio natural de la simpatía, que es el medio para juzgar a los otros y para juzgarse a sí mismo. El análisis de la simpatía es, en Adam Smith, muy complejo. Sin embargo, para el propósito de este artículo basta con dar una idea muy sucinta de ella. El acto básico de la simpatía surge de la comparación entre la reacción que uno tiene y la que tiene la persona observada ante un mismo objeto. El espectador trata de ponerse, por medio de su imaginación, en las mismas circunstancias de la persona interesada e intenta exponerse a las mismas influencias causales que afectan a esa persona. Si reacciona del mismo modo ante esas circunstancias y esas causas, simpatiza con la persona observada, es decir, juzga que su reacción es correcta o meritoria, y si no reacciona del mismo modo juzga la reacción del otro como incorrecta o falta de mérito. El juicio se manifiesta en un sentimiento de placer identificado muchas veces con la simpatía. Pero aunque haya placer en la simpatía no hay que desconocer que ella principalmente lleva consigo un juicio sobre la reacción o acción de la persona observada²⁹.

Por medio de la simpatía el hombre puede ser también espectador de sí mismo. Con la imaginación intenta ponerse a la distancia desde la cual lo perciben los otros, y verse a sí mismo como lo verían los otros. En esa posición trata de juzgar si, como espectador, estaría de acuerdo con la reacción que tiene en su posición real, y simpatiza o no con sus reacciones reales. De este modo el hombre es también espectador imparcial de sus propias reacciones y conducta³⁰.

Por cierto que el espectador y el espectador imparcial juegan un papel fundamental en los juicios morales y, en concreto, en la determinación de las acciones justas. En estas últimas sentencias se incluye un ingrediente que es también un principio natural: el resentimiento que, dice Adam Smith,

²⁸ Smith, *The Theory*, VII.iv.28, p. 337.

²⁹ Cfr. *Ibid.*, I.i-iii, pp. 9-66.

³⁰ Cfr. *Ibid.*, III.i.1-7, pp. 109-113.

“parece habernos sido dado por la naturaleza para la defensa, y sólo para la defensa. Es la salvaguarda de la justicia y la seguridad del inocente. Este sentimiento nos impulsa a rechazar el daño que se intenta hacernos, y a vengar el que ya se nos ha hecho; de modo que el ofensor sea llevado a arrepentirse de su injusticia, y los otros, por miedo al mismo castigo o algún castigo semejante, puedan ser aterrorizados de ser culpables de una ofensa análoga”³¹.

Todos estos principios naturales aparecen entremezclados en el ejercicio de la justicia. La violación de esta virtud es una injuria,

“que hace un daño real y positivo a algunas personas particulares, por motivos que son desaprobados naturalmente. La injuria es, por tanto, el objeto propio del resentimiento y del castigo, el cual es la consecuencia lógica del resentimiento. Así como la humanidad está de acuerdo, y aprueba, la violencia empleada para vengar el daño hecho por la injusticia, así debe estar de acuerdo, y aprobar, la violencia empleada para prevenir y rechazar la injuria, y para reprimir al ofensor de perjudicar a su prójimo”³².

Por cierto que la humanidad que aquí en este texto está de acuerdo y aprueba es el espectador imparcial, que juzga a partir del fenómeno de la simpatía. Según Adam Smith, las pasiones de la naturaleza humana son objeto apropiado del resentimiento cuando son aprobadas por el corazón de todo espectador imparcial, el cual simpatiza enteramente con ellas³³.

El espectador imparcial es, así, una especie de conciencia moral en los hombres, a partir de la cual se va desarrollando e internalizando una ciencia moral, que contiene las reglas de justicia. Estas normas van surgiendo a través de la experiencia y la inducción, y no son conclusiones que se deduzcan a partir de una sabiduría previa. En este sentido Adam Smith ideó el método experimental más acabado del sentido común de la humanidad, según opinión ya citada de Haakonssen, ciencia que Grotius pudo establecer sólo por medio de relatos históricos. Dice Smith:

“No aprobamos o reprobamos originalmente las acciones particulares porque, después de examinarlas parezcan estar de acuerdo o ser inconsistentes con ciertas reglas generales. La regla general, al contrario, es establecida descubriendo por experiencia que las acciones de un determinado tipo, o circunstanciadas de una cierta manera, son aprobadas”³⁴.

Así, las reglas generales de la moralidad son un resultado no intentado de muchas experiencias morales individuales. Sin embargo, una vez establecidas, dirigen nuestras evaluaciones morales, y corrigen las tergiversaciones a las que nos puede llevar el amor a sí mismo, ya que

³¹ *Ibid.*, II.ii.4, p. 79.

³² *Ibid.*, II.ii.5, pp. 79-80.

³³ Cfr. *Ibid.*, II.i.2.1-2, p. 69.

³⁴ Cfr. *Ibid.*, III.iv.8, p. 159.

han sido erigidas desde el punto de vista del espectador imparcial, y el individuo simpatiza con el espectador imparcial. Así surge en los individuos el sentido del deber³⁵. Por ejemplo:

“El hombre de resentimiento furioso si oye los dictados de esa pasión, estimaría quizá la muerte de su enemigo, como una pequeña compensación por el agravio que él imagina ha recibido; el cual, sin embargo, puede ser nada más que una provocación ligera. Pero sus observaciones sobre la conducta de los otros le han enseñado lo terrible que aparece la venganza sanguinaria. Al menos que su educación haya sido muy singular, él se ha dictado a sí mismo como una regla inviolable abstenerse de esa venganza en todas las ocasiones”³⁶.

La ley natural que está en el trasfondo de estas interacciones personales es expresada por Adam Smith de la siguiente manera:

“Así como todo hombre hace, así se le hará a él, ya que la represalia parece ser la gran ley que ha sido dictada por la Naturaleza para nosotros”³⁷.

Esto significa que la naturaleza indica al hombre que quien es violador de las leyes de justicia debe sentir en sí mismo el daño que ha hecho a otro. Debe ser retenido por el miedo de sufrir la misma injuria, ya que no es refrenado por la estima que siente por el otro. Así como el hombre que es inocente y observa las leyes de la justicia puede merecer que su prójimo respete su inocencia, y observe religiosamente las mismas leyes con él³⁸.

IV. LA JUSTICIA NEGATIVA COMO FUNDAMENTO DE LA SOCIEDAD COMERCIAL

Según Fitzgibbons, Smith se refiere en *The Wealth of Nations*, cuando habla de la sociedad comercial como un ideal, al “sistema de libertad natural”, o al “sistema de perfecta libertad”, y raramente utiliza la expresión “comercio libre”. En la práctica parece que esas dos frases fueran equivalentes, porque el sistema de la libertad natural significa que no debe haber impedimentos artificiales al comercio. Pero esas expresiones no son completamente intercambiables, porque la libertad natural tiene unas connotaciones jurisprudenciales y antropológicas que la libertad de comercio no tiene. Según Adam Smith uno es libre en la medida en que hace lo que desea, es decir, su propio interés, y en que es tratado

³⁵ Cfr. *Ibid.*, III.v.1, pp. 161-162.

³⁶ Cfr. *Ibid.*, III.iv.12, p. 160.

³⁷ *Ibid.*, II.i.10, p. 82.

³⁸ Cfr. *Ibid.*

justamente, según la justicia conmutativa³⁹. Este es el tipo de libertad que debe reinar en la sociedad comercial.

Este contraste entre comercio libre y libertad natural aparece perfectamente señalado por Adam Smith en el siguiente pasaje de *The Wealth of Nations* en que se refiere a las causas de los buenos efectos que había tenido en Inglaterra el comercio con las colonias, resultados que se debían en gran parte a la ausencia de monopolios y a las pocas restricciones impuestas al intercambio comercial. Dice Smith:

"Esas causas parecen ser la libertad general de comercio que, a pesar de algunas restricciones, es al menos igual o superior a la que existe en cualquier otro país; la libertad de exportar, libre de impuestos, toda suerte de bienes que se hayan producido en la industria nacional a casi todos los países extranjeros; y lo que es quizá de mayor importancia, la ilimitada libertad de transportarlos desde cualquier parte de nuestro país a cualquier otro, sin ser obligados a dar cuenta a ninguna oficina pública, y sin estar sujetos a exámenes de ninguna especie; *pero sobre todo, la administración de justicia equitativa e imparcial que hace que los derechos del más común de los británicos estén sujetos al respeto de los más grandes, y que, asegurando a cada individuo los frutos de su propio trabajo, da el estímulo más grande y más efectivo a toda suerte de industria*"⁴⁰.

La justicia conmutativa, concretada en una administración de justicia equitativa e imparcial, resguarda la libertad natural, y es una de las causas más importantes del éxito económico de la libertad de comercio. En el sistema de libertad natural, dice Smith, cada individuo es perfectamente libre para buscar con afán su propio interés, de la manera que él quiera, y para emplear su industria y capital en la competencia con los demás, *siempre y cuando* no viole las leyes de la justicia. Resguardar esas leyes, protegiendo a todo miembro de la sociedad de la injusticia y opresión de otro miembro de ella, es uno de los deberes del soberano⁴¹. Ahora bien, ya sabemos por lo explicado anteriormente, que esas leyes son establecidas por la experiencia de los mismos individuos, de acuerdo al espectador imparcial, como efecto de la simpatía.

Así podemos llegar a una conclusión, a la vista de todos los elementos explicados en este artículo. El sistema de la libertad natural de acuerdo al cual debe funcionar la sociedad comercial, según Adam Smith, es un sistema individualista, ya que cada uno sólo puede exigir de los otros, en justicia, que le respeten sus propios derechos, es decir, que no se los violen, pero no puede exigir que los otros le hagan un bien positivo. Esto último se puede hacer desde la benevolencia, que no es exigible, y es

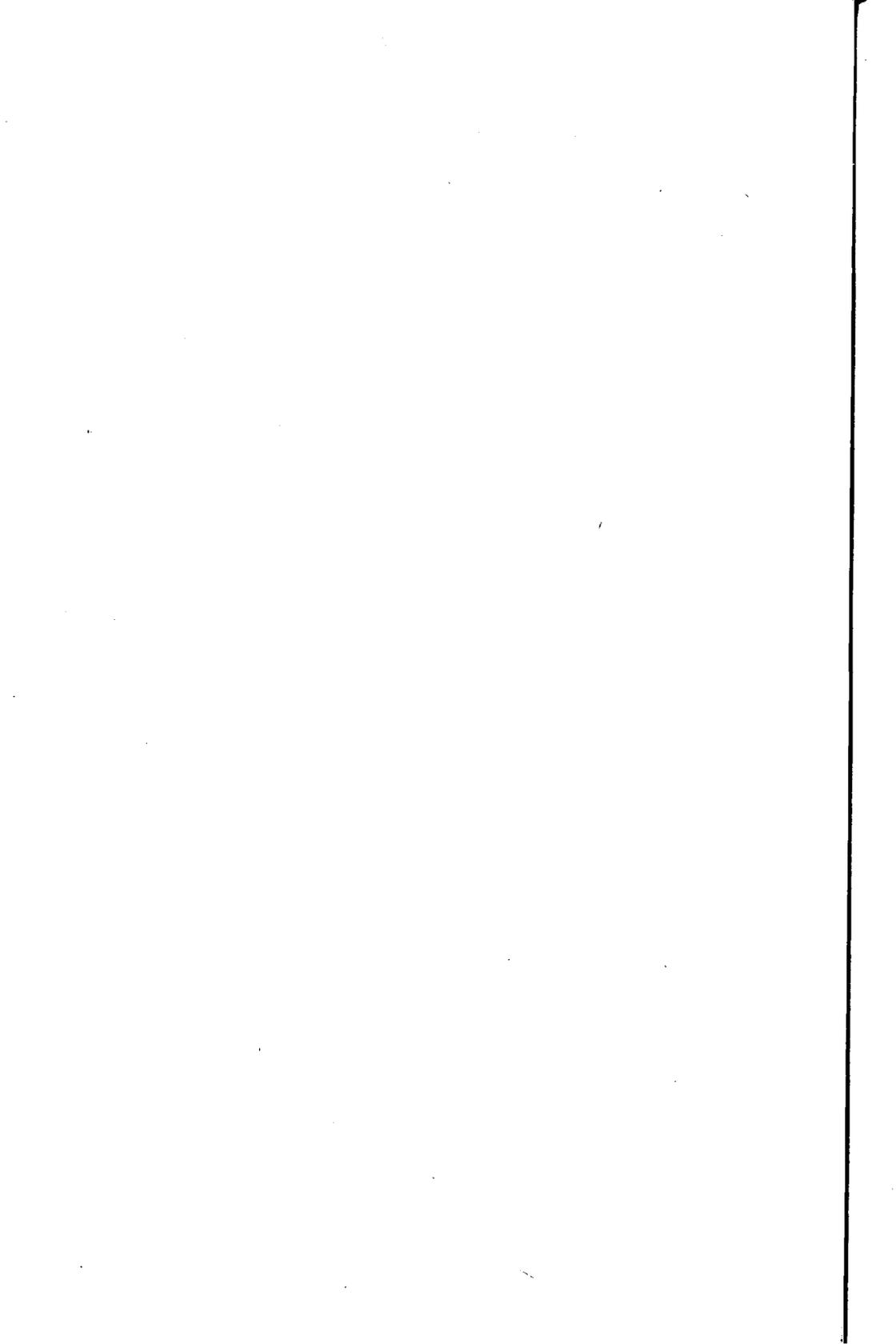
³⁹ Cfr. Atole Fitzgibbons, *Adam Smith's System of Liberty, Wealth, and Virtues*, Oxford: Clarendon Press, 1995, p. 172.

⁴⁰ Adam Smith, *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*, Indianapolis, Liberty Classics, 1976, IV.vii.c.54., p. 610. Las cursivas son mías.

⁴¹ Cfr. *Ibid.*, IV.ix.51. p. 687. Las cursivas son mías.

equivalente a la virtud de la caridad. Sin embargo, es un individualismo moderado porque no convierte al individuo en una entidad antisocial; por el contrario, hace posible la sociedad en cuanto agrupación de individuos con un cierto fin: el de satisfacer al máximo los intereses de cada uno.

La inspiración de esta manera de concebir la justicia, como una virtud negativa, la encontró Adam Smith en Grotius, que fue el primero en reducir la ley natural a una defensa de derechos subjetivos en competencia, poniendo la moral y la caridad más allá del derecho natural. La justicia negativa smithiana es equivalente a la justicia conmutativa de la escolástica, y deja de lado el complemento de esta última que es la justicia distributiva. Las reglas de la justicia son establecidas por los hombres en sociedad, con el fin de salvaguardar la sociedad, sin ninguna referencia a un orden moral previo, establecido por Dios, que pueda ser conocido por revelación o por la razón natural. El hombre encuentra en sí mismo ciertos principios o sentimientos naturales como hechos a partir de los cuales crea un orden de justicia, en concreto el deseo de estar de acuerdo con sus semejantes, la simpatía, el resentimiento y la represalia como ley de la naturaleza.



**DE LA EMPIRIE A LA EMPIRIE.
SOBRE LA TEORÍA DE LA JUSTICIA
DE JOHN RAWLS**

HUGO HERRERA ARELLANO
Doctor en Filosofía
Universidad de Würzburg
Profesor de Filosofía del Derecho
Universidad de los Andes

I. UTILITARISMO Y KANTIANISMO COMO PUNTOS DE PARTIDA

Luego de las críticas dirigidas contra la moral tradicional desde posiciones empiristas y filosófico-trascendentales, el intento de fundar la praxis en un orden metafísico ha quedado puesto en cuestión. Para Aristóteles o Tomás de Aquino, por ejemplo, era posible conocer ciertas estructuras ontológicas y antropológicas a partir de las cuales resultaba factible fundar ciertas prescripciones, dar orientaciones al ser humano acerca de cómo desplegarse y vivir una vida digna de vivirse. Desde Hume, primero, y luego desde Kant, esa posibilidad se vuelve problemática.

Con Hume deja de ser posible un conocimiento de estructuras esenciales, trascendentes a los datos sensoriales asociados¹. A partir de los hechos, comprendidos como conjunto de datos empíricos, como mera facticidad, no es posible luego justificar deberes, de tal modo que la

¹ Cf. D. Hume, *Enquiries concerning Human Understanding and concerning the Principles of Morals*. Ed. por L. A. Selby-Bigge, revisado y anotado por P. H. Nidditch. Oxford 1975, pp. 18 y ss., 23 y ss.

“ley de Hume” adquiere plena validez². La moral pasa a ser más asunto de gustos que de conocimiento³.

Kant busca hacerse cargo de problemas presentes en la filosofía humeana⁴. Sin embargo, no obstante que acredita elementos *a priori* constituyentes del conocimiento humano (conceptos puros del entendimiento y formas puras de intuición)⁵, restringe ese conocimiento a una esfera de apariencias o fenómenos. El ser humano sólo puede conocer fenómenos o apariencias, constituidos a partir de una combinación de receptividad y espontaneidad, pero no más allá de ellos. No hay orden sino como orden de las apariencias, orden de lo “para nosotros”, pero no de propiedades esenciales de una “cosa en sí”⁶. La acreditación de elementos *a priori* operantes en el conocimiento permite hacer frente al escepticismo empirista, pero la imposibilidad de acceder a lo “en sí” vuelve a la duda radical algo permanente: siempre podemos preguntar si las apariencias no son más que un total engaño⁷.

Luego de las críticas a la filosofía tradicional, por parte de estos dos autores, aparecen preguntas de difícil solución: ¿cómo justificar la praxis, tanto personal como política, una vez que la metafísica tradicional ha

² “En todo sistema de moral que me haya encontrado hasta ahora, he observado siempre que el autor procede durante cierto tiempo de acuerdo al modo de razonar ordinario, y establece la existencia de Dios o hace observaciones sobre los quehaceres humanos; cuando, de pronto, me encuentro con la sorpresa de que, en vez de las cópulas habituales de las proposiciones: ‘es’ y ‘no es’, no doy ninguna proposición que no esté conectada con un ‘debe’ o un ‘no debe’. Este cambio es imperceptible, pero resulta, sin embargo, de la mayor importancia. En efecto, en cuanto que este ‘debe’ o ‘no debe’ expresa una nueva relación o afirmación, es necesario que ella se ponga de manifiesto y sea explicada; y, al mismo tiempo, que se dé razón de algo que parece inconcebible, a saber: cómo es posible que esta nueva relación pueda ser una deducción de otras totalmente diferentes. Pero como los autores no usan por lo común esta precaución, me atreveré a recomendarla a los lectores; y estoy persuadido de que esta pequeña atención sobre este asunto subvertiría todos los sistemas corrientes de moralidad, y nos haría ver que la distinción entre vicio y virtud, ni está basada meramente en relaciones de objetos, ni es percibida por la razón”; D. Hume, *A Treatise of Human Nature*. Ed. por L. A. Selby-Bigge. Oxford 1960, pp. 469 s. (trad. mía).

³ Cf. D. Hume, *Enquiries*, p. 165; *Treatise*, p. 470.

⁴ Tanto en la *Crítica de la razón pura* como en los *Prolegómenos*, existen elocuentes testimonios de la disputa de Kant con Hume, especialmente respecto al carácter *a priori* o *a posteriori* del principio de causalidad; cf. I. Kant, *Prolegomena*, en: *Akademieausgabe* 4, pp. 257 s., 260; *Kritik der reinen Vernunft*. Meiner. Hamburgo 1998, B 4 s.; A 94 s./B 127 s.; A 760 ss./B 788 ss.

⁵ Cabría mencionar además, los esquemas y principios puros y las ideas puras de razón; cf. *Kritik der reinen Vernunft*, *passim*.

⁶ Cf. por ejemplo, I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft* B XV ss.

⁷ Más allá de las interpretaciones que se puedan hacer de la filosofía de Kant, nos parece que esta oposición entre las apariencias y lo “en sí”, queda especialmente patente cuando Kant se refiere a sus implicancias prácticas. Sólo en la medida que suponemos una dimensión trascendente a los fenómenos cognoscibles, son posibles la libertad y la acción moral. No obstante, tales posibilidades han sido conquistadas a un alto costo, pues la acción moral y la libertad quedan radicadas en un ámbito no fundable cognoscitivamente, con lo que se vuelven, en definitiva, asunto de fe; cf. I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, A 828/B 856-A 829/B 857.

caído? ¿Cómo orientar, en definitiva, la acción humana en un mundo “sin signos”?

De la respuesta a estas preguntas intentan hacerse cargo tanto autores inspirados en el empirismo, como el propio Kant.

Inspirados en el empirismo son quienes pretenden determinar la corrección o incorrección de las acciones a partir de sus consecuencias. Dada la ausencia de un orden trascendente a lo empíricamente accesible, tienden a comprender las consecuencias dentro del marco de lo empíricamente abarcable. Jeremías Bentham entiende, en este sentido, a una consecuencia como positiva, cuando produce más placer que dolor⁸. Posteriormente otros autores (ya el propio John Stuart Mill) pretenden corregir el criterio benthamiano⁹. Aquí no nos interesan las diversas variantes del utilitarismo, sino tener presente el principio utilitarista como intento de volver posible una moral en un mundo reducido al marco de lo empíricamente accesible.

Entendido el utilitarismo como intento de respuesta moral dentro del marco del empirismo, presenta problemas relevantes para una teoría de la justicia. Por una parte, el riesgo de “empirización” del individuo, que termina por ser identificado con sus circunstancias. Esta vinculación acaba por destruir la identidad del sujeto, que se diluye, sin remisión a estructuras esenciales, en las cambiantes circunstancias. Por otra parte, el utilitarismo importa admitir, de hecho, la prioridad de los intereses utilitarios por sobre otros criterios. Esto puede dar lugar a abusos: así, por ejemplo, cuando al agente o a la mayoría de los agentes le conviene pasar por sobre bienes básicos de otros, resulta difícil oponerse, a partir de argumentos puramente utilitarios, a esa vulneración¹⁰.

Kant busca abordar estos problemas y hacer frente al vacío de fundamentación que deja la caída de la filosofía tradicional. Su filosofía trascendental le permite acceder a estructuras *a priori*, “previas” al individuo empírico. La continuidad de ese individuo exige suponer un principio trascendental de identidad fundante de aquélla. Sólo así se logra acreditar al sujeto como idéntico en la multiplicidad de sus actos, en medio de un mundo empírico¹¹.

⁸ Cf. el cálculo de utilidad de Bentham, en: J. Bentham, *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*. Oxford 1907, cap. 4 (“Value of a Lot of Pleasure or Pain, how to be measured”).

⁹ De Mill es la famosa frase respecto a que más vale “ser un humano insatisfecho que un cerdo satisfecho”; J. S. Mill, *El utilitarismo*. Alianza. Madrid 1984, cap. 2, p. 51.

¹⁰ Para una crítica del utilitarismo, cf. Robert Spaemann, *Felicidad y benevolencia*. Rialp. Madrid 1991, pp. 190 ss.

¹¹ Hume entiende al yo como “un grupo o conjunto de percepciones diferentes, que se suceden con una rapidez inconcebible y se encuentran en flujo y movimiento permanente”; p. 252. Kant replica que “la conciencia del yo en la percepción interna es sólo empírica, siempre mudable, incapaz de suministrar un yo fijo y permanente en medio de este flujo de apariencias internas”; I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft* A 107. Hay que suponer un principio de unidad que se encuentre operando “anteriormente a toda experiencia”, que “haga posible esa misma experiencia”; *op. cit.*...

En el ámbito práctico, descubre Kant principios puros, que le permiten también abrir un camino moral distinto al del utilitarismo, camino en virtud del cual el individuo puede ser excluido de los cálculos de utilidad.

Kant pregunta por algo absolutamente bueno. Sólo algo bueno en absoluto puede ser lo buscado en la moral, no en cambio lo condicionado o instrumentalmente bueno, que como instrumental, es asunto más bien de consideraciones pragmáticas o de conveniencia. Si el orden metafísico ha caído, si Dios no es accesible, luego lo absolutamente bueno buscado en la moral no puede ser ni Dios ni algo en el mundo empírico condicionado. Sin embargo, Kant insiste en su búsqueda. Pero, sin Dios y sin orden en el mundo, ¿qué hace buena una buena voluntad? Ya no fines concretos, pues su carácter empírico los tiñe de inmoralidad, pueden ser buenos, pero también malos. La buena voluntad es la voluntad que busca actuar bien de modo absoluto. Si ese bien absoluto ya no está en el mundo, ya no puede determinarse según un contenido provisto por alguno de los fines mundanos, entonces habrá que quedarse con la *forma* del deber. La buena voluntad sólo puede ser aquella que actúa por mor del deber, buscando al deber porque es deber, no porque sirva para otra cosa.

Dado que el sujeto es imperfecto, su acción ha de ordenarse por medio de imperativos. El imperativo propiamente moral será uno que mande cumplir el deber por mor del deber y no por otra cosa. A este imperativo, como buscado por sí mismo y no hipotéticamente, en virtud de otra cosa, lo llama Kant imperativo categórico y en su formulación más abarcante dice: "Actúa sólo según aquella máxima conforme a la cual puedas, al mismo tiempo querer, que se vuelva una ley general"¹².

En su formulación antropológica, este imperativo dice: "Actúa de tal manera que trates a la humanidad tanto en tu persona como en la persona de todos los demás en todo momento también como fin y jamás sólo como medio"¹³. Esta formulación es altamente relevante, pues implica que jamás se ha de pasar sobre el sujeto. Ella está en la base del deber de paso de la situación prejurídica o de incertidumbre jurídica (en la cual las pretensiones justas pueden ser sobrepasadas por las injustas y el sujeto llegar a ser tenido como mero medio), a la situación jurídica. También está, por lo mismo, en la base del concepto kantiano de derecho, como "la encarnación de las condiciones bajo las cuales el capricho de uno puede volverse compatible con el capricho del otro según una ley general de la libertad"¹⁴. No obstante que este concepto escapa a la moralidad y abre el campo de la legalidad, su justificación o fundamento es moral,

¹² I. Kant, *Akademieausgabe* (Berlín y otros, 1905 ss.) IV, p. 421.

¹³ *Op. cit.*..., p. 429.

¹⁴ I. Kant, *Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre*, en: *Akademieausgabe* VI, § B.

pues se encuentra, en definitiva, en el deber de respeto a la humanidad en la persona propia y la del otro¹⁵.

II. SUPERACIÓN DEL UTILITARISMO SIN FILOSOFÍA TRASCENDENTAL

John Rawls se enfrenta a un problema similar al de Kant. Una vez que el viejo orden –religioso o cosmológico– ha sido puesto en cuestión por la filosofía crítica de corte trascendental y por corrientes empiristas, sólo parece posible fundar la moral y una teoría de la justicia o bien de modo utilitarista o bien de modo filosófico trascendental.

La filosofía trascendental kantiana busca superar los problemas implicados en el empirismo utilitarista: la disolución del sujeto en sus circunstancias y la primacía de los intereses sobre lo justo, lo mismo que la posibilidad de vulneración del individuo por intereses de la mayoría. Kant propone un sujeto trascendental, previo a las circunstancias. Y hace primar a ese sujeto y a su elección sobre las decisiones de mera utilidad. La regla moral kantiana, el imperativo categórico, en cuanto generaliza y se pone en el lugar del otro sujeto, se vuelve en resguardante pleno de ese otro y su libertad. Los intereses que no reconozcan al individuo y su libertad simplemente no son justificables.

Sin embargo, la filosofía moral kantiana descansa sobre supuestos filosófico-trascendentales, que no resultan especialmente atractivos para Rawls. Rawls busca conservar el respeto kantiano por el individuo como entidad previa a sus circunstancias, dotada de un principio originario de identidad y de voluntad¹⁶. Intenta también velar porque la justicia, esto es, los principios de reconocimiento al sujeto, imperen sobre los intereses o la utilidad. Hay un “deseo de expresar nuestra naturaleza como libres, racionales e iguales”¹⁷, el cual sólo se logra en la medida en que nos liberamos de los condicionamientos empíricos y actuamos según justicia. Si buscamos sólo bienes, dado que los bienes (luego de caído el orden) quedan atados a lo empírico, caemos en las garras de la contingencia y la causalidad determinista, se acaba la libertad. No obstante, el kantiano Rawls se mueve en una tradición distinta a la de Kant y su filosofía trascendental, una tradición que está marcada fuertemente por el empirismo. Rawls busca, en este sentido, mantener los principios prácticos kantianos, pero sin acudir a una fundamentación filosófico-trascendental que dé como resultado un sujeto y una voluntad puros. Para esto emplea un

¹⁵ Cf. K.-H. Nusser, “Kant, Rawls und die ‘Revolutionen des Friedens’”, en *Zeitschrift für Politik* 44 (1997), p. 354.

¹⁶ “El yo es anterior a los fines que por él se afirman”; es la condición de posibilidad de la afirmación de fines; por tanto es previo; *Teoría de la justicia*. Fondo de Cultura Económica. México 1995 (2ª ed.), p. 506.

¹⁷ *Op. cit.*..., pp. 518 y s.

modelo contractualista en el que se colocan supuestos que posibilitarán la decisión justa¹⁸.

Rawls propone un modelo de repartición social de bienes y cargas justo. La justicia de esa repartición presenta una novedad relevante respecto de las corrientes utilitarias prevalecientes en la discusión política del mundo anglosajón. Rawls busca la mayor ventaja posible no simplemente para la sociedad *en su conjunto*. Es más sutil. Busca lograr algo más difícil: la mayor ventaja de cada individuo de manera justa. Es decir: no se admite aquí, para beneficiar a la mayoría, pasar por sobre la minoría. Lo que se pretende es que todos *y cada uno* logren la mayor cantidad de ventajas posible¹⁹.

Esta protección del individuo se enmarca dentro de una tradición liberal, que bien representa el propio Kant con su concepto de derecho, en el cual la libertad individual es un absoluto, sobre el cual no se puede pasar. Del mismo modo, busca Rawls que el individuo se vuelva un límite. El sujeto marca una instancia previa a los intereses que puedan perseguirse. El sujeto y su capacidad de elección son el punto de partida común de ambos autores, que se diferencian en esto radicalmente de autores utilitaristas y empiristas²⁰.

A la idea de que la justicia —esto es, las reglas de respeto mutuo y regulación para la repartición de bienes— debe prevalecer respecto de esos bienes, en definitiva, del interés o la utilidad, la llama Rawls “primacía de la justicia sobre lo bueno”. Esta invocación aparece reiterada a lo largo de toda su obra.

Rawls incorpora dentro de las doctrinas que hacen prevalecer la búsqueda de intereses sobre las reglas de justicia, no sólo a los utilitaristas, sino que a todas las “doctrinas abarcales del bien”, incluidas concepciones tradicionales como la aristotélica, la cual se encuentra bastante lejos del utilitarismo. Esta incorporación no es arbitraria, sino simple consecuencia de la situación frente a la cual Rawls asume encontrarse: como ya no hay orden en el mundo, o al menos no sería tarea de una teoría política hacerse cargo de una metafísica, las doctrinas no deontológicas terminan por ser entendidas como teleológicas en el sentido utilitarista del término²¹.

¹⁸ “La posición original puede ser considerada como una interpretación procesal de la concepción kantiana de autonomía y del imperativo categórico, dentro del sistema de una teoría empírica. Los principios reguladores del reino de los fines son aquellos que serían elegidos en esta posición, y la descripción de esta situación nos capacita para explicar el sentido según el cual, actuando a partir de estos principios, expresamos nuestra naturaleza de seres libres y racionales. Estas nociones ya no son puramente trascendentales y carentes de conexión con la conducta humana, ya que la concepción procesal de la posición originaria nos permite establecer esos lazos”; *Op. cit.*..., p. 241.

¹⁹ *Op. cit.*..., pp. 17 y s., 27, 39.

²⁰ *Op. cit.*..., p. 506.

²¹ *Op. cit.*..., pp. 36 y s.

III. SUPUESTOS DE UNA DECISIÓN JUSTA Y TRES PROBLEMAS QUE LOS AFECTAN

En la *Teoría de la justicia* no se habla sólo del sujeto y de su libertad. También se identifican ciertos “bienes sociales primarios” y una tendencia “egoísta” a buscarlos. Este reconocimiento no importa, sin embargo, hacer primar lo bueno sobre lo justo, porque se trataría –indica Rawls– de bienes ampliamente aceptados y, más que de bienes concretos, de condiciones deseables para la vida²², los cuales se enmarcan, además, dentro de los criterios de justicia.

Estos bienes sociales primarios son caracterizados del siguiente modo: (i) a diferencia de los bienes fundamentales naturales, tales como la vitalidad o la inteligencia, dependen de la sociedad; (ii) son buscados por todos, pues valen como condición previa sin la cual los seres humanos no pueden realizar sus diversos planes de vida²³.

Rawls distingue tres tipos de bienes sociales primarios: (a) derechos y libertades; (b) chances y poder; (c) recursos económicos y bienestar²⁴.

La pregunta que pretende responder Rawls en la *Teoría de la justicia* es: ¿cómo repartir estos bienes sociales primarios de tal modo que se logre, de dicha repartición, la mayor ventaja de cada individuo, sin pasar, sin embargo, por sobre ninguno de ellos ni sobre su libertad?

Para obtener la respuesta buscada, Rawls se representa una *situación originaria* ficticia, en la cual son supuestas ciertas condiciones con el fin de posibilitar decisiones y reglas con un determinado contenido. La aceptación de esa situación originaria es –para Rawls– la base de un actuar justo²⁵.

El establecimiento de un orden justo depende de dos premisas de esta situación originaria: (i) por una parte, la existencia de condiciones de mercado y de desigualdad entre los individuos (Rawls reconoce el papel del interés individual)²⁶; (ii) por otra parte, un llamado “velo de ignorancia”, que oculta la posición concreta de los individuos en la sociedad. “Nadie sabe cuál es su lugar en la sociedad, su posición, clase o *status* social; nadie sabe tampoco cuál es su suerte en la distribución de ventajas y capacidades naturales, su inteligencia, su fortaleza, etc. Supondré incluso” –agrega Rawls– “que los propios miembros del grupo no conocen sus concepciones acerca del bien, ni sus tendencias psicológicas especiales”²⁷. Estas dos premisas son previas a la búsqueda de lo que se estima bueno, así como a las concepciones acerca del bien: éstas deben ajustarse a aquéllas.

²² *Op. cit.*..., pp. 359, 360, 361.

²³ *Op. cit.*..., p. 69.

²⁴ *Op. cit.*..., p. 69.

²⁵ *Op. cit.*..., pp. 17, 24 y s.

²⁶ *Op. cit.*..., pp. 24 y 140.

²⁷ *Op. cit.*..., p. 25.

Dados estos supuestos, la estrategia más plausible para la defensa del propio interés consistiría en la búsqueda de una mejoría de las condiciones de vida de aquéllos que se encontrarán en las peores posiciones, ya que todos podríamos quedar en esa situación. Así, mediante el artificio propuesto por Rawls, el interés individual jugaría a favor de los más desfavorecidos, de tal modo que la justicia puede prevalecer sobre el interés individual desatado. "Dado que todos están situados de manera semejante y que ninguno es capaz de delinear principios que favorezcan su condición particular [que desconoce], los principios de la justicia serán el resultado de un acuerdo o de un convenio justo"²⁸.

El velo de ignorancia opera como una condición generalizante que resulta bastante semejante al principio de generalización moral kantiano. Sin embargo, para llegar a él no se requiere recurrir a todo el aparatage filosófico-trascendental kantiano (menos aún a doctrinas metafísicas tradicionales). Mediante el velo de la ignorancia somos obligados a ponernos en la posición del otro más desfavorecido. El recurso rawlsiano a una posición originaria, en donde cae sobre los individuos un velo de ignorancia, le permite contar con un criterio contrafáctico para juzgar las realidades políticas y para determinar los principios de justicia.

No obstante lo sugerente que resulta la figura del velo de la ignorancia, ella presenta algunos problemas, de los que conviene hacerse cargo.

Un primer problema es el que ha destacado la crítica comunitarista de la *Teoría de la justicia*, de la que tomamos como representante descollante a Michael Sandel. Sandel señala que Rawls se acercaría a Kant al sostener la idea de un sujeto autónomo respecto de sus características. Esta idea estaría en contradicción con dos aspectos relevantes de la propia teoría rawlsiana. Primero, con lo que llama la "idea de la unión social" de Rawls. Rawls plantea que "es a través de la unión social fundada en las necesidades y posibilidades de sus miembros como cada persona puede participar en la suma total de los valores naturales realizados de los otros [...] Sólo en una unión social se completa el individuo"²⁹. Esta idea superaría "la parcialidad de las personas que aparece cuando se considera [como haría Rawls en la situación originaria] que los individuos están completos en sí mismos"³⁰. Además, entraría en contradicción con el llamado principio de diferencia, el cual anularía, a juicio de Sandel, la idea de que los atributos son "una posesión individual"³¹, y sólo resulta válido a condición de que se reconozca su constitución social.

Tras esta crítica no es difícil encontrar una denuncia que trasciende este par de supuestas contradicciones, que apunta a la concepción rawlsiana

²⁸ *Op. cit.*...

²⁹ *Op. cit.*..., pp. 578, 580 (nota al pie).

³⁰ M. Sandel, *El liberalismo y los límites de la justicia*. Gedisa. Barcelona 2000, p. 109.

³¹ *Op. cit.*...

–y kantiana– del individuo. La cuestión involucrada aquí es si el individuo se constituye como tal –o no– antes de su existencia social.

No obstante que se concuerde con la crítica sandeliana al concepto de individuo de Rawls, nos parece que Rawls no entra, en todo caso, en contradicción al afirmar una sociabilidad originaria en el ser humano y también al suponer, en la situación originaria, un velo de ignorancia que prive al individuo de sus propiedades. Pues una cosa es reconocer que es de justicia representarse la propia situación *como si* pudiera ser la de individuos con otras propiedades que las nuestras –por ejemplo, más desfavorecidos económicamente– y otra muy distinta reconocer que en la constitución de la individualidad empírica existe una participación social. De modo semejante, es muy distinto reconocer que el yo se completa y alcanza a ser propiamente lo que es en sociedad, de hacer como si él existiera antes que la sociedad, con el objeto de obtener un resultado justo. La crítica de Sandel yerra el punto. Sería acertada si Rawls quisiera concebir definitivamente al hombre como sujeto separado de las determinaciones sociales y en forma paralela lo entendiera definitivamente también como social. La contradicción desaparece, en cambio, si, como Rawls en verdad hace, se concibe al ser humano simplemente *como si* fuese individuo presocial, para ciertos efectos, además de reconocer su carácter social.

Esta distinción nos parece que también suspende la discusión entre las concepciones sobre el individuo. Sin embargo, hay otra discusión que no se puede soslayar de esta manera, que se diferencia de la anterior, a saber, si nuestra sociabilidad y nuestras convicciones originarias deben –o no– ser dejadas de lado. La anterior era una discusión sobre la posibilidad de prescindir *de hecho* de la sociabilidad y convicciones originarias, ahora preguntamos por la *legitimidad* de la prescindencia.

Es cierto que el velo no es simplemente un hecho, sino una condición de la justicia, es decir, que Rawls no está diciendo que efectivamente haya tenido lugar en algún momento, una situación en la cual los miembros de la sociedad hayan ignorado completamente su posición en ella. Es, más bien, una condición que debemos *suponer* si queremos actuar con justicia.

Sin embargo, aun reconocido este carácter, cabe preguntarse todavía por la *legitimidad* del velo: ¿Es posible reconocer la validez de esa condición? ¿Es correcto tomar la decisión social más radical, aquélla que determinará globalmente nuestro modo de existir social, prescindiendo no sólo de nuestra posición económica o social, sino también de nuestras creencias más profundas? Parece aceptable y justo adoptar esa decisión prescindiendo de nuestra posición económica. Pero, en cambio, cabe preguntarse: ¿Son nuestras creencias más profundas sobre el bien algo que pueda ser separado de lo que somos, de tal modo que debamos prescindir de ellas al momento de determinar cómo vivir socialmente?

En la medida que la realización de lo que somos tiene un componente social y que existen creencias inseparables de nuestra identidad, que nos constituyen, no puede sernos exigible prescindir de esas creencias para conformar un orden social. Salvo que sostengamos que las creencias no son más que caprichos, por profundas y arraigadas que nos parezcan, de modo semejante a como puede ser un capricho el deseo de la mayor cantidad de bienes económicos. Esto importa afirmar que todas las creencias pueden ser consideradas conmensurables y, por ejemplo, el deseo de una vida y una sociedad en la que impere la frivolidad sea considerado como igualmente legítimo que el deseo de una en la que primen la autenticidad y una cierta profundidad existencial. Sólo en ese caso los deseos son meros caprichos y los caprichos pueden ser legítimamente puestos "entre paréntesis". Pero parece difícil probar algo así. Al menos Rawls no lo hace.

Cabe además preguntar si esta condición del velo es aplicable legítimamente de modo universal. Vale decir, no sólo para definir los principios de justicia dentro de una unidad política dada, sino que, respecto de todos los rincones del planeta. ¿Es posible prescindir de nuestra pertenencia a una determinada unidad cultural y política sin dejar de afectar nuestra propia identidad? ¿Es legítima esa prescindencia? El propio Rawls se hizo cargo de este problema y con posterioridad a la *Teoría de la justicia* optó contra la aplicación universal del principio de diferencia, la cual restringió al interior de cada pueblo. Sin embargo, su solución no parece resultar completamente satisfactoria, al menos no a partir de la condición y los principios que propone en su *Teoría de la justicia*³².

IV. LOS PRINCIPIOS DE JUSTICIA Y SUS PROBLEMAS GENERALES

Bajo las condiciones supuestas por Rawls se adoptarán los siguientes principios de justicia:

³² Rawls busca aplicar su teoría contractualista de la justicia a las relaciones entre pueblos (*peoples*). Ch. Beitz y Th. Pogge propusieron, a partir de la teoría de 1971, una aplicación universal del segundo principio —el de diferencia— formulado por Rawls; cf. Ch. Beitz, "Justice and International Relations", en: Ch. Beitz/M. Cohen/T. Scanlon/J. Simons (ed.), *International Ethics*. Princeton 1985, pp. 282-311; *Political Theory and International Relations*. Princeton 1979, pp. 153-163; Th. Pogge, "An Egalitarian Law of Peoples", en: *Philosophy and Public Affairs* 23 (1994). En su *Derecho de gentes*, en cambio, Rawls introduce una *segunda* situación originaria, en la cual los contrayentes no son individuos, sino pueblos (y sus representantes). Así busca evitar una aplicación cosmopolita de su teoría y los problemas asociados a esa aplicación (cf. *El derecho de gentes*, p. 97), a pesar de la apariencia de incompatibilidad entre este intento y la teoría original de 1971, puesta de relieve por Beitz y Pogge; cf. K.-H. Nusser, "Kant, Rawls und die 'Revolutionen des Friedens'. Kants Nähe zur realistischen Interpretationen der internationalen Beziehungen", en: *Zeitschrift für Politik* 44 (1997), pp. 361 ss.; H. Herrera, "Die Suche nach einem formal gerechten Rechtsfrieden-Das Recht der Völker von John Rawls", en: *Zeitschrift für Politik* 52/3 (2005), pp. 336.

“Primero: cada persona ha de tener un derecho igual al esquema más extenso de libertades básicas que sea compatible con un esquema semejante de libertades para los demás. Segundo: las desigualdades sociales y económicas habrán de ser conformadas de modo tal que a la vez que a) se espere razonablemente que sean ventajosas para todos, b) se vinculen a empleos y cargos asequibles para todos”³³.

El primer principio es un principio de protección de la libertad y se enmarca dentro de la tradición liberal. Conforme a él, la libertad sólo puede ser limitada por una libertad concurrente, no por ventajas económicas colectivas. No obstante, la continuidad con el pensamiento liberal es sólo parcial. En el concepto del derecho kantiano, por ejemplo, la libertad aparece como absoluto: la “condición general de libertad” rige sobre los caprichos de las partes, incluso sobre los caprichos compatibles. Si se entiende a la libertad de uno compatible con la libertad del otro, de la que habla Rawls, como el capricho de uno compatible con el capricho de otro, del que habla Kant, falta en Rawls todavía, al menos en el nivel de los principios, la condición general que exige Kant en el concepto de derecho: que los caprichos, incluso los caprichos compatibles entre sí, no pasen sobre la libertad. Es decir, es posible, desde Kant, pensar en atentados contra la libertad, que son contrarios al concepto de derecho, en los que la parte afectada concurre con su capricho, por ejemplo, tratándose como mercancía sexual. Y esa libertad, contra la que se puede atentar, permanece como absoluta: no hay derecho sin esa libertad previa al puro capricho. Rawls, en cambio, parece aludir más bien, en este nivel de los principios, sólo a lo que Kant describe como compatibilidad de caprichos.

Esta posición relativa respecto de la libertad podría deberse simplemente a la ausencia en Rawls, de una justificación apoyada en evidencia filosófica de esa libertad, que Kant, en cambio, busca decididamente. Rawls renuncia a la apelación a “evidencia” y a deducciones a partir de “premisas evidentes”. “Para llegar a la interpretación predilecta de la situación inicial” –afirma– “no se pasa por ningún punto en el cual se haga una apelación a la evidencia en el sentido tradicional, sea de las concepciones generales o de las convicciones particulares. No pretendo que los principios de justicia propuestos sean verdades necesarias o derivables de tales verdades. Una concepción de la justicia no puede ser deducida de premisas evidentes o de condiciones sobre principios; por el contrario, su justificación es cuestión del mutuo apoyo de muchas consideraciones y de que todo se ajuste conjuntamente en una visión coherente”³⁴.

El segundo de los principios de justicia mencionados es el llamado “principio de diferencia” y puede ser considerado como un aporte de

³³ *Teoría de la justicia*, pp. 67 y s.

³⁴ *Op. cit.*..., p. 33.

Rawls a la tradición liberal que, a la vez, toma distancia cuidadosa respecto de ella. Al afirmar que la justicia supone no sólo libertad, sino que también igualdad, está yendo más allá que los liberales más puristas. La introducción de este segundo principio permite justificar una praxis que, junto con respetar la libertad, persiga la igualdad, salvo en aquellos casos en los que de la desigualdad se obtenga ventaja para el conjunto. Mediante el principio, Rawls se hace cargo de una serie de problemas que se vinculan con la defensa preponderante de la libertad. "Cuando la sociedad burguesa se encuentra en operación sin barreras [...] aumenta la acumulación de riquezas [...] por una parte y, por otra, el aislamiento y la limitación del trabajo particular, y con ello la dependencia y la necesidad de la clase atada a ese trabajo, de lo cual depende la incapacidad de percepción y de goce de las demás facultades", afirma Hegel³⁵. La sociedad burguesa operando exclusivamente según un principio de libertad, no es capaz, por sí sola, de ordenar de modo desplegado el egoísmo humano y da paso a la enajenación. La racionalidad burguesa llevada adelante sin límites presenta también el riesgo de disponer indiscriminadamente del medio ambiente natural bajo el principio de utilidad, dejando de lado las posibilidades de vivenciar sentido que brinda un trato no utilitario con la naturaleza. Esta postergación de un trato no utilitario afecta de manera grave la plenitud de nuestra existencia y la pone en peligro. Además, en la medida que posibilita un trato utilitario en el ámbito económico respecto de los demás, puede ser denunciada, desde una teoría moral kantiana, como inmoral, pues contraría al imperativo categórico en su versión antropológica. O sea, el concepto de derecho liberal de Kant daría pie a un tratamiento de los individuos como meros medios³⁶. En la medida que el principio de igualdad limita –aunque diferenciadamente– la libertad desatada, puede considerarse la teoría de Rawls como un aporte a la tradición liberal.

Rawls renuncia a una justificación de sus principios de justicia apoyada en evidencia filosófica. Su teoría queda así bastante expuesta. Pues sus principios podrían no encontrar el reconocimiento del público, ser rechazados. Este rechazo puede ser considerado como mero hecho, de tal modo que mediante argumentos fundados en opiniones razonables sería reversible. Sin embargo, el público tiende a apoyar sus propias posiciones en argumentos también razonables, de tal modo que su posición es difícil de revertir si no se apela a algún tipo de descubrimiento, a alguna clase de evidencia. Más aún, si los principios quedan apoyados en puras opiniones, su interpretación, necesaria para llevarlos a la práctica, se volvería

³⁵ G. W. F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, en: Hegel, *Hauptwerke in sechs Bänden*. Meiner. Hamburgo 1999, tomo 5, § 243.

³⁶ A esta altura cabe preguntarse si queda entonces justificado moralmente o no el paso desde la situación pre-jurídica a la situación jurídica en Kant.

altamente inestable. Sin recurso a cierta evidencia, cabría interpretarlos incluso en sentidos contrarios al despliegue humano que buscan.

Ambos principios se apoyan en supuestos aceptados como meros hechos, pero cuya aceptación no resulta justificable dentro del estricto velo de ignorancia rawlsiano, y podrían entenderse como expresión de las solas preferencias personales del autor. Así, resultará difícil para Rawls hacer frente a la objeción de que su listado de bienes sociales primarios adolece de provincianismo.

Más que determinaciones de contenido, los principios rawlsianos son, sin embargo, condiciones catalizadoras abiertas a soluciones amplias. El acuerdo bajo el velo de la ignorancia supone una cierta *comprensión* de los bienes sociales básicos, la libertad y la igualdad, comprensión que es altamente variable en las diversas culturas. Cuando se habla de la libertad, de la igualdad, de los bienes sociales básicos o sobre la manera de distribuirlos que propone Rawls, se trata, más que de contenidos acotados, del título de problemas por solucionar. Esta dificultad relativiza la teoría rawlsiana, pues la ata fuertemente a las condiciones concretas del discurso, dentro de las cuales sus principios podrían no surtir efecto y verse, ellos mismos, alterados.

Lo político

EL LABERINTO DEL ESTADO, PERSPECTIVAS HISTORIOGRÁFICAS. REVISIÓN CRÍTICA

BERNARDINO BRAVO LIRA

*Miembro Academia Chilena de la Historia
Profesor de Historia del Derecho e Historia de las Instituciones
Universidad de Chile*

Si hay un estudio complejo es del Estado y su historia. El término es polémico y polisémico en alto grado, como lo evidencia la obra de Weinacht publicada en 1968: *Staat. Studien zur Bedeutungsgeschichte des Wortes von den Anfängen bis ins 19. Jb.*¹. Abrirse camino en medio de esa maraña de significados, acepciones y opiniones parece tan difícil como internarse en una selva impenetrable. Cuatro décadas han transcurrido desde la aparición del trabajo de Weinacht y, a pesar de los avances de la historiografía, uno tiene la impresión de que las cosas permanecen en general en el estado en que entonces se encontraban. Es tiempo de abordar de nuevo la cuestión

Un punto de partida puede ser analizar algunas grandes directrices, frecuentadas por los estudiosos. Concretamente saltan a la vista tres. No en vano, dicen que otros tantos puntos permiten fijar un plano. Al Estado cabe estudiarlo como término, es decir, el uso que se da a la palabra con que se lo designa. Pero se habla también de idea del Estado y, por supuesto, del mismo, como realización histórica, enmarcada dentro de un tiempo y lugar determinados.

Las tres perspectivas historiográficas han cobrado vuelo en el curso de estas cuatro décadas que corresponden al tránsito de la Modernidad racionalista a una Postmodernidad, de contornos aún difusos. Las cosas han cambiado mucho desde 1968. Nos encontramos en otros tiempos, que marcan el fin de los metarrelatos². Surgen nuevas interrogantes. Urge

¹ Weinacht, Paul Ludwig. *Staat. Studien zur Bedeutungsgeschichte des Wortes von den Anfängen bis ins 19. Jb.*, Berlín 1968.

² Lyotard, Jean François, *La condition postmoderne*, París, 1979.

una revisión historiográfica. Sin ir más lejos, cabe preguntarse hasta qué punto el Estado o alguna de las perspectivas antedichas ha quedado reducido a metarrelato.

I. EL TÉRMINO *ESTADO*: SENTIDO Y APLICACIÓN

Debemos empezar por el término. La obra de Weinacht acerca de las variaciones de la palabra *status* desde la antigüedad hasta el siglo XIX deja ver sus múltiples sentidos³. Así como es entendido de muchas maneras, también su uso varía en el tiempo y en el espacio. La palabra se emplea en diversas partes de Europa en el siglo XIII, pero, como ha mostrado un acucioso estudio de Mager, en acepciones muy dispares⁴. Esto revela que entonces aún no se había fijado su sentido. Lo mismo vale todavía para Maquiavelo que tan generoso uso hace del término. Tanto Chabod como Mager comprueban que habla de *stato* con gran frecuencia, pero con significados variados y cambiantes, que están lejos del actual⁵.

El sentido que tiene el término varía según épocas y lugares. Lo que obliga a averiguar su radio de aplicación en Europa y en ultramar. En Francia se usa sin mayor problema, si bien con múltiples acepciones. Por ejemplo, De Seyssel habla en 1515 del estado y del imperio de los romanos, de los venecianos, del estado monárquico⁶. Con mayor desenvoltura aún se emplea en los siglos XVI y XVII en Portugal, tanto para Europa como para ultramar. Se habla, por ejemplo, de Estado de la India, de Brasil, del Maranhao e incluso se da el nombre de Estados a pueblos y reinos asiáticos con los que los portugueses toman contacto⁷.

Algo semejante ocurre en la Corte de Viena, donde se aplica a los Estados extranjeros. La *Hofordnung* de 1527 habla de casos y cosas de Estado, *causas y casus status*. Tal vez en este caso la adopción de esta terminología tenga relación con la estancia de Fernando I en Países Bajos⁸. En España, en cambio, se advierte una clara reticencia frente al

³ Jellinek, Georg, *Das Recht des modernen Staates*, 119.

⁴ Mager, Wolfgang, Zur Entstehung des modernen Staatsbegriffs", en Akademie der Wissenschaften und Literatur, *Abhandlungen der Geistes- und Sozialwiss. Klasse 9*, Maguncia, 1968.

⁵ Mager, nota 4. Chabod, Frédéric. "Algunas cuestiones de terminología. Estado, nación y patria en el lenguaje del siglo XVI" en él mismo, *Alle origine dello stato moderno*, Roma, 1957. Ahora, en castellano en sus *Escritos sobre el Renacimiento*, México, 1990.

⁶ De Seyssel, Claude, *La grand monarchie de France*, París, 1519, cito ed. 1541.

⁷ Sousa, Gabriel Soares de, Tratado descriptivo do Brazil em 1587, de 1587. Brito Domingo D'Abreu, Sumario e Descriçao do Reino de Angola, do Descubrimento da Ilha de Loonda e da grandeza das capitánias do Estado do Brazil, dirigido a Felipe I (II), 1591. Meneses de Vilha-Siqueira, Diogo, Razao do Estado do Brasil 1608-1612. Cadena Santi Pedro, Descripción de mil treinta y ocho leguas del Estado de Brasil, 1634. Feldbauer, Meter, Estado da India. Die Portugiesen in Asien 1498-1620, Viena, 2003.

⁸ Turba, Gustav, *Grundlagen der Praktischen Sanktion*, 2 vols, Viena, 1911-1912. 1, 24. *Hofordnung* de 1527, Fellner-Kretschmayr, *Österreichische Zentralverwaltung*, 3 vols., Viena, 1907, 1, 2, 107. Zolger, Ivan Ritter von, *Der Hofstaat des Hauses Oesterreich Viena-Leipzig 1917*. Burkert, Günther R. *Landsfürst und Stände*, Graz, 1987.

vocablo. Juristas y escritores permanecen apegados al antiguo término reino. Tan es así que todavía a principios del siglo XVII, el *Tesoro de la lengua castellana* de Covarrubias Orozco no conoce otra acepción de la palabra que el estado real, vale decir *gobierno de la persona real y de su reino*, a la que reduce cosas de Estado y Consejo de Estado. Covarrubias pasa por alto testimonios como el de la abdicación a la corona de Castilla de Carlos medio siglo antes. Allí utiliza dos veces, una para Europa y la otra para las Indias, la misma gradación conceptual, tomada del *tus commune*, a saber, *reinos, Estados y señoríos*⁹. También pasa por alto el uso del término por Ovando en las Leyes de Indias y la aplicación a los indígenas por Ercilla en su *Araucana*¹⁰.

Este lenguaje no deja de tener relevancia. Pone en evidencia que muchos historiadores y juristas actuales no llegan a comprender, la pluralidad de Estados dentro de una misma monarquía. Una monarquía múltiple¹¹, como era la hispánica, estaba formada por diversos Estados, tanto europeos como ultramarinos. En otras palabras, sería una impropiedad interpretar la monarquía múltiple como una suerte de super-Estado y a sus componentes como provincias o partes suyas. La verdad es que los juristas y la práctica de entonces sabían mucho más de esto que nuestros constitucionalistas de hoy, a los cuales les cuesta concebir otra cosa que un Estado nacional.

II. ESTADO COMO CONSTRUCCIÓN TEÓRICA: IDEA DEL ESTADO

No podemos detenernos más en la terminología. Es preciso echar un somero vistazo a la idea del Estado. Ambas cosas corren estrechamente ligadas, pero no se confunden entre sí. En todo caso la literatura sobre el tema es muy caudalosa. No es este el lugar para pasar revista a los principales autores e hitos del pensamiento sobre el Estado. Examinarlos, supondría estudiar el pensamiento político. Para nuestro objeto bastan unos apuntes sobre los fines del Estado. Muchas veces se confunden

⁹ Cédula Bruselas, 16 de enero de 1556, por la cual su Majestad el emperador don Carlos hace renunciación de sus estados en el rey don Felipe su hijo, en Encinas, Diego de, *Cedulario*, hay una impresión, Madrid, 1945.

¹⁰ Bravo Lira, Bernardino, "El concepto de Estado en las leyes de Indias durante los siglos XVI y XVII" en *Revista Chilena de Historia del Derecho* 11, Santiago, 1985. Ercilla, Alonso, *La Araucana*.

¹¹ Estas monarquías múltiples, constituidas por una pluralidad de reinos y Estados y no por uno singular, han sido estudiadas sobre todo en Europa central, donde la austriaca subsistió hasta 1918. En general, Königsberger, Helmut, "Composite States, Representative Institutions and the american revolution", en *Multiple Kingdoms and Federal States*, número especial de *Historical Research* 62-148, 1989. El mismo, *Monarchies, States Generals and Parliaments*, Cambridge, 2001. Blocksmans, Wim y Genet, Jean-Philippe (ed.) *Visions sur développement des Etats européens*, con contribuciones de 17 especialistas, Roma, 1990. Elliot, John Huxtable, "A Europe of composite monarchies", en *Past and Present*, 1992. Brauneder, Wilhelm (ed.) *Staatliche Vereinigung: Fördende und hemmende Elemente in deutschen Gebiete*, en *Der Staatbeift* 12, Berlín, 1998, con contribuciones de siete especialistas.

con los del gobierno. Al respecto, nos pueden servir de hilo conductor los trabajos sobre policía y *Sozialdisziplinierung*¹², desde el artículo de Östreich sobre problemas del absolutismo europeo hasta la reciente obra de Simon, acerca de la *Gute Policey*¹³.

Muy esquemáticamente cabe discernir tres hitos: primero Justicia, luego Justicia y Policía y, por último Estado y sociedad. Por más de medio milenio, hasta comienzos de la época moderna, los fines del Estado se identificaron con el buen gobierno, tal como lo entendía la tradición medieval. Se habló de mantener a los vasallos en paz y en justicia, según se repite en las *Partidas*, siguiendo esa convicción. Esta imagen del poder al servicio del derecho, propia del señorío, se traspaasa al Estado y prevalece en la doctrina y en la práctica hasta los tiempos de la conquista y de la reforma. Hasta entonces, como señala Simon, se entendía la policía como velar por el buen orden de la vida común y era fundamentalmente tarea de la Iglesia y de los municipios.

Sólo desde la reforma en Europa y en Iberoamérica desde la conquista pasa a constituir una nueva dimensión a los fines del Estado. En Europa, se ordena a mantener la religión oficial, en tanto que en la América hispana, se ordena implantarla, mediante la evangelización de los naturales, que a veces supone, como explican los autores de la época, enseñarles primero a vivir como hombres para que puedan vivir como cristianos¹⁴.

Los avances de la policía son un índice de la transformación del Estado jurisdiccional con pluralidad de poderes en un Estado individualista sometido a un poder único sobre la población atomizada, cada vez más expansivo en su radio y medios de acción. Su meta no es ya de dar a cada uno lo suyo, sino imponer a todos lo mismo. Este disciplinamiento de la población va acompañado de una demolición de la pluralidad de poderes —el supremo de la Iglesia y los inferiores— de suerte que la población queda reducida a una *sociedad civil sine imperio*, masa de individuos iguales e indefensos frente al Estado.

¹² Östreich, Gerhard, *Strukturprobleme des europäischen Absolutismus* (1969), ahora en el mismo *Geist und Gestalt des frühmodernen Staates. Ausgewählte Aufsätze*, Berlín, 1969. Schulze, Wienfried, "La policey in Germania", en *Filosofía política* 2, 1988. Breuer, S., "Sozialdisziplinierung. Probleme und Problemverlagerungen eines Konzeptes bei Max Weber, Gerhard Oestreich und Michel Foucault" en Sachsse y F. Tenntedt (eds.) *Soziale Sicherheit und soziale Disziplinierung*, Frankfurt a. M. 1986. Zeeden, E. W., *Die Entstehung der Konfessionen. Grundlagen und Formen der Konfessionsbildung im Zeitalter der Glaubenskämpfe*, Munich, 1965. Reinhard, Wolfgang y Schilling, Heinz, *Die Katholische Konfessionalisierung*. Gütersloh-Munich, 1994.

¹³ Simon Thomas, *"Gute Policey" Ordnungsbilder und Zielwortstellungen politischen Handelns in der Frühenneuzeit*, Francfort a.M. 2004.

¹⁴ Acosta, Joseph, *De promulgando evangelio apud barbaros, seu de procuranda indorum salute*, Salamanca 1589. Bravo Lira, Bernardino "El Estado misional. Una institución propia del Derecho Indiano" en Instituto Internacional de Historia del Derecho Indiano, IX Congreso, *Actas y estudios*, 2 vols., Madrid, 1991, ahora en el mismo, *El juez entre el derecho y la ley en el mundo hispánico, Del Estado de derecho al derecho del Estado (siglos XVI a XXI)*, Santiago, 2006.

En suma, la relación entre confesión oficial y ampliación del radio de acción del Estado abrió las puertas a una ampliación de los fines del mismo. No se limitó al buen gobierno –dar a cada uno lo suyo– sino que, en la medida que en pretendió imponer a todos lo mismo, se hizo cada vez más absorbente. Consideró como tarea suya rehacer desde arriba, conforme a determinados ideales, la vida de los pueblos. En este sentido terminó a veces por identificarse con una ideología. Por esa vía el Estado legalista de derecho abrió a paso a la implantación del Estado totalitario del siglo XX, en sus dos versiones, duro o blando¹⁵.

III. EL ESTADO COMO REALIZACIÓN HISTÓRICA, ESTATALIZACIÓN

Por último nos corresponde ocuparnos del Estado como realización histórica. Mirado así el Estado presenta un perfil cambiante. Sus fines, su figura institucional y su radio de acción varían en el curso del tiempo. Es decir, tanto el marco institucional que lo conforma, como el territorial y temporal cambian constantemente. En atención a ello, la historiografía ha elaborado desde hace más de un siglo modos bien refinados de estudiarlo. Entre otras cosas, se habla de *estatalidad* para destacar las transformaciones que experimenta de época en época y de *estatalización*, para seguir su gravitación sobre las diversas áreas de la vida colectiva.

Todo esto ayuda a seguir paso a paso la trama de su formación y transformaciones institucionales y de su acción y su gravitación. Se evita así la deformación denunciada por Böckenförde en una obra célebre¹⁶, que lleva a proyectar hacia atrás, hacia épocas pasadas, un modelo de Estado, erigidos por el propio estudioso más o menos inconscientemente en un paradigma para todos los tiempos.

Hintze acudió al término *Staatlichkeit* o estatalidad, para superar la connotación de fijeza de la palabra Estado, y poner de manifiesto que no estamos ante algo estático, sino que se construye o desconstruye en el curso su vida¹⁷. Más expresivo, el suizo Näf habló de *Verstaatung*-estatalización y puso de relieve la dinámica de su gravitación. Mientras en la Edad Media –explicó– estaba absorbida estatalmente tan solo una pequeña parte de los intereses de los hombres”..., en la Edad Moderna “el Estado conquista toda una serie de zonas vitales y emprende la estatalización de la vida doquiera que es posible”¹⁸.

¹⁵ Reinhard, Wolfgang, *Geschichte der Staatsgewalt. Eine vergleichende Verfassungsgeschichte Europas von den Anfängen bis zur Gegenwart*, Munich, 1998. Tocqueville, Alexis de, *La démocratie en l'Amérique*. Paris 1835. trad. castellana, México, 1957. Bovard, James, *Lost Right. The Destruction of the American Liberty*. Nueva York, 2000.

¹⁶ Böckenförde, Ernst-Wolfgang, *Die deutsche verfassungsgeschichtliche Forschung im 19. Jahrhundert. Zeitgebundene Fragestellungen und Leitbilder*. Berlín, 1961.

¹⁷ Hintze, Otto, *Staat und Verfassung*, Göttingen, 1962.

¹⁸ Näf, Werner, “Der geschichtliche Aufbau des modernen Staates” (1930), ahora en el mismo, *Staat und Staatsgedanke*, Berna, 1935, en castellano 1947. El mismo, “Frühformen des modernen Staates in Spätmittelalter”, en *Historische Zeitschrift* 17, 1951.

1. ESTATALIZACIÓN DEL SEÑORÍO EN EUROPA

Por este camino una serie de historiadores principalmente centroeuropeos, entre los que sobresale Otto Brunner, pudieron reconstruir la génesis histórica del Estado, es decir, no sólo su perfil institucional sino también su trayectoria, con las variaciones a que está sujeta en el tiempo y en el espacio¹⁹. El origen del Estado está en una estatalización del señorío sobre tierra y gente que opera en Europa a partir del siglo XI. Esta transformación está ligada a la difusión de los oficios, como institución permanente. La teoría y la práctica de ellos fue obra de los juristas del *ius commune*, llamado así porque nace en las universidades sobre la base del cultivo de los dos derechos universales, el romano y el canónico. Generaciones de glosadores y comentaristas contribuyeron a plasmar este régimen de los oficios que tuvo vigencia europea y desde el siglo XVI también en la América hispánica. Se distinguen en él tres planos fundamentales: local o municipal, territorial o real y universal o pontificio²⁰.

El oficio es una institución permanente. No cambia, *dignitas non moritur*²¹, aunque se muden las personas del oficial y del señor. Tanto la competencia propia del oficio, modo de ejercerla y la relación entre oficial y señor son fijos, estables. Esto es novedoso para una época en la cual la generalidad de los vasallos estaban ligados a su señor por una fidelidad personal y bilateral, concretada en los deberes de *auxilium* y *consilium*. El vínculo que une a los oficiales con el señor es de otro orden, una dependencia institucional, toda vez que es prerrogativa del señor, instituir los oficios y proveer sus titulares.

Al respecto es útil recordar la contraposición que hizo el mismo Hintze entre *Versachlichung* –cosificación y *Verdinglichung*– objetivación, para designar al señorío basado en relaciones personales de fidelidad y, en contraste, a una cierta despersonalización del poder, como la que se produce con los oficiales. Esta transformación se produce tanto en la Iglesia como en los reinos. Los oficios tornan posibles nuevas formas de ejercer el poder. Poco a poco gobernar deja de ser sinónimo de corregir,

¹⁹ Brunner Otto, *Land und Herrschaft* (1939) Viena, 1965 (ed. definitiva). Quaritsh, Helmut, "Otto Brunner-Werk und Wirkungen" en Haller, Herbert y otros (eds), *Staat und Recht*, Viena, Nueva York, 1997.

²⁰ La bibliografía sobre el *ius commune* es inmensa. Por todos, Berman, Harold, *Law and Revolution. The formation of the Western legal tradition*, Cambridge, Mass., 1983, trad. castellana México, 1996. Bravo Lira, Bernardino, "Vigencia de las Siete Partidas en Chile" en *Revista de Estudios Histórico-Jurídicos* 10, 1985, ahora en él mismo *Derecho común y derecho propio en el Nuevo Mundo*, Santiago, 1989. Willoweit, Dieter, "Rezeption und Staatsbildung im Mittelalter", *Ius Commune*, Sonderheft 20, Francfort a.M. 1987. Bellomo Manlio, *L'Europa del diritto comune*, Roma, 1988, trad. castellana Roma, 1999. Schrage, Eltjo J.H. *Utrumque ius*, Berlín, 1992.

²¹ La bibliografía sobre oficios es muy rica. Últimamente Hespanha, António Manuel, "Dignitas nunquam moritur", en *Alter Ego+S*, Lisboa, 1988. Bravo Lira, Bernardino, "Oficio y oficina, dos etapas en la historia del Estado indiano", en *Anuario Jurídico Ecuatoriano* 5, Quito, 1980, ahora en el mismo, *Derecho común...*, nota 19.

la manera monástica, y se convierte en dirigir. De una intervención ocasional, cuando el caso lo requiere, pasa a ser una labor permanente, de más largo alcance, tanto por su contenido como por su duración²². De este modo se pone en movimiento el proceso de estatalización.

Resultado de ello es una *Verdichtung* –densificación del poder sobre tierra y gente, que culmina institucionalmente en la *Staatlichkeit*– estatalidad propia del Estado moderno²³. Podría decirse que de aquí arranca esa tendencia al crecimiento del poder, tan vigorosamente denunciada por Jouvanel al término de la segunda guerra mundial²⁴. Después de la reforma el Estado del príncipe juntó los dos poderes supremos y se transformó en Leviathan, y el Leviatán, a su vez, absorbió a los poderes menores y se transformó en totalitario.

2. EL ESTADO DEL PRÍNCIPE

Gradualmente la red de oficios se hizo más densa y con ello se intensificó la estatalización hasta cubrir buena parte del territorio y de la población. Se opera así una transformación en la constitución de la Iglesia y de los reinos. Sus pilares fueron el Príncipe y los oficios públicos. A diferencia del señor, el Príncipe, sea el Papa en lo espiritual y, en lo temporal, el emperador y los reyes, no reconoce superior en su orden²⁵. Los oficios eclesiásticos o reales se articulan como en círculos concéntricos alrededor del Príncipe. Las *Siete Partidas* se mencionan: casa, corte y oficiales departidos²⁶. Forman la casa del Príncipe los oficiales que se ocupan de su persona; su corte, los que junto a él se ocupan del gobierno del reino. En cuanto a sus oficiales departidos, dispersos por el reino, son su *longa manus* para regirlo²⁷.

En estas condiciones, no le fue difícil al Príncipe constituir alrededor suyo un núcleo estable de colaboradores inmediatos, que conformaron la curia pontificia o la corte regia. Rufino no vacila en aplicar a los ofi-

²² Senellart, Michel, *Les arts de gouverner. Du regimen médiéval au concept de gouvernement*. París, 1995.

²³ Hintze, nota 15. Cfr. García Pelayo, Manuel, "Hacia el surgimiento histórico del Estado Moderno" en, el mismo *Idea de la política y otros escritos*, Madrid, 1963. Moraw, Peter, "Herrschaft in Mittelalter", en Brunner, Otto, Conze, Werner y Kosselleck, Reiner (rds.), *Geschichtliche Grundbegriffe*, 8 vols. Stuttgart 1972-1997, 3, 5 ss.

²⁴ Jouvanel, Bertrand de, *Du pouvoir. Histoire naturelle de sa croissance*, Ginebra, 1945, trad. castellana, Madrid, 1956.

²⁵ Lalinde, Abadía, Jesús, "La persona ficta en el escenario político europeo" en Tamayo, Virginia (ed.) *De la res pública a los Estados modernos*, Bilbao, 1992.

²⁶ *Siete Partidas*, 2, 9,1. Bravo Lira, Bernardino, "El Estado en Europa e Iberoamérica durante la Edad Moderna. La estatalización y sus etapas: de los oficios del príncipe a las oficinas del Estado", en *Revista Chilena de Historia del Derecho* 18, Santiago, 1999-2000.

²⁷ Moraw, Peter, "Fragen der deutschen Verfassungsgeschichte im späten Mittelalter", en *Zeitschrift f. Historische Forschung* 4, Berlín, 1977. El mismo, "Organisation und Funktion der Verwaltung im ausgehende Mittelalter (ca. 1350-1500)", en Jeserich, Kurt *et al.* (eds) *Deutsche Verwaltungsgeschichte* 4 vols., hasta ahora Stuttgart, 1983-1985.

ciales del Príncipe lo que se dice en el *Digesto* de los curiales. Distingue cuatro; militar, judicial, de cuentas y otras tareas públicas: *horum alii sunt militantes, alii in foro decertantes, alii officiales rationales, alii munere publicae editionis detenti*²⁸. Cobró forma así un gobierno por consejo, a cargo de un cuerpo estable de personas con ciencia y experiencia, cuya meta fue el acierto. Calificada como estado del Príncipe, la curia o corte, le asistía en forma permanente para cumplir los deberes de su condición o estado, es decir, de gobernante²⁹.

Durante largos siglos el consejo fue el elemento clave no solo del gobierno sino sobre todo del Estado. En él convergían hombres de gobierno y de guerra con hombres de Iglesia y de derecho³⁰. De ahí que no sea descaminado ver en este *status* del Príncipe, constituido a su alrededor por oficios de casa, corte y oficios de partidos, el núcleo primario del Estado. En este sentido cabe hablar de una estatalización del poder del Papa y del rey que abre paso al gobierno monárquico de la Iglesia y del Estado³¹. Por mucho tiempo, la corte pontificia de Aviñón sirvió de modelo a los Príncipes seculares.

3. PLURALIDAD DE PODERES

Frente al Príncipe y su estado está el reino con su propia constitución y los poderes que la componen³². El poder del Príncipe dista mucho de ser único. Es uno más dentro de una trama, formada por otros que, al igual que el suyo, tienen también jurisdicción propia. Es decir, se mueve dentro de un conjunto de focos autónomos y autorregulados. Por lo mismo, todos los poderes están sujetos al derecho, desde los supremos del Papa y del rey, hasta los menores, señoríos, abadías, ciudades, comunidades y demás. Compete a los juristas definir la órbita de los distintos poderes, vale decir, en qué casos hay uso o abuso de ellos. Por esta vía el derecho se coloca por encima del poder.

Respecto de estos poderes menores tiene el Príncipe una cierta preeminencia, pero no los absorbe ni suplanta. La pluralidad de poderes, jurisdicciones y derechos no es un simple hecho. Se funda en el derecho y mira a dar a cada uno lo suyo. Es una realidad de derecho, inscrita en una visión trascendente del mundo. Expresión de la moral y remite, en último término, a Dios, principio, medio y acabamiento de todas las cosas,

²⁸ Rufino, *Summa*, sobre D. 51. Gaudemet, Jean "La contribution des romanistes et des canonistes medievales à la theorie moderne de l'Etat" en Paradisi, Bruno (ed.) *Diritto e potere nella storia de Europa*, Florencia, 1982.

²⁹ Mager, nota 4.

³⁰ Schnur, Roman (ed.), *Die Rolle der Juristen bei der Entstehung des modernen Staates*, Berlín, 1986.

³¹ Moraw, nota 21. Willoweit, Dietmar, "Die Entwicklung und Verwaltung der spätmittelalterlichen Landesherrschaft", en Jeserich *et al.*, nota 25.

³² Mager, nota 4.

según recuerda el prólogo las *Siete Partidas*, y, por tanto, origen de todo poder. Nadie puede privar a otro de su lugar, dignidad y poder en el más acá, sin atentar contra el derecho, la moral y las creencias³³.

Dentro de esa pluralidad de poderes, distintos del suyo, el Príncipe actúa fundamentalmente como moderador. Hacer justicia equivale a armonizar, *suum cuique tribuere*, es decir, mantener a cada uno en lo suyo, lo que le corresponde según la naturaleza, la costumbre, el derecho bueno y antiguo, *gutes und altes Recht*, propio de la comunidad desde siempre, en una palabra, su constitución³⁴. Más que mandar, el Príncipe atiende a mantener la paz, la justicia y el derecho. Además, vela por la unidad del todo. Esta visión judicial del gobierno se refleja en el modo de proceder. Ordinariamente los asuntos se tratan al modo judicial, vale decir, con audiencia de parte. En suma, el Estado tiene carácter jurisdiccional y al Príncipe, como cabeza del cuerpo, le compete velar porque a cada uno de sus miembros se le respete, a fin de que esté en condiciones de hacer lo mejor posible su papel. En este sentido, cabe comparar su tarea a la de un director de orquesta.

4. EL ESTADO DEL PRÍNCIPE A UNO Y OTRO LADO DEL ATLÁNTICO

Este Estado jurisdiccional del Príncipe, constituido sobre la base de una pluralidad de poderes y montado sobre la base de oficios, persistió a lo menos hasta el siglo XVIII. Según Lucca Mannori, caracteriza "toda la Edad Moderna hasta el siglo XIX"³⁵.

A diferencia de lo que ocurre con sus orígenes del Estado jurisdiccional en Europa, apenas se ha prestado atención a su difusión en la América hispánica³⁶. Acerca de su estatalización hay todavía mucho por investigar. Si, como recalca Reinhard, el Estado fue en Europa una excepción en la historia mundial³⁷, en Hispanoamérica constituye una segunda excepción, que dicho autor no acertó a reconocer como tal. Allí, más que en ninguna otra parte, el Estado jurisdiccional debió reajustarse y dilatar su radio de acción para enfrentar el gigantesco desafío de constituir al modo

³³ *Siete Partidas*, prólogo.

³⁴ Kern, Fritz, *Recht und Verfassung im Mittelalter*, Tübingen, 1952. Gurevic, Aaron, Ja., *Kategorii sredialrecovoj kultury*, Moscú, 1972, trad. italiana, Roma, 1983. Hespanha, Antonio, *Historia das instituições. Época medieval e moderna*, Coimbra, 1982. El mismo "Pré-comprehension et du savor historique. La crise du modele étatiste et les nouveaux contours de l'histoire du pouvoir" en *Rathistorikera Studier* 19, Estocolmo, 1993, ahora en el mismo *Storia delle istituzioni politiche*, Milán, 1993. Grossi, Paolo, *L'Ordine giuridico medievale*, Roma-Bari, 1995, tras. castellana, Madrid, 1996.

³⁵ Mannori, Lucca, "Per una preistoria de la funzione amministrativa. Cultura giuridica e attività dei pubblici apparati nell'età del tardo diritto commune" en *Quaderni Fiorentini per la storia dell pensiero giuridico moderno* 19, Florencia, 1990. Costa, Pietro, "Lo Stato di diritto: una introduzione storica", en El mismo y Zolo, Danilo (eds.) *Lo Stato di diritto*, Milán, 2003.

³⁶ Bravo Lira, nota 26. Cfr Krüger, nota 20. Reinhard, nota 15.

³⁷ Reinhard, nota 15.

europeo no un pueblo sino todo un Nuevo Mundo, mayor que Europa³⁸. Esta ampliación es en cierto modo una contante del Estado en Europa y en el resto del mundo. En palabras de Lucca Manori, "desde el siglo XVI asume tareas siempre más amplias, que no tienen nada que ver con la justicia y responden más bien a la exigencia de gobernar sin atenersè al *ordo iuris* del Príncipe y de su aparato"³⁹. Este capítulo más reciente es, sin duda, uno de los más apasionantes de su historia, pues lo muestra en toda su pujanza como realización histórica.

IV. CONCLUSIÓN

Largo ha sido el camino recorrido por la historiografía desde la obra señera de Otto Brunner⁴⁰ hasta la reciente de Pietro Costa⁴¹. Sus resultados permiten abordar de nuevo la compleja polisemia del término Estado, estudiada por Weinacht en 1968. A la luz de diferentes perspectivas, como las enunciadas, de su nombre, la idea y sus concretas realizaciones históricas del Estado.

Cada una de ellas tiene un área perfectamente definida: el lenguaje, el pensamiento y las instituciones. Como tal, tiene asimismo vida propia y puede muy bien estudiarse por separado. Pero las tres son complementarias y han dado lugar a trabajos interdisciplinarios, si bien muchas veces su punto flaco ha sido no diferenciar suficientemente el aporte de cada una al tema común.

En atención a ello, parece conveniente ordenar las cosas. Y, en la medida que sea posible, hallar una suerte de hilo conductor que permita armar exteriormente la evidencia desde un punto de vista cronológico e interiormente desde el punto de vista de sus contenidos y significación. En este sentido cabe reconocer una cierta primacía a los hechos frente a la terminología y a las teorías sobre el Estado.

Es decir, ese papel de hilo conductor parece corresponderle por muchas razones al Estado como realización histórica. Ante todo, porque no necesita de un nombre ni de una idea para existir. De hecho, su surgimiento no está ligado ni al uno ni a la otra. Es algo más primario. De lo que, en cambio, en ningún caso puede prescindir es de una mínima armazón o conformación institucional, a saber personas, fines, organización. En este sentido es algo concreto, tangible. Lo que, por cierto, no excluye que a la hora de reconstruir los contornos del Estado en cada época y lugar haya que recurrir a otras perspectivas, sobre su nombre,

³⁸ Bravo Lira, nota 26.

³⁹ Mannori, Lucca, "Per una preistoria de la funzione amministrativa. Cultura giuridica e attività dei pubblici apparati nell'età dell tardo diritto commune" en *Quaderni Fiorentini per la storia dell pensiero giuridico moderno* 19, Florencia, 1990.

⁴⁰ Brunner, nota 18.

⁴¹ Costa, Pietro, *Iurisdictio. Semántica del potere político medievale (1100-1433)*, Milán, 1964. El mismo nota 35.

en caso de que se le dé alguno, o sobre la idea del mismo, en caso de que se reflexione sobre él.

El Estado en su realidad institucional viene a ser una especie de lugar geométrico, si se permite el símil, en torno al cual se articula espontáneamente el cúmulo de informaciones sobre el tema en las diversas épocas y latitudes.

No en vano afirma Reinhard que el Estado tiene un lugar único en la historia, que constituye una excepción en la historia mundial⁴². Surge en Europa y desde allí se difunde en sucesivas oleadas a los otros continentes.

A partir de aquí pisamos terreno firme, en torno al cual es posible ordenar cronológica, geográfica e históricamente la investigación. El Estado ya no queda relegado al nivel de las palabras o de las ideas sino que reconoce un origen concreto que lo sitúa en forma inequívoca en la Europa del siglo XI. Allí se constituyó y se consolidó su núcleo básico, a partir del rico material elaborado por los juristas del *ius commune europeo*: jurisdicción, oficios, pluralidad de poderes y protección a las personas.

Lo mismo vale para la etapa de difusión mundial del Estado que llena toda la Edad moderna, desde los descubrimientos en el siglo XVI hasta el derrumbe de la Unión Soviética en los albores de la Posmodernidad en el siglo XXI. No menos excepcional que su surgimiento mismo es esta difusión en otras latitudes, un fenómeno histórico de largo alcance en el tiempo y en el espacio. No se trata de una historia lineal sino tejida a base de toda suerte de encadenamientos. Para decirlo brevemente, cada avance se paga con adaptaciones del Estado a los nuevos escenarios, que a veces lo enriquecen y otras lo degradan. Una vez más la clave para entender esta historia es interdisciplinaria: las palabras, las ideas y las realizaciones históricas del Estado. La polisemia se resuelve en diversidad, las ideas acerca del Estado en pensamiento político y sus realizaciones en nuevos modelos.

Esta historia no ha terminado, por eso no tiene sentido prolongar esta exposición. En todo caso, algo parece que hemos aclarado. Tenemos ahora, al menos, una idea aproximada de cómo se teje esta historia y de cómo estudiarla. Esto nos hará estar con el oído y la mente atentos a lo que vendrá.

⁴² Reinhard, nota 15.

LA AUFKLÄRUNG POLÍTICA EN LOS DISCURSOS DE MONTESQUIEU, ROUSSEAU, PAINE Y KANT*

PATRICIO CARVAJAL ARAVENA

*Candidato a Doctor en Ciencia Política
Johannes-Gutenberg-Universität de Mainz*

Pero lo que hoy día vemos en el mundo, por las revoluciones de América y de Francia, es una revolución del orden natural de las cosas, un sistema de principios tan universal como la verdad y como la existencia del hombre, y que combina la felicidad moral con la política y la prosperidad nacional. (Thomas Paine, *Los Derechos del Hombre*, 1792).

I. INTRODUCCIÓN

La Aufklärung juega un papel axial, en el significado que el término axial tiene en la teoría de la Historia de K. Jaspers, en cuanto a la formulación, desarrollo, estructura e institucionalización de un conjunto de principios que constituirán no sólo un nuevo léxico en la cultura política moderna, sino también una nueva realidad que separará lo esencial de la Modernidad, lo ilustrado, de los siglos precedentes. No se trata aquí de presentar una nueva versión de la querrela entre antiguos y modernos. Por el contrario, de acuerdo a las investigaciones historiográficas de la *Cambridge School* (Skinner, Pocock) y de la *Geschichtliche Grundbegriffe* (Koselleck) en la Historia hay procesos de continuidad y ruptura. La continuidad se manifiesta a través de una síntesis del pensamiento. En este sentido, si atendemos a las fuentes clásicas del pensamiento político, esto, el mundo hebreo, griego y romano, encontramos en estas tres raíces una síntesis en el pensamiento político cristiano, que a través de un complejo proceso cultural de tres etapas: recepción-interpretación –innovación logra consolidar un nuevo pensamiento político, el pensamiento político cristiano que se extiende desde la Iglesia primitiva hasta el presente (Huesbe; Carvajal, 2003). Por otro lado, la ruptura se expresa en discursos innovadores en las respuestas a los desafíos de los diversos entornos que comprenden la contextualidad histórica (ruptura con la tradición vigente), pero que en sus fundamentos mantienen vínculos de filiación con

* Proyecto Fondecyt 1070318.

las fuentes originales. Ahora bien, el tiempo axial de la Época Moderna está dado por el proceso de las revoluciones francesa (Montesquieu, Rousseau), y norteamericana (Paine). La visión de síntesis de esos procesos revolucionarios está dada por la filosofía del idealismo. En el curso de este escrito nos remitiremos específicamente al discurso kantiano de la *Paz Perpetua* como expresión de los ideales de la *Aufklärung* en el ámbito de las relaciones internacionales. La institucionalización de las ideas de Montesquieu, Rousseau y Paine ha cristalizado en un conjunto de instituciones que podríamos llamar el sistema político moderno: Estado constitucional, Estado de derecho, derechos fundamentales, democracia liberal, temas estos que ha investigado el Profesor Weinacht a lo largo de su carrera académica. Con Kant, en cambio, asistimos a una etapa superior de la Ilustración que corresponde al desarrollo de una comunidad internacional basada en el principio de la paz perpetua. Y a pesar que Kant representa uno de los sistemas filosóficos que lleva a cabo una profunda deconstrucción de las bases metafísicas-teológicas de la filosofía tradicional, su propuesta no prescinde de lo esencial del pensamiento cristiano en el ámbito de la ética aplicada a la política internacional. No hay aquí continuidad, pero tampoco ruptura, como se estima inicialmente la filosofía kantiana, sino más bien una síntesis de las raíces clásicas y del pensamiento cristiano, lo que en sí constituye el pensamiento ilustrado o esencia de la Modernidad. Ahora bien, que la *Aufklärung* representa el núcleo del Mundo Moderno no es difícil de sostener como argumento histórico luego de las investigaciones de los miembros de la Escuela de Frankfurt y la interpretación de Habermas en el sentido de un proceso incompleto; o del pensamiento sociológico cultural de U. Beck que describe la *Aufklärung* como la primera modernidad.

Más allá del interés particular que tenga el investigador en la selección del problema de investigación, en este caso la *Aufklärung* política en el discurso de un conjunto de pensadores, la selección de estos últimos como miembros más representativos de la *Aufklärung* política no obedece a razones estrictamente privadas sino a la importancia que tienen sus discursos para el desarrollo de la cultura política moderna, de sus instituciones y la universalización de los principios en los que se funda por medio de la revolución concebida como proceso comunicacional (Maier, Schmidt, 1988). Pero también hay razones de tipo históricas más inminentes: la celebración del proceso de la Emancipación e Independencia de América, que comienza concretamente con la Revolución norteamericana de 1776 y culmina con la Batalla de Ayacucho, en los espacios del Alto Perú, hoy Bolivia. Más allá del sentido comunicacional de la celebración del Bicentenario (1810-2010), lo esencial no es un hecho cronológico sino el proceso geohistórico que se desarrolla entre 1776 y 1825. En este período América consolida la Independencia y Emancipación y funda las bases republicanas de un nuevo orden político basado en los principios de los autores aquí estudiados. Pero la praxis política de los Estados que se generan del proceso de emancipación en ocasiones no será congruente

con los principios filosóficos de la Ilustración. Este es uno de los temas que la investigación sobre el desarrollo de la *Aufklärung* en nuestra cultura debe estudiar. En efecto: ¿por qué la democracia representativa demoró tanto tiempo en institucionalizarse en el sistema político latinoamericano? ¿Por qué se mantuvo el Estado confesional hasta fines del siglo XIX? Para responder a estas interrogantes es necesario reformular algunos de los temas de investigación sobre la recepción e institucionalización de las ideas de la Ilustración en el proceso de las revoluciones de la emancipación de América del Sur.

Ahora bien, ¿cómo podemos definir en términos genéricos la *Aufklärung*? ¿Cuál es el núcleo hermenéutico de la *Aufklärung*? En un término: la educación de la comunidad, del pueblo. Si bien la Ilustración es un movimiento cultural que abarca desde la filosofía y teología hasta las llamadas ciencias naturales, el núcleo del movimiento es la educación de la comunidad; esta es la base sobre la cual podemos hablar de Ilustración. El hombre educado es, finalmente, el que puede gozar de la felicidad y la libertad, entendiendo que la educación logrará eliminar los obstáculos que impone la desigualdad moral. Así señala Pestalozzi:

Debemos tener siempre plena conciencia de que el fin último de la educación no está en el perfeccionamiento de los conocimientos escolares, sino en la eficiencia para la vida, no estriba en hacerse con unos hábitos de obediencia ciega y de diligencia en someterse a las prescripciones, sino en prepararse para un obrar autónomo (...).

Este obrar autónomo en el campo de la política sólo es posible en un régimen republicano (Montesquieu), en la existencia de un contrato social que considere como base de la legitimidad política la voluntad de la mayoría del pueblo (Rousseau), que instituya los derechos del hombre como los fundamentos de la sociedad libre, tolerante y cuyo objetivo es la consecución de la felicidad (Paine), finalmente, que todos los principios señalados precedentemente cristalicen en una normativa cosmopolita que garantice la paz perpetua entre los pueblos (Kant). Ahora bien, la historia del pensamiento social y de las instituciones políticas, desde el siglo XVIII hasta el presente, constituye un logro parcial de esos principios. De ahí pues que Habermas hable de la *Aufklärung* como un proyecto incompleto, o la propuesta de Beck de considerar una segunda Modernidad.

Finalmente, un tema que no trataremos en este escrito pero que no podemos soslayar en su importancia es el tema religioso. La *Aufklärung* no puede ser concebida, como ocurre con cierta crítica conservadora, como una filosofía anticristiana. Por el contrario, la *Aufklärung* constituye la culminación de un proceso de laicización y secularización iniciado en la filosofía: Leibniz, Spinoza, Hobbes, Descartes, que sólo se opone a la confesionalidad de la política, pero no al fenómeno religioso en sí. En otras palabras, no debemos confundir la crítica a una Iglesia políticamente militante y a un Papado árbitro en la política exterior, con los principios

fundamentales del Cristianismo. El Cristianismo es interpretado por la Ilustración según las categorías de la crítica de la razón pura kantiana, logrando una nueva síntesis.

Existe un hilo discursivo en los autores que abordamos en nuestro estudio: el derecho como expresión de la razón y aplicado tanto al orden político interno (sistemas de gobierno) como al orden político internacional (comunidad internacional). El derecho juega en la filosofía de la Ilustración un papel clave. De hecho podemos hablar de la revolución jurídica del siglo XVIII: Para algunos se trata de una nueva versión en la querrela entre antiguos y modernos (Ferry, 1991), lo que implica una ruptura entre el paradigma del pensamiento clásico y el pensamiento ilustrado. No resulta muy convincente esta interpretación. Para otros, como Kriele, se trata de la culminación de un proceso cultural que él denomina liberación por el derecho (*Befreiung durch Recht*) (Kriele, 1982) que forma parte a la vez de una *Weltrevolution* por la libertad (Kriele, 1988).

II. MONTESQUIEU. EDUCACIÓN Y DERECHO

Congruente con el ideario educacional de la Ilustración Montesquieu señala:

Que el pueblo se ilustre no es cosa indiferente. Los prejuicios de los magistrados empezaron siendo prejuicios de la nación. En época de ignorancia, no se vacila aunque las resoluciones produzcan grandes males; en tiempo de luces, aun los mayores bienes se resuelven temblando. Se ven los abusos antiguos, se comprende la manera de corregirlos; pero también se ven o se presienten los abusos de la corrección. Se deja lo malo si se teme lo peor; se deja lo bueno, si no se está seguro de mejorarlo. No se miran las partes si no es para juzgar del todo, se examinan todas las causas para ver todos los resultados (Montesquieu, 1977: 2).

Cuando este examen crítico se aplica a las relaciones sociales, entonces se procede a un análisis de los fundamentos de las instituciones. Los resultados pueden llevarnos necesariamente a la transformación –revolución– de los principios que le han servido de fundamento durante tanto tiempo y que sólo perpetúan la inequidad de unas relaciones, de un orden social, basado en la ignorancia y los prejuicios. Para Montesquieu tanto los hombres como las sociedades se fundan en un conjunto de leyes –derecho natural– que es inmutable y que emana de la naturaleza misma de las cosas. Existe una ley general universal que es expresión de la razón humana y cuya aplicación particular en cada pueblo según sus características físicas y culturales, da origen al llamado derecho civil y político:

La ley, en general, es la razón humana en cuanto se aplica al gobierno de todos los pueblos de la Tierra; y las leyes políticas y civiles de cada nación no deben ser otra cosa sino casos particulares en que se aplica la misma razón humana (Montesquieu, 1977: 6).

Las leyes, el orden jurídico interno, deben ser congruentes con las realidades físicas, sociales y morales de cada pueblo. A esta relación entre las leyes y la realidad de cada pueblo la llama Montesquieu el espíritu de las leyes:

Es lo que intento hacer en esta obra. Examinaré todas esas relaciones que forman en conjunto lo que yo llamo Espíritu de las Leyes (Montesquieu, 1977: 6).

El método aplicado por Montesquieu es una sociología jurídica para cada forma de gobierno. En otras palabras, cada sistema político desarrolla una normativa jurídica específica que permite la existencia de ese orden político, las relaciones que se establecen entre sus miembros y las relaciones entre comunidades que actúan en el ámbito internacional. Debemos recordar aquí que en la Antigüedad ya Aristóteles había precisado la relación entre educación-ley-forma de gobierno. La descripción de Montesquieu no se aparta de esa metodología, lo que se varía es la incorporación de los ejemplos políticos modernos (Inglaterra, Francia, Alemania, Holanda, Suiza) y el énfasis que pone en la morfología constitucional republicana. En este punto radica el giro hermenéutico que establece Montesquieu en relación con la tradición política precedente, es decir, el análisis de las diversas constituciones y formas políticas, como se hacía desde Platón y Aristóteles, pero sin optar por una de ellas en consideración a su naturaleza (lo que le hace ser) y sus principios (lo que la hace obrar), para optar por el régimen republicano, que en definitiva es la expresión político-jurídica de los ideales de la *Aufklärung*. Existe congruencia entre las leyes de la educación y la forma constitucional: la república o democracia se funda en la virtud (educación del pueblo), las monarquías en el honor (solo de unos pocos), en el despotismo, el temor, que nace de la ignorancia del pueblo en sus deberes y obligaciones, en los principios en que se funda cada Constitución, en la fuente del poder político. Pero Montesquieu va más lejos que la específica preocupación por la educación para cada régimen político y establece una educación en tres grados: la de la familia, la de la escuela y la del mundo. Así señala:

Hoy recibimos tres educaciones diferentes o contrarias: la de nuestros padres; la de nuestros maestros, la del mundo. Lo que nos enseña la última destruye todas las ideas aprendidas en las otras dos. Esto viene, en parte, del contraste que vemos entre las enseñanzas de la religión y del mundo; contraste que no conocieron los antiguos (Montesquieu, 1977: 26).

En el texto precedente se manifiesta la tensión entre el ideal de la *Aufklärung* y el del orden social antiguo, basado en la tradición y en una autoridad paternalista. La educación tiene una consecuencia social directa: las creencias, autoridades e instituciones son juzgadas de acuerdo a los principios de la razón que emanan de una educación permanente

de la comunidad. Esta es una de las revoluciones llevadas a cabo por la *Aufklärung* y de la cual depende en definitiva la construcción de un orden político republicano, más que cualquier otra forma de gobierno. Así sostiene Montesquieu: *En el régimen republicano es en el que se necesita de toda la eficacia de la educación* (Montesquieu, 1977: 26). Especialmente importante es esta educación permanente cuando se trata de la república y de sus principios: libertad, igualdad y tolerancia. Montesquieu distingue entre una libertad constitucional (libertad política) y una libertad que es propia de cada ciudadano. En cuanto a la libertad constitucional está definida por el tipo de gobierno o, en los términos de la política de Montesquieu, por la separación de poderes. En otras palabras, cómo se distribuyen las funciones del poder en una sociedad. Si hay más facultades en un poder que en otro. Si un poder tiene preeminencia sobre el otro. El equilibrio entre los poderes que conforman el Estado es lo que constituye la libertad constitucional:

He aquí, pues, la constitución fundamental del gobierno de que hablamos. Compuesto de dos partes el poder legislativo, la una encadenará a la otra por la mutua facultad del veto. Ambas estarán ligadas por el poder ejecutivo, como éste por el legislativo. Esos tres poderes (puesto que hay dos en el legislativo) se neutralizan produciendo la inacción. Pero impulsados por el movimiento necesario de las cosas, han de verse forzados a ir en concierto (Montesquieu 1977: 109).

El desarrollo de la democracia moderna en su forma presidencial, de asamblea y parlamentaria establece constitucionalmente la forma de libertad constitucional que le es propia de acuerdo a este *concierto* del que habla Montesquieu. El tema es uno de los más complejos en la teoría política democrática y recién pareciera existir consenso sobre las ventajas de una forma de libertad constitucional de carácter poliárquico (Dahl). Pero el problema de la libertad constitucional como separación, equilibrio y concierto de poderes es por un lado de tipo histórico, las llamadas costumbres y tradiciones de las que escribe Montesquieu extensamente en su discurso y que deben ser atendidas al momento de conciliar la naturaleza de los regímenes políticos y sus principios, y aquellas que son propuestas de un apriorístico especulativo. Solo la educación nos permite morigerar el peso de la tradición y de la Historia, que suele confundirse con la inmutabilidad y el conservadurismo, con la propuesta especulativa pura que nace de la racionalidad política. Este último paso lo encontramos en el pensamiento de la *Aufklärung* que está representado por los sistemas filosóficos de Kant y Hegel. En menor medida Marx también se incardina en esta última propuesta.

Ahora bien, en cuanto a la libertad política individual. Montesquieu afirma lo siguiente:

La libertad política de un ciudadano es la tranquilidad de espíritu que proviene de la confianza que tiene cada uno en su seguridad: para que esta libertad

exista, es necesario un gobierno tal que ningún ciudadano pueda temer a otro (Montesquieu, 1977: 104).

Más adelante Montesquieu formula una propuesta más extensa de la libertad política individual:

La libertad filosófica consiste en el ejercicio de la propia voluntad, o a lo menos (si ha de hablarse de todos los sistemas) en la creencia de que se ejerce la propia voluntad. La libertad política consiste en la seguridad, o a lo menos en creer que se tiene la seguridad. Esta seguridad no está más comprometida que en las acusaciones públicas o privadas. Por consecuencia, de la bondad de las leyes criminales depende principalmente la libertad del ciudadano (Montesquieu, 1977: 123).

Ahora bien, no podemos soslayar aquí un tema que constituye una parte importante en el discurso político de Montesquieu: los fundamentos materiales de la libertad política. En otras palabras, el Mundo Moderno, (esto es: democracia, liberalismo, socialismo, mercado y Estado) es una realidad que se ha construido a partir de los fundamentos materiales de la civilización (Braudel; Pocock) y, especialmente, del comercio que se inicia con el proceso de la expansión europea del siglo XV y de la formación de los imperios modernos que constituirán la llamada economía mundo (Wallerstein).

Como ya hemos señalado, la *Aufklärung* es una revolución jurídica. No sólo formula un nuevo discurso en el ámbito del derecho público: los derechos del hombre, sino también constituye una propuesta radical sobre el Estado. El pensamiento político y social posterior a Montesquieu, especialmente el pensamiento liberal y marxiano, irá desarrollando paulatinamente un conjunto de instituciones que permitan la realización de la libertad política individual (Estado de derecho).

III. ROUSSEAU. LEGITIMIDAD POLÍTICA, CONTRATO SOCIAL, RELIGIÓN CIVIL

El discurso político de Rousseau se puede comprender a partir de estos tres tópicos: legitimidad política, contrato social y religión civil. En estos tres tópicos Rousseau invierte o reformula el contenido de los mismos a partir de la experiencia histórica de las formas de gobierno. En efecto, la historia de la teoría política, desde la Antigüedad clásica a las controversias teológico-políticas del siglo XVII, se había preocupado extensamente de estos tres tópicos. Pero la solución alcanzada estaba en los límites de la reflexión teológica cristiana, incluso en autores como Hobbes. Con Rousseau, en cambio, el análisis de los tópicos tiene una clara fundamentación laica y secularizada. En el pensamiento teológico-político cristiano el fundamento está en el origen divino del poder (Rom. 13: 1-7). Este principio constituye la base de la legitimidad de todos los gobiernos que los hombres se han dado, se den o puedan darse. Incluso este principio

es reformulado por la teología política de la Reforma Protestante al punto de constituirlo en una genuina *Meilstein* de la teoría política cristiana protestante (Huesbe, Carvajal, 2003). En la teoría política del siglo XVII los tres temas aquí planteados en el discurso de Rousseau tienen una extensa reflexión y debate. Así, por ejemplo, Althusius, Spinoza, Locke y Hobbes. De todos ellos Rousseau se nutre para su teoría del contrato social. Ahora bien, en la búsqueda de un fundamento para la legitimidad permanente del poder político Rousseau apela directamente a la experiencia histórica de las sociedades y al positivismo jurídico. Así afirma:

Me propongo investigar si dentro del radio del orden civil, y considerando los hombres tal cual pueden ser, existe alguna fórmula de administración legítima y permanente (Rousseau, 1977: 3).

La indagación que se propone Rousseau dará finalmente con la fórmula del contrato social y la soberanía popular. Rousseau en el análisis de estos tópicos invierte el sentido original de los mismos, o al menos de aquellos que se vinculan la tradición absolutista hobbesiana. Si el hombre nace libre debe permanecer como tal cuando pasa del estado de naturaleza al Estado civil. Este último no puede constituir una sujeción limitante con la servidumbre y esclavitud:

El hombre ha nacido libre, y sin embargo, vive en todas partes entre cadenas. El mismo que se considera amo, no deja por eso de ser menos esclavo que los demás. ¿Cómo se ha operado esta transformación? Lo ignoro. ¿Qué puede imprimirle el sello de legitimidad? Creo poder resolver esta cuestión (Rousseau, 1977: 3).

La teoría del contrato social y de la soberanía popular constituyen la base de la legitimidad política de los gobiernos que los hombres deseen darse en un contexto determinado. Revisando la Historia, Rousseau llega a la conclusión que el hombre, si se quiere perseverar como especie debe unirse, sumar fuerzas, para superar su condición de estado de naturaleza. En los siguientes términos describe las características del problema:

Encontrar una forma de asociación que defienda y proteja con la fuerza común la persona y los bienes de cada asociado, y por la cual cada uno, uniéndose a todos, no obedezca sino a sí mismo y permanezca tan libre como antes. Tal es el problema fundamental cuya solución da el Contrato social (Rousseau, 1977: 9).

En esta descripción del problema fundamental: la seguridad de la persona y de su patrimonio, Rousseau apunta a la esencia del fenómeno político que significó el Absolutismo como forma de gobierno y como morfología estatal moderna. En efecto, la teoría político-jurídica absolutista precisaba que el monarca en virtud del ejercicio del poder soberano era señor y tenía dominio sobre la persona y bienes de sus súbditos. De hecho toda oposición, toda disidencia política era castigada con la muerte y la

enajenación del patrimonio. Esta inequidad de la monarquía absolutista, que constituyó una de las conductas más oprobiosas y contra la cual se formuló la teoría liberal, tenía como objetivo reprimir toda oposición a los mandatos del monarca. En el caso inglés este extremo llegó a conocerse como derecho divino de los reyes. Ahora bien, siempre en el ámbito del pensamiento cristiano, aunque con una visión democrática, tanto Althusius como Locke en el siglo XVII rechazaron la fórmula político-jurídica del poder soberano, de los derechos de la majestad y del contrato social absolutista. Precisamente son los postulados de estos dos últimos autores los que Rousseau tendrá a la vista para formular su teoría del pacto social. En el contenido del pacto que Rousseau propone se identifican algunos puntos esenciales de la teoría pactista protestante calvinista de Althusius y Locke. Así sostiene Rousseau:

Las cláusulas de este contrato están de tal suerte determinadas por la naturaleza del acto, que la menor modificación las haría inútiles y sin efecto; de manera, que, aunque no hayan sido jamás formalmente enunciadas, son en todas partes las mismas y han sido en todas partes tácitamente reconocidas y admitidas, hasta tanto que, violado el pacto social, cada cual recobra sus primitivos derechos y recupera su libertad natural, al perder la convencional por la cual había renunciado a la primera (Rousseau, 1977: 9).

En esencia esta es la teoría contractualista propuesta en el siglo XVII por Althusius y Locke y cuya cláusula principal está tomada, desde el punto de vista estrictamente jurídico, del derecho de obligaciones romano (*mandatum*): *mutua obligatio*. Si alguno de los miembros deja de observar las cláusulas, el contrato pierde validez. Cada miembro de la sociedad es libre de pactar nuevamente. Este contrato, que en sí constituye la esencia de la teoría pactista liberal, establece que no existe una cesión definitiva e irrevocable de derechos, como pretendían los teóricos absolutistas como Hobbes, al momento de pactar para establecer un gobierno, una república o el Estado.

A continuación señala Rousseau:

Si se descarta, pues, del pacto social lo que no es de esencia, encontraremos que queda reducido a los términos siguientes: "cada uno pone en común su persona y todo su poder bajo la suprema dirección de la voluntad general, y cada miembro considerado como parte indivisible del todo" (Rousseau, 1977, 9).

La teoría del contrato social, en Rousseau tomada de la corriente protestante calvinista althusiana-lockiana, da origen a la llamada democracia consociativa o poliarquía. Por este pacto la soberanía se transforma en soberanía popular y la mayoría se constituye en el basamento del cuerpo político, República o Estado. Se ha pretendido, por cierta crítica conservadora y antiilustrada, desacreditar la teoría democrática de Rousseau afirmando que en el principio de voluntad general se encontraría la filiación entre la

teoría de la democracia moderna y el totalitarismo contemporáneo. Pero esta filiación es falsa porque la violación del contrato en sus partes o en su generalidad implica de inmediato el cese de la obligación política y los derechos pactados retornan en plenitud a los miembros individuales de la sociedad para que puedan pactar nuevamente otra administración o gobierno. Esto no está contemplado en la teoría del pactismo absolutista, ni mucho menos se encuentra algo parecido en el Estado totalitario.

En cuanto a la administración o gobierno, Rousseau es directamente tributario de la propuesta de Locke. Fue precisamente este último autor inglés quien formuló una de las primeras teorías modernas del gobierno del Estado basada en la representación, entendida como una delegación de poder para administrar el Estado. De acuerdo a estos fundamentos Rousseau señala:

Luego, ¿qué es el gobierno? Un cuerpo intermediario establecido entre los súbditos y el soberano para su mutua comunicación, encargado de la ejecución de las leyes y del mantenimiento de la libertad tanto civil como política (Rousseau, 1977: 31).

Y a continuación realiza una afirmación que en sí constituye una identificación entre gobierno y legitimidad política:

Llamo, por consiguiente, gobierno o suprema administración, al ejercicio legítimo del poder ejecutivo, y príncipe o magistrado, al hombre o al cuerpo encargado de esta administración (Rousseau, 1977, 31).

Rousseau no agotó, ni podía hacerlo, el tema de la identidad entre gobierno y legitimidad política. Pero dejó en claro que en la terminología politológica de la *Aufklärung* el gobierno es concebido como tal en la medida que en su significante constituye una forma de administración legítima reconocida y establecida consensuadamente por medio de un pacto por todo el pueblo a título de poder soberano del pueblo y de voluntad de la mayoría. En la teoría de la democracia contemporánea la voluntad de la mayoría constituye la regla procedimental por excelencia que define la legitimidad de las acciones de la sociedad. No se trata de una propuesta totalitaria, puesto que los derechos de las minorías están siempre debidamente garantizados por los mismos procedimientos, según señala el jurista y politólogo argentino E. Garzón Valdés (Valdés, 1993).

Finalmente, se debe abordar un tema que fue materia de reflexión permanente entre los miembros de la *Aufklärung*: la religión en el ámbito de la sociedad civil y del Estado. Según hemos indicado más arriba no hay en la Ilustración un espíritu antirreligioso y anticristiano. Lo que sí expresamente señalan los pensadores de la Ilustración es su rechazo a los dogmas de cierta teología política que pretende la inmutabilidad del orden social por una presunta voluntad divina revelada a una Iglesia políticamente militante por medio del vicariato papal. No podemos ex-

tendernos en este tema, pero ya que consideramos como expresiones del pensamiento de la *Aufklärung* política los discursos de dos franceses, es preciso recordar algunos capítulos de la historia del pensamiento francés. La crítica del clericalismo político no la inventan en Francia los pensadores de la Ilustración. Por el contrario, tiene una larga data que en lo inmediato podemos remitirla a las controversias medievales entre Papado e Imperio. Fueron precisamente los reyes franceses y la monarquía francesa como poder temporal los que secuestraron el Papado de su sede romana llevándolo a Avignon. Luego esa monarquía desarrolló la teoría conciliarista (Gerson) que concedía paridad de poder y derechos a las asambleas episcopales en relación con el Papado romano. Por último, el desarrollo de una teología política que defiende la existencia de una Iglesia nacional y de sus privilegios frente a las pretensiones de Roma: la Iglesia galicana. En su conjunto tanto la teoría política de la Ilustración como las teorías eclesiológicas mencionadas pueden ser consideradas como críticas al clericalismo católico francés. Cada crítica proveyó una diversidad de argumentos para encauzar el conflicto y la tensión permanente entre la Monarquía Pontificia y la Monarquía francesa. La Revolución y el movimiento intelectual que la precede, la Ilustración, sólo recogen los argumentos de esta controversia. Más todavía, la Constitución civil del clero fue jurada por algunos Obispos, lo que le otorgó legitimidad a las resoluciones de la Asamblea Nacional en materias de orden religioso. La relación entre orden político y orden religioso se quiebra con la Reforma Protestante. Los edictos de tolerancia, revocación y restitución son parte del proceso de la lucha por la libertad política en la cultura francesa. La controversia iniciada en la Baja Edad Media se prolonga hasta la Revolución francesa. La respuesta de Rousseau, con la cual concluimos el análisis de su discurso, se incardina en esta corriente eclesiológica del pensamiento político francés. Para Rousseau la teología política católica implica la existencia de querellas y conflictos permanentes en el Estado, afectando con ello su existencia y continuidad. Resulta sí extraño, por decirlo de algún modo explicativo, que Rousseau no se remita directamente a la experiencia histórica de Francia, sino a la de Inglaterra y se refiera explícitamente a Hobbes:

De todos los autores cristianos, el filósofo Hobbes es el único que ha visto el mal y el remedio, y el único que ha osado proponer reunir las dos cabezas de águila, para realizar la unidad política sin la cual jamás Estado ni gobierno alguno será bien constituido. Pero ha debido ver que el espíritu dominador del cristianismo era incompatible con su sistema, y que el interés del sacerdote será siempre más fuerte que el del Estado. No es tanto por lo que hay de horrible y falso cuanto por lo que tiene de justo y verdadero, que se ha hecho odiosa su política (Rousseau, 1977: 71).

En este breve texto Rousseau resume la propuesta religioso-eclesiológica de Hobbes contenida en la parte tercera (Principios de una República

cristiana) y cuarta (Del reino de las tinieblas) del *Leviathan* (1651). Ahora bien, ¿por qué Rousseau se refiere concretamente al caso inglés y a la eclesiología de Hobbes? El tema en sí es complejo porque Hobbes rompe con su respuesta con toda la tradición cristiana católica sobre la relación entre política y religión. Además, se debe considerar que Inglaterra en el siglo XVII experimenta los mismos conflictos confesionales –guerras de religión– que Francia en el siglo XVI y que en su fanatismo amenazaban no sólo la integridad de los súbditos sino también la existencia misma del reino. La solución al conflicto confesional francés del siglo XVI no provino de los miembros de la Iglesia católica. Por el contrario, fueron juristas laicos (Bodin) y teólogos protestantes (Beze) los que formularon una solución atendiendo a la constitución histórica de Francia. Los escritos de los llamados monarcómanos franceses: Beze y Hotman establecieron las prerrogativas y límites de la Iglesia en Francia (Huesbe, 2008). En Inglaterra el debate teológico fue más intenso y radical. Pero también la solución provino de los miembros de la sociedad civil: Locke y Hobbes, aunque con distintos resultados. Rousseau es tributario directo de estas corrientes laicas francesa e inglesa, y en menor medida de la alemana.

Para Rousseau el principio en el cual se debe fundar toda religión civil es el de la tolerancia:

Los dogmas de la religión civil deben ser sencillos, en número reducido, enunciados con precisión, sin explicaciones ni comentarios. La existencia de la Divinidad poderosa, inteligente, bienhechora, previsor y providente, la vida futura, la felicidad de los justos, el castigo de los malvados, la santidad del contrato social y de las leyes: he aquí los dogmas positivos (Rousseau, 1977: 75).

La crítica conservadora de la Ilustración ha denunciado la postura de sus autores como deístas y teístas, acusándolos de reducir el fenómeno religioso a una parte de la moral, privando con ello a la religión de su trascendencia escatológica. Sin duda reducir la religión al ámbito privado, prohibir su participación política militante, negarle la condición de fundamento del orden político es en definitiva eliminar las prerrogativas, privilegios y abusos de quince siglos. Que estas transformaciones se lleven a cabo en un par de décadas no es asunto menor. Pero la solución ilustrada se funda en la tolerancia, tolerancia que ha existido en distintas épocas de la Historia del Cristianismo, especialmente durante la etapa de la Iglesia Primitiva, donde la religión no era una confesión estatal. La crisis conciliar, la Reforma Protestante y la *Aufklärung* propusieron algunas soluciones eclesiológicas. Rousseau es parte de esa tradición intelectual que establece como núcleo de la religión civil la tolerancia. Así afirma el autor del *Contrato Social*:

Hoy que no hay ni puede haber religión nacional exclusiva, deben tolerarse todas aquellas que toleran a las demás, en tanto que sus dogmas no sean contrarios en

nada a los deberes del ciudadano. Pero el que ose decir: Fuera de la Iglesia no hay salvación, debe ser arrojado del Estado, a menos que el Estado sea la Iglesia y el príncipe el pontífice. Tal dogma sólo es bueno en un gobierno teocrático, en cualquier otro es pernicioso (Rousseau, 1977: 75).

La alusión directa aquí es a la Iglesia católica y al Papado. La frase "fuera de la Iglesia no hay salvación" fue el prelude de las persecuciones y hogueras que incendiaron Europa en la Baja Edad Media. Concretamente la propuesta eclesiológica de la Ilustración encarnada en el discurso de Rousseau apunta a evitar los conflictos más bien ideológicos que teológicos que subyacen en las teologías políticas. La propuesta religiosa de la Ilustración ha servido hoy para fundamentar los aspectos ético-morales universales indiscutibles que posee la religión. Los escritos de teólogos como H. Küng, L. Boff y E. Dussel, entre otros, son discursos que se fundan en la crítica religiosa de la *Aufklärung* y a partir de ese horizonte epistémico han formulado un discurso teológico ecuménico basado en uno de los principios nucleares de la Ilustración: la tolerancia.

IV. PAINE. DERECHOS HUMANOS, CONSTITUCIÓN, REPÚBLICA

El escrito de Th. Paine: *Derechos del Hombre* es un texto breve y controversial, solo comparable con iguales escritos que nacieron también de controversias como *El Príncipe* de Maquiavelo, el discurso *Sobre las dos Espadas* de Lutero, la *Utopía* de Moro, el *Contrato Social* de Rousseau, la *Paz Perpetua* de Kant o el *Manifiesto Comunista* de Marx. En la brevedad de su contenido y en la economía del lenguaje estos textos constituyen aportes significativos en la historia del pensamiento social moderno, pues dan respuestas agudas e innovadoras a temas que están en el centro de la discusión pública. En este último sentido podríamos considerarlos también como escritos de divulgación o de formación pedagógica, porque si bien tratan de temas complejos, su estructura y terminología apuntan directamente a comunicar e informar a la comunidad. Ahora bien, como se trata de escritos controversiales no son comparables con los tratados de autores como Bodin, Arnisaeus, Hobbes, Spinoza o Montesquieu, quienes abordaron los mismos temas pero con pretensión de sistema. Cada uno de estos autores, empleando una modalidad distinta, el tratado sistemático o el discurso controversial, contribuye de un modo decisivo en el desarrollo del pensamiento social moderno, sus principios, fundamentos y en las instituciones que cristalizarán los principios postulados.

Para Paine la urgencia del tema es dar una respuesta teórica contundente a los juicios emitidos por Burke en contra de la Revolución francesa y sus frutos: la Constitución, la Declaración de Derechos del Hombre, la Asamblea Nacional como órgano representativo del pueblo (nación), la libertad como principio nuclear de la *Aufklärung* política. Burke, genio paradójico lo llama Paine, llevó a cabo una crítica sesgada

de los principios e instituciones de la Revolución francesa. No sólo vio un peligro para Europa en los principios de 1789 sino también para un orden internacional, en el cual estaban insertas las posesiones coloniales de Inglaterra, especialmente la que será la República de los EE.UU. La defensa de la Monarquía que realiza Burke es en definitiva una justificación más ideológica que histórica del Absolutismo. ¿En qué principios jurídicos se basa el sistema monárquico? En los principios de la teoría de la soberanía, del poder absoluto y de los derechos de la majestad. Sobre estos temas escribieron extensamente los tres autores mayores del sistema absolutista: Bodin, Arnisaeus, Hobbes (Carvajal, 2002). Y en una doctrina específicamente inglesa: el derecho divino de los reyes o patriarcalismo político de J. Filmer. No podemos hacer aquí la Historia del debate constitucional en Inglaterra, pero está claro que la defensa de la Monarquía que realiza Burke está más próxima a los principios autocráticos de autores como Hobbes y Filmer, que de los principios republicanos y liberales de Locke, Harrington y Milton. Desde este punto de vista no solo podemos considerar a Burke un *genio paradójico*, como lo llama mordazmente Paine, sino abiertamente un conservador monárquico antiliberal.

Para Paine los Derechos del Hombre tienen su origen directo en el Creador. Su fuente primigenia está en el Decálogo y en la Escritura en general. Y de allí nacen a la vez sus deberes y derechos civiles, los que al entrar el hombre en sociedad y organizarse socialmente, deben apuntar a un mejoramiento sustantivo de su condición en estado de naturaleza o presocial. Así señala Paine:

El hombre no tiene un deber para con una serie de puertas y compuertas por las que ha de pasar con billetes que lo llevan de una parte a otra. Su deber es claro y sencillo, y no consta más que de dos puntos. Su deber para con Dios, que todo hombre debe sentir, y con respecto a su prójimo con el cual debe actuar como uno quisiera para sí mismo. Si aquellos en quienes se delega el poder actúan bien serán respetados; si no, se verán despreciados; y en cuanto a aquellos en quienes no se delega ningún poder, pero ellos se lo arrojan, el mundo racional no puede hacerles caso. Hasta ahora no hemos hablado sino (y solo en parte) de los derechos naturales del hombre. Ahora hemos de examinar los derechos civiles del hombre, y demostrar cómo los unos derivan de los otros. El hombre no ingresó en la sociedad para hacerse peor de lo que era antes, ni para tener menos derecho que antes, sino para que esos derechos estuvieran mejor asegurados. Sus derechos naturales constituyen la base de todos sus derechos civiles. Pero a fin de continuar con esta distinción de forma más exacta, hará falta establecer las diferentes cualidades de los derechos naturales y civiles (Paine, 1984: 65).

Este texto se pone en el centro del debate político sobre los orígenes de los llamados Derechos del Hombre. El absolutismo burkeano se basa en la teoría jurídica de los derechos de la majestad. Esta teoría es una de las primeras expresiones del positivismo jurídico moderno y su núcleo es la concentración del poder en la persona del soberano. De acuerdo a estos

principios el soberano concentra en sí los tres poderes: legislativo, judicial y ejecutivo. Además dispone discrecionalmente del derecho de declarar la guerra y firmar la paz. Con el poder absoluto no solo ejerce su tuición sobre el Estado sino especialmente sobre el patrimonio y la conciencia de los hombres. Con la teoría de la legislación de los Derechos del Hombre, el segundo momento del derecho público europeo moderno, se rompe el paradigma de los derechos de la majestad y es reemplazado, luego de la Revolución francesa, por el paradigma de los Derechos del Hombre: constitución escrita, deberes y derechos constitucionales, responsabilidad política de las autoridades, garantía y seguridad de las personas y de la propiedad. El régimen político que puede garantizar estos Derechos del Hombre es la República o democracia representativa. Esta es la realidad que Inglaterra no tiene luego de la restauración monárquica, y que no puede comprender ni aceptar Burke a fuerza de socavar los principios sobre los cuales se funda la monarquía británica. De ahí pues su encono en contra de la Revolución francesa y de los Derechos del Hombre. Pero si el tema de los Derechos del Hombre podía resultar muy abstracto para una mente conservadora como la de Burke, a continuación Paine lo empuja a un terreno histórico: el de la constitución. Una constitución es un hecho tangible. Existen pocas definiciones más claras en la descripción de sus contenidos como la que a continuación proporciona Paine:

Una constitución no es algo que solo exista de nombre, sino un hecho. No tiene una existencia ideal, sino real; y dondequiera que no se pueda exhibir en forma visible, no existe. Una constitución es algo que antecede a un gobierno, y un gobierno no es más que la criatura de una constitución. La constitución de un país no es el acto de su gobierno, sino del pueblo que constituye su gobierno. Es el cuerpo de elementos al que cabe remitirse artículo por artículo, y que contiene los principios en los que se ha de establecer el gobierno, la forma en que se organizará éste, los poderes que tendrá, la forma de las elecciones, la duración del parlamento o cualquier otro nombre por el que se designe a un organismo de ese género; los poderes de que dispondrá la parte ejecutiva del gobierno, y, en fin, todo lo relacionado con la organización completa de un gobierno civil, y los principios en los que se basará y por los que se regirá. Por tanto, una constitución es a un gobierno lo que las leyes promulgadas después por ese gobierno son a un tribunal de justicia. El tribunal de justicia no promulga las leyes ni puede enmendarlas; únicamente actúa de conformidad con las leyes en vigor, y el gobierno está regido análogamente por la constitución (Paine, 1982: 69).

Frente a esta descripción detallada y contundente de lo que una constitución es, ¿qué podía responder el Sr. Burke a partir de una experiencia constitucional como la inglesa que adolece de importantes elementos que definen la constitución y el constitucionalismo como proceso de garantías de los derechos de las personas, de limitación del poder de los gobernantes? La Revolución francesa y el constitucionalismo revolucionario recogieron los fundamentos teológicos de los Derechos del Hombre (Decálogo) y los

proyectaron en un régimen de libertades y garantías de esas libertades: la República. Esta interpretación, que está muy presente en la República norteamericana y en el constitucionalismo norteamericano, inspirados solo parcialmente en la experiencia francesa, nos remite directamente a la Historia de Israel. En efecto, la Historia de Israel proporciona tres modelos de organización política: el gobierno de los Patriarcas, el Gobierno de los Jueces (república, democracia, contractualismo, federalismo) y el gobierno monárquico o gobierno de los Reyes (tiranía). No debemos olvidar que la Monarquía es una sanción que Yahvé impone a Israel y le pregunta si está dispuesto a someterse a un régimen tiránico como el de Saúl.

Un punto particularmente importante en la filosofía de la *Aufklärung* es el de la tolerancia. Paine va más allá de la tolerancia e intolerancia y reconoce el mérito a la teoría de los Derechos del Hombre de haber establecido el derecho de libertad de conciencia como garantía y protección de un derecho fundamental de los ciudadanos. Pero desde la promulgación de los Derechos del Hombre, la crítica conservadora, laica y clerical, ha denunciado cierto hedonismo en la propuesta de esta Declaración que establecería más derechos que obligaciones. Esta crítica es sin duda mal intencionada, y ha sido repetida desde Burke hasta el presente por aquellos que abominan de los Derechos del Hombre, y entre cuyos representantes contemporáneos más destacados se encuentra el jurista conservador francés M. Villey (Villey, 1983). Pero también en la época contemporánea hay defensores desde la ciencia jurídica de los Derechos del Hombre como N. Bobbio (Bobbio, 1991), R. Dworkin, F. Ermacora, M. Kriele, E.-W. Böckenförde. Todos ellos realizan una detenida defensa de los derechos fundamentales como base del Estado constitucional y de la democracia contemporánea. La condición dual de deberes y derechos la explicita claramente Paine en el siguiente texto:

Cuando la Declaración de Derechos se hallaba ante la Asamblea Nacional, algunos de sus miembros observaron que si se publicaba una declaración de derechos debería ir acompañada de una declaración de deberes. La observación revelaba una mente reflexiva, y que sólo erraba en no reflexionar lo bastante. Una declaración de derechos es, por reciprocidad, también una declaración de deberes. Lo que quiere que sea mi derecho como hombre es también el derecho de otro; y yo paso a tener el deber de garantizar además del de poseer (Paine, 1984: 117).

La crítica conservadora de los Derechos del Hombre, abiertamente una crítica de la democracia, no ha entendido que los Derechos del Hombre son la culminación de un proceso cultural de evolución y progreso moral de la sociedad. Esto último se puede apreciar especialmente en la abolición del derecho penal absolutista, fundado en la tortura, la mutilación, la enajenación y deportación de los disidentes. Sería conveniente recordar aquí dos casos emblemáticos de la aplicación del derecho penal de la monarquía absolutista inglesa: el descuartizamiento y estacamiento de

los miembros de Tomás Moro y la exhumación del cadáver de Cromwell y su descuartizamiento por los miembros de la realeza partidarios de la reinstauración de la monarquía en Inglaterra. Distinto fue el proceso y ejecución de un monarca sanguinario como Carlos I Estuardo, ordenado por Cromwell. Son estos hechos históricos del absolutismo que los críticos de los Derechos del Hombre ignoran o desconocen abiertamente.

¿Qué se entiende por y qué hechos describen el sistema monárquico? Paine es perspicaz en su identificación:

Pero después de todo, ¿qué es la metáfora llamada corona, o mejor dicho, qué es la monarquía? ¿Es una cosa, es un nombre o es un fraude? ¿Es un "artificio de la sabiduría humana", o un truco humano para obtener dinero de una nación con falsos pretextos? ¿Es algo que necesita una nación? Si lo es, ¿en qué consiste la necesidad, qué servicios presta, cuál es su negocio y cuáles son sus méritos? ¿Consiste la virtud en la metáfora, o en el hombre? (Paine, 1982: 125).

Al referirse a la República Paine lo hace en los siguientes términos:

Yo veo en América a un gobierno que se extiende sobre un país diez veces más grande que Inglaterra y que funciona con regularidad por una cuadragésima parte de lo que cuesta el gobierno de Inglaterra. Si le pregunto a un hombre de América si quiere un rey, replica preguntándose si lo tomo por un idiota. ¿Cómo es que ocurre esta diferencia? ¿Somos más o menos sabios que otros? Veo que en América la generalidad de la gente vive con una abundancia desconocida en los países monárquicos, y veo que el principio de su gobierno, que es el de la igualdad de los Derechos del Hombre, va realizando rápidos progresos en el mundo (Paine, 1982: 126-127).

¿Por qué Inglaterra y Europa, en la época de la Monarquía absoluta tienen a sus pueblos en la indigencia material y moral, situación de pobreza de la cual da razón una extensa literatura continental? ¿Acaso Europa no contó durante los tres siglos que median entre el descubrimiento de América y la emancipación de las tiranías monárquicas europeas con cuantiosos recursos metálicos? La respuesta la da más adelante Paine, siguiendo en parte los argumentos de Montesquieu y Rousseau: las monarquías absolutista europeas de los siglos XV-XVIII dedicaron los recursos expoliados a los pueblos descubiertos y sometidos, al financiamiento de sus guerras monárquicas e imperiales. Esta es la razón mayor de la ignominia que afecta al sistema monárquico europeo: haber financiado las guerras de Europa con los recursos de América. Situación que se mantendrá hasta el siglo XX, cuando los últimos restos de los imperios coloniales europeos, especialmente el británico, demandarán de sus colonias un ingente esfuerzo para financiar sus guerras. La guerra requiere financiamiento, y este se obtiene de los impuestos. En un régimen monárquico se imponen y se expolia a los súbditos y al erario público; en una República, en cambio, los impuestos son o deben ser debatidos por la Asamblea que representa a los ciudadanos.

A continuación Paine expone las características de la revolución americana. La analogía con la revolución científica llevada a cabo por Newton con su invención de la mecánica clásica en la Física moderna, es comparable con los resultados de la revolución en el sistema político norteamericano:

La revolución de América realizó en la política lo que no era sino teoría en la mecánica. Tan arraigados estaban los gobiernos del viejo mundo, y tan efectivamente se había establecido la tiranía y la antigüedad de la costumbre sobre la mente, que no podía hacerse un comienzo en Asia, África ni Europa para reformar la condición política del hombre. La libertad estaba perseguida en todo el globo, a la razón se la consideraba rebelión, y la esclavitud del temor había hecho que los hombres tuvieran miedo a pensar (Paine, 1982: 162).

En comparación con el sistema monárquico que se funda en la guerra, las revoluciones francesa y norteamericana suponen una superación de la indigencia monárquica que medra el patrimonio de sus súbditos en conflictos permanentes. Esta es la revolución en los principios y en la praxis de los gobiernos que nacen de las revoluciones democráticas del siglo XVIII y que se proyectan con un claro sentido de universalidad en cuanto a los principios de paz, libertad, felicidad y prosperidad que le son inherentes en cuanto forma de gobierno republicana. En palabras de Paine:

Si se pueden introducir sistemas de gobierno menos caros y más productivos de felicidad general que los existentes hasta ahora, todas las tentativas de oponerse a su avance acabarán por ser estériles. La razón, al igual que el tiempo, se abrirá su propio camino, y el prejuicio saldrá derrotado de su combate con el interés. Si jamás la paz universal, la civilización y el comercio han de ser la feliz suerte del hombre, ello no podrá lograrse sino mediante una revolución en el sistema de gobierno. Todos los gobiernos monárquicos son militares. Mientras se mantengan esos gobiernos, la paz no gozará de seguridad absoluta ni un solo día. ¿Cuál es la historia de todos los gobiernos monárquicos, sino una imagen repugnante de infelicidad humana y el reposo accidental de unos años de descanso? Fatigados de la guerra, y cansados de la carnicería humana, se sientan a descansar, y a eso lo llaman paz. Desde luego, esa no es la condición que el cielo se proponía para el hombre... (Paine, 1982: 164-165).

Desde una perspectiva histórica de larga duración, para emplear la categoría lingüística historiográfica acuñada por F. Braudel, la monarquía continuó siendo, hasta la I Guerra Mundial, la principal responsable de las guerras. De hecho la I Guerra tuvo un logro positivo, si acaso lo podemos llamar así a la luz de los millones de muertos que causaron las Guerras del siglo XX. Si la revolución en el sistema de gobierno, como la plantea Paine en el texto precedente, logra instaurar sistemas democráticos representativos, entonces la autocracia, el autoritarismo y el totalitarismo, versiones contemporáneas de la monarquía y el despotismo, serán un

recuerdo primitivo en el progreso material y moral de la civilización. La paz es uno de los grandes temas de la *Aufklärung*. De ella depende el progreso, la felicidad y la prosperidad de la humanidad. La paz no es ausencia de conflicto, pero sí exclusión de la guerra como forma de resolución de controversias entre las naciones, pueblos y Estados. La formulación de un proyecto de paz universal para la humanidad fue hecha por el filósofo alemán Kant. Es el tema del siguiente punto.

V. KANT. LA ABOLICIÓN DE LOS EJÉRCITOS PERMANENTES. UN IMPERATIVO ÉTICO ABSOLUTO PARA LA PAZ PERPETUA

En la filosofía crítica de Kant se resume el ideario filosófico de la *Aufklärung*. En otros términos Kant fue el filósofo de la Ilustración, pero también las trasciende y proyecta desde la estructura de su sistema filosófico concebido en la *Crítica de la razón pura*. Como se sabe, Kant pretende llevar a cabo en la moral la revolución realizada por Newton en la Física. Si Newton cambia la cosmovisión de la ciencia y funda la Física moderna a partir de los principios de la mecánica, Kant aspira a reformar —término predilecto de la Ilustración— las costumbres de los hombres y llevarlos por la vía del perfeccionamiento moral. Ahora bien, el discurso sobre la guerra y la paz en el pensamiento moderno se remonta a las discusiones de los Humanistas en los siglos XV y XVI. Con Erasmo alcanza una primera formulación desde el punto de vista estricto de la paz y de un rechazo total de la guerra. En el siglo XVII, con los tratados de Suárez y Grocio nuevamente se enfoca el tema de la paz como un pensamiento dual que contiene a la vez un discurso sobre la guerra. El Tratado de Grocio tiene precisamente esa característica: *De iure belli ac pacis*. Luego siguen los escritos del Abad de Saint Pierre y Rousseau. Pero no será hasta la formulación del escrito de Kant en 1795 cuando el tema de la Paz sea tratado como síntesis de la filosofía política de la *Aufklärung*. Hemos visto hasta ahora en los textos de Montesquieu, Rousseau y Paine, la búsqueda de un sistema de gobierno contrario a la monarquía, que garantice la libertad, la felicidad, el bienestar y el progreso de la humanidad. La consecuencia de ese tipo de gobierno en el ámbito de las relaciones internacionales es necesariamente la propuesta kantiana de la paz perpetua. La verdadera revolución kantiana en este punto radica no en la formulación de un derecho cosmopolita, una expresión de los Derechos del Hombre, sino en la abolición definitiva de los ejércitos permanentes. Con esta propuesta Kant va más allá de la cínica política de desarme de los siglos XX y XXI, por lo demás ineficaz, que si bien ha reducido el número de soldados, por medio de la tecnología aplicada a la defensa ha dotado a ejércitos más pequeños de una capacidad de destrucción mucho mayor. Los ejemplos sobran en los 9 años que llevamos del presente siglo. La fortuna del sistema kantiano de una paz perpetua ha sido ambigua. Si por un lado

se le reconoce la paternidad de la escuela idealista de las relaciones internacionales, por otro las guerras de los siglos XIX y XX, especialmente el período de la Guerra Civil europea (1914-1945), constituirían al menos una postergación de la entrada en vigencia de un derecho cosmopolita y de la estructura de una comunidad internacional. Pero la guerra y su uso por los Estados como parte de la política exterior, no implican que en el ámbito de las ideas no se desarrollen los principios de la teoría kantiana en un conjunto sólido de escritos de juristas y filósofos que adhieren a su filosofía crítica. En efecto, los estudios de Kelsen (Kelsen, 1996), Bobbio (Bobbio, 2000), Habermas (Habermas, 2004) plantean una solución al problema de una paz perpetua, de un derecho cosmopolita y la existencia de una comunidad internacional basados en los principios kantianos y en la creación de organismos que salvaguarden definitivamente la paz. ¿Utopía idealista irrealizable? No nos parece. Si la soberanía de la razón –según la expresión hegeliana– logra establecer las bases de un cosmopolitismo, entonces la paz estará más próxima. Ahora bien, son múltiples las opciones que plantea el discurso kantiano de la *Paz Perpetua*. Para comenzar citaremos el texto final de su escrito. El representa una síntesis completa del planteamiento del filósofo alemán:

Si es un deber, y al mismo tiempo una esperanza, el que contribuyamos todos a realizar un estado de derecho político universal, aunque solo sea en aproximación progresiva, la idea de la "paz perpetua", que se deduce de los hasta hoy falsamente llamados tratados de paz –en realidad, armisticios–, no es una fantasía vana, sino un problema que hay que ir resolviendo poco a poco, acercándonos con la mayor rapidez al fin apetecido, ya que el movimiento del progreso ha de ser, en lo futuro, más rápido y eficaz que en el pasado (Kant, 2003).

Es conocida por todos la propuesta kantiana de una paz perpetua fundada en artículos transitorios y definitivos, en la existencia de un orden político interno republicano de los Estados, en la existencia de una confederación mundial, en el desarrollo de un derecho cosmopolita que regule las relaciones entre los miembros de dicha confederación. Todos estos principios que constituyen el discurso kantiano son más o menos reiterados en aquellos que reflexionan sobre el discurso de Kant. Sin embargo, desde nuestra perspectiva es necesario insistir en uno de los artículos definitivos de la *Paz Perpetua*: la abolición de los ejércitos permanentes. Aquí radica el núcleo de la paz y de la guerra.

Kant divide su discurso en artículos preliminares y definitivos para la paz perpetua. En este artículo consideraremos el que nos parece el verdadero núcleo hermenéutico para la reflexión sobre la paz perpetua: el artículo 3 preliminar: *Los ejércitos permanentes –miles perpetuus– deben desaparecer por completo con el tiempo*. Hasta ahora los hermeneutas de Kant no han reparado en la singularidad de este artículo, el que puede ser entendido como el argumento central de la *Paz Perpetua*. Los requisitos

que demanda el proyecto de paz perpetua en sus artículos definitivos están en diversos grados institucionalizados en los sistemas políticos democráticos. Sin embargo, la existencia de ejércitos permanentes hace de la paz perpetua una utopía futura. Pero la paz perpetua no es una utopía, sino una consecuencia o meta final del proyecto de reforma universal de la *Aufklärung*. La actualidad del texto kantiano demanda su cita completa:

Los ejércitos permanentes son una incesante amenaza de guerra para los demás Estados, puesto que están siempre dispuestos y preparados para combatir. Los diferentes Estados se empeñan en superar a unos a otros en armamentos, que aumentan sin cesar. Y como, finalmente, los gastos ocasionados por el ejército permanente llegan a hacer la paz aun más intolerable que una guerra corta, acaban por ser ellos mismos la causa de agresiones, cuyo fin no es otro que librar al país de la pesadumbre de los gastos militares. Añádase a esto que tener gentes a sueldos para que mueran o maten parece que implica un uso del hombre como mera máquina en manos de otro –el Estado–; lo cual no se compadece bien con los derechos de la humanidad en nuestra propia persona. Muy otra consideración merecen, en cambio, los ejercicios militares que periódicamente realizan los ciudadanos por su propia voluntad, para prepararse a defender su patria contra los ataques del enemigo exterior. Lo mismo ocurriría tratándose de la formación de un tesoro de reserva financiera; pues los demás Estados lo considerarían como una amenaza y se verían obligados a prevenirla, adelantándose a la agresión. Efectivamente, de entre el ejército, las alianzas y el dinero, sería, sin duda, la última el más seguro instrumento de guerra si no fuera por la dificultad de apreciar bien su magnitud (Kant, 2003).

Este último texto es actualísimo y es evidente que Kant comprendió en su esencia el origen del fenómeno de la guerra, los intereses que están detrás de cada conflicto y la solución radical del mismo. Que la existencia de ejércitos es la principal amenaza para la paz es una realidad inobjetable históricamente. Los ejércitos están concebidos siempre para la guerra, aunque hoy se pretenda disfrazar este objetivo estratégico y se les presente frente a la opinión como garantes de la paz. No. La paz no se garantiza con las armas sino con la educación y cultura política para la paz y el respeto de las normas internacionales. El derecho cosmopolita es el único instrumento de la razón política para salvaguardar la paz. El develamiento del gasto en armamentos, lo que hoy se conoce como carrera armamentista e industria armamentista, es otro aporte de Kant a la discusión sobre la guerra y la paz. La guerra es un conflicto pero es parte de los negocios de los Estados. Desde la época de Kant al presente esta realidad ha cambiado de un modo permanente, haciéndose cada vez más compleja. Pero permanece un hecho cierto: el gasto militar se incrementa de un modo constante, hasta constituirse en una carga insoportable para la ciudadanía. En la medida que avanza la revolución científico industrial se produce de inmediato un uso dual de los conocimientos: civil y militar,

lo que genera un conjunto de redes –los llamados *rent seeking*, de los cuales escribe extensamente el economista J. Buchanan. Pero también ha escrito sobre la inutilidad del gasto militar el padre del *management*: P. Drucker, quien señala que este gasto es el principal obstáculo para la existencia de una economía estable (Drucker, 1998). El convertir al hombre en una máquina de matar constituye ya un tema de índole moral que en la filosofía social moderna encuentra un rechazo absoluto. Ya no se trata, y Kant no podía prever esta situación porque dependía de un desarrollo científico-tecnológico todavía inexistente en su época, de un hombre enfrentando a otro hombre, sino de un ejército enfrentando derechamente a la población civil de un Estado considerado enemigo. Esta es la teoría y la estrategia de la guerra total de los estados mayores a partir de la I Guerra Mundial y que ha llegado a puntos cada vez más extremos e inhumanos con las guerras de los siglos XX y XXI. Las cifras son concluyentes; el 95 por ciento de las víctimas son civiles. El daño colateral, como eufemísticamente lo llaman los militares y estrategias civiles, es éticamente inadmisibles. Por último, sobre el papel del dinero en la guerra y sus negocios vinculados, los siglos XX y XXI dan múltiples pruebas de la relación entre guerra-dinero-finanzas internacionales.

Este artículo transitorio del proyecto para la *Paz Perpetua* de Kant debe ser considerado como parte del debate, ya señalado por Montesquieu, Rousseau y Paine, sobre el uso de los tributos, impuestos y otras cargas que el Estado impone sobre sus ciudadanos y la necesidad y utilidad de mantener los gastos militares en el tiempo con la postergación de otras necesidades sociales. Sobre estos temas no se suele discutir abiertamente, al menos en el sistema político latinoamericano. Pero precisamente la contribución de los pensadores de la *Aufklärung* política radica en una reflexión social que se proyecta en el tiempo para construir una sociedad más equitativa, y que moralmente considere la guerra como una contradicción con los ideales ilustrados.

CONCLUSIONES

1. La *Aufklärung* política conformada por los discursos de Montesquieu, Rousseau, Paine y Kant aborda todos los tópicos del pensamiento político moderno: derechos fundamentales, soberanía popular, representación política, legitimidad, formas de gobierno, constitución, guerra y paz, educación, democracia.
2. La propuesta de Montesquieu constituye probablemente el tratado de ciencia política más completo de la Ilustración, donde los aspectos normativos están siempre explicados de acuerdo a modelos históricos, pasados y presentes. La Querrela entre antiguos y modernos no tiene en el pensamiento político de Montesquieu un carácter cerrado, de clausura de la experiencia histórica de Grecia y Roma. Por el con-

trario, son modelos cuyos principios generales, sumados a los de la experiencia histórica moderna sirven de base al *Espíritu de las Leyes*. Todo el sistema político ilustrado se sustenta en la educación, y así lo expresa claramente Monstequieu desde el comienzo de su discurso. En este punto está definitivamente la diferencia esencial con el Antiguo Régimen que privilegiaba la educación del príncipe para que actuara como padre y protector del pueblo.

3. El discurso político de Rousseau, el *Contrato Social*, tiene una larga trayectoria en el pensamiento político occidental, remontándose sus orígenes a la teoría pactista veterotestamentaria. Para Rousseau el pacto social, esto es, la cesión temporal de derechos para la representación de la comunidad política, constituye la fuente de la legitimidad política de la autoridad. Sin duda hay en esta propuesta una clara secularización del tema, frente a lo que ha defendido el Cristianismo. Pero en ningún caso se trata de una propuesta anticristiana o antirreligiosa. Por el contrario, debe ser entendida como parte de la libertad de los ciudadanos para construir autónomamente el orden social. De hecho el tema religioso en el ámbito del Estado Rousseau lo resuelve con la vigencia plena del principio de la tolerancia confesional para todas las religiones, rechazando la existencia de una religión oficial del Estado. Otro punto importante en la teoría rousseuiana es el de la mayoría como norma de legitimidad básica para la toma de decisiones en un sistema democrático. Pero esto no implica una propuesta de una democracia totalitaria, como pretenden los críticos conservadores de Rousseau. Los estudios de I. Fetscher (1968) sobre el tema han dejado en evidencia el reduccionismo ideológico de esta interpretación.
4. Th. Paine es el único autor no europeo de la *Aufklärung* política, lo que en sí prueba la recepción mundial del ideario político de la Ilustración. Su defensa de la República (democracia) frente a la crítica conservadora de Burke constituye una de las controversias más agudas en torno al significado de la revolución francesa y norteamericana, que inauguran la modernidad política, frente a la Monarquía que representa el atraso no sólo político de la sociedad europea sino también moral de un sistema inicuo. Cuando Paine escribe sobre los Derechos del Hombre sienta las bases de la primera democracia moderna. Esta forma de sistema político, que constituye en sí una verdadera revolución en la política como la propuesta de Newton en la Física, es la que permite al hombre, al ciudadano adquirir la condición de persona moral, sujeto de derechos naturales imprescriptibles e inalienables que le posibilitan la consecución de los objetivos de la felicidad y prosperidad. Estos dos últimos tópicos son los grandes temas de una ética política liberal, a la cual Paine contribuye con su defensa de los Derechos del Hombre.
5. Finalmente la propuesta de Kant de una paz perpetua debe ser entendida en el mismo sentido de la propuesta de felicidad y prosperidad. En otros términos, sólo la paz perpetua puede llevar a la humanidad a

la civilización, a la felicidad y la prosperidad. La guerra, como esencia de la política en los sistemas autocráticos, significa miseria material (pobreza) y regresión moral (infelicidad). La propuesta de abolición de los ejércitos permanentes constituye el núcleo hermenéutico del discurso kantiano de la *Paz Perpetua*. Los demás artículos, transitorios y definitivos, son sólo realizables en la medida de un desarme total –en términos de la ciencia política actual–. Esta opción por una paz radical es defendida en el pensamiento alemán contemporáneo por la activista P. Kelly (Kelly, 1997), y su rechazo de la guerra, la carrera de armamento y el militarismo como base de las relaciones internacionales. Una vez que se prescindiera de los ejércitos permanentes, entonces la solución jurídica a la paz perpetua propuesta por Kant y por sus discípulos del siglo XX, Kelsen y Bobbio, será una realidad en las relaciones internacionales.

6. La *Aufklärung* política constituye una de las etapas decisivas en el viaje inacabado de la libertad. Como toda obra humana y civilizatoria se trata siempre de un proyecto perfectible, nunca susceptible de ser acabado por una generación. Sí una generación puede contribuir sustantivamente en su realización parcial, como ocurre con la generación de la Ilustración, pero se trata siempre de un proyecto inacabado.
7. La verdadera emancipación del hombre es de carácter moral. Así lo entendió Kant en su celeberrima pregunta: *Was ist Aufklärung?* Y sólo un orden político interno republicano (democrático) y la existencia de una comunidad internacional fundada en un derecho cosmopolita pueden llevar a las civilizaciones a una auténtica paz.
8. Finalmente, ante la inminencia del Bicentenario de la emancipación americana de la tiranía monárquica del imperio español –así lo señalan las Declaraciones de la Independencia del siglo XIX, poco leídas por los ciudadanos de nuestras repúblicas– es necesario reflexionar sobre el proyecto de la *Aufklärung* política, su recepción y cristalización en nuestras sociedades. La construcción de un futuro democrático pasa por la Ilustración de la comunidad –educación– y el desarrollo de una cultura política basada en el respeto de los derechos fundamentales. En un continente agobiado por la pobreza, la ignorancia, la inequidad y el armamentismo, el proyecto de la Ilustración política es un imperativo ético absoluto.

FUENTES

- KANT, I. (2003). *La Paz Perpetua*. Biblioteca Argentina Virtual.
 MONSTESQUIEU (1748, 1977). *El Espíritu de las Leyes*. México. Porrúa.
 PAINE, TH. (1791, 1984). *Derechos del Hombre*. Madrid. Alianza.
 ROUSSEAU, J. J. (1762, 1977). *El contrato social o principios de derecho político*. México. Porrúa.

BIBLIOGRAFÍA SECUNDARIA

- ARENDR, H. (1986). *Über die Revolution*. München. Piper.
- BOBBIO, N. (1991). *El tiempo de los derechos*. Madrid. Sistema.
- BOBBIO, N. (2000). *El problema de la guerra y las vías de la paz*. Barcelona. Gedisa.
- BRANDT, R. (Hrsg.). (1982). *Rechtsphilosophie der Aufklärung*. Walter de Gruyter. Berlín/Nueva York.
- BRAUDEL, F. (1969). *Écrits sur l'Histoire*. Paris. Flammarion.
- CARVAJAL, P. (2002). Jura majestatis, Droits de l'homme et du Citoyen, human Rights. Tres momentos de la legislación pública del Estado moderno, en *REHJ*. XXIV. Valparaíso, pp. 251-265.
- CHANLOS, H. (ed.). (2003). *Encyclopedia of the Enlightenment*.
- DAHL, R. (1970). *Poliarquía*. Buenos Aires. Paidós.
- DUNN, J. (ed.). (1995). *Democracia. El viaje inacabado*. Barcelona. Tusquets.
- DWORKIN, R. (1984). *Los derechos en serio*. Barcelona. Ariel.
- FERRY, LUC (1991). *Filosofía política*. México. FCE. 3 vols.
- FETSCHER, I. (1968). *Rousseaus politische Philosophie. Frankfurt. Subkamp*.
- GARZÓN VALDÉS, E. (1993). *Ética, Política, Derecho*. Madrid. Centro de Estudios Constitucionales.
- HABERMAS, J. (2000). *La constelación posnacional*. Ensayos políticos. Barcelona. Paidós.
- HUESBE, M. A.; CARVAJAL, P. (2003). *Martin Lutero y Juan Calvino. Los fundamentos políticos de la Modernidad*. Valparaíso. Eds. Universitarias de Valparaíso.
- HUESBE, M. A. (2008). *Teoría, Administración y Participación en el Estado Moderno*. Eds. Universitarias de Valparaíso.
- KELSEN, H. (1996). *Derecho y Paz en las relaciones internacionales*. México. F.C.E.
- KELLY, P. (1997). *Por un futuro alternativo*. Buenos Aires. Paidós.
- KLIPPEL, D. (2001). *Politische Theorie im 18. Jahrhundert*. Hamburg. Felix Meiner.
- KOSELLECK, R. (1972-1997). *Geschichtliche Grundbegriffe*. Stuttgart. Klett-Cotta.
- KRAUSE, P. (Hg.) (1998). *Vernunft und Rechtsreform*. Hamburgo.
- MAIER, H; SCHMIDT, E. (Hrsg.) (1988). *Wie eine Revolution entsteht. Die Französische Revolution als Kommunikationsergebnis*. Pöcherborn y München. Schöningh.
- JASPERS, K. (1980). *Origen y meta de la Historia*. Madrid. Alianza.
- KRIELE, M. (1982). *Aufklärung und Befreiung*. Colonia.
- MOHNHAUPT, H. (1988). *Revolution, Reform, Restauration*. Frankfurt a.M. Klostermann.
- SANDWEG, J. (1972). *Rationales Naturrecht als revolutionäre Praxis*. Berlín. Duncker und Humblot.

SCHNEIDERS, W. (2001). *Das Zeitalter der Aufklärung*. Munich. Beck.

SCHNEIDERS, W. (2001). *Lexikon der Aufklärung*. Munich. Beck.

VILEY, M. (1983). *Le droit et les droits de l'homme*. París. PUF.

MONTESQUIEU Y LA TEORÍA DEL RÉGIMEN MIXTO

ELIO GALLEGO GARCÍA

Doctor en Derecho

Universidad Nacional de Educación a Distancia

Profesor de Filosofía del Derecho

Universidad San Pablo CEU

I.

En toda comunidad humana existe entre sus miembros una tendencia a la singularización. Los hombres buscan singularizarse, afirmar su propia individualidad, ser alguien frente a los demás. Esta tendencia es simultánea a la necesidad que todo hombre siente de integrarse en la comunidad en la que se halla, de ser aceptado por los otros, de ser uno más. Ambas tendencias –a singularizarse y a integrarse– conforman y explican las dinámicas fundamentales de los hombres en su vida social. Estas tendencias son correlativas a la tensión bipolar que en el plano político acontece entre lo uno y lo múltiple, de cómo a partir de una multitud de hombres puede surgir la unidad social y política. Es por ello que toda cultura o sociedad está inevitablemente abocada a establecer unos parámetros básicos de singularización y de integración. El proceso de singularización supone que partiendo de lo común algunos individuos alcanzan algún grado de notabilidad respecto de los demás. Destacan y son más conocidos que el común de los miembros, pues eso es lo que significa no(ta)ble. Proceso o dinámica social que continúa sin embargo por parte de aquellos –pocos– que ya han alcanzado un alto grado de notabilidad hasta alcanzar –al menos tendencialmente o como deseo– la máxima singularidad, es decir, la condición de único. La institucionalización política de ese uno constituye la monarquía, la de los notables se corresponde con la aristocracia, y la del común con la democracia.

Vemos, pues, que de lo común brota, por la dinámica de la singularización, los notables, y de éstos el singular. Pero este proceso de lo común

al singular también ha de verse en sentido inverso, partiendo del singular en cuanto capaz de generar a su vez lo notable y lo común. Así, en el origen de las ciudades griegas siempre existe, al igual que en Roma, un padre fundador, un hombre excepcional –singular– de cualidades divinas capaz de dar vida y forma a lo que no pasaba de ser una muchedumbre apenas unida con débiles vínculos y siempre en trance de disolución. Hombres singulares “dadores de leyes para los hombres y murallas para las ciudades”, como Virgilio dice de Eneas (*Eneida* I, 265). El singular único, fundador de una *polis*, genera un grupo a su alrededor de notables que le ayudan a constituir una comunidad. Este proceso bidireccional de lo común a lo singular y de lo singular a lo común existe siempre, puesto que, como hemos dicho, es inherente a la vida social. Por eso, a pesar del alto grado de despersonalización que supone el Estado moderno y nuestra democracia de masas, la figura del líder político –y del grupo que necesariamente le acompaña– continúa constituyendo un factor de integración en la vida social de primerísimo orden.

El genio político de Montesquieu, según ha observado Arendt, no habría estado tanto en su célebre caracterización de la distinción de poderes o en las respectivas formas de gobierno –Monarquía, República y Despotismo–, como en las dinámicas inspiradoras de cada una de ellos. Montesquieu introduce en el *Espíritu de las leyes* –a su juicio– “una distinción totalmente nueva”, al distinguir entre “naturaleza” y “principio”. La primera “se refiere a la “estructura particular de gobierno”, mientras que por “principio” a aquello que la inspira”¹. Dejando aparte el despotismo cuya inspiración y dinámica es el miedo –y que sería una forma antipolítica y degenerada–, la monarquía tomaría su inspiración en la idea de honor en tanto que la república lo haría de la de virtud. Lo que queremos ver ahora es cómo la idea de honor entraña –en el pensamiento de Montesquieu– la forma más característica de la tendencia a la singularización, y cómo la de virtud, por el contrario, la tendencia a lo común.

La facultad de conceder honores y reconocimientos, incluida la capacidad de ennoblecer es, aún hoy, la facultad más característica de un monarca. Facultad que, si nos fijamos, constituye la máxima posibilidad de singularizar –o distinguir– a un miembro de la comunidad. Lo propio, pues, de una monarquía es su poder de singularizar a través del honor concedido a las personas, del reconocimiento de una singularidad que merece destacarse. La monarquía funciona así como un foco de atracción y de difusión. De atracción, porque existe una dinámica social tendente a que los miembros de una sociedad monárquica busquen ser reconocidos por el monarca, favoreciéndose “el afán de distinguirse” (IV, 2). Y de difusión, puesto que es el monarca el que concede tales distinciones, generando una dinámica que partiendo de sí mismo se extiende a otros en un círculo

¹ H. Arendt, *La promesa de la política* (Barcelona, 2008), 99.

crecientemente amplio. Por eso, en una monarquía la Corte posee siempre un papel trascendental en este juego de reconocimientos y, por tanto, en la aspiración a singularizarse. Esta es la dinámica fundamental –según Montesquieu– de la monarquía, y la que nos da la medida de su vigor y consistencia. Por eso, aunque en un país exista formalmente una monarquía, si su capacidad de singularizar a las personas mediante distinciones y reconocimientos –hombres– es bajo o poco significativo ese país no es monárquico, no al menos en su esencia o inspiración, es otra cosa.

La otra gran dinámica señalada por Montesquieu, y que es la propia de las repúblicas, es la virtud. La idea de virtud parecería remitirnos más a la aristocracia que a la república, pero esto es engañoso. La idea de virtud que utiliza Montesquieu es la de quien tiene amor a la *res pública*, a lo común. Es virtuoso quien es capaz de anteponer el bien común a su propio bien². Quien se halla, en último extremo, dispuesto a “la renuncia de uno mismo”, a sacrificarse por la patria. Quede claro, por tanto, que cuando aquí se habla de común y bien común no nos referimos a un bien “social” –a una primacía de una igualdad material, por ejemplo– sino a un bien “político”, a la *res pública* en sí misma. En una monarquía los hombres luchan por el rey, en una república lo hacen por la patria. En la monarquía los hombres luchan por un sentido especial de la lealtad y del honor, en una república por una virtud patriótica.

Como es obvio, de esto no se duda, en el honor para ser tal debe existir virtud, de igual modo que en la virtud verdadera existe un elemento de honor y distinción. Se trata de caracterizar dos dinámicas esencialmente distintas, monárquica una y republicana la otra.

En este esquema se echa de ver rápidamente que la aristocracia se halla especialmente vinculada a la monarquía. De un lado, el monarca, él o su familia, suele ser un miembro de la aristocracia especialmente singularizado; de otro, el monarca se constituye en fuente de aristocracia gracias a su poder de ennoblecimiento, por lo que ambos elementos se reclaman recíprocamente. Es por ello por lo que Montesquieu asume el dicho que reza: *sin monarca no hay nobleza, sin nobleza no hay monarca*. Y apostilla: “sino déspota” (II, 4). Razón ésta por la que Montesquieu no incluyó a la aristocracia como una forma distinta a la monárquica “puesto que forma parte en cierto modo de su esencia” (II, 4). Sin que ello excluya al elemento aristocrático como integrante igualmente de constitución republicana. En conclusión, la aristocracia o bien es parte de la monarquía o bien lo es de la república por lo que en sí misma no

² Para Montesquieu “la virtud política es la renuncia de uno mismo... el amor a las leyes y a la patria” (IV, 5). Por eso, podrá interpretar M. Oakeshott que la democracia genera una política “anti-individualista” frente al individualismo que sería lo propio de la monarquía; “la monarquía –escribirá el politólogo inglés– sería la manera apropiada de gobernar desde el “individualismo”, y la democracia desde el “anti-individualismo”” (*Moral y política en la Europa moderna* [Madrid, 2008] 86).

constituye un régimen diferenciado o específico, y de ahí que la tradicional clasificación trimembre de las formas políticas quede reducida a dos: monarquía y república.

Esta aparente preterición de la aristocracia de entre las formas de gobierno no debe ocultarnos, sin embargo, el carácter central, por el proceso de singularización al que venimos aludiendo, que los no(ta)bles tienen en toda sociedad. La monarquía consiste, de hecho, en el juego que se establece entre el monarca y los notables, con preponderancia del primero. La república, por su parte, consiste en el juego existente entre los notables y los comunes³. En ambos casos, monarquía y república, los notables juegan un papel de equilibrio decisivo frente al singular exclusivo en el caso de la monarquía y frente a la muchedumbre de los comunes en el caso de la república. La monarquía se constituiría así por la preterición de los comunes del juego político, y la república haría lo propio respecto de un único singular, el monarca. La república romana es paradigmática a este respecto: Senado y Pueblo de Roma. Para que lo que acabamos de afirmar sea bien entendido, es necesario aclarar que en toda sociedad existe virtualmente la tendencia trimembre de hombres comunes, notables y singulares. Lo que se quiere afirmar es que institucionalmente, en su cristalización política, en la monarquía los comunes carecen de una representación política específica, y lo mismo sucede en la república respecto de un singular único. Pero eso no quiere decir que los comunes no existan en una monarquía o el hombre singular y excepcional en una república y que, incluso, uno y otro no puedan jugar papeles relevantes en determinados momentos según las circunstancias políticas. Así, por ejemplo, históricamente en la lucha planteada entre los monarcas y los nobles desde fines de la edad media y buena parte de la moderna por la primacía política, los reyes se apoyaron en los comunes para combatir a los notables. Como tampoco históricamente resultó nada extraordinario que los comunes, cuando se vieron amenazados por los notables, o bien apelasen a un rey, quizá anteriormente destronado, o bien acudiesen a hombres singulares y excepcionales que a modo de caudillos populares les dirigiesen frente a la minoría de nobles que intentaban dominarlos. Estas alianzas son parte de la coyuntura política cuando bien la monarquía bien la república se sienten amenazadas por la parte noble de sus respectivas estructuras políticas. Pero lo decisivo a la hora de entender a Montesquieu es que en la república no existe una institución representativa de un hombre singular y único, ni en la monarquía el pueblo forma un cuerpo político institucionalmente reconocido.

³ En función de la preponderancia de uno u otro elemento la república será democrática o aristocrática.

El carácter central de la nobleza en una y otra forma de gobierno también puede verse por vía negativa. Así, cuando la monarquía no reconoce la singularidad de los notables y comienza a negarles el honor que les es debido ha empezado su camino hacia la tiranía. Y cuando en la república los comunes hacen lo propio con los notables ha comenzado el camino hacia la demagogia. Una república que no respete la tensión que supone la existencia en su seno de un cuerpo de notables inevitablemente degenerará hacia la vulgaridad y lo bajo, además de caer en manos demagógicas, despóticas en el fondo. En el caso de la monarquía el proceso consecuente al desprecio y preterición de los verdaderos notables conducirá directamente al despotismo, con la consecuencia igualmente de la degradación del pueblo que ha perdido su tensión hacia arriba que sólo la existencia de un poderoso cuerpo de notables proporciona.

Hemos visto cómo, históricamente, cuando el monarca ha querido imponerse a los notables ha buscado el apoyo del pueblo, de los comunes. Y cómo, cuando el pueblo ha querido combatir a los notables ha buscado la guía y protección de un hombre singular que, a modo de monarca, les acaudille. Estas luchas entre el singular, los notables y los comunes han sido con frecuencia luchas soterradas, pero en otras ocasiones han dado lugar a sangrientas guerras civiles con todas sus secuelas de dolor y muerte. Cuando los equilibrios se rompen en las monarquías o en las repúblicas la estructura bimembre de cada una de ellas salta en pedazos para dar lugar a un juego de alianzas de dos contra uno, con victoria —e imposición— de una de las partes sobre las otras. La idea de un régimen mixto adquiere desde esta perspectiva toda su significación. Se trata de evitar el conflicto, o mejor, de reconducirlo buscando un equilibrio entre el singular, los notables y los comunes mediante la institucionalización política de cada uno de ellos, a modo de poderes, de tal manera que sus conflictos no acaben en fractura o guerra civil. Para ello se impone una limitación de unos a otros según reglas fundamentales de una Constitución compartida por los tres. La necesidad del equilibrio resulta obvia si consideramos que cuando dos de las tres fuerzas sociales consideran que hay una que está adquiriendo un protagonismo excesivo se aliarán para que ello no suceda y buscarán reconducirla a una situación de equilibrio. No se buscará la eliminación política de una de ellas, puesto que cuando las dos instituciones representativas de las otras dos fuerzas sociales en liza se hayan visto fortalecidas en detrimento de la tercera, la posibilidad de que una de ellas quiera imponerse a la otra, pues esta es la dinámica natural en toda estructura bimembre, la otra encontrará su aliada en la anteriormente “reconducida”, sin que pueda darse una primacía absoluta de una sobre las otras dos.

Fácilmente se echa de ver que esta idea de régimen mixto, concebido como juego de controles y balanzas entre tres poderes, se encuentra muy próxima a la idea de distinción de poderes en Montesquieu, hasta el punto —observa Carl Schmitt— que ambas categorías “se interpenetran

aquí recíprocamente"⁴. No existe ciertamente identificación entre ambas triparticiones, pero sí un entrecruzamiento de fondo. Verdad es que el ejecutivo viene a identificarse con un singular, y por tanto con un gobierno monárquico, pero tanto el legislativo como el judicial están abiertos tanto a los notables como a los comunes (Cámara baja y Senado). Por otro lado, el responsable del poder ejecutivo puede proceder tanto de los comunes como de la aristocracia. Conviene a este respecto tener presente el distinto plano en que ambas triparticiones se mueven. Cuando aquí se habla de singular, notables y comunes hablamos de fuerzas y dinámicas sociales, y cuando se habla de la necesidad de establecer un poder ejecutivo distinto del legislativo y del judicial, con distinción de éstos entre sí, se habla principalmente de una estructura o forma constitucional.

Pero junto a esta perspectiva del régimen mixto basado en el equilibrio de dinámicas sociales y su entrecruzamiento con la célebre teoría de la separación de poderes —en su búsqueda de los famosos *checks and balances*— Montesquieu es heredero y transmisor de otra rica tradición vinculada a la idea del régimen mixto, a saber: la búsqueda de la mejor forma política que evite la decadencia de las comunidades y de las leyes. Es decir, el régimen mixto no sólo evita el conflicto cruento reconduciéndolo a parámetros medidos e institucionales, el régimen mixto es también fuente de energía y conservación frente a la decadencia de las comunidades políticas. Cómo consigue esto un régimen mixto es lo que ahora queremos considerar.

II.

Cronos lo devora todo, ¿cómo evitar que el tiempo no erosione el vigor de las comunidades políticas?, ¿cómo evitar que todo acabe en decadencia y disolución? ¿Existe alguna forma en que esto pueda ser evitado? La tradición política clásica, de la que Montesquieu es tan fiel heredero, sólo ha encontrado una fórmula parcial al desafío del tiempo: el régimen mixto. Hallazgo de esta idea que es antes un dato de experiencia que una especulación política. Repasemos: las constituciones de Esparta, Roma, Venecia, Inglaterra y, últimamente, Estados Unidos. Todas ellas son paradigmas de constituciones longevas, al menos en términos comparativos. Todas ellas han vivido siglos de esplendor, y todas ellas han sido —o son— de un modo u otro constituciones mixtas de monarquía, aristocracia y democracia, o si queremos una combinación de comunes y notables presididos por un singular.

La renovación y conservación de una comunidad pasa por su acción más elemental y que a su vez es principio de toda otra acción, pasa por la natalidad. En palabras de Arendt: "El milagro que salva el mundo, a la

⁴ *Teoría de la Constitución* (Madrid, 1982), 204.

esfera de los asuntos humanos, de su ruina normal y “natural” es en último término el hecho de la natalidad”⁵. Pero la natalidad como principio y condición de toda acción descansa fundamentalmente en los comunes, pues lo más específico de estos es que son multitud. Es en el pueblo de donde nace y radica la vida. Razón por la cual la vitalidad del pueblo es en realidad la cuestión básica de toda teoría política, puesto que la “vis” generativa del pueblo determina su capacidad de permanencia en la historia, su vida o su muerte. Acertadamente señaló Rousseau que: “En igualdad de todas las demás condiciones, el gobierno bajo el cual, sin medios extranjeros, sin naturalizaciones, sin colonias, los ciudadanos pueblan y se multiplican más, es infaliblemente mejor; aquel bajo el cual un pueblo disminuye y decae es el peor”⁶. Sólo una sociedad muy enferma o degradada puede perder de vista una verdad tan esencial y primaria. La primera riqueza de un pueblo está, por tanto, en sus hijos, pero no sólo. También se halla en los espacios de creatividad y de acción que ese pueblo sea capaz de proporcionarles. La vitalidad no es sólo una cuestión numérica, es sobre todo una cuestión de la capacidad que ese pueblo posea de acoger y potenciar la energía generada por el hecho de la natalidad, de la *existencia* de espacios donde los miembros de una comunidad puedan singularizarse como expresión poderosa de sí mismos. Esta capacidad de iniciativa de uno mismo se llama libertad, y en términos sociales su máxima expresión se realiza como libertad política. La libertad política es la forma más poderosa de singularizarse, de ser uno mismo frente a los otros, de personarse frente a los demás. La libertad política –como no ha dejado de insistir Hannah Arendt– es la capacidad de aparecer mediante la palabra y los hechos en un espacio público junto con otros igualmente capacitados para ello. Como la experiencia demuestra, esta capacidad de aparición, de personificación, libera una energía tan potente que el problema se suscita precisamente en cuanto a la necesidad de una medida conservadora que evite su desbordamiento y su eventual poder destructivo, en definitiva, que evite aquello que era lo más temido para los griegos, que son quienes por primera vez en la historia disfrutaron de esta libertad, que evite la *hybris*. La libertad política, su ejercicio, requiere necesariamente de un espacio público bien mesurado, estrictamente delimitado mediante leyes poderosas y acompañado de una fuerte carga de virtud, como Montesquieu no dejó de subrayar.

La libertad política establece la igualdad, es cierto, pero sólo en cuanto a la condición cívica, esto es, en cuanto a la posibilidad igual que todo ciudadano posee de singularizarse frente a los otros ciudadanos. Es una igualdad para la distinción. Y esta libertad es la que constituye la esencia de la democracia. Pero es igualmente cierto que la democracia en su forma

⁵ H. Arendt, *La condición humana* (Barcelona, 2001), 266.

⁶ J. J. Rousseau, *Del contrato social* (Madrid, 1980), 90.

pura, al tiempo que posibilita mediante la libertad política la acción de singularizarse, ejerce análogamente una poderosa fuerza de integración sobre el individuo. Aquel que sobresale en exceso o se singulariza demasiado será visto con sospecha por parte del pueblo. De ahí la institución tan típicamente ateniense del ostracismo. Sólo cuando el pueblo entiende que la singularidad es exclusivamente por y para el común es tolerada o admitida, como fue el caso de Pericles, pero cuando sospecha que es para algo más elevado la rechaza, como sucedió con Sócrates. En la democracia, podría concluirse, se da con igual intensidad y de modo simultáneo la máxima posibilidad de singularización política de un ciudadano con la más poderosa fuerza integradora de toda singularidad, de tal modo que todo movimiento en una democracia está llamado a describir un círculo. Se parte de un punto sólo para volver a él. Los individuos se singularizan del común para reintegrarse en él con más vigor y fuerza (*virtus*). En la democracia pura no existe un lugar o espacio que se halle más arriba del *demos* y al que un individuo pueda o deba aspirar.

En todo caso, aunque Montesquieu sintiera una poderosa admiración por el ideal republicano no podía sino desechar su versión más democrática por irrealizable. Resulta obvio que sus simpatías prácticas giraban más hacia un modelo de fuerte componente aristocrático que, no obstante, no fuese excluyente de los comunes, como en definitiva era el caso de la Inglaterra de su época. Además, puesto que las repúblicas sólo son susceptibles de darse en espacios pequeños y con poblaciones poco numerosas, esto significaba que necesariamente había que descartar el modelo republicano para las grandes naciones europeas forjadas en el tiempo por monarquías bien asentadas. Si la alternativa se da única y exclusivamente entre monarquía y república y esta última es imposible ¿qué alternativa hay? No cabe otra que la monarquía, sí, pero profundamente transformada. La monarquía debía integrar políticamente elementos republicanos y representativos, incorporando a comunes y a notables. Sin embargo, Montesquieu en su desarrollo del concepto de libertad política y del ciudadano se centró en la existencia de instituciones representativas y diferenciadas, con sus clásicos poderes, que fuese garantía de los derechos y libertades de los ciudadanos dentro de lo establecido por las leyes, pero con ello quedó desdibujado el elemento más típicamente republicano, la capacidad de los ciudadanos de autogobernarse corporativamente.

Montesquieu alabó la federación de repúblicas y ciudades libres como un modo de ganar la fuerza propia de los grandes espacios y poblaciones al tiempo que de conservar las libertades y ventajas propias de gobiernos republicanos, que sólo pueden existir en poblaciones poco numerosas. Pero en ningún momento consideró que una gran monarquía, por ser contraria a sus principios de engrandecimiento y centralización, pudiera realizar el proceso contrario, favoreciendo la federalización y restitución de libertades locales. Y sin embargo esta era, como perfectamente vio Tocqueville, quizá la cuestión más definitiva para la libertad política. "En el municipio

de Nueva Inglaterra –pudo, no sin asombro, constatar Tocqueville– no es admitida la ley de la representación. En la plaza pública y en el seno de la asamblea general de los ciudadanos (es) donde se tratan, como en Atenas, los asuntos generales”. En el municipio angloamericano “imperaba una vida política real, activa, íntegramente democrática y republicana”⁷. Más tarde, tras estudiar el antiguo régimen descubrió que lo que él había considerado como una feliz singularidad del municipio norteamericano era la realidad que había existido en la mismísima Francia durante su monarquía gótica. De hecho, el propio Montesquieu valoraba del modo más enfático los siglos góticos, como algo más tarde hará Burke, al ver en ellos el paradigma de gobierno mixto y de buen gobierno. El gobierno gótico, señala Montesquieu, “era una mezcla de aristocracia y Monarquía”, pero –observa a continuación– tenía el inconveniente de que el pueblo bajo era esclavo. Sin embargo, era “un buen gobierno que llevaba en sí la capacidad de mejorar: se introdujo luego la costumbre de conceder cartas de manumisión y en poco tiempo se coordinaron tan perfectamente la libertad civil del pueblo, las prerrogativas de la nobleza y el clero y el poder de los reyes, que no creo que haya habido sobre la tierra Gobierno más moderado como el que tuvo cada una de las partes de Europa durante el tiempo que allí subsistió. Es admirable que la corrupción del Gobierno de un pueblo conquistador haya dado origen al mejor tipo de Gobierno que los hombres hayan podido imaginar” (XI, 8). Lo que Montesquieu omite es precisamente lo que descubrió Tocqueville: que una de las glorias fundamentales del gobierno gótico fueron las libertades municipales, libertades que en nada diferían de las que el propio Tocqueville pudo considerar en Nueva Inglaterra, y que él en aquel momento entendió como algo excepcional. Con el estudio de las instituciones sociales y políticas anteriores a la Revolución hubo de rectificar, sin embargo, Tocqueville su opinión acerca de la originalidad de la libertad política que él encontró en los municipios de Nueva Inglaterra, al descubrir que todavía a fines del siglo XVII existían ciudades en Francia que estaban constituidas “como pequeñas repúblicas democráticas, donde los magistrados eran elegidos libremente por todo el pueblo, ante el cual eran responsables, donde la vida municipal era pública y activa, y donde los ciudadanos todavía se mostraban orgullosos de sus derechos y muy celosos de su independencia”⁸. El hecho fue que durante los siglos góticos las comunas, sus magistraturas y representantes adquirieron una verdadera naturaleza política, que en el seno de las monarquías existían pequeñas repúblicas libres, sólo agostadas y extirpadas por los siglos de absolutismo.

Además de esta apreciación, o más bien falta de ella, respecto del papel jugado por las comunas medievales en la formación del “mejor

⁷ A. de Tocqueville, *La democracia en América*, 1ª parte, I, Cap. 2 (Madrid, 1984), 58.

⁸ A. de Tocqueville, *El Antiguo Régimen y la Revolución* (Madrid, 1969), 75.

tipo de Gobierno que los hombres hayan podido imaginar”, se encuentra la distinta apreciación que Montesquieu y Tocqueville tuvieron acerca de dónde se hallaba el verdadero núcleo de la libertad política: en la moderación y en la división de poderes en la opinión del primero; en la libertad local y participativa, a juicio del segundo. Para el autor de *La Democracia en América*, “es en el municipio donde reside la fuerza de los pueblos libres”, hasta el punto, nos dirá, que “sin instituciones municipales, una nación puede darse un gobierno libre, pero carecerá de un espíritu de libertad”⁹. Frase esta última que parece haber sido escrita pensando en Montesquieu.

III.

La democracia existe cuando se da una identidad entre gobernantes y gobernados, hasta el punto que unos y otros son intercambiables. Quien hoy es súbdito mañana puede ser magistrado, y viceversa. De ahí que la expresión más pura de la democracia sea el sorteo, puesto que todos los ciudadanos se hallan por igual en condiciones de ocupar cualquier magistratura. Como señala Montesquieu: “La elección por sorteo es propia de la democracia; la designación por elección corresponde a la aristocracia” (II, 2). Así es, en efecto, si consideramos que con la elección de representantes procedemos a seleccionar a unos de entre muchos y con ello se procede a singularizarlos frente al común, y con ello la identidad gobernante-gobernado propia de la democracia ha comenzado a quebrarse. La elección, además, presupone un juicio de aptitud respecto de los elegidos y cierta consideración de su carácter notable frente a los demás. De ahí que la idea de llamar democracia a nuestros actuales modelos representativos conduzca sin duda alguna a confusión. Confusión que no existía por cierto, como hemos tenido ocasión de ver en Montesquieu, como tampoco en los grandes teóricos que supieron perfeñar nuestro vigente modelo político, tanto en Europa como en Estados Unidos¹⁰. Con la representación estamos dando un paso inevitable de la democracia pura a una forma política que posee ya rasgos aristocráticos al dar expresividad política a una categoría de notables. Notables, por cierto, que en nuestras democracias representativas han llegado a constituirse en una clase social, minoritaria pero influyente, y diferenciada de la población común, la clase política. Y si esta representación se concentrase y singularizase, por la razón que fuese, en una única persona, ya tendríamos un principio monárquico operativo dentro de ese sistema político.

⁹ A de Tocqueville, *La democracia en América*, 1ª parte, I (ob. cit.), 75.

¹⁰ Nos referimos muy particularmente a Siéyès en Francia y a los *federalistas* en Norteamérica. Cfr. en Elio A. Gallego García, “Participación y libertad cívicas. Democracia y Representación en Rousseau”, en *Algunos problemas actuales en filósofos políticos ilustrados* (Santiago de Chile, 2005), 162 y ss.

Lo que estas consideraciones quieren poner de manifiesto es precisamente que lo que se suscitó a finales del siglo XVIII con las revoluciones americana y francesa no han sido en cuanto tal democracias, sino más bien formas mixtas de gobierno. Con éxito para la primera y fracaso para la segunda. Las monarquías constitucionales de segunda mitad del siglo XIX en Europa, junto con la Constitución de Estados Unidos de América –unas y otra con fuerte influencia de Montesquieu– han sido sus expresiones más características. Pero esas grandes monarquías murieron con la Primera Gran Guerra, y con ellas la división efectiva de poderes y la forma mixta de gobierno. “La Restauración fue la primavera del liberalismo”, pudo decir con acierto Bertrand de Jouvenel. Y lo más probable es que tras el invierno acaecido en Europa provocado por los movimientos totalitarios y *la rebelión de las masas*, con sus dos guerras mundiales, el liberalismo haya perecido ya y forme parte del “mundo de ayer”. En cuanto a Estados Unidos, la crisis constitucional ha venido, si bien no exclusivamente, del lugar más insospechado, del Tribunal Supremo. Recordemos cómo, para Montesquieu, la judicatura debía ser un poder en cierto modo nulo e invisible. Con ello quería señalar la naturaleza “social” y no política de la función judicial. La labor de juzgar correspondía en su pensamiento, muy inspirado por el Derecho romano, a ciudadanos que volvían, una vez realizada su labor, a una vida normal ocupada en sus quehaceres. Los jueces no debían competir en poder ni con el legislativo ni con el ejecutivo, poderes, estos sí, esencialmente políticos. El aval de su independencia radicaba precisamente en este carácter social, en su no constitución en un cuerpo con un poder específico. Y esto es lo que ha fallado en Estados Unidos precisamente en su instancia judicial suprema. Nadie pudo sospechar que el Tribunal Supremo dejara de ser una instancia conservadora de la Constitución y de las leyes para transformarse en una instancia transformadora del derecho. La entrada en el Supremo, por malas elecciones de los sucesivos Presidentes, de jueces “activistas” amenaza con dar al traste la Constitución americana, al menos en sus valores básicos, si es que no lo ha hecho ya.

IV.

Las formas mixtas de gobierno con división de poderes ensayadas en el siglo XIX han perecido en Europa para ser sustituidas por una forma de Estado burocrático de bienestar, máximo representante de una civilización que se ha tornado “cuantitativa”, y donde la entera vida política se halla intervenida por los partidos políticos. Partidos convertidos en estructuras extremadamente cerradas y oligárquicas, e incrustadas en el aparato del Estado, donde actúan a modo de poder único bajo la apariencia de un modelo sedicentemente “parlamentario”. El modelo norteamericano, al que ya hemos hecho referencia, ha derivado de “república” a “democra-

cia”, que era precisamente lo que los padres fundadores habían querido evitar a toda costa, y en Europa la división de poderes se encuentra prácticamente desaparecida. Hannah Arendt ha insistido que la esencia de la política es la existencia de la pluralidad de los hombres. Los hombres son muchos y distintos y requieren del acuerdo para actuar y dirigirse juntos. Pero hay algo más. No sólo hay una pluralidad de hombres, sino también una pluralidad de tipos de hombres, como ya en su momento enseñara Aristóteles. Eso quiere que el mejor gobierno es aquel que sabe acoger esa diferencia de tipos humanos, tipos que en lo esencial se reducen a tres: comunes, notables y singulares. En orden a ello Montesquieu previó un poder legislativo bicameral:

“Hay siempre en los Estados personas distinguidas por su nacimiento, por sus riquezas o sus honores que si estuvieran confundidas con el pueblo y no tuvieran más que un voto como los demás, la libertad común sería esclavitud para ellas... La parte que tomen en la legislación debe ser, pues, proporcionada a las demás ventajas que poseen en el Estado, lo cual ocurrirá si forman un cuerpo que tenga derecho a oponerse a las tentativas del pueblo, de igual forma que el pueblo tiene derecho a oponerse a las suyas.

De este modo, el poder legislativo se confiará al cuerpo de nobles y al cuerpo que se escoja para representar al pueblo; cada uno de ellos se reunirá en asambleas y deliberará con independencia del otro, y ambos tendrán miras e intereses separados”.

Dos consideraciones más añadirá sobre la Cámara nobiliaria: primera, que “el cuerpo de los nobles debe ser hereditario”; y segunda, que sólo debe tener “facultad de impedir”, no de estatuir (XI, 6).

En cuanto a la representación de lo singular Montesquieu se inclina, como ya se ha visto, por la monarquía, es decir, por la exclusiva unicidad. Su argumento no atiende sólo a la necesidad de una monarquía para grandes territorios y poblaciones numerosas, sino también de considerar la diferencia entre los notables y el singular con vistas a preservar la distinción de los poderes, pues: “Si no hubiera monarca y se confiara el poder ejecutivo a cierto número de personas del cuerpo legislativo, la libertad no existiría, pues los dos poderes estarían unidos, ya que las mismas personas participarían de uno y otro” (X, 6). Que es exactamente lo que ocurre en los actuales sistemas “parlamentarios”. Como acertadamente señala Weinacht: “Mediante la distinción de funciones del ejecutivo, el legislativo y el judicial y de su respectiva atribución en la constitución mixta a los portadores del poder de la monarquía, la aristocracia y la democracia, pudo Montesquieu llenar de vida a su modelo mecanicista”¹¹.

¹¹ “Virtud, Constitución, Progreso. La actualidad de Montesquieu”, en *Algunos problemas actuales en filósofos políticos actuales*, ob. cit., 135.

De esta breve descripción del modelo político propuesto por Montesquieu parece evidente su clara inspiración en el modelo constitucional británico, algo que sin embargo ha sido puesto en entredicho por un número significativo de autores, hasta el punto de haberse convertido en un tópico la consideración de que el francés o bien no captó la verdadera naturaleza de la Constitución inglesa o bien la desfiguró de propósito. Frente a estas interpretaciones se halla en sentido contrario la opinión de Paul-Ludwig Weinacht, quien con toda contundencia afirma: “Algunos han dicho que lo que Montesquieu presentó como el modelo inglés sería una invención libre de él. Esto es falso”. Para el politólogo alemán, “Montesquieu pudo vivir cómo en cada sociedad y en cada café londinense eran discutidas las tendencias a la corrupción del gobierno real y la pretensión de control del Parlamento”. A su juicio: “El capítulo XI. 6 del *Esprit des lois* es entendido así como resumen de controversias ampliamente discutidas, planteadas por la oposición alrededor de 1730 en la lucha contra Walpole. La oposición pudo imponerse con su exigencia por controles parlamentarios a la acción de gobierno, porque se apoyaba en una tradición reconocida (*Common Law*)”. El resultado de esta evolución fue que el “Parlamento inglés se volvió así de una corporación originalmente judicial en una legisladora”. Y con ello el principio de separación de poderes se constituyó “en parte integrante de la vieja Constitución inglesa”¹².

No otro será el modelo político que Burke opondrá a los revolucionarios franceses –esos “malditos simplificadores” al decir del británico– unos años más tarde. Por lo demás, una forma política en lo sustancial idéntica a la que en su momento presentara Cicerón como la más genuinamente romana, y que tanto Montesquieu –como Burke– podrían suscribir palabra por palabra.

“Siendo esto así, es con mucho la mejor forma de gobierno de aquellas tres primeras (monarquía, aristocracia y democracia) a mi juicio, la de los reyes, pero mejor que ésta será aquella forma combinada y moderada que se compone de los tres primeros tipos de república. En efecto, conviene que haya en la república algo superior y regio, algo impartido y atribuido a la autoridad de los jefes, y otras cosas reservadas al arbitrio y voluntad de la muchedumbre. Esta constitución tiene, en primer lugar, cierta igualdad de la que no pueden carecer los hombres libres por mucho tiempo; luego la estabilidad, puesto que una forma pura fácilmente degenera en el defecto opuesto, de la revolución, puesto que aquellas formas generalmente se mudan en otras nuevas, lo que no sucede en esta otra constitución mixta y moderada de república, si no es por graves defectos de los gobernantes, pues no hay motivo para el cambio cuando cada uno se halla en su puesto, y no hay lugar para caídas precipitadas” (*De Rep.*, I, 45).

¹² *Ibidem*, 134-135.

De hecho, la República romana tal y como era celebrada por Cicerón se presentaba como una mixtura de *virtus et honor*, es decir, de los dos grandes principios que a juicio de Montesquieu movían respectivamente a una república y una monarquía. En definitiva, Montesquieu vivió en primera persona durante su estancia en Inglaterra un modelo político que se aproximaba notablemente al que él tanto había considerado como prototípicamente romano, al menos tal y como había sido transmitido por Polibio y Cicerón. Un modelo político, el inglés, que preservaba la libertad de los ciudadanos al mismo tiempo que proporcionaba un alto grado de estabilidad y prosperidad, de un modo que era ya en aquella época la admiración de Europa. Pero lo que más le llamó la atención fue que esa libertad y esa prosperidad parecían existir sin que se requiriese un grado notable de virtud por parte de esos mismos ciudadanos, al contrario de lo que una república democrática exigiría.

V.

Con ello entramos de lleno en otro de los tópicos en torno al pensamiento de Montesquieu sobre el que conviene decir algo, su pretendido intento de concebir un modelo político que no requiriese de la virtud, un modelo que garantizase la libertad, no gracias a la virtud de los ciudadanos sino a una mecánica de poderes que se limitan recíprocamente. Nuestro autor se adscribiría así a un modelo "fisicista" de la política, o en palabras de Weinacht, a un modelo en el que predomina "un rasgo esencialmente mecanicista". Y sin embargo es esta una idea que quizá no sea tan evidente como a primera vista parece. Si retomamos un momento el pasaje recientemente transcrito de Cicerón veremos que se dice expresamente que una constitución mixta y moderada puede funcionar y conservarse establemente a no ser "por graves defectos de los gobernantes". Nada dice acerca de la necesaria virtud de los ciudadanos. Y esta es precisamente la cuestión. En realidad Cicerón, como Polibio anteriormente, fueron plenamente conscientes que los momentos de fervor son escasos y breves, que tras ellos suceden necesariamente etapas más o menos acentuadas de decadencia, momentos de atonía y languidez cívicas y que, confiar en la estabilidad de un régimen político a sus momentos álgidos y de vigor —pues eso es lo que en su raíz significa *virtus*— era condenar a ese régimen a un final inminente y seguro. Todo el sentido del régimen mixto descansa en realidad en esta premisa, ¿cómo se puede conservar un régimen político cuando la energía que lo impulsó y le hizo ser ya ha comenzado a decaer? A nuestros clásicos no se les escapaba la constatación de que no existe nada en el mundo de la naturaleza que no describa una parábola de inicio-crecimiento-madurez-decadencia. Y, sin embargo, sentían en su corazón que la *polis* era la transcendencia del hombre y que ésta no debía morir, que si el hombre era mortal por naturaleza la

polis no debía serlo. No debía morir, y no obstante nada en lo absoluto parecía garantizarle su continuidad en el mundo, ¿qué pensar? La idea del régimen mixto cobra todo su vigor y sentido precisamente en aquellos momentos en los que el pueblo ha perdido gran parte de su vigor y sentido. Es aquí donde se muestra del modo más alto la virtualidad de este modelo político. En explicación de Polibio, “cuando los romanos se ven libres de amenazas exteriores y viven en el placer de la abundancia conseguida por sus victorias y, vencidos por la adulación y la molicie, se tornan insolentes y soberbios, cosa que suele ocurrir, es cuando se comprende mejor la ayuda que por sí misma les presta su constitución. En efecto, cuando una parte empieza engreírse, a promover altercados y se irroga un poder superior al que le corresponde, es notorio que, al no ser los tres brazos independientes, como ya se ha explicado, ninguno de ellos llega a vanagloriarse demasiado y no desdeña a los restantes. De modo que todo queda en su lugar, unas cosas refrenadas en su ímpetu, y las restantes, porque desde el comienzo temen la interferencia de otras próximas”¹³. ¿Acaso no resuenan estas últimas palabras de Polibio en aquellas otras tan conocidas que escribiera Montesquieu: “Para que no se pueda abusar del poder es preciso que, por la disposición de las cosas, el poder frene al poder” (XI, 4)? No parece existir por tanto ninguna disonancia entre Montesquieu y sus predecesores en la tradición del régimen mixto.

Con claridad y belleza expresa Weinacht esta continuidad de los antiguos con el pensamiento de Montesquieu cuando señala que para éste, “el tema es la conservación de órdenes en vista del peligro de la caída de las costumbres (*corruption*), de la decadencia política (*décadence*), del despoblamiento del territorio (*dépopulation*), de la conquista del país por enemigos y de la pérdida de la libertad de los ciudadanos (*conquête*)”¹⁴. No existe, pues, a nuestro juicio, mecanicismo y sí “organicismo”, puesto que lo que se busca es la existencia de una forma adecuada a la materia política para que ésta no inicie su proceso de descomposición en el declinar de la virtud que la hizo nacer, o, al menos, si esto es inevitable, pueda ser contenida y postergada.

La continuidad de Montesquieu con los antiguos se evidencia igualmente en este otro aspecto fundamental, en la necesidad que todo régimen político para su permanencia en el mundo tiene de encontrar la *forma* que le sea más natural y originaria, y la capacidad que ésta posea de expresarse en leyes. Forma que es espíritu, que es de hecho el espíritu de las leyes. En realidad, la búsqueda de esta forma originaria es la que da sentido a la entera obra de Montesquieu, incluidos los últimos libros dedicados a las antiguas instituciones medievales de Francia. Montesquieu es consciente,

¹³ *Historias*, VI, 18.

¹⁴ “Virtud, Constitución, Progreso. La actualidad de Montesquieu”, en *Algunos problemas actuales...* (ob. cit.), 155.

como todos los antiguos, “que –en palabras de Leo Strauss– el retorno al comienzo sigue siendo una necesidad constante”¹⁵. No otra cosa intentó Cicerón cuando la República comenzó a agonizar, buscando la constitución original romana a través de la doble vía de la razón (naturaleza) y de la tradición (*mores*). Como con posterioridad a Montesquieu hará Burke cuando, tras el estallido revolucionario en Francia, vio la constitución inglesa amenazada. Y lo propio intentó Montesquieu, si bien con menos fuerza y profundidad que los dos anteriores, para la decadente Monarquía francesa. En realidad, la debilidad de la obra de Montesquieu está precisamente aquí. La búsqueda que realizó resultó en exceso “historicista” de un lado, y de otro careció de profundidad metafísica. Porque el hallazgo que él se propuso de la naturaleza política propia de cada pueblo, el encuentro con su constitución más “verdadera” requiere de la capacidad de reconocimiento de un origen identificable, de momentos y hechos fundacionales que, a modo de grandes gestas, puedan ser recordados y revividos. Sin esta identificación de lo originario la remisión al pasado, a la tradición resulta evanescente, o a lo más como un mero ejercicio de investigación “sociológica”. Burke pudo remitirse a la Revolución “Gloriosa” en cuanto ésta fue, a diferencia de la regicida de cuarenta años antes, una revolución conservadora, una revolución que buscó instaurar una Monarquía concebida como heredera, que no idéntica, de la monarquía gótica de los siglos XIV y XV, y cuyo recuerdo se había mantenido vivo a través del *Common Law*. Una Revolución que pudo ser celebrada como un triunfo de las libertades tradicionales de los ingleses. Pero de lo que no fue consciente Montesquieu es que si la idea de un régimen mixto preserva las instituciones y el orden constitucional de la decadencia del vigor y de las virtudes de los hombres requiere, a su vez, para fundarse de un máximo de vigor y de virtud. Y virtud política fue la que tuvieron los hombres que preservaron la monarquía en Inglaterra en 1688. Hombres que estando en posesión de un poder circunstancial extraordinario, tras el vacío dejado por la marcha de Jacobo II, no buscaron monopolizarlo para sí, antes al contrario, lo “repartieron” entre la Corona y una Cámara de los Lores que, en gran medida, fue “reinventada” por ellos, pues la vieja aristocracia había perecido en las luchas que se libraron entre Carlos I y el Parlamento, y que acabaron con la cabeza de aquél. Virtud e imaginación para refundar la Monarquía tras la breve pero muy amarga experiencia republicana de Cromwell, que hizo que los comunes fueran capaces de mirar hacia “arriba” y de entender que no podía haber una constitución estable sin un cuerpo nobiliario que representase la tradición y la permanencia, al tiempo que fuese fuente de estímulo en el deseo de singularización de los hombres y su búsqueda de “ennoblecerse”¹⁶.

¹⁵ *The City and the Man* (Chicago, 1964), 21.

¹⁶ Toda la metafísica aristotélico-tomista descansa en el dinamismo existente en todas las cosas por las que estas buscan asimilarse a algo superior que las atrae perfectamente.

Virtud que nos recuerda el hecho tan comentado de que cuando una vez conseguida en Roma, tras ardorosa y prolongada lucha, por parte de los plebeyos la facultad de ser elegibles para las más altas magistraturas continuaron éstos eligiendo a patricios para tales cargos. Montesquieu tuvo una gran oportunidad de mostrar, con imaginación política, la virtualidad de presente que la monarquía gótica poseía en Francia, con el surgimiento de las libertades comunales y el nacimiento de los Estados Generales en el que los comunes irrumpieron como un poder político dinámico y libre, convirtiéndose en el verdadero precedente de la separación —o mejor, distinción— de poderes que él mismo propuso. Y sin embargo acabó diluyéndose en la parte final de su gran obra en consideraciones sobre los reyes y los derechos feudales altomedievales, y sus precedentes germánicos que poco o nada tenían que decir a la Francia de mediados del siglo XVIII. ¿Por qué?

Una posible explicación de esta debilidad en la obra de Montesquieu radica en el disgusto, mal disimulado, que sentía por el papel que jugó la Iglesia católica por su apoyo a la deriva absolutista de la monarquía en Francia, especialmente tras la derogación del Edicto de Nantes por el que se había establecido la tolerancia religiosa. La intolerancia religiosa, la omnipresencia del clero con su enorme acumulación de propiedades, el fomento de la ociosidad y la decadencia de un espíritu de libertad se presentaba a sus ojos como un proceso unitario en el que la Iglesia católica tenía una gran responsabilidad. Su búsqueda de una religión moderada, y quizá distinta, le imposibilitó ver que toda refundación es en sí misma un momento religioso fuerte, y que no puede hacerse al margen de la tradición, pues como él mismo dejó apuntado, "Roma era un navío mantenido por dos anclas en la tempestad: la religión y las costumbres" (VIII, 13). En esta misma línea de pensamiento, Arendt ha puesto de relieve cómo, en un sentido profundamente romano, los principios de Autoridad, Religión y Tradición constituyen una trinidad indisoluble, de tal modo que si una decae decaen todas.

Lo que él hubiera deseado para Francia, la reinstauración de una monarquía mixta y moderada garante de las libertades civiles y políticas, sólo hubiera sido posible con un extraordinario apego a la tradición. Apego del que sin embargo él careció, o al menos no fue lo suficientemente fuerte, por lo que su obra fue mal entendida en el sentido mecanicista ya visto, y con olvido de que un verdadero régimen de distinción de poderes sólo es posible allí donde existen y se reconocen políticamente la existencia de una pluralidad de tipos humanos: comunes, notables y singulares.

SOBRE LA RELIGIÓN SECULAR Y SUS IMPLICANCIAS POLÍTICAS

DALMACIO NEGRO PAVÓN

Doctor en Ciencias Políticas

Universidad Complutense

Miembro de la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas

Profesor de Historia de las Ideas y Formas Políticas

Universidad Complutense

La religión secular es una consecuencia de la decadencia de la creencia en lo sobrenatural y lo divino. Poco investigada o sistematizada hasta ahora como una categoría autónoma moderna, impregna desde hace dos siglos la cultura. Es una innovación muy extendida en la historia de la humanidad, que progresa sin obstáculos en el desconcertado mundo occidental. Sin embargo, curiosamente, no parecen abundar estudios específicos sobre el tema, aunque hay infinidad de alusiones, referencias, ideas y datos. Históricamente, se presenta como una anti-religión que rechaza toda religión, no sólo el cristianismo. Y, sin embargo, se produce como una religión.

I. LA DESFUNDAMENTACIÓN DE LA CULTURA

Decía Zubiri que es la nuestra una época de desfundamentación. Esto viene de atrás. En el plano intelectual, con el auge del Estado, el imperio de los teólogos había dejado paso al de los juristas: *Silete theologhi in munere alieno!* (¡callaos teólogos en el ámbito ajeno!) decía imperiosamente Alberigo Gentili en 1613; *etiamsi daremus non esse Deum aut non curari ab eo negocia humana* (concederemos que no existe Dios o no se preocupa de los asuntos humanos) proponía metodológicamente en 1625 Hugo Grocio; *auctoritas non veritas facit legem* (la autoridad no la verdad hace la ley), sentenció Hobbes en 1649.

El movimiento de desfundamentación comenzó con el artificioso contractualismo hobbesiano, que transformó la teología en teología política abriendo el paso a la politización. Con Hobbes, otro humanista

que hizo del poder humano el único medio de salvación en este mundo, el humanismo, agente decisivo de la secularización, empezó a crear sus propios mitos, por ejemplo, los de la Sociedad y el Estado. El contractualismo alcanzó su forma más radical con Rousseau. Y como la metafísica también se había alejado paulatinamente de la teología, al final, Kant desfundamentó la ontología. A pesar del esfuerzo de Hegel por volver a fundamentar la metafísica en la teología, en el vacío que le siguió se instaló la religión secular. Su primera forma fue probablemente la religión del ciudadano de Rousseau.

II. LA UNIDAD DE LA RELIGIÓN SECULAR

Es un uso corriente hablar de religiones seculares en plural, generalmente refiriéndose a las ideologías o religiones de la política, sin precisar el concepto. Sin embargo, a la vista del auge del laicismo radical con la pretensión de ser una especie de religión civil universal basada tal vez en los derechos humanos, se percibe que lo que hay detrás es una religiosidad secular o profana, una de cuyas posibilidades sería el propio laicismo.

Por otra parte, la religión secular es inconfundible con las religiones civiles y la religión natural. Es una nueva religión enteramente autónoma, diferente de cualquier otra, por lo que tiene una unidad. El proceso llamado de secularización, palabra que en realidad no explica nada, consistiría fundamentalmente en la configuración de esta nueva religión. Mas no se trata de una "secularización", sino de una nueva religión intramundana. Esto hace de aquel proceso algo completamente ajeno al cristianismo, aunque, naturalmente, haya mezcolanzas, semejanzas, etc., por lo menos hasta el momento en que la religión secular se hizo mayor de edad.

En todas las religiones nuevas es normal que tomen elementos de las antiguas o contemporáneas. Y como ellas, la religión secular los acomoda a su propia fe. La religión secular no es ni una "secularización", palabra que oculta la sustantividad de la religión secular, ni una herejía del cristianismo u otra religión. Es independiente de cualquier otra religión aunque prosperase dentro del cristianismo tradicional. Para rastrear sus orígenes y su formación, es preciso tener en cuenta el contractualismo y acudir a la tradición humanista.

Gottfried Küenzlen, por ejemplo, se refiere a ella en su libro sobre el hombre nuevo describiéndola como "una fructífera categoría interpretativa en orden a mostrar la historia del transcurso de la modernidad occidental"¹.

¹ *Der Neue Mensch. Eine Untersuchung zur säkularen Religionsgeschichte der Moderne*. Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1997. Introd., p. 12. Utilizada la expresión "religión secular" por Paul Schütz en 1932, Küenzlen la considera sinónima de la "religión autónoma" del teólogo Paul Tillich; de la "suerte de fe religiosa de la escatología socialista" (Max Weber); del concepto "religión política" de Voegelin; de la "religión de la razón", la "religión del progreso" y de la "religión científicista de la ciencia". Pp. 12-13.

Pero se echa de menos una descripción y si es posible una definición concreta de esta categoría como una categoría autónoma. Seguramente porque no se presenta como una religión concreta, ya que su razón de ser es precisamente la oposición a lo religioso en el sentido tradicional y su negación. Sin embargo, puesto que el hombre es antropológicamente un ser religioso, se trataría de una religión secular, profana, congruente a su manera con la religiosidad connatural al ser humano. Cosa distinta son las posibles discrepancias o diferencias existentes entre las diversas ateologías² que la exponen, postulan o justifican, según los casos.

III. SOBRE LA ATEOLOGÍA DE LA RELIGIÓN SECULAR

Lo cierto es que no existe algo así como una ateología "ortodoxa" básica, aunque han abundado y abundan las propuestas de una religión secular concreta sin llamarla así. Suele citarse a este respecto la religión de la humanidad de Augusto Comte, uno de los más importantes ateólogos. Pero, aunque se debiera prestar más atención a Comte, es sólo una de las ateologías que han intentado e intentan formular la religión secular. Asimismo hay estudios y menciones sobre casos y aspectos históricos de esa religión, mas no parece haberse abordado sistemáticamente la investigación de lo que hace de ella una categoría autónoma, la religión de la época contemporánea. La "religión de las masas" de Weber.

En la situación actual, en el que el auge de esa religión es parejo con el retroceso de la tradicional, parece razonable buscarla en el denominador común del conjunto de doctrinas que se presentan como alternativas en el mundo occidental tanto al cristianismo como a todas las religiones. En este sentido es ciertamente una antirreligión. No obstante, el problema radica en que al ser lo religioso una dimensión antropológica ineludible es, sin embargo, una religión.

Una de las causas de la ambigüedad, y quizá de la despreocupación por hacer de ella un objeto de estudio particular, es seguramente la atención que se presta al laicismo. Pero reducirla al laicismo tiene el inconveniente de que este concepto restringe su alcance al ámbito occidental, puesto que sólo aquí ha surgido lo laico como un implicación intrínseca del cristianismo. Eso mismo lleva a la creencia en que existen numerosos puntos de contacto entre esta nueva religión y el cristianismo. Pero el problema es el apuntado de que constituye la negación de toda religión, no sólo de la cristiana. Que haya surgido en el ámbito del cristianismo es otra cuestión. Quizá se deba a que el mismo cristianismo no es propiamente hablando una religión sino la fe en Cristo como Hijo de Dios. Ni siquiera se trata de que la religión secular niegue o rechace

² M. Onfray ha recuperado recientemente el término ateología, utilizado por Georges Bataille en 1950, en su *Tratado de ateología*. Barcelona, Anagrama, 2006. Bataille, rechazando la posibilidad de un más allá, aceptaba la religiosidad como un dato antropológico.

sólo la religión: rechaza la misma posibilidad de la fe y, sin embargo, es una religión que niega que la fe tenga algún sentido, y aún más, que sea una dimensión o propiedad de la naturaleza humana.

Sin embargo, esto mismo es cuestión de fe y esta fe es el *Triebfeder* o resorte de la religión secular. Así, la religión secular tiene también una vocación universalista –igual que el cristianismo o el islam–, y no oculta su pretensión de ser la religión no-religión mundial del futuro, sustituyendo, aniquilando o absorbiendo las religiones existentes. Quizá sea precisamente su nota más característica, desde un punto de vista formal, que a pesar de rechazar el ser una religión se produce como si lo fuera. De ahí, probablemente, una de las causas de la furiosa reacción del islam y de la aparición de integrismos y fundamentalismos (dejando aparte ahora el problema del uso frecuentemente impropio de estos dos términos) tanto religiosos en el sentido tradicional como laicistas; pues el laicismo radical entraña también una actitud religiosa, cuyo *background* es, justamente, la religión secular, de la que sería una de sus modalidades.

IV. LA DEFINICIÓN DE LA RELIGIÓN SECULAR

Definir la religión secular y concretar en qué consiste, constituye, pues, una tarea por hacer. No basta decir que es un inmanentismo. También son inmanentes las religiones arcaicas, que desconocen la Creación. Lo específico de ella es que niega el dualismo vida temporal-vida eterna. Rechaza la existencia de una vida en ultratumba, creencia común a todas las religiones, con independencia de cómo la presenten. La religión secular es por lo pronto una religión para la temporalidad, para la vida temporal asentada en el supuesto –indemostrable y por tanto cuestión de fe– de que no existe un más allá. Su escatología es inmanentista en el sentido de cismundana, en tanto su referente es el tiempo, el futuro terrenal, no la eternidad. Las otras religiones creen en la inmortalidad, por lo que se asientan en la creencia en la existencia de otra vida después de la muerte física, de la que es el hombre el único ser plenamente consciente. Las religiones tradicionales dependen, en último análisis, de la visión religiosa de lo suprasensible,

En contraste, la religión secular, que niega lo suprasensible, le pone un límite a la vida, puesto que sólo cree en la vida en este mundo, que trata de asegurar lo más posible apelando a la política. Pone la esperanza en la capacidad de prever y organizar un futuro en el que el hombre alcanzará su plenitud, quizá la inmortalidad temporal. El sociólogo Karl O. Hondrich precisa que es la fe en el saber acerca del futuro el meollo de esta religión³. Su concepción escatológica, sólo aparentemente inma-

³ En el capítulo titulado "Der zukunftsgläubige Mensch und sein soziale Erbe". *Der Neue Mensch*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 2003. Pp. 179 ss.

nentista, no sólo trastrueca hasta arrumbar el sentido tradicional de la religión, sino que trastrueca todo y, por supuesto, también el sentido del par dialéctico de la religión, la política, que se absolutiza a medida que absorbe aquella.

V. SURGIMIENTO DE LA RELIGIÓN SECULAR

Uno de los mejores caminos para captar conceptos como el de religión secular es la historia. Más aún en este caso, en el que su configuración y surgimiento va unido al proceso llamado de secularización, con el que se confunde.

1. La revolución francesa sería históricamente el punto de inflexión de la concepción mundana de la realidad. Abandonando públicamente el interés por el más allá, articuló la incipiente religión secular, que, en cierto modo, se asemeja a un calvinismo radicalmente secularizado, politizado, en torno a la razón y la fraternidad. De hecho, la revolución francesa ha sido vista en muchas ocasiones como un eco de la puritana inglesa de 1640-1649⁴. En la guerra civil francesa del siglo anterior había sido ya el calvinismo el protagonista principal. Y se puede decir que, al final, triunfó en Francia al subir al poder Enrique IV, un calvinista convertido al catolicismo para poder reinar. Se podría añadir como otro caso destacado, que Federico el Grande, también de inclinación calvinista, asentó en Prusia el Estado. Max Weber vio en el calvinismo la causa del capitalismo. Quizá con más razón pudo haberle atribuido la orientación que tomó el aparato estatal. Y, después de todo, el “capitalismo” y el Estado van unidos. El calvinismo podría ser una buena pista para caracterizar la religión secular⁵.

En la Gran Revolución surgió como la última expresión madura del racionalismo, de la fe racionalista en la razón en las nuevas condiciones, y se consolidó el mito del hombre nuevo, figura central en esta religión (como en todas)⁶. Aparecieron inmediatamente, como su forma más visible, religiones de la política, la primera de ellas la nacionalista. Estas religiones o ideologías ocultan precisamente las líneas maestras de la religión secular, que es su denominador común. De ahí la visión de la Ilustración como su causa y origen debido principalmente: primero, a la costumbre de ver en aquella una época antitradicional y anticristiana, porque la propia revolución apeló para legitimarse al pensamiento de las luces como su precedente y promotor; segundo, a que la Ilustración se proponía mejorar

⁴ Cfr. M. Walzer, *La revolución de los santos. Estudio sobre los orígenes de la política radical*. Buenos Aires, Katz, 2008. También Voegelin llamó la atención sobre el radicalismo de los puritanos ingleses en *La nueva ciencia de la política* y en otros lugares.

⁵ Vid. M. Walzer, *La revolución de los santos*.

⁶ Sobre esto los dos libros citados de Küenzlen y Hondrich y D. Negro, *El mito del hombre nuevo* (en prensa).

la civilización europea mediante las luces, el uso razonable de la razón. Esto desorienta sobre la peculiaridad de la nueva religión.

2. El primer tópico, relacionado con el predominio del historicismo, aferrado a las continuidades, ha perdido ya gran parte de su credibilidad. La revolución surgió súbitamente, sin que nadie pensara en ella ni la preparase. El resultado fue una ruptura total con el pasado: impuso el año 1789 como el primer año de una nueva era, de una nueva civilización. Y, por cierto, la Ilustración era el pasado inmediato.

El segundo tópico parece sostenerse mejor. La Ilustración creía, efectivamente, que, mediante la razón, aplicada teniendo en cuenta las enseñanzas de la ciencia, podría impulsarse el proceso civilizador y mejorar las condiciones de la vida. Pero ni sus proyectos eran desmesurados ni su crítica pasaba en conjunto de una suerte de exorcización de lo que consideraba supersticiones. Lo que tomó la revolución de la Ilustración consistió en exaltar las exiguas excepciones radicales presentes en aquella como en cualquier momento histórico.

La Ilustración creía en la razón, exageradamente en opinión de Hume, un ilustrado que daba gran importancia a las pasiones, y lo que sugirió vigorosamente, el tema no era nuevo, fue la idea de la perfectibilidad del hombre⁷. A diferencia de la revolución no hizo de la razón una diosa ni de la perfectibilidad del hombre una categoría *sine qua non*. Simplemente esperaba que con el progreso de la civilización –palabra que apareció a mediados del siglo XVIII–, el ser humano devendría más razonable y se dulcificarían las costumbres. La Ilustración realizaba a su manera el programa cristiano de la desmitificación. Utilizaba la razón contra el mito, propio del pasado supersticioso, aunque se excediera en ocasiones al considerar como supersticiones creencias religiosas o al exaltar la “religión natural”. Por otra parte, en la Ilustración hay muchas tendencias, y, a la verdad, la misma idea de la Ilustración como una época es un tópico discutible⁸.

3. En contraste, la Gran Revolución, coherente con el espíritu constructivista y artificialista del contractualismo y el puritanismo de los calvinistas ingleses –los primeros revolucionarios en el sentido moderno de querer trastocar la sociedad para sustituirla por otra nueva–, procedió a abandonar definitivamente la tradición de la naturaleza y la razón, imperante en Europa desde su origen, por la de la voluntad y el artificio.

Su milenarismo, en sí mismo una expresión de energía vital y optimismo, se propuso comenzar una era nueva y definitiva: la de la redención final

⁷ Vid. J. Passmore, *The Perfectibility of Man*. Indianapolis, Liberty Fund, 2000.

⁸ Cfr. J. Schmidt, *Aufklärung und Gegenauflärung in der europäischen Literatur, Philosophie und Politik von der Antike bis zur Gegenwart*. Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1989.

de la Humanidad utilizando la violencia como punto de partida. Violencia que llegaba al punto de querer transformar la naturaleza humana. Con ese fin, con la conciencia de comenzar una nueva época y dar paso a un mundo nuevo, la revolución abolió el calendario –el tiempo pasado– e implantó el del tiempo nuevo de la redención de la naturaleza humana. Una actriz simbolizó la razón abstracta en *Nôtre-Dame* y las iglesias fueron transformadas en templos de la Razón. Se decretó que el pueblo de París, que fue el protagonista de la revolución, no Francia, “no reconocía otro culto que el de la Verdad y el de la Razón”⁹. La revolución, al endiosar la razón haciendo de ella un *deus ex machina*, la destruyó empero como idea creencia o presupuesto, sustituyéndola en este papel el sentimiento. Se instauró la religión secular encubierta como moralismo. Billaud-Varenne presentó un programa al Comité de salud pública: “Tomad al hombre desde su nacimiento para conducirlo a la virtud”.

En la práctica, la revolución tomó, pues, arbitrariamente, de la Ilustración lo que le pareció oportuno. Así, el abate Saint-Pierre, con fama de loco y aburrido, del que decía Voltaire que no cabía esperar más que tontearías, pudo ser uno de los inspiradores del culto a la razón. La doctrina fundamental del abate, que estaba convencido de la omnipotencia del gobierno, era su creencia en “el crecimiento perpetuo e ilimitado de la razón humana universal”, lo que haría de la tierra un paraíso. Esta doctrina llegó a ser la concepción dominante de la nueva era, comentaba Chr. Dawson¹⁰. A los jacobinos, que la adoptaron, les llamaba Burke, partidario de la revolución en sus comienzos, “teóricos furiosos”.

4. Los revolucionarios, movidos por su fe en la perfectibilidad de la raza humana mediante el conocimiento y el poder, se propusieron románticamente, aun más que instaurar un régimen político nuevo, refundar la historia: rehacer la vida del hombre en la tierra. Al invertir así la relación entre el gobierno y la nación, quebró el sistema de vigencias, de ideas creencia, que configuraba el *êthos* francés, *l'esprit général de la nation*, y al difundirse, el del *êthos* europeo. Al exaltar lo nuevo, lo innovador sobre lo viejo, sobre la tradición, la revolución elevó el odio y el resentimiento a categorías políticas. “Convertiremos Francia en un cementerio si no podemos regenerarla a nuestro modo”, prometió Carrier después de ahogar a 10.000 inocentes en el Loira. Más de siglo y medio después diría piadosamente Jean-Paul Sartre, imbuido del mismo espíritu: en su

⁹ G. Ferrero, *Les deux révolutions françaises*. Paris, La Baconnière, 1951. II, 1, pp. 151-152. Una excelente síntesis en J. Sévillia, *Históricamente incorrecto. Para acabar con el pasado único*. Madrid, Ciudadela, 2006. 8.

¹⁰ *Historia de la cultura cristiana*. México, Fondo de Cultura, 1997. XVIII, p. 454.

prólogo a *Los condenados de la tierra* de Franz Fanon, "en los primeros momentos de la rebelión, hay que matar"¹¹.

Tocqueville mostró que la revolución no cambió sustancialmente las estructuras del Antiguo Régimen. En realidad, la hicieron posible, observó luego Jouvenel. Lo que periclitó fue la vieja jerarquía de los órdenes —la vieja Europa, decía Metternich—, fuente de racionalidad social, aumentando la centralización del poder. El orden estatal como forma concreta del orden político se impuso sin rival en la conciencia general como la suprema forma de orden indispensable y necesaria en medio del caos, convirtiéndose la razón de Estado en el orden público. La revolución monopolizó la esfera laica y la religiosa en nombre de la moral para hacer virtuosos a los hombres.

Lo decisivo fue que el orden político pasó a ocupar el primer lugar en la jerarquía de los órdenes, quedando el religioso a extinguir, creándose una ancha y profunda sima espiritual entre lo anterior y lo posterior que escindió el *ethos* europeo y con él la visión del hombre, que, considerado autosuficiente, se centró desde ahora en la vida en este mundo.

5. Toda religión da origen a un modo de pensamiento. En las religiones arcaicas, el modo de pensamiento pagano al que es consustancial el mito; en el cristianismo, el desmitificador modo de pensamiento eclesiástico. Pero el orden estatal, una forma secular de orden, genera su propio modo de pensamiento rivalizando con el modo de pensamiento eclesiástico. El modo de pensamiento estatal es la primera manifestación de la religión secular, cuyas esperanzas y anhelos dependen a la postre de la acción del Estado, siendo este modo de pensamiento el origen del modo de pensamiento ideológico con sus utopías-mitos. La religión secular se ve compelida por sus promesas escatológicas a sacralizar la política —el Poder político—, en la medida en que son capaces de suscitar una fe. De ahí la politización, consistente, decía Julien Freund en someter a la dirección de lo político dominios cuya naturaleza y finalidad no son políticos.

Freund intuyó el problema de la religión secular, pero le faltaba esta categoría, en la que se unifican la secularización y la politización si es que no son la misma cosa¹². Por una parte, "lo que ha favorecido la secularización es la oposición de la Iglesia a confundir la salvación religiosa y la salvación política". Por otra, escribe un poco antes, "asistimos a un

¹¹ Sartre, para quien el resentimiento y el odio —el odio a la civilización europea— eran categorías políticas de primer orden, proseguía al prologar el libro de Fanon *Los condenados de la tierra*: "matar a un europeo es matar dos pájaros de un tiro, suprimir a la vez a un opresor y a un oprimido: quedan un hombre muerto y un hombre libre; el superviviente, por primera vez, siente un suelo *nacional* bajo la planta de los pies". México, Fondo de Cultura, 1983, p. 20.

¹² Decía Koselleck, que la secularización "se ha convertido hoy en un eslogan amplio y difuso, sobre cuyo uso apenas es posible alcanzar un acuerdo". *Aceleración, prognosis y secularización*. Valencia, Pre-textos, 2003.1, p. 41.

movimiento inverso al de la secularización, al ensayar la política asumir los servicios y las misiones que estaban reservadas de manera específica a la religión". Así, la política deviene teológica —en rigor ateológica— y "lo más curioso es que el mundo eclesiástico aprueba, cada vez más esta orientación, que, pronosticaba Freund, no puede tener otra consecuencia que la de desorientar la fe"¹³. Freund tenía razón: el mundo eclesiástico no es ajeno al auge de la religión secular; por lo menos en la medida en que ha abandonado su propio modo de pensamiento cediendo ante el ideológico.

En resumen, la política se sobrepuso a la religión, a la que empezó a absorber, y los sentimientos y las emociones religiosas se transformaron en sentimientos y emociones políticas: comenzó la politización. La nueva fe secular y la cristiana, la nueva religión y la antigua, la politización y la religión estaban frente a frente.

6. La política mira al presente, a la vida presente, dejando que la religión se ocupe de la eternidad, de la vida eterna, lo que, por cierto, observó Tocqueville, contribuye a dinamizar la vida presente al acostumbrar al hombre a mirar más allá del aquende. De ahí la claridad conceptual de la distinción europea entre la política y la religión, entre lo temporal y lo espiritual, entre "los dos poderes", que ha dinamizado esta civilización. En contraste, la religión secular, al sustituir la realidad de la eternidad por la de un tiempo imaginado, suscita una política futurista cuyo objeto no es el presente sino el porvenir. Política de poder cuyo objeto es dominar la historia. Pues, controlada, alterada o eliminada la naturaleza humana tal como es hasta ahora con sus deseos y pasiones, la humanidad viviría en un presente de paz y felicidad. El Romanticismo, en el que devino un tópico el progreso, dividido entre los que miraban ucrónicamente al pasado medieval y los que miraban utópicamente al futuro, no sólo siguió abundantemente esta última tendencia sino que la intensificó.

El futurismo, con su pretensión de conquistar la historia, tenía antecedentes. El primero, la gran inversión moderna del sentido de la historia y consiguientemente de la realidad, puede resumirse en el cambio en la orientación del mito clásico de la Edad de Oro al combinarse con la nueva conciencia histórica y la creencia en el progreso. En su forma antigua, ese mito situaba la época de plenitud en el pasado, cercano a los dioses. Luego, las cosas iban degenerando y perdiendo realidad hasta el presente. Ahora la época de plenitud, la auténtica realidad, será la del futuro. Las culturas y civilizaciones históricas situaban su Edad de Oro en su momento fundacional ligado a la divinidad. La modernidad postrevolucionaria sitúa la plenitud de la cultura y la civilización, la Edad Áurea, en un indefinido tiempo futuro en el que el hombre se realizará plenamente

¹³ J. Freund, *Politique et impolitique*. París, Sirey, 1987. Espec. Intr. y 19. Pp. 268 y 267.

al haber devenido todos los hombres unos seres enteramente nuevos. En el momento presente, poco importa que, con esa inversión, el hombre haya perdido precisamente el sentido de la realidad como denunciaban aterrados algunos filósofos. Lo real es precisamente esa pérdida y que la fe secular espera el advenimiento de una nueva realidad compuesta por hombres nuevos. Tal es la esencia del pensamiento progresista.

7. La religión secular descansa inevitablemente en el nihilismo; es la religión del nihilismo por lo que el origen de su utopismo debiera buscarse en el humanismo.

Al quedarse la revolución francesa sin un suelo en el que apoyarse por su rechazo radical del pasado, afloró el nihilismo en el vacío de la revolución coherente con el que dejó en el plano del pensamiento la filosofía kantiana al liquidar la tradición metafísica. Entonces, los mitos antiguos, caros al humanismo, empezaron a referirse a un más allá puramente temporal independiente de lo divino¹⁴. Lo divino dejó de estar en el origen, reformulándose los antiguos mitos o apareciendo otros nuevos de orientación futurista como elementos formales y dogmas de esa religión secular, que se presentó en Europa y, luego en todo el mundo occidental, como alternativa a la desmitificadora religión cristiana, que, en pureza, ni siquiera es una religión, concepto inventado por los humanistas del Renacimiento¹⁵. Entre esos mitos, los más decisivos de la nueva escatología son el del hombre nuevo y la Edad de Oro invertida, consistiendo su función en cimentar las utopías. Georges Sorel captó muy bien la nueva función revolucionaria del mito en contraste con su conservadorismo anterior, autorizando la creación de mitos.

Las religiones políticas que han dominado el siglo XX han intentado violentamente la conquista de la historia. La conquista del futuro se persigue ahora por medios más suaves, "científicos", pacíficos en la superficie, sustentados en la religión secular. Aquellas atacaban sobre todo los cuerpos. Las nuevas religiones o ateologías políticas derivadas de la fe secular son más sutiles: atacan directamente a la inteligencia y, al cegar a la inteligencia, al alma y al espíritu. "Los nuevos totalitarios, que apelan a la persuasión y a la manipulación, son aparentemente más eficaces que los antiguos, que utilizaban la fuerza"¹⁶.

¹⁴ Inicialmente, la nueva mitología no descartaba lo divino. Mas, en conjunto, escribía por ejemplo Diez del Corral: "en las interpretaciones contemporáneas del mito prometeico falta por completo esa noción de una justicia sobrehumana. La rebeldía titánica ha de concluir, de manera unilateral, en la instauración de un orden puramente humano, sin participación de instancias divinas". *La función del mito clásico en la literatura contemporánea*. Madrid, Gredos, 1957. VII, p. 290.

¹⁵ Vid. W. Cavanaugh, *Imaginación teo-política*. Granada, Nuevo Inicio, 2007.

¹⁶ R. Huntford, *The New Totalitarians*. Nueva York, Allen Line, 1972. *In fine*.

VI. LA *WELTANSCHAUUNG* HUMANISTA

La manipulación de la cultura también da pistas sobre la religión secular. La cultura es lo natural en el hombre como hombre, su *modo de vida*. Comenzó con el culto religioso. La religión es el origen de la cultura (de *collare*), el culto, el cultivo de la Tierra, y en este sentido, se ha dicho muchas veces, la clave de la historia. “La humanidad es hija de lo religioso”, afirma René Girard frente a la mentalidad ganada por la fe secular¹⁷.

La aspiración a crear una nueva cultura y una nueva civilización exclusivamente humanas o mundanas venía gestándose en el seno de la tradición humanista acogida y promovida por la Iglesia como *paideia*, un elemento fundamental de su pedagogía, separándola de sus supuestos imanentistas. El humanismo, en sí mismo antisobrenatural, fue ganando autonomía en la cultura determinada por la fe cristiana. Y algunas minorías, en parte a la sombra del auge del poder temporal, empezaron a abandonar la religión tradicional por el humanismo, que paulatinamente tendió al autocentrismo y a negar la trascendencia.

La trascendencia presupone una realidad perenne más allá del espacio y el tiempo. Su negación limita la existencia humana al espacio y al tiempo. Y la religión secular empezó a fraguarse cuando un nuevo humanismo, confirmada por el éxito de la ciencia y la técnica su fe en el poder del conocimiento, postuló la libertad indefinida e infinita como atributo de hombre.

Ahora bien, después del cristianismo resulta imposible el advenimiento de una nueva religión en el sentido tradicional. Y el humanismo se configuró como una *Weltanschauung* o concepción del mundo con sus correspondientes imágenes de la realidad, alimentadas por el historicismo y las ciencias sociales¹⁸. Para ella, el único contenido legítimo de la fe es el que da el conocimiento. Esta *Weltanschauung* fue la aportación del humanismo a la religión secular.

Lothar Bossle se pregunta si el humanismo europeo, cuya herencia reclama el laicismo, no será una utopía¹⁹. Peter Soloterdijk seguramente diría que sí²⁰. El humanismo sería el padre de las utopías de Occidente que emanan de la religión secular como una caja de Pandora unié-

¹⁷ *Los orígenes de la cultura. Conversaciones con P. Antonello y J. C. de Castro Rocha*. Madrid, Trotta, 2006. 2, p. 68.

¹⁸ Vid. F. H. Tenbruck, *Die unbewältigten Sozialwissenschaften oder Die Abschaffung des Menschen*. Viena/Colonia, Styria, 1984. 2. H. de Lubac presentaba a nueva religión sin nombrarla así en *El drama del humanismo ateo* (Madrid, Encuentro, 1990), como un ateísmo positivo, orgánico y constructivo, cualitativamente distinto del ateísmo vulgar, corriente en todas las épocas, y del ateísmo meramente crítico.

¹⁹ *Zur Soziologie utopischen Denkens in Europa. Von Thomas Morus zu Ernst Bloch*. Paderborn, Bonifatius, 1993.

²⁰ Cfr. *Normas para el parque humano. Una respuesta a la Carta sobre el humanismo de Heidegger*. Madrid, Siruela, 2006.

dose a las ideologías, cuya madre es la idea, también la humanista, de emancipación.

VII. EL CULTURALISMO

A este giro del humanismo, que en tanto *paideia* se limitaba a ver en el hombre un ser natural, contribuyó el racionalismo, en parte modulado por él. El pensamiento moderno, observa Terry Eagleton, “se irrita con lo natural”: abandona lo natural y pone en su lugar la cultura (culturalismo), como si esta no fuese un producto de la naturaleza humana²¹. La cultura de la religión secular, en tanto racionalista, constructivista o artificialista, científicista, desarraigada de lo natural, la Tierra, es culturalista. No obstante, no puede evitar lo natural aunque sea negativamente²² y, alentada por las innumerables posibilidades que le ofrecen el éxito de la ciencia y de la técnica, prospera transitoriamente en el ámbito de la religión tradicional con la pretensión de crear dialécticamente esa nueva civilización alternativa centrada exclusivamente en la vida en este mundo.

Efectivamente, la fe secular se asienta, por una parte, en la negación sin pruebas de la existencia de vida más allá de la muerte, o por lo menos, se despreocupa de su posibilidad; por otra, asentándose en la tendencia cuantitativa de la cultura²³, en la soberanía de la voluntad, niega el alma y afirma el cuerpo, cuyo producto sería el espíritu. Dada su expansión, denota la posibilidad de un giro radical en la civilización europea en la que se ha originado y de la occidental en general. Para conseguirlo es indispensable alterar la naturaleza humana creando un hombre nuevo.

La religión secular se funda conceptualmente en una fe surgida de la combinación de la tradición humanista, el racionalismo, el artificialismo procedente del contractualismo –el constructivismo–, el culturalismo, la ciencia y la técnica, el ambientalismo y la politización.

VIII. UNA TIERRA SIN CIELO

La religión secular trata de explicar el mundo mediante la certeza racional. Para ella, sólo es real lo que es racional. Sin embargo, afirma René Girard, lo real es lo religioso, pues es la realidad lo que suscita la fe, fe en la realidad de realidades diría Zubiri. De ahí que rivalice en Europa

²¹ Vid. *Las ilusiones del posmodernismo*. Barcelona, Paidós, 2004. 4.

²² “No somos criaturas ‘culturales’ más que ‘naturales’ sino seres culturales en virtud de nuestra naturaleza”, escribe Eagleton en su crítica del posmodernismo. *Las ilusiones del posmodernismo*, p. 114.

²³ Sobre este tema, todavía R. Guénon, *El reino de la cantidad y los signos de los tiempos*. Madrid, Ayuso, 1976. “Dado el desorden general, la mentalidad contemporánea está construida de tal forma, escribía Guénon, que acepta de buen grado las más extrañas contradicciones”. XVIII, p. 128. Las contradicciones se deben a la destrucción del sentido común por la religión secular. El sentido común se asienta en la visión natural del orden de las cosas.

con la fe cristiana, lo que da a la época desde la revolución francesa un estilo maniqueo. Las “dos civilizaciones” de que hablaba Donoso Cortés. En su transcurso ha prosperado tanto esa nueva religiosidad, que existe ya una amplia literatura en la que se explica y justifica la muerte de la fe trascendente, cuya posibilidad se niega. Renuncia a la eternidad postulando “una nueva tierra” sin un “nuevo cielo” o, más bien, fundiendo el cielo y la tierra.

El objeto del pensamiento es la verdad de la realidad. Pero el conocimiento se ha separado peligrosamente del pensamiento y, como diría Coleridge, únicamente lo visible es digno de fe. De la fe secular. Es como si el hombre contemporáneo se hubiese vuelto impermeable a lo que no perciben sus sentidos.

Esta religión aspira a sustituir a la religión como relación religativa con la divinidad. Aparentemente diviniza el conocimiento, pero lo que en realidad diviniza y lo que religa es el poder. Pues su fe descansa en el poder del conocimiento.

Muchos ateólogos están convencidos de que una sociedad no puede existir sin religión. Comte, el más conocido a este respecto, propuso en Francia, una religión científica; Thomas Huxley combinó en Inglaterra la religión y la ciencia; el alemán Haeckel llamó a esta combinación la “religión monista”, etc. Los ejemplos de ateologías seculares podrían multiplicarse. Lo peculiar es que el puente que quieren crear entre el cuerpo y el espíritu es lo cuantificable conforme al carácter de la cultura culturalista de la religión secular. En último análisis, la pretensión de esta última consiste, explícitamente en muchos casos, en conseguir la inmortalidad. Entonces se habría entrado en el ámbito de lo trans-o post-humano. La religión secular sería la religión de lo transhumano, tema sobre el que ya se debate²⁴.

²⁴ Vid. A. Robitaille, *Le nouveau homme nouveau. Voyage dans les utopies de la posthumanité*. Québec, Boréal, 2007. El autor ofrece una síntesis de las actitudes recientes en torno a la idea de una transhumanidad.



LA DEMOCRACIA, VISTA DE COSTADO

MIGUEL AYUSO TORRES

Doctor en Derecho

Universidad Pontificia de Comillas

Profesor de Ciencia Política y Derecho Constitucional

Universidad Pontificia de Comillas

I. PRESENTACIÓN

Con mucho gusto ofrezco estas modestas reflexiones a mi querido amigo y colega el profesor Paul-Ludwig Weinacht, cultivador de una ciencia política que no es sólo dogmática, sino también problemática, y que de resultas acoge la perspectiva histórica e institucional. Conocedor consumado del pensamiento de Montesquieu¹, me ha parecido oportuno reunir varias cuestiones relativas al concepto y evolución de la democracia.

II. ¿HA EXISTIDO LA DEMOCRACIA?

Porque hay muchas democracias. En los años sesenta del ya pasado siglo se presentó en Suecia una tesis doctoral sobre las definiciones de democracia, reuniendo más de tres centenares². Pero ya puede entenderse que se trataba de un esfuerzo en buena medida absurdo. Pues probablemente habrá muchas más. ¿Y por qué recoger esas y no otras?

Si buscamos un hilo conductor para introducirnos en ese piélagos podríamos quizá acudir, en primer lugar, a una distinción entre “dos democracias” que se remonta a mis primeras lecturas en francés: una democracia clásica y otra democracia moderna³. La primera, propia de la Antigüedad y de los siglos medios, forma de gobierno justa entre otras, en los términos

¹ Véase, por ejemplo, el libro por él coordinado en ocasión conmemorativa: *Montesquieu. 250 Jahre "Geist der Gesetze"*, Baden-Baden, 1999.

² Cfr. Eugenio Vegas Latapie, *Consideraciones sobre la democracia*, Madrid, 1965, p. 22.

³ Jean Madiran, *Les deux démocraties*, París, 1977.

que inmediatamente vamos a precisar. La segunda, característica de la modernidad (entendida no tanto en sentido cronológico como axiológico), pretendida única forma justa y acorde con la civilización.

Esto es, la democracia no evoca tan sólo en el debate político y filosófico contemporáneo la cuestión de la forma del gobierno, sino que implica también la del fundamento del gobierno⁴.

En efecto, si se examina la aproximación clásica (esto es, premoderna) a la democracia, se descubre que concierne en primer lugar y sobre todo a una variante en la organización de los poderes, dejando a salvo las finalidades de la vida política. La democracia implicaría en primer término la participación del pueblo en el gobierno, en un gobierno que sin embargo no tiene su origen en el mismo pueblo, sino en la naturaleza humana y en la necesidad del mando político como instrumento de la disciplina social y, en definitiva, participación del orden⁵.

Sin embargo, ya desde el inicio, el recelo con que algunos de los mayores filósofos clásicos de la política contemplan la democracia, parece abrir un camino que sólo más adelante (y ya en otro contexto de civilización o –mejor– de “disociedad”)⁶ podrá verse dónde concluye. El caso de Platón es, a este respecto, significativo. Pero, bien mirado, no lo es menos el de Aristóteles o el de Santo Tomás. Recuérdese a este respecto cómo si Herodoto clasificaba las formas de gobierno a partir de un dato organizatorio (el número de los que mandan), después de Jenofonte⁷ se va a cruzar con otra variante funcional (pero en el fondo sustancial), cual es –según los casos– el ejercicio del gobierno según las leyes de la ciudad o en miras del bien común⁸. Pues bien, Platón, que admitía la distinción entre monarquía y tiranía y entre aristocracia y oligarquía, sólo concebía una democracia, necesariamente situada entre las formas corrompidas⁹. Será Aristóteles, como es sabido, aunque sus clasificaciones sean varias y no coincidentes (pues no le importa tanto el “sistema” como responder a los problemas que pone la experiencia), quien introducirá la modalidad del gobierno popular bueno, aunque siga reservando el término democracia para el impuro¹⁰. Finalmente, Santo Tomás, integrando la explicación aristotélica, conduce en realidad el buen régimen popular (*politeia*) hacia el “régimen mixto”¹¹. Con lo que escapa de la sola democracia para integrar

⁴ Está tematizado en los libros de Danilo Castellano, *La razionalità della politica*, Nápoles, 1993; *L'ordine della politica*, Nápoles, 1997; *La verità della politica*, Nápoles, 2002.

⁵ Marino Gentile, *Il filosofo di fronte allo Stato moderno*, Nápoles, 1964; Giovanni Ambrosetti, *L'essenza dello Stato*, Brescia, 1973.

⁶ Marcel de Corte, *De la dissociété*, París, 2002. El texto trae su origen de una conferencia pronunciada por su autor en Roma el año 1974, luego publicada en francés, italiano y español casi simultáneamente.

⁷ Jenofonte, *Memorabilia*, IV, 6.

⁸ Philippe Bénétou, *Les régimes politiques*, París, 1996, pp. 12 y ss.

⁹ Platón, *El Político*, 292; y también *La República*, VIII.

¹⁰ Aristóteles, *Política*, III, 5 y ss.

¹¹ Santo Tomás de Aquino, *Summa theologiae*, I-II, 105, 1.

el elemento popular en un régimen más complejo, caracterizado por la unidad de mando (que asegura la persona del rey) y por la selección de quienes le circundan (pues monarquía no es sinónima de mando de una sola persona), además de por la participación popular¹².

Nada de lo anterior guarda relación con la democracia moderna, caracterizada por considerar que la fuente del poder es la voluntad de cada individuo, de ciertos grupos o del pueblo, y concebida tantas veces en términos "religiosos"¹³. Aspecto que tiende a escapar a la consideración de quienes subrayan la continuidad de la democracia desde sus orígenes griegos hasta nuestros días, esquivando el hecho epocal de la Revolución con sus antecedentes y consecuencias, a través de un lenguaje que se alza como solo vínculo fantasmal entre dos mundos extraños entre sí¹⁴.

Por lo tanto, si una noción tan equívoca no concluye sino en el verbalismo, cabe afirmar que la democracia no ha existido.

III. ¿EXISTE LA DEMOCRACIA?

De lo dicho se deduce también que hoy no existe la democracia que hemos llamado clásica. Afectar lo contrario es engañarse o, peor, mentir. Sólo existiría, pues, la moderna. Pero ésta tuvo sus padres fundadores, Montesquieu y Rousseau entre ellos. Que no se reconocerían en la democracia "real" de las modernas "partitocracias". Éstas, si nos atenemos a sus textos, serían rechazadas como oligarquías que dirimen cuál de entre ellas obtendrá el poder y el gobierno por medio de un sufragio movido por la propaganda a coste de grandes sumas de dinero¹⁵.

En efecto, para el ginebrino, el problema fundamental que soluciona el contrato social consiste en hallar una forma de asociación por la cual "cada uno, uniéndose a todos, no obedezca sino a sí mismo y quede, por lo tanto, en la misma libertad que antes". Sus cláusulas, cuando están bien comprendidas, se reducen a una sola: "La alienación o enajenación total de cada asociado, con todos sus derechos, a toda la comunidad". Porque, "dándose cada uno todo entero, la condición es igual para todos; ninguno tiene interés en hacérsela onerosa a los demás". Y "como cada uno se da a todos, no se da a nadie; y no habiendo asociado que no adquiera sobre él el mismo derecho que ha cedido sobre sí, se gana el

¹² Marcel Demongeot, *Le meilleur régime politique selon Saint Thomas*, París, 1929; James Blythe, *Ideal Government and the Mixed Constitution in the Middle Ages*, Princeton, 1992.

¹³ Es una de las grandes lecciones de la obra de Charles Maurras. Véase, singularmente, *La démocratie religieuse*, París, 1921. Georges Burdeau, desde otra orilla, explicaba en *La démocratie*, París, 1956, pág. 9, que "la democracia es hoy una filosofía, una manera de vivir, una religión y, casi accesoriamente, una forma de gobierno".

¹⁴ Juan Antonio Widow, "La revolución en el lenguaje político", *Verbo* (Madrid) n° 177 (1979), p. 774.

¹⁵ Cfr. Juan Vallet de Goytisolo, "¿Existen democracias hoy según los criterios clásicos?", *Razón española* (Madrid) n° 25 (1987), pp. 151 y ss.; *Id.*, "¿Democracias no partitocráticas?", *Razón española* (Madrid) n° 54 (1992), pp. 27 y ss.

equivalente de todo lo que se ha perdido, y mayor fuerza para conservar lo que se tiene"¹⁶.

Sobre lo anterior, y en una auténtica cuadratura del círculo, concluye en el poder soberano: "Estando el soberano compuesto por los particulares (...) no puede tener éste interés alguno contrario al de ellos, y por consiguiente el poder soberano no precisa de garantía con sus súbditos, porque es imposible que el cuerpo quiera perjudicar a ninguno en particular". En cambio ese poder debe velar para que no resulte vano el pacto, para lo cual "cualquiera que rehusara obedecer a la voluntad general será obligado a ello por el cuerpo entero; lo que no significa otra cosa que se le obligará a ser libre"¹⁷.

Fuera del primitivo contrato —que se presupone unánime— "la voz del mayor número obliga siempre a todas las demás" y "el ciudadano consiente todas las leyes, aun aquellas que se aprobaron contra su voluntad"¹⁸. Porque hay que distinguir entre la voluntad general y la voluntad de todos: "La voluntad general es siempre recta; pero de ello no se sigue, en cambio, que las deliberaciones del pueblo tengan siempre la misma rectitud (...). Hay a menudo gran diferencia entre la voluntad de todos y la voluntad general; ésta no concierne sino al interés común; la otra al interés privado y no es sino la suma de las voluntades particulares; pero quitada a esas mismas voluntades los más y los menos que se destruyen en sí y queda por suma de las diferencias la voluntad general". Sólo cuando surgen pandillas o asociaciones parciales a expensas de la mayor, "la voluntad de cada una de estas asociaciones llega a ser general en relación a sus miembros y particular con relación al Estado"¹⁹.

Cuando una de estas asociaciones llega a adquirir predominio sobre las demás, entonces se disuelve la voluntad general y prevalece el dictamen particular; entonces la voluntad general deja de coincidir con la voluntad de todos; entonces el lazo social se rompe. De aquí no deriva, sin embargo, que la voluntad general sea anulada o corrompida: "No, ésta es siempre constante, inalterable y pura; pero se halla subordinada a otras que se le imponen"²⁰.

He ahí la aporía rousseauniana, pero podría extenderse a Montesquieu, y que hace que se pueda hablar de "democracia imposible". De un lado, para Montesquieu, una auténtica democracia no puede concebirse sin la conjunción de los siguientes requisitos: virtud, moderación en los espíritus, territorio pequeño, sin grandes fortunas, y ciudadanos que no sacrifiquen el bien común a cualquier otra consideración²¹. Por su parte,

¹⁶ Jean-Jacques Rousseau, *Du contrat social*, libro I, capítulo VI.

¹⁷ *Id.*, op. cit..., libro I, capítulo VII.

¹⁸ *Id.*, op. cit..., libro I, capítulo II.

¹⁹ *Id.*, op. cit..., libro II, capítulo III.

²⁰ *Id.*, op. cit..., libro IV, capítulo I.

²¹ Cfr. Montesquieu, *De l'Esprit des lois*, IV, V, 2 y ss.; III, II, 7 y 8; VIII, XVI, 1 y 2. Cfr. Juan Vallet de Goytisolo, *Montesquieu: leyes, gobiernos, poderes*, Madrid, 1986, pp. 295-319.

escribe Rousseau, “tomando esta palabra [democracia] en su más estricta significación, no ha existido jamás ni existirá nunca, pues va contra la orden natural de las cosas que el número mayor gobierne y el menor sea gobernado”. Además, no puede concebirse que el pueblo se halle constantemente reunido en asamblea, por lo que este gobierno, para su viabilidad, requiere “un Estado muy pequeño, en que el pueblo se reúna fácilmente y en que cada ciudadano conozca del mismo modo a los demás”; “una gran sencillez de costumbres”; “mucho igualdad en las clases y en las fortunas, sin lo cual la igualdad no podría subsistir mucho tiempo en los derechos y en la autoridad; y poco lujo o ninguno, “pues el lujo corrompe a la vez al rico y al pobre, a uno por la posesión, al otro por la codicia, y vende la patria a la molicie”. “Si hubiera un pueblo de Dios se gobernaría por la democracia. Un gobierno tan perfecto no es propio de hombres”²². Pero también rechaza la denominada democracia representativa: “La soberanía no puede ser representada, por la misma razón de que no puede ser alienada; consiste esencialmente en la voluntad general, y la voluntad general no se representa para nada; es la misma o es otra; no tiene término medio. Los diputados del pueblo no son ni pueden ser sus representantes, no son sino sus comisarios; nada pueden concluir definitivamente. Toda ley que el pueblo en persona no ha ratificado es nula; no es una ley. El pueblo inglés piensa ser libre y se equivoca mucho; no lo es sino durante la elección de los miembros del parlamento: tan pronto son elegidos, es esclavo, no es nada. El uso que hace de su libertad en los breves momentos en que la tiene le hace muy merecedor de perderla. La idea de representación es moderna; nos viene del gobierno feudal, de ese inicuo y absurdo gobierno en el cual la especie humana fue degradada, y el nombre del hombre se deshonró”²³.

En efecto, el sistema adoptado por las democracias occidentales no es menos oligárquico que el plebiscitario o de partido único. Michels, Mosca o Pareto lo explicaron con claridad al hilo de desarrollar la “ley del hierro de las oligarquías”²⁴. Hoy nadie lo discute, aunque se dice con frecuencia en voz baja. Más cerca de nuestros días Marcel de Corte ha comentado así en términos casi brutales las tendencias ocultas que alientan bajo los democráticos, al escribir: “Bajo un rousseaunismo de derecho que traduce los grandes vocablos de libertad, igualdad y fraternidad, se disimula en política un maquiavelismo de hecho que utiliza su influencia hipnótica en favor del poderío de los amantes del poder, individuos, grupos y naciones. Rousseau le da a Maquiavelo la buena conciencia y la buena fe de que se mofa el florentino (...). El ángel rousseauniano se combina con la bestia

²² Jean-Jacques Rousseau, *op. cit.*..., libro III, capítulo IV.

²³ *Id.*, *op. cit.*..., libro III, capítulo XV.

²⁴ Robert Michels, *Zur Soziologie des Parteiwesens in der modernen Demokratie. Untersuchungen über die oligarchischen Tendenzen des Gruppenlebens*, Leipzig, 1911.

maquiavélica. Eso produce una excelente mixtura explosiva. Desde hace dos siglos, todas las revoluciones la utilizan sin sentir vergüenza”²⁵.

IV. ¿PUEDE EXISTIR LA DEMOCRACIA?

Hemos visto que la democracia ni ha existido, tal es la equivocidad de sus sentidos, ni –respecto de los más importantes de éstos– existe. Pero, ¿puede existir? Desde luego que no, si lo hacemos desde el ángulo de la democracia clásica. Ya que no se dan hoy los presupuestos doctrinales y las condiciones sociales que hicieron posible tal forma de gobierno singularmente en la Grecia de los siglos V y IV antes de Cristo, y limitadamente en los siglos anteriores al asentamiento del “mundo moderno”, tomado éste en su sentido axiológico y no meramente cronológico. Queda, sin embargo, y pese a los textos recién transcritos de sus “padres fundadores”, por indagar si ocurre lo mismo con la moderna.

En tal sentido, encontramos una definición canónica, muchas veces repetida, de Abraham Lincoln, según la cual la democracia es el gobierno del pueblo, por el pueblo y para el pueblo²⁶. Cuando se la examina atentamente, por contra, se evidencia una alta dosis –y perdón por el anglicismo– de *wishful thinking*.

Desde luego que, en primer lugar, todos los gobiernos, y no sólo el democrático, son del pueblo. No existe gobierno, en sentido propio, de los árboles o –pese a los estudios de Maurice de Maeterlinck– de las termitas o las hormigas²⁷. Así pues, la primera parte de la pomposa definición, *of the people*, es perfectamente ociosa.

Como infundado es, en segundo término, pretender que si el gobierno es para el pueblo eso deriva de su carácter o condición democrática. Al contrario, ese juicio sólo puede resultar *ex post facto*. Lo contrario es una pura petición de principio. Democracia no es sinónimo de gobierno favorable al pueblo, sino que muchas veces es cabalmente lo contrario. Han existido democracias ruinosas y dictaduras “de progreso”. Sobre todo, cuando no se consideran los acontecimientos en un segmento temporal sino en su continuidad. Las monarquías plantan árboles, mientras que las repúblicas (o sea, en este contexto, las democracias) los talan. Y cada vez más es así, instaladas cada vez con más frecuencia las últimas en el corto plazo o, lo que es lo mismo, la demagogia. Por ello, no sólo no puede atribuirse *a priori* a la democracia el ser el gobierno *for the people*, sino que normalmente es al contrario.

²⁵ Marcel de Corte, *L'homme contre lui-même*, París, 1962, p. 197.

²⁶ Se trata de una expresión contenida en el famoso “Gettysburg Adress” (1863), que reproduce en lo sustancial otra precedente del reverendo Theodore Parker en 1858. Puede encontrarse en Abraham Lincoln: *His Speeches and Writings*, ed. de Roy Basler, Nueva York, 1990, pp. 734 y ss.

²⁷ Cfr., por ejemplo, *La vie des termites* (1927) y *La vie des fourmis* (1930).

Finalmente, no ha habido, ni hay, ni puede haber un gobierno por el pueblo. De suyo, las democracias, como todas las formas de gobierno, son reconducibles finalmente a oligarquías, pues “la soberanía popular se ejerce optando entre oligarquías”²⁸. No otra cosa es lo que decía Rousseau, según acabamos de ver y según tendremos tiempo todavía de insistir. No es propio de la multitud gobernar, sino ser gobernada. No hay gobierno *by the people*: siempre son las minorías las que mandan.

Entonces, sólo cabe considerar la democracia como una hipótesis o, mejor, como un mito. Un mito que se presenta ligado a la hipótesis del contrato social, que si nació independiente *stricto sensu* de la democracia, debía conducir necesariamente a ella.

Se ha dicho que el origen del impulso histórico que acarreará en 1789 la ruina del antiguo régimen y de la propia monarquía, previa su hipertrofia en la Francia del siglo XVIII, ha de buscarse en la turbulenta Inglaterra del siglo XVII. Es allí donde y cuando el racionalismo –vigente desde el Renacimiento en la ciencia y en la filosofía– llega al orden político, y no sólo en la práctica (al modo iniciado por Maquiavelo), sino en su concepción teórica, a través de un análisis desacralizador del poder de inspiración empirista.

Precisamente Locke (en la senda del precursor Hobbes) es el iniciador al mismo tiempo del empirismo filosófico y el liberalismo político. Si –en su epistemología– las “ideas compuestas” (teorías y creencias) se forman en la mente individual por asociación de “ideas simples” (sensaciones primarias), aquéllas no pueden ser impuestas a nadie, ni menos aún constituidas en fundamento de un orden social o político: el individuo, sujeto de la sensación primaria, es forjador de las ideas compuestas; la sociedad, en consecuencia, es contractual y el poder voluntario o consentido; ésta, finalmente, no puede fundarse sobre la religión, sino que ha de afirmarse el principio de tolerancia, aun relativa²⁹.

Ahora bien, ese esquema contractualista esconde diversos absurdos. Uno primero es la inexistencia del estado de naturaleza en el que los individuos desligados ejercen su propio poder y para salir del cual, y llegar al estado civil, realizan el pacto. El estado de naturaleza ni ha existido (cosa que el propio Rousseau reconocía)³⁰ ni puede existir: nacemos de una pareja, vivimos en una sociedad que no sólo es indispensable para el individuo sino que es la propia condición de su existencia. Pero un

²⁸ Gonzalo Fernández de la Mora, *La partitocracia*, Madrid, 1976, p. 49. Cfr. *Id.*, “Contradicciones de la partitocracia”, *Razón española* (Madrid) n° 49 (1991), pp. 153 y ss.

²⁹ Rafael Gamba, “Estudio preliminar” a *La polémica Filmer-Locke sobre la obediencia política*, Madrid, 1966, donde se reproducen en edición bilingüe inglés-castellano los textos *Patriarch* (1680) y *Firts Treatise on Civil Government* (1690). Sobre la obra de Rafael Gamba, una de las grandes figuras del tradicionalismo español del siglo XX, puede verse mi libro *Koinós. El pensamiento político de Rafael Gamba*, Madrid, 1998.

³⁰ Cfr. Jean-Jacques Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* (1755), donde desde la misma dedicatoria se evidencia que se trata de hipótesis que no ha acaecido.

segundo absurdo aparece súbito: el contenido del pacto social no sólo se extiende sobre los que teniendo capacidad han consentido efectivamente, esto es, conforme al esquema del contrato típico del derecho privado, sino que puede observarse cómo las decisiones tomadas por otros (incluso antes de que yo naciera) caen sobre mí, que –en definitiva– el Estado impone sus reglas frente a todos. Hegel tendría, pues razón: el contrato no acierta explicar el tránsito de lo “privado” a lo “público”³¹. Y eso que lo “público” no es siquiera lo “político”, sino la dimensión privada de la *persona civitatis*. El contractualismo, por tanto, no puede dar respuesta a la legitimidad del poder, pues no basta el concepto moderno del consenso como adhesión sin pruebas a una opción cualquiera³².

Para el pensamiento tradicional, la sociedad de los hombres es, ante todo, en su raíz, una “comunidad” –en el lenguaje de Tönnies–³³ que reconoce orígenes religiosos y naturales, que posee lazos internos emocionales y de actitud. La percepción de la sociedad histórica o concreta se acompaña, así, de la creencia en que el grupo transmite un cierto valor sagrado y del sentimiento de fe y veneración hacia esos orígenes sagrados más o menos oscuramente vividos. Es, pues, una “sociedad de deberes” en la que la obligación política, arraigada en la vinculación familiar, adquiere un sentido radical, indiscutido, de modo que el carácter consecutivo que el deber tiene siempre respecto del derecho ha de hallarse en la incisión en ella de un orden sobrenatural que posee el primario derecho a ser respetado, esto es, la aceptación comunitaria de unos derechos de Dios que determina deberes radicales en el hombre y en la sociedad.

Para el contractualismo, en cambio, la sociedad es más bien una coexistencia (“sociedad” en sentido estricto, de nuevo según el lenguaje de Tönnies) que reconoce orígenes simplemente convencionales o pactados, que posee sólo lazos voluntario-rationales. La sociedad histórica se percibe, entonces, como una convivencia jurídica, a lo más por el sentimiento de independencia o solidaridad entre sus miembros. Pura “sociedad de derechos”, que brota del contrato y de una finalidad consciente y en el que la obligación política sigue siempre a un derecho personal y se define por razón del respeto debido a ese previo derecho.

En la disyunción anterior hallamos la aporía política fundamental, perpetuamente renovada a través de la historia del pensamiento: la difícil tensión que todo orden político supone entre razón y misterio, entre *consensus* y *sobre-ti*, tensión que sólo la práctica resuelve mediante una aceptación histórica, consentida y entrañada tradicionalmente en los

³¹ Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts* (1821), par. 258 y ss. Francesco Gentile, *Intelligenza politica e ragion di Stato*, 2ª ed., Milán, 1984, dedica interesantes consideraciones críticas al contractualismo.

³² Danilo Castellano, *Razionalismo e diritti umani. Dell'antifilosofia politico-giuridica della modernità*, Turín, 2003.

³³ Cfr. Ferdinand Tönnies, *Gemeinschaft und Gesellschaft*, Leipzig, 1887.

hombres y en las generaciones. Del mismo modo que la convivencia humana no es producto de la razón ni del pacto voluntario, pero no es tampoco ajena a la racionalidad humana en su realización y formas, así tampoco el poder es un artefacto del pensar y del querer humano, pero no se afianza ni perdura sin el *consensus* de la voluntad histórica³⁴.

También de ahí viene el origen del constitucionalismo³⁵. Al desesperarse de la fundación del régimen político, las constituciones –encarnación del contrato social– tienen por objeto “despersonalizar” el mando, de donde resulta paradójicamente su “remoralización” (cierto que inmoralista). Al poner en primer plano el consentimiento arruina los vínculos interindividuales, y con ellos la permanencia y estabilidad de la vida en común³⁶. Por donde retorna el estado de naturaleza en una demanda creciente de derechos. Y aparece un derecho tornado exclusivamente en legislación estatal y en esencia coactivo³⁷. De la dialéctica entre ambos términos vive la modernidad, de su fase fuerte a la débil, sin terminar de recuperar la tradición del mando personal (gobierno) sobre el cuerpo político, antes bien apurando los elementos disolventes en aquélla implícitos³⁸. Pero no adelantemos la conclusión.

En todo caso, por ese origen hipotético y –como se ha dicho– mítico, la democracia nunca termina de realizarse suficientemente. Siempre es necesario democratizar más. La democracia nunca se consolida ni resulta suficiente. Es el permanente discurso de la ortodoxia oficial. Quizá porque la naturaleza de las cosas, que no es una hipótesis, sino una realidad, tiende a rebrotar: la hiedra no acaba de asfixiar la encina que cubre. Es la ideología frente a la realidad. *Chasser le naturel, il revient au galop!* Por eso hay que profundizar incesantemente la democracia. Una democracia que alcanza a la magistratura, a la educación, a la cultura, al sexo...

V. ¿HAY UNA BUENA DEMOCRACIA?

Aceptemos, aun a efectos dialécticos, su existencia pasada, presente o (eventualmente) futura. En todo caso nos hallamos delante de una realidad con su “naturaleza” y sus reglas.

No hay, pues, buena democracia, sino simplemente democracia. Pierre Gaxotte lo escribió de modo tajante: “No hay una buena República (...). La República no es una forma de gobierno, es una ideología que se desarrolla, un río que se desliza, una corriente que sigue una pendiente acelerada. No es posible remontar la corriente republicana: o se la quie-

³⁴ Rafael Gambra, *loc. cit.*

³⁵ Miguel Ayuso, *El ágora y la pirámide*, Madrid, 2000, capítulo 1.

³⁶ Dalmacio Negro, *Gobierno o Estado*, Madrid-Barcelona, 2002, pp. 20 y ss, 42 y ss.

³⁷ Francesco Gentile, *Ordinamento giuridico. Tra virtualità e realtà*, Padua, 2001.

³⁸ Miguel Ayuso, *¿Después del Leviathan? Sobre el Estado y su signo*, Madrid, 1996; *Id.*, *¿Ocaso o eclipse del Estado? Las transformaciones del derecho público en la era de la globalización*, Madrid-Barcelona, 2005.

bra, o hay que resignarse a sufrirla”³⁹. ¿Demasiado maurrasiano? Quizá, pero *amicus Plato*...

Otras veces se habla, con buena intención, de “sana democracia”. Pero, en verdad, sólo existe la “democracia real”, democracia real que en el pasado fue bien limitada, mientras que en el presente (de la modernidad a la postmodernidad) está preñada de errores y horrores. El discurso pontificio sobre la “sana democracia”, en puridad sólo maquilla la oposición frontal a la “democracia real”, que es la moderna, pretendido fundamento y no simple forma –según hemos visto– del gobierno. La Iglesia, en cuanto sean legítimas, lo que quiere decir acordes con los principios naturales y cristianos, admite cualquier forma de gobierno y no muestra una preferencia (absoluta) por ninguna. Mientras que, al contrario, cuando no se da ese ajuste, rechaza igualmente todas.

Pío X, por ejemplo, en *Notre charge apostolique* (1910), a la vez que reconoció la validez de las diversas formas de gobierno, rechazó que la democracia deba ser tenida en mayor consideración como mejor y condenó la pretensión de ligar la Iglesia a una concepción política determinada (la democracia moderna), máxime cuando se trata de una cuyos fundamentos doctrinales son erróneos. Pío XII, por su parte, en *Benignitas et humanitas* (1944), aunque habló de una “verdadera y sana democracia”, con claridad afirmó que debía fundarse “sobre los inmutables principios de la ley natural y de las verdades reveladas”. Pero, al sostener, además, que era compatible con diversas formas de gobierno, dejaba entender que en realidad la refería a la participación en la vida política, exigida (aun en distintos modos) por toda forma legítima. Es lo que volvemos a encontrar en Juan XXIII, quien en *Pacem in terris* (1963), aunque habla de un derecho a elegir los gobernantes, no lo vincula con la forma democrática, sino que lo afirma compatible con cualquier régimen auténticamente democrático, esto es, representativo, mientras rechaza que la fuente del poder pueda radicar en la voluntad de cada individuo o de ciertos grupos. Cautela que reaparece en *Octogesima adveniens* (1971), de Pablo VI, que cuando habla de democracia se refiere de nuevo a la participación de los ciudadanos y no a que éstos sean la fuente del poder. Juan Pablo II tampoco se ha alejado del esquema anterior. Por ejemplo, en los párrafos 46 y 47 de *Centesimus annus* (1991). Y lo mismo cabe decir, para concluir, de Benedicto XVI, que ni en los párrafos 26 y siguientes, centrados en la cuestión social y política, de su *Deus caritas est* (2005), ni en *Spes salvi* (2007), menciona la democracia, sentando, en cambio, en la primera que “la justicia es el objeto y, por tanto, también la medida intrínseca de toda

³⁹ Pierre Gaxotte, “La buena república”, *Acción española* (Madrid) nº 34 (1933). No escapará probablemente al lector que hoy se puede cambiar sin dificultad la palabra república por la de democracia, sin que escape el sentido de la afirmación.

política”, mientras que en la segunda afirma que “el tesoro moral de la humanidad no está disponible”⁴⁰.

Sin embargo, la insistencia en una “sana democracia” ajena a la única democracia real, en un contexto teñido por una singular defensa de los “derechos humanos”, que también requeriría muchas precisiones, reforzada por un magisterio episcopal aún más equívoco y mediatizado por la aceptación de los poderes que dominan el mundo moderno, concluye quizá por ser deseducadora y fuente de equívocos⁴¹.

Ligada estrechamente a la precedente ha hecho aparición otra cuestión. Que podría formularse así: ¿hay algo de bueno en la democracia? Porque rechazado el principio de la democracia moderna, quedaría en cambio indemne la participación política o incluso el consentimiento de los gobernados como principios (aunque no exclusivos) de legitimidad del poder político.

De algún modo, parece como si los clásicos hubiesen adivinado una suerte de *hybris* en la democracia, incluso en aquella democracia, que aconsejara huir de ella, “dejarla para los enemigos”⁴² según el consejo contenido en el diálogo atribuido a Heródoto que está en el origen de toda la especulación luego depurada por Jenofonte, Platón, Aristóteles y Santo Tomás. Pues no sólo es que de por sí no ahuyente la tiranía, que puede convivir con la democracia, sino que incluso la induce. Donoso Cortés, siglos después, resumiendo la experiencia de la Revolución, pero también remontándose esa tendencia desordenada preexistente, lo explicó con contundencia: “El principio electivo es de suyo cosa tan corruptora, que todas las sociedades civiles, así antiguas como modernas, en que ha prevalecido, han muerto gangrenadas”⁴³.

No podemos abordar aquí un intento de explicación completo de esta frase, compleja, profunda y también misteriosa. Pero quizá sea útil recordar la correspondencia que existe entre las formas de gobierno y la legitimidad familiar⁴⁴. Si la monarquía conviene a una sociedad en que la familia concentra de manera generalizada el espesor político y comunitario, y si la aristocracia dice relación con otra en que la familia sólo en una parte lo conserva (mientras que en otra, por el contrario, lo ha perdido), la democracia introduce el individualismo político. Un individualismo que se querría basar (sin lograrlo) sobre el consentimiento

⁴⁰ Puede verse mi libro *La constitución cristiana de los Estados*, Barcelona, 2008.

⁴¹ Cfr., a este propósito, los libros de Jean Madiran, *Les droits de l'homme sans Dieu*, Maule, 1988; Estanislao Cantero, *La concepción de los derechos humanos en Juan Pablo II*, Madrid, 1990; Miguel Ayuso, *La cabeza de la Gorgona. De la hybris del poder al totalitarismo moderno*, Buenos Aires, 2002, y el ya citado de Danilo Castellano, *Razionalismo e diritti umani. Dell'antifilosofia politico-giuridica della modernità*.

⁴² Heródoto, *Libros de la Historia*, libro III, 81.

⁴³ Juan Donoso Cortés, *Obras completas*, ed. de Carlos Valverde, S.J., vol. II, Madrid, 1970, p. 484.

⁴⁴ Álvaro d'Ors, *Forma de gobierno y legitimidad familiar*, Madrid, 1960.

y que, al resultar infundado, pues no puede ser de otra manera, viene a resultar impolítico.

Y es que una cosa es que el poder político, para cumplir su finalidad natural, requiera de un cierto consentimiento de la comunidad sobre la que se ejerce, y otra bien distinta que en ese consenso se halle precisamente su fundamento. Lo primero es lo que subrayó el "pactismo" medieval (singularmente desarrollado por los juristas catalanes del siglo XV)⁴⁵ y lo que, mal que bien, articuló la segunda escolástica⁴⁶ (en particular los *magni hispani*) y más tarde, en diferente versión, el neotomismo⁴⁷. Lo segundo, en cambio, enlaza directamente con el contractualismo social moderno de progeie nominalista y protestante, en su versión liberal, que antes hemos examinado. Si el pactismo se desenvuelve dentro de la experiencia de la comunidad humana, el contractualismo —por el contrario— pertenece al dominio de la ideología.

⁴⁵ Puede verse el texto de Juan Vallet de Goytisolo, "El pactismo de ayer y el de hoy", *Anales de la Real Academia de Jurisprudencia y Legislación* (Madrid) nº 6 (1978), pp. 173 y ss., y el volumen colectivo —promovido por el mismo Vallet— *El pactismo en la historia de España*, Madrid, 1980.

⁴⁶ Heinrich Rommen, *Der Staat in der katbolischen Gedankenwelt*, Paderborn, 1935.

⁴⁷ Enrique Gil y Robles, *Tratado de derecho político según los principios de la filosofía y el derecho cristianos*, Salamanca, 1899; Rafael de Balbín, *La concreción del poder político*, Pamplona, 1964.

SOBRE LA LIBERTAD MUNICIPAL

ARMANDO ZEROLO DURÁN

Doctor en Derecho

Universidad San Pablo CEU

Profesor de Historia de las Ideas y Formas Políticas

Universidad San Pablo CEU

“¡Ob ciudadela, mi morada, te salvaré de los proyectos de la arena, y te ornaré con clarines para sonar contra los bárbaros!”

Antoine de Saint-Exupéry

I. CÓMO EL TIEMPO MIDE EL CAMBIO DE LAS COSAS

El hombre sabio conoce el Mundo a partir de lo concreto y sabe que los vientos del sur, antes de doblar las copas de la alameda, han hecho un largo recorrido, peinando los campos, suavizando las montañas y encrepando los mares. Sabe que lo que ve en su pueblo no le pertenece, que viene de lejos, y que a lo lejos se dirige. Que su terruño es un lugar de paso, puede que de reposo, para el tiempo viajero¹ que, en su periplo, deja una muesca en el viejo árbol de la plaza. El terruño, generoso y hospitalario con el tiempo, recibe con honra las marcas de los viajeros que por él pasan y asume que su sentido es ser escritura fiel e indeleble que el viento no borre.

El paso del tiempo, como el agua que corre por el río, siempre ha provocado un asombro que ha sido el inicio de toda reflexión filosófica. El hombre, hecho para la eternidad, no es un ser nacido para disolverse en el cambio constante. Bien al contrario, como el navío necesita un faro o arribar a buen puerto, el hombre pide unas referencias constantes en su vida. Así lo canta San Juan de la Cruz:

¹ Sobre la relación espacio-tiempo ver, entre otros, A. N. Whitehead. “El concepto de naturaleza” Madrid, Gredos, 1968, especialmente p. 45: “El tiempo me es conocido como una abstracción del paso de los acontecimientos. El hecho fundamental que hace posible esta abstracción es el paso de la naturaleza, su desarrollo, su avance creador, dándose otra característica de la Naturaleza combinada con este hecho, a saber, la relación extensiva entre los acontecimientos. Estos dos hechos, esto es, el paso de los acontecimientos y la extensión de los acontecimientos unos sobre otros, son, en mi opinión, las cualidades en las que se originan el tiempo y el espacio como abstracciones”.

*¿Adónde te escondiste,
amado, y me dejaste con gemido?
Como el ciervo huiste,
babiéndome herido;
salí tras ti, clamando, y eras ido².*

Lo que se va, lo que no se queda, y que sin embargo ha dejado su marca, es buscado por el hombre en su largo caminar y le sirve de guía. La vida, desde que es herida por la Verdad, se convierte en una búsqueda de infinitud. Y así nos vemos, aventureros:

*Buscando mis amores,
iré por esos montes y riberas;
ni cogeré las flores,
ni temeré las fieras,
y pasaré los fuertes y fronteras³.*

Valles, mares y montañas han marcado la vida de nuestros más insignes antepasados. Ajenos a la fiebre emancipadora, no tenían reparo en reconocer su origen particular y sentían el terruño como el primer lugar en el que oyeron a la tierra hablar de la grandeza y la eternidad.

El mundo, ese gran teatro como lo describiera Calderón, guarda impresas en sus páginas las leyes que Dios nos dio a modo de pista para no perder el camino:

*En la primera jornada,
sencillo y cándido nudo
de la gran ley natural,
allá en los primeros lustros
aparecerá un jardín
con bellísimos dibujos,
ingeniosas perspectivas,
que se dude cómo supo
la naturaleza hacer
tan gran lienzo sin estudio⁴.*

Sólo interpretando los trazos del artista apreciaremos la obra y llegaremos al autor, que por medio tan bello ha decidido expresarse. El lienzo es claro y expresivo del creador, amado al que buscamos como la nave al buen puerto.

El tiempo es como el cincel que esculpe en la roca la obra de la eternidad. Con los golpes del martillo del reloj un trazo se va marcando en el granito. Los hombres apenas adivinan, tan próximos están a la obra,

² *Cántico espiritual*, 1-5.

³ *Cántico espiritual*, 11-15.

⁴ *El Gran Teatro del Mundo*, 99-108.

de qué se trata. Pero la perspectiva que da la distancia a aquel que ha convivido pacientemente con el rítmico martillear permite que empecemos a atisbar la obra de arte. Está en el hombre convertir el paso del tiempo en fecunda obra al servicio de lo eterno, “pues –escribió Saint-Exupéry– bueno es que el tiempo que transcurre no nos dé la sensación de gastarnos y perdernos, como al puñado de arena, sino de realizarnos. Bueno es que el tiempo sea una construcción”⁵.

II. LA ALIENACIÓN DEL MUNDO

Como recuerda Minguijón, “la familia, que representa cohesión y solidaridad, y la tierra, que representa estabilidad y arraigo, son los dos ejes de la vida del derecho asentados en firme base consuetudinaria. El derecho, lejos de afirmarse indelicadamente como elemento imperativo y autoritario, forma entonces con el pueblo una unión consubstancial”⁶. La familia y la tierra ofrecían seguridad a un hombre que necesita sentir el Mundo como su hogar, como refugio frente a las adversidades de la vida.

La tragedia del hombre es que, tras la sequía racionalista, ha sido condenado a deambular por agostados campos. Ausente el espacio y el tiempo, se ha lanzado a las criaturas a buscar directamente al Creador prescindiendo de la creación. Es un hombre que, como escribe Gamba, “desconoce ya los valores y los incentivos que podrían hacer mansión de su espacio u otorgar fisonomía a su tiempo”⁷.

Los adalides de una nueva libertad, entendida como emancipación, necesitaron desprenderse de las cadenas que, según ellos, la ataban a la tierra. Combatieron contra la Iglesia, los municipios, las asociaciones y la propiedad y “exaltaron los oficios gubernativos, como si la autoridad pública pudiese reemplazar –denunciaba Antonio Maura– la consistencia histórica y social; y ni siquiera respondieron al potente espíritu religioso del pueblo, porque del gobierno sólo entendieron las influencias de arriba abajo”⁸.

Los cuadros de referencia, las imágenes de comportamiento, las conductas regladas, los usos y costumbres, la tradición o, en definitiva, el *êthos*, se han ido disolviendo en un magma bruto y arrollador que ha dejado al hombre sin los principios de su acción libre y ordenada. Se ha roto su vinculación con el tiempo y con la tradición que hacía hablar a sus antepasados, y se le ha arrojado a una vida frenética en ciudades deshumanizadas en las

⁵ *Ciudadela*. Alba, Barcelona, 1997, p. 26.

⁶ Salvador Minguijón. *Al servicio de la tradición*. Morata, Madrid, 1930, p. 95.

⁷ Rafael Gamba. *El silencio de Dios*. Ciudadela, Madrid, 2007, p. 102.

⁸ Antonio Maura. “Discurso de Don Antonio Maura y Montaner, presidente de la Real Academia de Jurisprudencia y Legislación en la sesión inaugural del curso 1897-1898 celebrada el 26 de octubre de 1897”, p. 44.

que todo está hecho para callar. El hombre contemporáneo, como Sísifo⁹, se ve obligado a iniciar cada día desde la nada el Mundo, para volver a crearlo al día siguiente. Porque nada queda, nada perdura y todo pasa devorado por el olvido. Nadie nos garantiza que nuestras obras vayan a ser cuidadas y respetadas cuando ya no estemos y ya no se confía en la labor conjunta que realizan el tiempo y el espacio.

La época moderna, según Hannah Arendt, se caracteriza por "la alienación del Mundo", una época en la que "hemos encontrado una manera de actuar sobre la tierra y en la naturaleza terrestre como si dispusiéramos de ella desde el exterior, desde el punto de Arquímedes. E incluso al riesgo de poner en peligro el proceso de la vida natural, exponemos la Tierra a fuerzas universales y cósmicas extrañas al entorno de la naturaleza"¹⁰.

La organización de la vida moderna se rige por la técnica, que no conoce más principio que el de que todo lo posible es deseable. La vida humana, alejada de la naturaleza, se ve sometida a unas fuerzas coactivas que la mantienen artificialmente unida. De los modos de convivencia naturales expresados por Aristóteles, entre los cuales el más relevante era el pueblo entendido como una comunidad de familias y aldeas, hemos ido hacia un ideal de ciudad humana¹¹ artificial, despegada de toda veneración a la divinidad, a la tradición y a lo permanente.

Las ciudades modernas se configuran como monumentos a la técnica. La ciudad ya no es como el pueblo, que forma parte del paisaje natural, perfectamente integrado en él, sino que es una mancha en el tapiz, una plaga que hay que contener para que se extienda lo más lentamente posible. Tanto es así que una nueva técnica social, el urbanismo, se ha desarrollado a su lado para contenerlas y "racionalizarlas".

Jouvenel observa que, en efecto, a lo largo del siglo XIX se ha ido produciendo un cambio en las mentes, del que es fiel reflejo que, en las ciudades, "en lugar de los cantos religiosos era el humo lo que se alzaba hacia el cielo: ya no era el *opus dei* sino el *opus diaboli*"¹².

La ciudad del hombre, y su religión civil, es el ideal que Rousseau opone a la Ilustración y que, sin embargo, guía su espíritu secularizador hasta nuestros días. Las palabras del ginebrino son elocuentes al respecto: "Quien se atreva a acometer la empresa de instituir un pueblo, debe sentirse

⁹ No es casual que la obra del existencialista Albert Camus, *El mito de Sísifo*, comience con la siguiente cita de Pirro: "No te afanes, alma mía, por una vida inmortal, sino que apura el recurso hacadero" que bien podría ser el lema de la sociedad posmoderna. Sobre este particular ver el ensayo de Gamba: "La moral del existencialismo" en *Eso que llaman Estado*. Montejurra, Madrid, 1958, pp. 67 y ss: "[El hombre actual] se acoge psicológicamente a lo que podríamos llamar *moral de la balsa*; esto es, arte mínimo, elemental, de sobrenadar sobre el mar tumultuoso de la existencia. Moral determinada por el acto mismo y sus circunstancias, por el *compromiso* autocreador, moral de fondo desesperado", p. 73.

¹⁰ Hannah Arendt. *La condición humana*. Paidós, Barcelona, 1993, p. 290.

¹¹ Cfr. Pierre Manent. *La cité de l'homme*. Flammarion, París, 1997.

¹² *Problèmes de l'Angleterre socialiste*. Editions de la Table Ronde. Paris, 1948. II. XVI, p. 163.

capaz de cambiar, por así decirlo, la naturaleza humana, de transformar a cada individuo, que por sí sólo es un todo perfecto y solitario, en parte de un todo más grande en el que este individuo reciba de alguna forma su vida y su ser, de sustituir la existencia física e independiente por una existencia parcial y moral. Es preciso que se despoje al hombre de sus propias fuerzas a fin de darle otras que le sean extrañas y de las que no pueda hacer uso sin el socorro de otro"¹³. El Estado técnico se ha convertido en el agente que reclamara Rousseau para "acometer la empresa de instituir un pueblo". El Estado Moderno encarna el ideal de progreso rousseauiano plasmado en la concreción de lo real que, como señala Benoist, en manos del totalitarismo "lleva la pasión de la novedad hasta el paroxismo"¹⁴.

III. LA CIUDAD-ESTABLO

El Estado ha esquilado a la sociedad arrebatándole todos aquellos cuerpos intermedios que vertebraban el vigoroso cuerpo político. En efecto, el Estado, "ese algo —como lo describe Gamba— en el cual el hombre moderno descarga su responsabilidad, al que echa la culpa de todo, al que entrega gustoso cada día su libertad y su iniciativa. Ese algo que en estos últimos quince años [¡1957!] ha crecido en todos los países como la seta de una explosión atómica hasta hacernos casi incomprensible una convivencia política que no aliente dentro del propio Estado"¹⁵. El Estado es un todo orgánico que ha absorbido en su seno todos los medios naturales en los que las personas crecían y actuaban libremente. De ahí que los hombres, cada vez más perdidos en su individualismo, busquen el cobijo que antes les proporcionaba la familia y el grupo en el paraguas del Estado.

Pero una vez extinguidos los vínculos familiares y locales, el hombre cree andar sobre terreno pantanoso, sospechando de cada paso que da y sin un compañero que ande con él en el penoso viaje. Y en este momento se cumple la máxima de Jouvenel, según la cual "la inseguridad, cuando se hace general, generaliza también la diligencia a seguir a la autoridad y, por otro lado, excita y anima al poder"¹⁶.

El Estado, entendido como la forma política propia de la modernidad, apareció de la mano del racionalismo para dar forma a un nuevo tipo humano: el animal autónomo, razón y principio de sí mismo. No se pueden entender los recientes totalitarismos ni las nuevas formas más sofisticadas de dominación si no se tiene presente que su desarrollo transcurre paralelo a la formación del hombre nuevo profetizado por

¹³ *El contrato social*. II, VII.

¹⁴ Allain de Benoist. *Comunismo y nazismo*. Ediciones Áltera, Barcelona, 2005, p. 112.

¹⁵ Rafael Gamba. *Eso que llaman Estado*. Montejurra, Madrid, 1958, p. 15.

¹⁶ *Du Pouvoir*. Hachette, París, 1998. VI. XVIII, p. 570.

Tocqueville: "...veo ante mí una multitud innumerable de hombres semejantes o iguales entre sí que se mueven sin reposo para procurarse los pequeños y vulgares placeres que llenan sus almas. Cada uno, retirado en un mundo abstracto al margen de las cosas, es como extranjero al destino de los demás; vive con sus conciudadanos, está a su lado, pero no los ve; los toca, y no los siente en su alma; no existe más que en sí y para sí".

Sólo partiendo de un hombre desvinculado y desarraigado se podrán concebir los colectivismos propios de los siglos XIX y XX¹⁷ que organizan la vida de los hombres de un modo científico. Las nuevas ciudades surgidas al amparo de la Revolución Industrial no tendrán en cuenta las peculiaridades surgidas con el correr de los tiempos y se construirán a imagen y semejanza de las máquinas, el ingenio que tiene cautivados a los grandes espíritus del momento. El propio Owen dirá al respecto que "he mirado la población, junto con los aparatos y las demás partes del establecimiento, como un *sistema*, compuesto de numerosas partes, y que era mi deber y que me interesaba combinarlas de tal suerte que cada mano, así como cada resorte, palanca o rueda contribuyese eficazmente a conseguir para los propietarios la mayor ganancia posible"¹⁸.

Como es obvio, igual que toda máquina es gobernada por un maquinista, la nueva ciudad, antes guiada por el derecho y la costumbre, ahora deberá ser conducida por un especialista: el burócrata¹⁹. Grupos de expertos, armados de un saber científico, substituirán al sabio platónico en el gobierno de la ciudad. Un gobierno cada vez más distante y ajeno a los gobernados, que ya no entienden el lenguaje que se les aplica y que ven las labores políticas a una distancia casi infinita. Cada ciudadano, apartado de sus asuntos por la Estadística, la ciencia del Estado, y convertido en un puro número, no tiene más opción que esperar quieto contemplando cómo un poder enorme se extiende sobre su cabeza.

¹⁷ "Es necesario dejar bien sentado que el Estado colectivista se arraiga en la masa (de la que pueden formar parte catedráticos lo mismo que jornaleros) y sólo puede existir apoyándose en ese estado social que, sociológicamente hablando, denominamos 'masificación', o sea ese estado de la sociedad para el que de modo tan perfecto abona el terreno precisamente de la democracia llevada al extremo, pero que es contrario, en absoluto, tanto al ideal liberal como al conservador-aristocrático". Wilhelm Röpke. *La crisis social de nuestro tiempo*. Revista de Occidente, Madrid, 1947, p. 107. También Arendt: "Tal lealtad [al Estado] sólo puede esperarse de un ser humano completamente aislado quien, sin ningún otro vínculo familiar, de amistad, camaradería o vecindad, deriva el sentimiento de tener un sitio en el mundo solamente de su pertenencia a un movimiento, de su afiliación al partido". *The origins of totalitarianism*, p. 324.

¹⁸ Citado en Bertrand De Jouvenel. *Los orígenes del Estado Moderno*. Madrid, Aldaba, 1977, p. 282.

¹⁹ Cfr. Ludwig Von Mises. *Burocracia*. Unión Editorial, Madrid, 2005.

IV. TUTELA ESTATAL

El ciudadano convertido en número, en hombre democrático, masa o atomizado, una vez dejado de la mano de Dios, aislado y dominado, queda indefenso ante cualquier agresión. Así, en nuestros días, se ponen de actualidad las premoniciones de Tocqueville: "Encima de ellos, un poder inmenso y tutelar vela por sus placeres, con tal de que los ciudadanos no piensen más que en gozar; cubre la sociedad con un tejido de pequeñas normas complicadas, uniformes y minuciosas, a través de las cuales las almas más vigorosas y originales no podrán elevarse sobre el vulgo. No tiraniza propiamente: encadena, oprime, enerva, reduce a cada pueblo a un rebaño de animales tímidos e industriosos cuyo pastor es el Estado".

En efecto, haciendo buena una de las leyes más elementales de la ciencia política, a saber, que a un hombre débil le gobierna un poder fuerte, nos encontramos con que a principios del siglo XX empiezan a nacer las grandes fuerzas políticas que asolarán la tradición liberal occidental hasta dejar reducida Europa a un páramo político propicio a los salteadores de caminos y bandoleros, bárbaros enemigos de toda civilización.

El hombre atomizado se asemeja a aquellos refugiados del príncipe de la Ciudadela que describió Saint-Exupéry, de los que el rey decía: "puedes venir con un látigo, y atravesar el campamento solo, flagelándoles el rostro, no obtendrás de ellos más que de una jauría de perros, cuando retrocede gruñendo, y querría morder. Pero ninguno se sacrifica y no eres mordido. Y cruzas tus brazos delante de ellos. Y los desprecias. (...) son esqueletos de hombre. Pero el hombre ya no existe. Pueden asesinar como cobardes, a tus espaldas, porque el hampa es peligrosa. Pero no te sostendrán la mirada"²⁰.

Hombres cobardes, aislados e indefensos que, aunque en su interior guardan un enorme rencor y se muestran muy agresivos, de hecho son incapaces de defenderse frente al tirano y se muestran perfectamente sumisos al poder. Antonio Maura supo ver el problema y lo describió de la siguiente manera: "No era posible, no, que los individuos disgregados se hiciesen respetar uno a uno por el artefacto colosal del Gobierno y de la Administración; los granos de arena mientras forman montaña resisten al huracán y al torrente, pero la más leve brisa juega con ellos cuando ya son dunas; disolver las colectividades naturales es mutilar la vida y enervar al hombre"²¹.

Las técnicas de organización estatal han venido a sustituir los lazos naturales que se establecían entre los hombres a través de la multitud de organizaciones que daban vida a la acción común. Un conjunto de disposiciones emanadas del poder, unidas a un sistema administrativo

²⁰ *Ciudadela*, 11, pp. 56-7.

²¹ Antonio Maura. "Discurso R.A.J.L...", p. 44.

positivo, han creado toda una serie de hábitos entre las personas que nos ha llevado a pensar que las relaciones entre los hombres sólo son posibles si se da la intervención de un poder superior y tutelar. Esta mentalidad lleva implícita un modo de pensar mecanicista, según el cual se concibe a la sociedad como una máquina y a los hombres como engranajes.

Un diseño perfecto hará que los hombres funcionen correctamente y que no existan discordancias entre ellos, pero “en una sociedad altamente organizada como es la nuestra –señala Jouvenel–, la naturaleza desaparece tras la masa organizada de los humanos; el individuo cree vivir de sus relaciones con los semejantes, de los servicios que les presta, de las contrapartidas que obtiene” y olvida que “todo está tomado de la naturaleza”²². En efecto, cuando se ignoran los modos naturales de existencia, que son los únicos capaces de conseguir la verdadera y fecunda unión entre los hombres, las personas quedan como arrojadas al vacío y sometidas a las fuerzas desnudas de la física. C.S. Lewis ha visto con claridad que el poder al desnudo del hombre sobre el hombre es el castigo que la naturaleza ha impuesto a los hombres que voluntaria y conscientemente la han ignorado: “el poder del hombre para hacer lo que le plazca significa, como hemos visto, el poder de algunos hombres para hacer sobre los demás lo que *ellos* quieran”²³, lo que, en otras palabras, significa que “la conquista de la naturaleza por el hombre se convierte, en el momento de su consumación, en la conquista del hombre por la naturaleza”²⁴. La temible venganza de la naturaleza consiste en “la abolición del hombre” en manos del propio hombre. De este modo, en pura lógica, se podría decir que el Estado Moderno es el justo castigo impuesto naturalmente.

V. LA LIBERTAD MUNICIPAL

Quizás nadie como Tocqueville entendió que la enfermedad de nuestra época era el individualismo. Para el escritor francés se trata de “un sentimiento reflexivo y apacible que dispone a cada ciudadano a aislarse del conjunto de sus semejantes y a retirarse aparte con su familia y amigos, de tal forma que, tras haberse creado una sociedad a su medida, abandona la sociedad a sí misma”²⁵. El riesgo de la modernidad es, en efecto, aislar a los hombres hasta hacerles sentirse completamente diferentes e incommunicables los unos de los otros. Ya sea alimentando su orgullo, egoísmo, miedo o desconfianza, todo le anima a encerrarse en sí mismo. “La desnutrición social –como la llamó Röpke– es la enfermedad típica de la sociedad que se disuelve en individuos solitarios, carente del calor

²² *La civilización de la potencia. De la economía política a la ecología política*. EMESA, Madrid, 1976, p. 100.

²³ C. S. Lewis. *The abolition of man*. MacMillan, New York, 1986, p. 72.

²⁴ *The abolition...*, p. 80.

²⁵ *La Democracia en América*. Alianza Editorial, Madrid, 2005. II, II, p. 128.

de la convivencia, en la que se esfuma cada vez más el sentimiento de ocupar un lugar determinado en la sociedad, que nos confiere no sólo derechos, sino también deberes; en otras palabras: el sentimiento de estar acoplado dentro de la pequeña y de la gran comunidad”²⁶.

Con esta ola individualista como preocupación de fondo, Alexis de Tocqueville observaba que en EE.UU. se había generado una corriente vital muy distinta a la europea y que era eso precisamente lo que diferenciaba a la revolución francesa de la americana. Lo que el francés percibió en América “fue un gusto maduro y reflexivo por la libertad y no un instinto de independencia vago e indefinido”²⁷, lo que se traduce en que en Europa se inició un movimiento frenético contra las instituciones naturales, mientras que en los EE.UU. “no se ha pretendido que el hombre, en un país libre, tuviera derecho a hacerlo todo, sino que, por el contrario, se le han impuesto más obligaciones sociales que en cualquier otro país”²⁸.

La única solución a esta enfermedad moderna es, como lo definiera Antoine de Saint-Exupéry, el fervor: pedir a las personas, porque “una civilización se asienta sobre lo que se exige de los hombres, no sobre lo que se les suministra”²⁹. Y no por mucho que se les dé se obtendrá de ellos lo mejor, sino que, bien al contrario, se crearán seres serviles incapacitados para la acción, como perros abandonados o animales de granja. Si algo caracteriza al Estado en nuestros días es la gran cantidad de medios que pone al servicio del ciudadano, habiéndose llegado a desarrollar una técnica específica, la administración, y un Estado particular, el de Bienestar, para gestionar todos estos bienes y servicios. Lo único que se ha dejado fuera, porque no encajaba en el engranaje, ha sido la libertad política o la posibilidad de que alguien aporte algo al Bien Común que no haya sido homologado previamente por la burocracia.

De ahí la necesidad que tuvo Tocqueville de estudiar los municipios en América al ver cómo allí los ciudadanos se reunían libremente para iniciar acciones libres, lo que a sus ojos les daba una especial dignidad que en Europa ya no se veía. El problema continental, tanto entonces como ahora, es la desconfianza, lo que provoca que los gobernantes teman “si hacen al municipio fuerte e independiente, dividir el poder social y exponer al Estado a la anarquía. Ahora bien, despojad al municipio de fuerza e independencia, y no encontraréis en él más que administrados, pero no ciudadanos”³⁰.

²⁶ Wilhelm Röpke. *La crisis social de nuestro tiempo*. Revista de Occidente, Madrid, 1947, p. 114.

²⁷ *La Democracia...*, I, I, p. 116.

²⁸ *La Democracia...*, I, I, pp. 116 y 117.

²⁹ *Ciudadela*, 9.

³⁰ Tocqueville. *La democracia...*, I, I, p. 111.

La solución contra esa reducción de los ciudadanos a administrados, es decir, la conversión de los hombres en niños sumidos en un eterno estado de pubertad, pasa necesariamente por reconocer la naturaleza política del hombre. Por ello, si las consecuencias del racionalismo mecanicista que ha negado sistemáticamente el orden natural son la aniquilación del propio hombre, la solución ha de ser una vuelta a las realidades naturales.

VI. LA NATURALEZA DEL MUNICIPIO

La cuestión que se presenta al estudioso de las realidades políticas es si el municipio es una entidad con unos fines específicos, delegados y que se justifica por su especial eficiencia, que es el punto de vista predominante entre los positivistas; o si por el contrario es una realidad natural y, como tal, no tiene un fin limitado, sino que comprende la realidad del hombre en su completo existir. Para Alexis de Tocqueville, inspirador de la causa del municipalismo, "el municipio es la única asociación tan identificada con la naturaleza, que allá donde hay hombres reunidos se forma espontáneamente el municipio"³¹. Del mismo modo, para Salvador Minguijón "no cabe duda de que el Municipio abarca al hombre entero; sin perjuicio de los derechos de la sociedad espiritual, es una unidad de civilización. Como toda unidad de civilización, amortigua las luchas sociales y el antagonismo de las clases y esto lo hace porque engendra o lleva consigo un patriotismo especial, íntimo y delicado, que como todos los patriotismos es unificador y suaviza las divisiones interiores sin admitir especialidad de funciones, pues implica un sentimiento de totalidad indivisible. Es el patriotismo que se revela en la emoción del que tras larga ausencia vuelve al terruño natal; es el amor a lo concreto y a lo cercano que parece formar parte de nuestra vida: al valle que fue el regazo de nuestra infancia y que al fin nos duerme a todos bajo la cruz bendita, a la montaña que se alza ante nuestros ojos, al sonido de la campana que nos avisa y nos acompaña; todo esto nos ata con dulces lazos a un rincón del suelo, corrige la versatilidad de nuestras vidas y nos hace hijos de una tradición condensada"³².

Efectivamente, el municipio no es una creación del hombre realizada para una mejor distribución de las funciones del Estado o para la optimización del trabajo, la energía y el esfuerzo humano. Este tipo de divisiones funcionales dista mucho de ser la razón de ser del municipio. A menudo, y en gran parte por la influencia del racionalismo político y del positivismo jurídico, se confunden las realidades administrativas con las entidades naturales. Las primeras son fruto de una racionalización del derecho y apenas tienen una antigüedad de doscientos años. Han sido concebidas

³¹ Tocqueville. *La democracia...*, I, I, p. 101.

³² Salvador Minguijón. "Clima y criterios de los proyectos de Maura", en *Ideario de D. Antonio Maura sobre la vida local*, Madrid, 1954, p. 343.

por el centralismo para poder aplicar el poder a todos los extremos de su esfera de dominio, como las inervaciones del cuerpo llegan con sus terminaciones nerviosas a las partes más alejadas del cerebro en una perfecta comunicación y obediencia. Sin embargo, las realidades naturales no han sido creadas por el hombre, sino que han sido su cobijo y escuela desde el principio de los tiempos, en todos los lugares y circunstancias donde el poder no los ha disuelto. Por eso escribe Tocqueville que “el municipio parece salir directamente de las manos de Dios”³³.

De la diferencia entre estos dos tipos de entes políticos, los naturales y los administrativos, surge una distinción en la acción política que pretenda regenerar la vida local. Gumersindo de Azcárate se preocupó de aclarar que descentralización y regionalismo no son lo mismo. “Descentralización –decía– expresa una aspiración antigua y común a todas las comarcas de España, y consiste tan sólo, rectificando el error cometido en 1845, en conferir a las provincias y a los municipios funciones del orden *administrativo* que hoy desempeña el Estado”³⁴. Así, la descentralización supone la preeminencia del Estado sobre el resto de entidades políticas, a las que se hace depender su existencia y fines de su superior. De este modo, se da por cierto que la energía y la capacidad de acción emanan del Estado como realidad última y superior que es razón de ser de todo lo demás.

Sin embargo, “el regionalismo implica la afirmación del principio según el cual las regiones y los municipios son verdaderas *personas sociales*, las cuales, lejos de deber su existencia a la arbitraria voluntad del Estado, tienen una natural determinada por sus costumbres, sus tradiciones, su lengua, su carácter y su modo de ser, y cuyo reconocimiento se impone a los poderes públicos”³⁵. De este modo, el hecho de que el municipio sea una realidad natural determina la acción del poder político que, como a las personas, sólo tiene que reconocer y proteger, pero no definir. Otra cosa distinta sería si los municipios se concibiesen como instrumentos al servicio de la administración del Estado, pues en ese caso se podrían crear, extinguir y modificar en función de la contingencia de la situación concreta. Esta instrumentalización de los municipios, que si se hiciese análogamente con las personas, resultaría por ahora inaceptable, desgraciadamente resulta la práctica generalizada con las entidades locales en el continente europeo.

Guizot nos muestra este cambio de mentalidad operado en la historia reciente de Europa: “Supongamos que un burgués del siglo XII o del XIII viene a visitar una de nuestras ciudades, y se entera de lo que en ella pasa, de la manera que es gobernada y de la suerte de sus habitantes.

³³ Tocqueville. *La democracia...*, I, I, p. 101.

³⁴ Gumersindo de Azcárate. “El programa de Manresa”. En *Municipalismo y regionalismo*. IEAL, Madrid, 1979, p. 185.

³⁵ *Ib. Idem.*

Se le dice que extramuros hay un poder que, sin su consentimiento, les impone tributos según lo tiene por conveniente, y que reúne la milicia y la lleva a la guerra sin su autorización. Se le habla de magistrados, de un alcalde y de regidores que no nombran los vecinos. Se le dice que los asuntos del municipio no se deciden en el municipio mismo; más aún, que los habitantes no tienen el derecho de reunirse y de deliberar en común sobre lo que les interesa, y que la campana de la iglesia no les congrega ya en la plaza pública. El burgués del siglo XII se queda atónito. Por el contrario, si el francés del siglo XIX se traslada a la Edad Media, no da crédito a lo que ven sus ojos. La escena cambia: nos hallamos en una plaza fuerte, defendida por los vecinos armados; éstos señalan las contribuciones, eligen a sus magistrados, juzgan, imponen penas, se reúnen para deliberar sobre sus asuntos; todos asisten a esas asambleas, por su cuenta guerrearán con su señor; tienen una milicia; en una palabra, se gobiernan a sí mismos, son soberanos³⁶.

VII. LUGAR DONDE APRENDER LA LIBERTAD

El valor del municipio reside en que es el lugar en el que el hombre descubre la libertad y aprende a ejercerla. Como en la familia el niño aprende que hay una ley amorosa que gobierna el mundo que le rodea, en el municipio el hombre aprende que la libertad rige las relaciones humanas. Así, Tocqueville escribe que “en el municipio reside la fuerza de los pueblos libres. Las instituciones municipales son a la libertad lo que las escuelas primarias a la ciencia; ellas son las que la ponen al alcance del pueblo; le hacen gustar de su uso pacífico y lo habitúan a servirse de ella. Sin instituciones municipales, una nación puede darse un gobierno libre, pero carecerá de espíritu de libertad³⁷”.

El racionalismo ha establecido una distancia enorme entre la realidad y el conocimiento al desprestigiar la experiencia, que era el vínculo que unía al hombre con el Mundo. Así, tras la labor destructiva de los agentes racionalistas, el hombre quedó desplazado a un espacio sin referencias. El hecho resultó ser profundamente injusto por partir de la negación de una realidad natural a saber, como decía Aristóteles, que “el hombre aprende por imitación. El imitar es connatural a los hombres desde niños y en eso se diferencian de los demás animales, en que es un ser muy apto para la imitación y se hace con sus primeros conocimientos mediante la imitación, y en que todos se gozan con las imitaciones³⁸”.

La imitación ha sido uno de los grandes principios que han sustentado la configuración de la vida pública en su labor educativa. Basta con pensar en la siguiente imagen: El día de las fiestas patronales de un pueblo

³⁶ Guizot. *Historia de la civilización en Europa*. Cap. VII.

³⁷ Tocqueville. *La democracia...*, I, I, p. 102.

³⁸ Aristóteles. *Poética*, 1448b 4.

cualquiera, en su plaza, cuyo nombre ha sido puesto en memoria de lo que ha hecho a ese pueblo, en cuyo centro probablemente se encuentre la estatua de un personaje importante bajo la sombra de un árbol centenario y, todo ello, presidido por el campanario. La vida de los pueblos europeos se reunía en torno a la memoria de los acontecimientos que dieron gloria a aquel espacio y amparados por la protección religiosa de su patrón.

Uno de los valores de los acontecimientos, por el que merece la pena hacer el esfuerzo de memoria, es su valor ejemplar, porque "sólo la memoria puede preservar la excelencia en acción, sólo las palabras y las hazañas pueden poner en nuestras manos [el espíritu de libertad]"³⁹.

La vida transcurre en una trama de relaciones en las que el hombre actúa dando por supuestos unos hábitos que, lejos de ser necesarios, han sido adquiridos con el paso del tiempo y han ido modelando su conducta hasta hacer de él un hombre tal cual aparece. De la tradición viva recibimos un modo de vida al que nos adherimos y por el que vivimos, mucho más ligado al afecto por las pequeñas cosas que nos han ido conformando, que movido por el interés por las grandes obras de la humanidad.

"Será siempre importante —escribe Minguijón— que el hombre no se crea nacido de ayer y que el conjunto de sus instituciones y de sus costumbres tienda a ligar, por un sistema de signos intelectuales y materiales, sus recuerdos del pasado con sus esperanzas de lo porvenir"⁴⁰. Las marcas que han ido dejando las costumbres establecen el ritmo del transcurrir del tiempo, no exento de armonía y originalidad. Sin ritos la partitura queda sin dividir y las notas se pierden en un tiempo sin medida, perdiendo la obra su sonoridad. Así, escribe Gamba que "la *Tierra de los hombres es mansión* en el espacio y *rito* en el tiempo"⁴¹. Rito que, explica el zorro de Saint-Exupéry al Principito, "es lo que hace que un día sea diferente de los otros días; una hora, de las otras horas. Hay un rito, por ejemplo, en el país de los que me cazan. Bailan los domingos con las mozas del pueblo. Entonces el domingo es para mí un día maravilloso... Me paseo hasta la viña misma. Si mis cazadores bailasen en cualquier día, los días serían todos semejantes, y yo no tendría vacaciones..."⁴². Es en los ritos donde las sociedades han plasmado sus costumbres y le han dado un sentido comunitario a la existencia, siendo "la calidad del rito lo que sumerge la distintividad en la repetición de los movimientos en una suerte de silueta"⁴³.

La imitación, que es el principio del aprendizaje, no es mera repetición, sino que se basa en la admiración por lo que de excelente hay en nuestro

³⁹ Bruce James Smith. *Politics and remembrance*. Princeton University Press, 1985, p. 23.

⁴⁰ *Al Servicio de la tradición*. Cap. IX, p. 118.

⁴¹ Rafael Gamba. *El silencio de Dios*, p. 67.

⁴² *El Principito*. Citado en Gamba. *El silencio...*, p. 67.

⁴³ Bruce J. Smith. *Politics and...*, p. 17.

entorno, hasta el punto que, como explica Aristóteles, la imitación suele ennoblecer lo imitado. De este modo, la imitación presupone la existencia de una nobleza a la que el hombre libre se va a adherir. O dicho de otro modo, la labor educativa de la tradición recogida en el pueblo reside en una propuesta y no en una imposición. Es el valor educativo del ejemplo como estímulo de la voluntad. De ahí que el habitante de un municipio, más que ver un pasado en movimiento, vea "la excelencia en acción"⁴⁴.

La grandeza del hombre reside en su ligazón con las cosas más pequeñas, porque sólo a través del descubrimiento del misterio que supone que lo universal se encarne en lo particular puede el ser humano ver este Mundo como un lugar amigable en el que sea posible actuar con confianza. Así, escribe Minguijón, que "el hombre, como el árbol, cuanto más hunde sus raíces en la tierra, más se eleva para recibir el beso del sol en las regiones diáfanas. Las razas estables, arraigadas en una comarca, encariñadas con el suelo donde viven y perduran como los viejos troncos renovados por periódicas floraciones, son las que dan hijos fuertes a la Patria. Ellas alimentan el acervo espiritual de los sentimientos y de las costumbres"⁴⁵. Sólo a partir de la educación en el amor a lo particular el hombre podrá lanzarse al encuentro de lo universal y es precisamente esta educación la que el hombre recibe del municipio. Por esta razón, escribía Maura, "en la vida local está la iniciación de la ciudadanía, porque el amor de la adolescencia es a la patria chica, es a la aldea; es el ciudadano adulto quien ama y concibe a la patria grande"⁴⁶.

La libertad municipal, como señala Tocqueville, se asienta sobre las costumbres, la tradición, las circunstancias y, sobre todo, el tiempo. Sin saber bien de dónde nace, escapando al esfuerzo del hombre, la libertad aparece en un tiempo y un espacio determinado, y como delicado pájaro que encuentra en un jardín el lugar donde quedarse, así ella se posa allí donde la ocasión se presenta propicia, pero pronta a espantarse ante el menor sobresalto. La libertad será lo primero en volar del jardín de la vida pública, quedando todo lo demás sin el sentido que originó su existencia.

VIII. EL AMOR A LA PATRIA

En el municipio es donde más evidente se hace la imposibilidad material de separar el bien particular del bien común, de tal forma que cada uno, participando activamente en la consecución del bien de la comunidad, encontrará también el sabor de la libertad política y, con ella, una dignidad especial. La única forma de luchar contra el individualismo es recuperar el amor natural que los hombres sienten por la acción común. Saint-Exupéry

⁴⁴ Bruce J. Smith. *Politics and...*, p. 18.

⁴⁵ Salvador Minguijón. *Al servicio de la tradición*. Ed. Morata, Madrid, 1930. Cap. VI, p. 58.

⁴⁶ Antonio Maura. Sesión del Congreso. Ley 1907, p. 2311.

piensa que “solamente son hermanos los hombres que colaboran”, por eso “fuérezalos a construir juntos una torre y los transformarás en hermanos. Pero si quieres que se odien, arrójales un poco de grano”⁴⁷.

La fundación de una república es la que une a los hombres en un espacio y un tiempo, con unos lazos inmateriales que, no obstante, tienen la fuerza de perdurar a lo largo de las generaciones y que trascienden la pura unión de la sangre. De ahí que la idea de patria “implique una relación a través del tiempo. Una relación con los predecesores –sus ‘padres’”⁴⁸.

Los pueblos antiguos han mantenido una sagrada veneración hacia los fundadores de su pueblo que ha sido la que ha conservado la unidad en la pluralidad de personas. Un pueblo se mantiene unido por la memoria y reverencia hacia sus padres, siendo este “el modo de conciencia pública más propio”⁴⁹. Los municipios han sido los custodios de unos modos tradicionales de vivir en los que las enseñanzas y ejemplo de los antepasados educaron a generaciones en el amor a la patria. Por eso decía Maura que “en la vida municipal está la ama y la escuela de la vida política, que en el amor que todos tenemos al campanario bajo cuya sombra nacimos, está la verdadera fuente del amor a la Patria grande”⁵⁰.

La relación que el hombre ha de tener con la patria, con aquello que le ha comunicado su existir ordenado en el espacio y en el tiempo, ha de ser piadosa pues, como señala Pieper, “la piedad implica la existencia de una deuda que excluye por la naturaleza la posibilidad de su total satisfacción”⁵¹. Y el hombre agradecido, que es incapaz de devolver el don recibido, debe, no obstante, agradecer lo que, sin merecerlo, ha hecho íntimamente suyo. Porque el municipio, en su concreción espacial, como patria chica, realiza una acogida que se produce “en el tiempo y en el espacio, que está hecha de tiempo y espacio, de tradición, capaz de comunicar toda la riqueza que los hombres, en sus muchas generaciones han ido adquiriendo, y todo para que cada uno de nosotros existiera, y existiéramos como somos”⁵².

Por ello, la acción política no debería nunca empezar sin un previo ejercicio de agradecimiento, pues “la piedad filial no es un vano homenaje rendido a los muertos sino un útil ejercicio para los vivos”⁵³, sin el cual nuestras acciones serían vacíos intentos voluntaristas de encontrar una originalidad ajena al origen que la causa. Así, como escribe Bertrand de

⁴⁷ Saint-Exupéry. *Ciudadela*, pp. 48 y 49.

⁴⁸ Bruce J. Smith. *Politics...*, p. 10.

⁴⁹ *Ib. Idem*, p. 11.

⁵⁰ Antonio Maura. “Discurso en el Senado sobre Administración Local. 1903”. Fundación Antonio Maura. Legajo 369.1

⁵¹ Josef Pieper. *Las virtudes fundamentales*. RIALP, Madrid, 2003, p. 166.

⁵² Elio A. Gallego. *Fundamentos para una Teoría del Derecho*. Madrid, Dykinson, 2003, p. 70.

⁵³ Bertrand De Jouvenel. *Le réveil de l'Europe*. IV. XIX, p. 266.

Jouvenel, el problema del hombre de hoy es que "encontrando un medio ya explorado, preparado y habilitado (...) se forma la imagen a la que ese medio debería adaptarse. Nunca se vuelve agradecido hacia los que lo han hecho posible"⁵⁴. La tragedia de nuestra civilización, continúa, es que "se olvida que la especie humana no habría podido perdurar sin el don; que este es más esencial que el intercambio"⁵⁵.

⁵⁴ Bertrand De Jouvenel. *Le réveil de l'Europe*. IV. XIX, p. 265.

⁵⁵ Bertrand De Jouvenel. *De la politique pure*. II. II, p. 79.

**UN PESADO PASADO POLÍTICO: LA LEGACIÓN
DIPLOMÁTICA DE ALEMANIA FEDERAL EN CHILE
Y LA CONFRONTACIÓN CON LA HERENCIA
NACIONALSOCIALISTA, 1952-1964**

TOMÁS VILLARROEL HENRICH

Magíster en Historia

Universidad de Chile

Cursa estudios de Doctorado en Historia

Julius-Maximilians-Universität de Würzburg

En enero de 1943 Chile rompió las relaciones diplomáticas con Alemania. Una vez terminada la Segunda Guerra Mundial no fue posible restablecer los vínculos diplomáticos, pues la República Federal Alemana fue fundada en 1949 y sólo el año 1951 los aliados autorizaron la creación de un Ministerio de Relaciones Exteriores (*Auswärtiges Amt*). En consecuencia, recién a partir de 1951 Alemania Federal tuvo la posibilidad de iniciar contactos diplomáticos con terceros estados. Fue en este contexto de restricciones internacionales que reanudó, a comienzos de 1952, sus relaciones con Chile.

Basta una revisión somera de las fuentes disponibles para poder identificar tres aristas medulares en las relaciones de la República Federal Alemana hacia Chile desde 1952: el ámbito político, el económico y el cultural. Vale por ello la pena dar una breve mirada a estas tres dimensiones que generalmente constituyen las perspectivas de análisis habituales y tradicionales de las relaciones entre dos estados.

La primera dimensión de las relaciones alemanas-chilenas de posguerra fue de carácter político. Primero hubo que reconstruir las relaciones cortadas desde 1943 y reorganizar la red consular en Chile. Establecer además un buen nivel de relación con Chile en un complejo marco de bipolaridad y de competencia –por la fundación de Alemania Oriental en 1949– fue una prioridad fundamental para Bonn. Como Alemania Federal aspiraba al derecho de ser la única y legítima representante de toda Alemania le interesó establecer relaciones diplomáticas con la mayor cantidad de países posibles en el mundo. Ello no sólo constituía una afirmación de la propia República Federal, sino que tenía como fun-

ción deslegitimar al mismo tiempo a la así llamada “Zona de Ocupación Soviética”¹. La polarización Este-Oeste de fines de los años cuarenta y comienzos de los años cincuenta llevó poco tiempo después a la formulación de la “Doctrina Hallstein”, que le asignaba al establecimiento de relaciones diplomáticas de un tercer estado con Alemania Oriental el carácter de “acto inamistoso” y cuya última consecuencia podía llegar a ser la ruptura de las relaciones por parte de la República Federal². En la documentación diplomática entre la Embajada en Santiago y Bonn se observa en los años cincuenta y sesenta un perfil nítidamente anticomunista y, en consecuencia, una preocupación frenética por todo tipo de actividad realizada por la Alemania socialista en Chile y en general por las actividades locales de tendencia comunista.

El vértice económico constituyó la segunda dimensión en las relaciones entre Alemania Federal y Chile. La rápida recuperación económica de posguerra le permitió a Alemania Occidental reanudar el intercambio económico con regiones lejanas como Sudamérica. La República Federal quiso reposicionarse como uno de los socios comerciales más importantes de Chile, objetivo que en buena medida logró. La búsqueda de nuevos mercados donde posicionar bienes industriales y donde comprar materias primas fueron importantes alicientes para el restablecimiento de relaciones diplomáticas y en general la promoción del buen contacto bilateral. No obstante las pequeñas dimensiones del mercado chileno, desde luego hubo interés, por cierto interés no desmedido, para la industria y en general para la economía alemana occidental. Otra arista menos conocida, pero más conflictiva de las relaciones económicas fueron las negociaciones entre Alemania Federal y Chile para acordar las reparaciones que Chile realizaría por la confiscación de activos de propiedad alemana durante la Segunda Guerra Mundial. Si bien no se llegó a un acuerdo global de reparaciones que considerara la totalidad de los bienes confiscados o congelados por el Estado chileno, al menos se llegó a acuerdos parciales de indemnización o de devolución de propiedades.

En la dimensión cultural, la comunidad chileno-alemana establecida en Chile desde mediados del siglo XIX y la fuerte presencia alemana en el ámbito cultural –por ejemplo a través de los Colegios Alemanes o las asociaciones intermedias en el centro y sur del país– fueron factores que motivaron la reactivación de la presencia cultural en Chile. La reconstrucción del aparato cultural se realizó con rapidez. A modo de ejemplo: en diciembre de 1952 se inauguró en Santiago el Instituto Chileno-Alemán

¹ Se entendía y esperaba que quien tuviese relaciones diplomáticas oficiales con Alemania Federal no las tuviera con su contraparte Oriental.

² Sobre la Doctrina Hallstein véase Werner Kilian, *Die Hallstein-Doktrin*, Berlin, 2001. La ruptura de relaciones ocurrió, por ejemplo, cuando Yugoslavia estableció relaciones con Alemania Oriental en 1957.

de Cultura³. Ello permitió establecer, pocos meses después de la reanudación de las relaciones diplomáticas, una importante plataforma cultural en la capital que luego fue progresivamente ampliada. El resultado fue un nutrido programa de clases de alemán, conciertos, exposiciones, presentaciones de películas y ponencias. El evento cultural más importante del año fueron las Semanas Culturales, instancia de alta concentración de este tipo de actividades⁴. Dentro de poco tiempo la Embajada logró exhibir cifras que acreditaban la expansión de la irradiación cultural de la nueva Alemania en Chile. Por una parte, durante los primeros seis meses de funcionamiento del Instituto Chileno-Alemán de Cultura el número de socios ascendía a 197 personas y en agosto de 1954 ya eran 723⁵. Antes de la Segunda Guerra Mundial sólo fueron 48⁶. El mismo Instituto publicó en 1953 un Boletín Informativo con el considerable tiraje de dos mil ejemplares⁷. Por otra parte, en los seis primeros meses de funcionamiento los cursos de alemán ofrecidos por el Instituto de Cultura ya tenían más de noventa alumnos inscritos⁸. Al mismo tiempo se implementó una línea de cooperación académica y científica entre universidades y centros de investigación que fomentó el intercambio de académicos y de publicaciones, siendo el proyecto de cooperación con la Universidad Técnica Federico Santa María el más significativo⁹. Hacia fines de los años cincuenta y comienzos de los sesenta, en tanto, la cultura fue utilizada cada vez más como instrumento propagandístico de la República Federal ante la arremetida comunista de Alemania Oriental en Chile.

El análisis de estas tres vertientes no es, sin embargo, suficiente hoy para abarcar la totalidad del tema y no agota las líneas de investigación posibles. La perspectiva historiográfica actual de la historia de las relaciones internacionales, principalmente aquella de la "historia de las relaciones transnacionales", tiende a favorecer un estudio que rebase los límites del paradigma rankeano de "relaciones interestatales" y que incorpore otras dimensiones, como los factores internos, las sociedades intermedias, el ámbito cultural, los grupos de interés, la opinión pública, la prensa, la imagen y la percepción¹⁰. En atención a esta problematización historiográfica actual

³ Discurso del Embajador, von Campe, con motivo de la inauguración del Instituto Chileno-Alemán de Cultura el 1 de diciembre de 1952. En PAAA (Politisches Archiv des Auswärtigen Amts), B 11 1311-4.

⁴ Carta de Dr. Fischer a AA (Auswärtiges Amt), 8 de julio de 1953, PAAA B 11 1311-4.

⁵ De Instituto Chileno-Alemán de Cultura a Embajada de la República Federal Alemana en Chile, 1 de septiembre de 1954, PAAA, B 11 1311-4.

⁶ Carta de Dr. Fischer a AA, 8 de julio de 1953, PAAA B 11 1311-4.

⁷ Carta de Dr. Fischer a AA, 8 de julio de 1953, PAAA B 11 1311-4.

⁸ Carta de Dr. Fischer a AA, 8 de julio de 1953, PAAA B 11 1311-4.

⁹ De Consulado General de Valparaíso (Krause-Wichmann) a AA, 1 de septiembre de 1956, PAAA, B 33 36-3; De Embajador a AA, 15 de noviembre de 1956, PAAA B 33 36-3.

¹⁰ Sobre las perspectivas historiográficas actuales de la historia de las relaciones internacionales véase: Eckart Conze, "Moderne Politikgeschichte. Aporien einer Kontroverse" en Müller, Guido (Ed.), *Deutschland und der Westen. Internationale Beziehungen im 20. Jahrhundert*, Stuttgart 1998; Joaquín Fermandois, *Abismo y Cimiento, Gustavo Ross y las relaciones entre Chile y*

se puede agregar a las tres perspectivas de investigación tradicionales una dimensión específicamente alemana: la legación diplomática alemana en Chile y los problemas relacionados con los lastres heredados del pasado nacionalsocialista. La pregunta central que se deriva de este enunciado es: ¿de qué manera incidió el pasado nacionalsocialista de la República Federal en la formulación de políticas y en la toma de decisiones en Chile? Y de esta problemática se derivan otras: ¿cuál fue el tratamiento que le dio la Embajada en Chile al pasado nazi y cuál fue la importancia que le asignó al problema?, ¿cuáles fueron los contenidos político-culturales y simbólicos que la delegación diplomática intentó transmitir a la comunidad chileno-alemana de cara al pasado nacionalsocialista?, ¿cuál fue la imagen de Alemania Federal que se difundió en Chile?, ¿en qué medida se trató la problemática del Holocausto judío?, ¿cómo se enfrentó el problema de la presencia en Chile de ex-altos funcionarios nazis acusados de participar en la política de exterminio racial del Tercer Reich? Y por último, ¿hubo ya entonces una “*Vergangenheitspolitik*” semejante a la que se conoce hoy? Para entender el tratamiento que le dio la Embajada en Chile a la herencia nacionalsocialista conviene partir con una breve reseña del clima político-cultural dominante en los años cincuenta en lo concerniente al pasado reciente alemán.

El contexto de reconstrucción en la República Federal de los años cincuenta favoreció una confrontación discreta con el pasado nacionalsocialista, cuyo resultado fue que, dada la naturaleza incómoda de este problema, en la vida cotidiana se tendiera a obviarlo. Por eso, en las últimas décadas se han hecho manifiestas las voces críticas en Alemania al tratamiento que se le dio en la sociedad alemana de la década de 1950 a los años pardos. No obstante que en virtud del Acuerdo de Reparaciones de septiembre de 1952 la República Federal se comprometió al pago de 3 billones de marcos al Estado de Israel, además de 450 millones de marcos para el Congreso Judío Mundial, y que Adenauer había declarado que entendía las reparaciones como una “obligación moral”¹¹ del pueblo alemán por las atrocidades nacionalsocialistas, la corriente mayoritaria de la investigación histórico-política ha acusado en las últimas décadas cada vez más generalizadamente un predominio del silencio sobre el Tercer

Estados Unidos 1932-1938, Santiago de Chile 1997, p. 18; Gordon Craig, “The Historian and the Study of International Relations”, en *AHR*, 88, 1, 1983; Wolfram Kaiser, “Globalisierung und Geschichte. Einige methodische Überlegungen zur Zeitgeschichtsschreibung der internationalen Beziehungen” en Guido Müller (Ed.), *Deutschland und der Westen. Internationale Beziehungen im 20. Jahrhundert*, Stuttgart 1998; José Luis Neila, “La historia de las Relaciones Internacionales: Notas para una aproximación historiográfica”, en *Ayer*, 42 (*La Historia de las Relaciones Internacionales*), Madrid 2001, p. 19; Juan Carlos Pereira, “Presentación” en *Ayer*, 42 (*La Historia de las Relaciones Internacionales*), Madrid 2001, p. 11.

¹¹ Edgar Wolfrum, *Die gegliückte Demokratie. Geschichte der Bundesrepublik Deutschland von ihren Anfängen bis zur Gegenwart*, Stuttgart, 2006, p. 178.

Reich y la liquidación de los judíos europeos en los años cincuenta¹². El filósofo Hermann Lübbe, en cambio, había relativizado el año 1983 el supuesto silenciamiento del pasado nazi en el discurso público. Según Lübbe, nada se ocultó, ya que la condena de los crímenes del Estado Nacionalsocialista fue el consenso político indiscutido de la joven República Federal Alemana. En todo caso, ese reconocimiento normativo se limitó a la esfera del discurso político y de la conmemoración oficial". Lübbe habla de un "silencio comunicativo"¹³ durante esos años. En la esfera privada, en los medios de comunicación y en general en la sociedad alemana el problema del nacionalsocialismo se caracterizó por el predominio del silencio. No se trató de un silencio que negara el exterminio de los judíos europeos o la política de agresión alemana; se trató de un silencio que reconocía la responsabilidad alemana en el establecimiento del totalitarismo nazi, pero que mantuvo entre paréntesis el pasado contribuyendo a la integración de partidarios y opositores del sistema hitleriano. Por otra parte, tuvo la función de contribuir al consenso político en la joven República Federal, haciendo de este modo viable la incipiente democracia alemana. Los antiguos partidarios y funcionarios del nazismo debían convertirse en ciudadanos que se identificaran con la democracia liberal¹⁴. La confrontación pública y abierta con el pasado pardo recién se activó a fines de los años cincuenta y principalmente a comienzos de la década de 1960. En esta etapa se aceleraron los procesos judiciales contra antiguos funcionarios nacionalsocialistas y se creó la Oficina para la Investigación de Crímenes Nacionalsocialistas en Ludwigsburg. Al mismo

¹² Sobre el tratamiento del pasado nacionalsocialista durante los primeros años de la República Federal, véase: Aleida Assmann, Ute Frevert, *Geschichtsvergessenheit Geschichtsversessenheit, Vom Umgang mit deutschen Vergangenheiten nach 1945*, Stuttgart, 1999; Norbert Frei, Sybille Steinbacher (Editores), *Beschweigen und Bekennen. Die deutsche Nachkriegsgesellschaft und der Holocaust*, Göttingen, 2001; Peter Reichel, *Vergangenheitsbewältigung in Deutschland, Die Auseinandersetzung mit der NS-Diktatur von 1945 bis heute*, München, 2001; Edgar Wolfrum, *Geschichtspolitik in der Bundesrepublik Deutschland, 1948-1990*; Edgar Wolfrum, *Die geglättete Demokratie*, pp. 169-181. Ciertamente algunos han usado el problema del nacionalsocialismo, del genocidio judío y de toda la problemática inherente a la confrontación con el pasado para sacar provecho político de ello, incluso para sacar "ventajas morales", pero lo cierto es que en los años cincuenta el tema del nazismo tuvo un tratamiento moderado.

¹³ Hermann Lübbe, "Der Nationalsozialismus im politischen Bewusstsein der Gegenwart", en Martin Broszat (Ed.) *Deutschlands Weg in die Diktatur. Internationale Konferenz zur nationalsozialistischen Machtübernahme*, Berlin, 1983, pp. 334-39.

¹⁴ Hermann Lübbe, "Der Nationalsozialismus im politischen Bewusstsein der Gegenwart", en Martin Broszat (Ed.) *Deutschlands Weg in die Diktatur. Internationale Konferenz zur nationalsozialistischen Machtübernahme*, Berlin, 1983, pp. 334-339. Sobre el debate en torno a la connotación positiva que Lübbe le dio al concepto de "silencio comunicativo" de los años cincuenta véase entre otros: Martin Broszat, *Nach Hitler. Der Schwierige Umgang mit unserer Geschichte*, München, 1986, p. 119; Klaus Heuer, *Die geschichtspolitische Gegenwart der nationalsozialistischen Vergangenheit. Zur Analyse unbearbeiteter Loyalitäten am Beispiel des Historisierungsansatzes von Hermann Lübbe*, Kassel, 2001; Aleida Assmann, *Geschichtsvergessenheit Geschichtsversessenheit*, p. 300.

tiempo se instaló en la opinión pública un debate más autocrítico sobre el totalitarismo nazi, cuyo epítome fue el año 1968¹⁵.

En Chile la Embajada de la República Federal reflejó en términos generales la tendencia antes descrita de los años cincuenta. La representación diplomática en Santiago no sólo se interesó por establecer una relación cordial con la comunidad chileno-alemana, sino que también por la mentalidad de la misma. El "Auslandsdeutschtum" en Sudamérica, que desde 1918 había desarrollado una fuerte tendencia nacionalista y revisionista¹⁶, se convirtió —precisamente por su tendencia nacionalista— en un campo problemático para la nueva Alemania de posguerra. En Chile las anquilosadas visiones sobre "lo alemán" manifestadas con ocasión de aniversarios o celebraciones generaron preocupación en la Embajada. La imagen de parte importante de la colonia sobre Alemania ya no coincidía con la realidad de la nueva República Federal y por eso la representación diplomática siguió con minuciosidad las manifestaciones políticas y culturales de este grupo. El resultado fue la —a veces enérgica— intervención de la Embajada, que en algunas ocasiones derivó en llamados de atención hacia miembros de la comunidad. La reacción no sólo tendió a la censura o la corrección, sino que también tuvo un sentido pedagógico: la Embajada entendió que su misión también era educar de acuerdo a los nuevos principios a la comunidad chileno-alemana. Había que promover —así como lo había hecho principalmente Estados Unidos durante los primeros años de ocupación en Alemania— una "reeducción" de las coordenadas políticas y culturales de esta comunidad. Sin perjuicio de lo anterior no hay que entender la intervención de la Embajada como una disculpa pública radical por lo que, desde los años sesenta, se ha llamado "culpa colectiva" de los alemanes, ni tampoco como autocrítica orientada a la sociedad chilena. Es decir, se trató de una rectificación interna dirigida a la comunidad de origen alemán y no de una disculpa o aclaración pública.

En algunas ocasiones fueron los excesos verbales de miembros de la colonia los que motivaron la intervención del cuerpo diplomático, en otras se trató simplemente de introducir la nueva cultura política liberal-democrática y de erradicar las nociones nacional-imperiales de la Alemania guillermiana o de aquellas derechamente nacionalsocialistas. Las celebraciones, aniversarios y discursos fueron las ocasiones que la

¹⁵ Véase Ute Frevert, *Geschichtsvergessenheit Geschichtsversessenheit*, pp. 143-144.

¹⁶ Sobre la comunidad alemana en Sudamérica después de la Primera Guerra Mundial véase Stefan Rinke, *"Der letzte freie Kontinent": Deutsche Lateinamerikapolitik im Zeichen transnationaler Beziehungen, 1918-1933*, Stuttgart, 1996, pp. 316-321. Joaquín Fernando dice que en los años veinte era probable que incluso los mismos diplomáticos alemanes no hayan estado muy entusiasmados con la tarea de hacer aceptar por la colonia alemana la nueva bandera negro-rojo-dorada. Véase Joaquín Fernando, "¿Continuidad o Reconstrucción? Política Exterior de Bonn 1952-1968: el caso de Chile" en *Anuario del Instituto de Chile*, Santiago de Chile 2002, p. 125.

Embajada aprovechó para transmitir estos nuevos contenidos políticos de la joven República Federal¹⁷. Pocos meses después del restablecimiento de las relaciones diplomáticas con Chile, a comienzos de 1952, el primer Embajador en Chile Carl von Campe, invitado por la Asociación de Estudiantes (*Burschenschaft*) Araucanía en Santiago, dio un discurso ante los estudiantes y académicos allí reunidos. El informe enviado por Campe al Ministerio de Relaciones Exteriores en Bonn es ilustrativo de la posición dominante respecto del pasado nacionalsocialista en la clase política alemana en los años cincuenta: al explicar la historia de la *Burschenschaft* de las últimas décadas se observa un esfuerzo más orientado a la comprensión que a la condena. El reporte dice que desde sus orígenes Araucanía fue de tendencia patriótica-pangermánica y que trató de no dejarse influenciar por los vaivenes políticos de las últimas décadas. El Embajador reconoce –con un tono atenuante– que en los tiempos del nazismo Araucanía intentó seguir esta línea, aunque no siempre con éxito. Durante la Segunda Guerra Mundial –así Campe– la generación más joven lamentablemente igualó el patriotismo con nacionalsocialismo. Finalmente apunta que en una conversación previa a su discurso aclaró el error de esta interpretación¹⁸. Posiblemente le asignó a ese mismo diálogo, pero también en general a las conversaciones de esa noche, el carácter de “pedagógicas”¹⁹. El sentido “pedagógico” de las palabras del Embajador tienen dos dimensiones: por una parte, la promoción del distanciamiento del nacionalsocialismo, y por otra, una aproximación moderada a la problemática de la adhesión al nacionalsocialismo. Campe revela también la razón del tratamiento moderado del problema nazi: dice que intentó realizar un discurso con la “mayor objetividad posible” para “no echar por la borda la confianza ganada”²⁰. Ganarse y mantener la confianza de la comunidad fue –algo semejante ocurrió en la década de 1950 en la República Federal– una prioridad para la Embajada en Chile, pues ese cimiento permitiría la reorientación de la colonia hacia los nuevos principios de la República Federal²¹.

En el inicio de su discurso Campe manifestó su satisfacción por el restablecimiento de las relaciones diplomáticas entre Chile y la República Federal, subrayando que Alemania Federal era la legítima y única representante de todos los alemanes. Sus referencias sobre la Segunda Guerra Mundial estuvieron marcadas por vagas y genéricas reflexiones, afirmando, por una parte, que la Guerra había sido un episodio decisivo en la transición entre dos épocas, y por otra, que fue el resultado del conflicto

¹⁷ Sobre el tema véase también: Joaquín Fernandois, “¿Continuidad o Reconstrucción?”, p. 124.

¹⁸ De Embajador a AA, 1 de octubre de 1952, PAAA, B 11 1310-4.

¹⁹ De Embajador a AA, 1 de octubre de 1952, PAAA, B 11 1310-4.

²⁰ De Embajador a AA, 1 de octubre de 1952, PAAA, B 11 1310-4.

²¹ De Embajador a AA, 1 de octubre de 1952, PAAA, B 11 1310-4.

entre el avance de la técnica y la adecuación del ser humano a ésta. El intento de solución más radical a estas problemáticas de la época contemporánea fue el colectivismo comunista en Rusia. Al fin palabras claras: "Pero también el fascismo y el nazismo intentaron una solución sobre base colectivista: todos estos experimentos fracasaron estruendosamente. Quisieron darles a las personas más libertad y el intento derivó en una esclavitud macabra"²². La tragedia de los últimos años, decía el Embajador, fue que el joven soldado alemán de la Segunda Guerra Mundial creyó luchar por la libertad de su patria. "Pero esa lucha por la patria ya no fue una lucha por la libertad"²³. Según el Embajador el paso del tiempo permitiría analizar con más prudencia y claridad el pasado alemán. Hacia el final del discurso von Campe esbozó la tendencia nacional-conservadora propia de los años cincuenta, hoy impensable por parte de algún miembro del cuerpo diplomático alemán en un acto oficial: "Con mesura podremos volver al espíritu alemán y al espíritu occidental que tanto le aportó al mundo en el pasado". El mejor ejemplo fue "el aporte de los alemanes en el sur de Chile"²⁴. Esta sentencia fue sin embargo atenuada, pues el Embajador hizo énfasis en la necesidad del esclarecimiento de "los ideales pervertidos y distorsionados"²⁵. En las líneas finales del discurso nuevamente predominó la exhortación pedagógica. Campe planteó que Alemania Federal estaba agradecida por la convivencia pacífica con los demás pueblos europeos y que el viraje hacia "lo europeo" tenía que convertirse en un bien apreciado por todos. Finalmente: "Sólo si aprendemos de las lecciones del pasado, entonces no habrán sido sin sentido todos los sacrificios y muertos de los últimos años"²⁶.

La intervención del Embajador ante los estudiantes de la comunidad chileno-alemana en Santiago pone en evidencia el esfuerzo por combinar el distanciamiento del nacionalsocialismo con la orientación pedagógica hacia los nuevos principios políticos —por ejemplo la integración europea— de la joven República Federal.

La exposición de Campe ante la asociación de estudiantes fue planificada y por lo mismo previsible. No todas sus intervenciones tuvieron ese carácter; también hubo aquellas que surgieron del contexto inmediato y que se caracterizaron por su espontaneidad y vehemencia. Aquellas manifestaciones que cuestionaban temas sensibles para la República Federal como los nuevos valores político-culturales y los nuevos símbolos políticos

²² Discurso de Karl von Campe del 26 de septiembre de 1952. De Embajador a AA, 1 de octubre de 1952, PAAA, B 11 1310-4.

²³ Discurso de Karl von Campe del 26 de septiembre de 1952. De Embajador a AA, 1 de octubre de 1952, PAAA, B 11 1310-4.

²⁴ Discurso de Karl von Campe del 26 de septiembre de 1952. De Embajador a AA, 1 de octubre de 1952, PAAA, B 11 1310-4.

²⁵ Discurso de Karl von Campe del 26 de septiembre de 1952. De Embajador a AA, 1 de octubre de 1952, PAAA, B 11 1310-4.

²⁶ Discurso de Karl von Campe del 26 de septiembre de 1952. De Embajador a AA, 1 de octubre de 1952, PAAA, B 11 1310-4.

fueron entendidas como una provocación por los representantes diplomáticos y generaron expresiones de repudio. La celebración del aniversario del Club Alemán de Valparaíso a mediados de 1952 fue el escenario para la primera reacción de este tipo por parte del Embajador. En esa ocasión hizo uso de la palabra el Presidente del Club Alemán Otto Osterloh, quien hizo ver que en Valparaíso preferirían la antigua bandera imperial negro-blanco-roja. El caluroso aplauso del público fue una ilustración de la fuerte raigambre de la mentalidad imperial-guillermina en los corazones de los miembros de la colonia. Plantear esa demanda ante la presencia del Embajador era desconocer el estatus de la nueva República Federal, los nuevos principios de ésta y los símbolos que la representaban, y por lo mismo constituían una abierta provocación. Von Campe dice que, molesto por estas palabras, decidió espontáneamente tomar la palabra y exigir un cambio de mentalidad de la comunidad chileno-alemana en Valparaíso. El tenor exhortador de sus palabras es evidente: "(...) piensen en lo que tenemos en común, reconozcan los profundos cambios que han ocurrido en el último tiempo, y aprecien esta bandera como aquello que es en Alemania: un símbolo de unidad, justicia y libertad"²⁷. La nota sobre este episodio enviada a Bonn manifiesta la satisfacción por su intervención en Valparaíso: "Con este triunfo sobre la estrechez de mentes anquilosadas di por terminado este asunto"²⁸.

No sólo el Club en Valparaíso manifestaba una tendencia nacional-imperial; la tradición pangermánica tenía aún fuerte raigambre en la gran mayoría de las asociaciones de origen alemán. Una celebración realizada por el Club de Canto "Frohsinn" en Santiago muestra cómo la realidad de la nueva República Federal, sus valores y símbolos aún no eran asumidos por las comunidades alemanas en Chile. Un reporte enviado por el Embajador a Bonn relata los exabruptos que ocurrieron a altas horas de la noche después que el diplomático se hubo retirado de la cena del coro. Dice el relato del Embajador, que recibió información que acusaba que se contaron chistes faltos de tacto contra los norteamericanos y contra la política de la República Federal, que algunos de los presentes intentaron entonar el himno nacionalsocialista Horst Wessel²⁹, y que otra persona hizo comentarios burlescos sobre la nueva bandera alemana de colores negro-rojo-dorado. Los excesos de la noche, especialmente aquellos relacionados con la crítica contra la República Federal y las manifestaciones nacionalsocialistas, fueron catalogados de graves. Campe le exigió formalmente al Presidente de la Asociación de Canto que "estos hechos

²⁷ De Embajador a AA, 26 de junio de 1952, PAAA, B 11 983-2.

²⁸ De Embajador a AA, 26 de junio de 1952, PAAA, B 11 983-2.

²⁹ Himno oficial del Partido Nacionalsocialista Alemán compuesto Horst Wessel entre 1927 y 1929. Después de la Segunda Guerra Mundial fue prohibido por los aliados occidentales y posteriormente por la República Federal. Véase la página del Museo Histórico Alemán: www.dhm.de/lemo/html/biografien/WesselHorst/index.html

lamentables no se repitan”³⁰. La molestia del Embajador no devino esta vez en una filípica de tono pedagógico, sino en una categórica demarcación de límites: “No [estoy] dispuesto a tolerar, que en actividades de asociaciones alemanas tengan lugar tales exabruptos y manifestaciones carentes de tacto, aun cuando provengan de personas aisladas. La cooperación de la Embajada con tales tipos de círculos está fuera de toda discusión”³¹. Aquellas manifestaciones que tocaban los nervios sensibles de la República Federal –también, por ejemplo, la crítica contra la nueva Alemania proveniente de una perspectiva de izquierda– generaba como dice Joaquín Fernandois un “espíritu de combate”³². En este punto los diplomáticos alemanes no estaban disponibles para la comprensión pedagógica, sino más bien para la imposición de los nuevos principios y símbolos de la República Federal³³.

El involucramiento de la Embajada en las problemáticas concernientes al pasado y la cultura política no fue únicamente circunstancial, es decir, no sólo fueron reacciones ocasionales ante determinadas declaraciones o manifestaciones desafortunadas, sino que en algunos casos fue una política proactiva y estable. El seguimiento de la línea política y cultural de la Liga Chileno-Alemana (DCB) –fundada en 1916– durante la década de 1950 muestra una preocupación permanente por la mentalidad dominante en esta organización. El Embajador tenía la esperanza de que la Liga dejara atrás los antiguos paradigmas nacional-imperiales de las primeras décadas del siglo XX y asimilara los de la “nueva” Alemania. Una nota del año 1952 que revela las dificultades de esta institución para asumir las nuevas realidades de posguerra decía que ésta tenía una línea pangermánica, pero que se encontraba en un proceso de cambio espiritual. Según Campe la institución “realiza un esfuerzo por ver a Alemania así como fue construida después de 1945, y hay un esfuerzo por definir posición en relación a esa nueva Alemania (...). Tal proceso sólo puede tener éxito a través de la superación de ciertas resistencias y a través de la renuncia a imaginarios fuertemente enraizados”³⁴.

A fines de la década de 1950 la mentalidad de la colonia chileno-alemana y su puesto en la sociedad chilena siguió siendo un tema que preocupaba a la representación diplomática alemana en Chile. Un viaje del Cónsul de Concepción por la zona sur del país en 1958 le permitió hacerse una idea en terreno sobre la realidad de la comunidad chileno-alemana allí establecida. En su informe sobre el periplo estampó una doble crítica. Por una parte, apuntó sus dardos al importante abismo que separaba a las generaciones jóvenes de las generaciones viejas y

³⁰ De Embajador a AA, 23 de junio de 1952, PAAA, B 11 983-2.

³¹ De Embajador a AA, 23 de junio de 1952, PAAA, B 11 983-2.

³² Joaquín Fernandois, “¿Reconstrucción o Continuidad?”, p. 125.

³³ Confróntese con cita 16.

³⁴ De Embajador a AA, 4 de junio de 1952, PAAA, B 11 983-2.

manifestó su preocupación por la progresiva pérdida de la lengua y las tradiciones alemanas. Sobre la desvinculación de los más jóvenes de la cultura alemana dice que incluso: "(...) en las generaciones jóvenes de chileno-alemanes hay un cierto rechazo a lo 'alemán'"³⁵. El problema era que los jóvenes rechazaban comparaciones que dejaban en mal pie al país en que habían nacido y se identificaban únicamente con Chile. Su recomendación fue que los profesores intentaran revertir esta situación y que para ello no debían hacer la vista gorda en los colegios³⁶. Por otra parte, al informar sobre las generaciones viejas constató que "en sentido 'estético-cultural' entre los chileno-alemanes prima un estilo anticuado: muchos están anclados en el espíritu de la Alemania previa a la Primera Guerra Mundial"³⁷. Y sobre los problemas políticos contemporáneos constató que el interés por éstos era un impulso más grande que la comprensión real de los fenómenos políticos e históricos contemporáneos: "Hay poco conocimiento sobre la época de Hitler y sobre la actual situación alemana, especialmente sobre el estado de cosas en la zona oriental. Cuando los chileno-alemanes piensan en Alemania, piensan en el antiguo Imperio Alemán de bandera negro-blanco-roja"³⁸.

No obstante que el Cónsul General de Concepción veía críticamente la visión política de la generación vieja, valoraba al mismo tiempo los esfuerzos de ésta por mantener las tradiciones y el idioma alemán. En su comentario sobre la situación de los colegios alemanes en Chile constató que: "La cantidad de personas que participan activamente en los asuntos alemanes son pocas y casi siempre las mismas. Y lo preocupante es que siempre fueron de la generación más vieja"³⁹. De ahí que su conclusión en orden a la revitalización del acervo cultural alemán fuese que: "La ayuda que tiene que venir de Alemania sólo será efectiva si envía profesores escolares y profesores universitarios, técnicos e ingenieros sobresalientes"⁴⁰.

La paradoja para la Embajada no era menor. La generación más vieja mostraba tendencias anticuadas, y por lo mismo debía modernizarse, pero era la que con compromiso y abnegación mantenía y transmitía "lo alemán",

³⁵ De Consulado General de Concepción a AA, 10 de junio de 1958, PAAA B 33 112-5.

³⁶ De Consulado General de Concepción a AA, 10 de junio de 1958, PAAA B 33 112-5.

³⁷ De Consulado General de Concepción a AA, 10 de junio de 1958, PAAA B 33 112-5.

³⁸ De Consulado General de Concepción a AA, 10 de junio de 1958, PAAA B 33 112-5. La expresión "zona oriental" corresponde a la forma oficial en que la República Federal llamó a Alemana Oriental durante los años cincuenta y sesenta. También se le llamó "Zona de Ocupación Soviética", que por sus siglas corresponde a "SBZ", la "Zona de Ocupación" o simplemente "la Zona". Esta despectiva denominación se explica por la ausencia de legitimidad política que Alemania Federal atribuía a su contraparte oriental. Sobre el problema de la legitimidad de los dos Estados alemanes véase: Ernst Nolte, *Deutschland und der Kalte Krieg*, Stuttgart 1985, pp. 327-429.

³⁹ De Consulado General de Concepción a AA, 10 de junio de 1958, B 33 B 33 259-2.

⁴⁰ De Consulado General de Concepción a AA, 10 de junio de 1958, B 33 B 33 259-2.

partiendo por lo más básico: el idioma. La generación más joven, en cambio, era aparentemente más moderna, pero debía "alemanizarse".

Algunos años más tarde un informe de la Embajada apuntaba a las escasas coincidencias que hubo después de la Segunda Guerra Mundial en la apreciación de la realidad político-histórica de Alemania entre la comunidad chileno-alemana establecida en Chile y el gobierno de la República Federal. El memorándum enviado con motivo de la visita a Chile del Ministro de la Familia y de la Juventud, Bruno Heck, para la ceremonia de cambio de mando en que asumía Eduardo Frei Montalva dice que "en Chile, así como en otros países, existe una fuerte reserva en la población de origen alemán hacia la política de reconciliación promovida por la República Federal"⁴¹. Se reconocía, sin embargo, como un avance significativo la paulatina adecuación de la mentalidad de la comunidad chileno-alemana a los principios fundamentales de la joven Alemania Federal. Atribuía este avance a la influencia positiva de la dirección de la Liga Chileno-Alemana (DCB)⁴², hecho ciertamente llamativo ya que en la década de 1950 la Embajada le había asignado tendencias nacionalistas que no coincidían con la línea de la política oficial de la República Federal. Por cierto habían transcurrido doce años, período de tiempo en el cual la Liga Chileno-Alemana había asimilado en lo medular el nuevo trazado político y cultural de Bonn.

También la visita oficial apeló en la misma dirección a las conciencias de los chileno-alemanes. El embajador extraordinario Bruno Heck hizo hincapié en una visita que realizó al sur del país en la importancia de comprender los cambios que habían ocurrido en Alemania durante los últimos años. En un discurso ante la comunidad chileno-alemana de Osorno en noviembre de 1964 enfatizó que la Segunda Guerra Mundial dejó sus huellas en Alemania y que a aquellos que no habían vivido en Alemania durante las últimas décadas les resultaría difícil asumir los cambios recientes y asimilar cuánto se aprendió de las amargas experiencias del pasado⁴³.

Las fuentes que documentan la labor de la Embajada en Chile durante los primeros años muestran que ésta realizó un trabajo pionero de promoción de un "nuevo inicio" en la cultura política de las organizaciones chileno-alemanas del país. Se trató, desde esta perspectiva, de un trabajo de "refundación", orientado a desvincular las manifestaciones culturales de

⁴¹ Dossier de la Embajada de la República Federal Alemana para el Ministro Bruno Heck: "Visita a Santiago del Señor Ministro, Dr. Bruno Heck del 31 de octubre al 6 de noviembre de 1964", Apéndice Cultural N° 12, p. 4, PAAA, B 33 326.

⁴² Dossier de la Embajada de la República Federal Alemana para el Ministro Bruno Heck: "Visita a Santiago del Señor Ministro Dr. Bruno Heck del 31 de octubre al 6 de noviembre de 1964", Apéndice Cultural N° 12, p. 4, PAAA, B 33 326.

⁴³ Dossier de la Embajada de la República Federal Alemana para el Ministro Bruno Heck: "Visita a Santiago del Señor Ministro, Dr. Bruno Heck del 31 de octubre al 6 de noviembre", Borrador del discurso del Ministro Bruno Heck ante la comunidad alemana en Osorno el 1 de noviembre de 1964, Apéndice N° 17, p. 3, PAAA B 33 326.

la expresión “völkisch” de antaño⁴⁴. Al considerar el afán “refundacional” de la Embajada durante los primeros meses y años llama la atención la nula mención que se hizo durante la década de 1950 al problema de la política racial del nacionalsocialismo y al holocausto judío. Las actas que documentan el intercambio epistolar entre la Embajada y el Ministerio de Relaciones Exteriores no revelan referencias a este tema; tampoco las hubo cuando el contexto las hubiese favorecido, como por ejemplo, con ocasión de la ponencia histórico-política que el Embajador ofreció ante la Burschenschaft Araucania. Las razones son evidentes. Esto coincide con el generalizado “silencio comunicativo” de los años cincuenta en la República Federal. El año 1952 Alemania Federal accedió al pago de reparaciones al Estado de Israel por el holocausto judío, constituyendo también este gesto un reconocimiento de la responsabilidad alemana por ese oscuro capítulo de la historia alemana del siglo XX. En esta decisión indudablemente también influyeron la buena imagen que Alemania Federal quería proyectar después de la Segunda Guerra Mundial y el afán por generar confianzas. Desde el punto de vista de su imagen internacional el Acuerdo de Reparaciones repercutió favorablemente para ella. En Chile, no obstante que un comunicado público sobre el Acuerdo de Reparaciones podría haber sido beneficioso en términos de imagen, dominó el silencio. Ciertamente Alemania Federal no tuvo en esos años problemas de imagen en Chile y por lo mismo no hubo presiones en esa dirección. A pesar de la Segunda Guerra Mundial y del genocidio judío la opinión pública chilena mantuvo en general la buena impresión que tradicionalmente tuvo de Alemania⁴⁵.

El fin de la década de 1950 y el comienzo de la de 1960 le imprimió una dinámica más abierta a la confrontación con el pasado en Chile. Con el relevo del Embajador Campe el año 1959 y la instalación del nuevo embajador de la República Federal, Hans Strack, se estableció una política de mayor apertura en esta materia, que consistió principalmente en una incipiente búsqueda del contacto con la comunidad judía residente en Chile. No obstante la tonalidad algo escéptica de los informes de la Embajada, la comunidad judía aparecía ahora como un interlocutor válido. Es más: se desprende que la Embajada asumía como deber cuidar y promover las relaciones entre la comunidad alemana y la comunidad judía en Chile. Y por primera vez se hacía referencia en los informes internos enviados

⁴⁴ Sobre la relación entre la Embajada y la cultura popular pangermánica véase también: Joaquín Fermandois, “¿Reconstrucción o Continuidad?”, p. 124.

⁴⁵ Véase, por ejemplo, un discurso del senador Raúl Marín Balmaceda en 1950: Informe de Embajador a AA, 21 de agosto de 1950, PAAA, B 11 1310-4. También un saludo de Carlos Ibáñez del Campo a Theodor Heuss en 1955: 13 de mayo de 1955, PAAA, B 11 1310-4. Por último, discurso de Juan Gómez Millas con motivo de la inauguración del Instituto Chileno-Alemán de Cultura, 10 de diciembre de 1952, PAAA, B 11 1311-4. Acerca de la percepción de la prensa sobre Alemania véase: Informe Político Anual de 1962 de Embajada a AA, 21 de enero de 1963, PAAA, B 33 398.

a Bonn a la persecución de los judíos durante el nacionalsocialismo. La representación diplomática asumía silenciosamente esa realidad como un deber, obviando eso sí todo reconocimiento público de responsabilidad por la política racial del régimen nazi.

Al informar acerca de sus primeras impresiones en Chile el Embajador Strack catalogó en 1960 las relaciones con la comunidad chileno-alemana como satisfactorias, pero no exentas de dificultades. La mentalidad de la colonia anclada en visiones de mundo superadas era nuevamente un motivo de preocupación. Strack planteó en su informe que era deber de la Embajada contribuir a superar una actitud con "ciertos rasgos nacionalistas, que ya está obsoleta en Alemania"⁴⁶. Al mismo tiempo transmitió la seguridad de que la Embajada lograría hacerlo. En sus observaciones sobre los judíos, a quienes se refería como "ex-perseguidos raciales"⁴⁷, constató que entre este grupo y la comunidad chileno-alemana existían casi nulos contactos en Santiago. Sin esconder cierto escepticismo hizo ver que, dado que la desconfianza entre los dos grupos era grande, no era esperable que esta situación mejorara en el corto plazo. La Embajada debía darse por satisfecha con mantener una buena relación con los "ex-perseguidos raciales" y trataría de gestar en la medida de lo posible encuentros—sobre todo de índole cultural— en los que pudiesen participar las dos comunidades. Al menos los representantes de los dos grupos ya se habían encontrado una vez con motivo de una reunión organizada por la Embajada⁴⁸.

Un año después ya se registraban algunos avances con la comunidad judía en el ámbito cultural. En 1961 se creó un Consejo de Cultura que agrupaba a todas las instituciones culturales alemanas y chileno-alemanas con el fin de mejorar la coordinación y de lograr una representación común de sus intereses ante la Embajada. Y en este Consejo había dos representantes de las Iglesias Católica y Luterana y dos de la comunidad judía, lográndose así por primera vez una instancia de trabajo permanente entre chileno-alemanes y judíos. Sin embargo, el Embajador Strack no ocultó que las dificultades para lograrlo son "muy fuertes"⁴⁹. Sin duda incidió en ello la mutua reticencia, ya apuntada en 1960 por el Embajador. Desde del año 1961 hay en las fuentes un registro anual de las instancias patrocinadas por la Embajada en las que participó la comunidad judía de Santiago y, en general, de los esfuerzos orientados a la promoción de

⁴⁶ De Embajador a AA, 23 de marzo de 1960, PAAA, B 33 113-2

⁴⁷ De Embajador a AA, 23 de marzo de 1960, PAAA, B 33 113-2.

⁴⁸ De Embajador a AA, 23 de marzo de 1960, PAAA, B 33 113-2. Sobre los esfuerzos de la Embajada por promover la cooperación entre la comunidad chileno-alemana y la judía véase también: Joaquín Fernandois, "¿Reconstrucción o Continuidad?", p. 125.

⁴⁹ De Embajador a AA, Informe Político Anual de 1961, 29 de diciembre de 1961, PAAA, B 33 259-1.

éstas⁵⁰. Una buena ilustración del incipiente acercamiento entre las dos comunidades en Santiago fue la participación de representantes judíos en la ceremonia evangélica celebrada en diciembre de 1963 en memoria del primer Presidente alemán Theodor Heuss, fallecido ese mismo año⁵¹.

Los resultados ciertamente fueron escasos, pero reflejan al menos la voluntad de la Embajada en Chile por asumir en la década de 1960 la promoción de las relaciones alemanas-judías, es decir, por hacerse cargo de los lastres del pasado. Esta disposición proactiva de la Embajada, que contrasta con el silencio generalizado de los años cincuenta en esta materia, se puede explicar porque, si bien de modo implícito, ésta reconocía que le cabía –al menos– una dosis de responsabilidad histórica por las relaciones con la comunidad judía. La expresión “ex-perseguidos raciales” apunta ciertamente a la dimensión de la responsabilidad histórica y moral como motivo del actuar.

El problema del nazismo en sus distintas variantes después de la Guerra fue un tópico altamente complejo para la Embajada en Chile. Esta problemática tan engorrosa para la representación diplomática alemana de esos años tuvo dos vertientes: una, el problema de los ex-jerarcas nazis radicados en Chile, y la segunda, algunas manifestaciones de “nacismo” criollo a mediados de la década de 1960. Sin duda el problema más complejo para la Embajada fue la presencia en Chile de algunos ex-altos funcionarios nazis acusados de participar en el exterminio de los judíos europeos. No cabe duda que la gran mayoría de los funcionarios nazis de alto rango que lograron escapar después de la Guerra a Sudamérica se establecieron en Argentina⁵². Sin embargo, algunos también lo hicieron en Chile, Brasil, Paraguay y Bolivia. En Chile lograron establecerse a fines de la década de 1950 el Standartenführer SS Walther Rauff, fallecido en 1984 en Santiago, y a comienzos de la década de 1960 el también Standartenführer SS Aribert Heim, quien –a pesar de su avanzada edad– todavía es buscado en el sur del país. Mientras que a Rauff se le responsabilizó por la muerte de aproximadamente 97.000 personas de origen judío en los “camiones gaseadores” construidos, implementados y perfeccionados bajo órdenes suyas, a Heim se le responsabilizó por la muerte de cientos de judíos, asesinados a través de experimentos e inyecciones letales en el campo

⁵⁰ El Informe Político Anual de 1962 también subraya la participación de la comunidad judía en el Consejo de Cultura. Véase Informe Político Anual de 1962, 21 de enero de 1963, PAAA, B 33 398. Véase en la misma línea el Informe Político Anual de 1963, 27 de enero de 1964, PAAA, B 33 398. También Dossier de la Embajada de la República Federal Alemana para el Ministro Bruno Heck: “Visita a Santiago del Señor Ministro Dr. Bruno Heck del 31 de octubre al 6 de noviembre de 1964”, Apéndice Cultural N° 12, p. 4, PAAA, B 33 326.

⁵¹ De Embajada a AA, Informe Político Anual de 1963, 27 de enero de 1964, PAAA, B 33 398.

⁵² Sobre el tema véase, Uki Goñi, *La auténtica Odessa. La fuga nazi a la Argentina de Perón*, Barcelona, 2002.

de concentración de Mauthausen⁵³. Heim, conocido como el “carnicero de Mauthausen”, logró huir y ocultarse bien cuando la justicia alemana emitió una orden de captura en 1962, siendo su escondite hasta ahora un misterio; distinta fue la situación de Walther Rauff.

El manejo del caso Rauff muestra una conducta errática de la Embajada: estuvo plagado de llamativas ambigüedades y negligencias. El 3 de marzo de 1961 la Alta Corte de Hannover, en Baja Sajonia, emitió una orden de detención contra Walther Rauff por su responsabilidad directa en el asesinato de más de 97.000 personas, principalmente judíos, en los coches de gas en el este europeo⁵⁴. Como se sabía que Rauff estaba en Chile se le pidió a la Embajada que procediera en nombre del gobierno alemán federal con la tramitación de la solicitud de extradición ante la justicia chilena. Sin embargo, la Embajada no procedió con la prontitud que exigían las circunstancias y de las fuentes se desprende una actitud dilatoria. Una nota de la Sección 5 del Ministerio de Relaciones Exteriores enviada al Secretario de Estado Karl Carstens en octubre de 1962 informaba sobre la dilación en Santiago, poniendo en evidencia la molestia de esta repartición. Pocas veces se observa en la correspondencia entre Santiago y Bonn un tono tan áspero. La carta de la Sección 5, que hacía una larga y enredosa relación de los hechos, dice que se le había pedido a la Embajada a través de una nota fechada el 12 de junio de 1961 que solicitara al gobierno de Chile la extradición de Rauff. El mismo documento dice que primero la Embajada objetó los altos costos que tendría el proceso, y aclara que los costos los asumiría el Estado Federal de Baja Sajonia y no la Embajada. Luego la Embajada presentó en septiembre de 1961 un informe que le asignaba una baja probabilidad de éxito a una solicitud de extradición y recién el 7 de febrero de 1962, después de la aclaración de varios otros asuntos, Santiago manifestó la duda si acaso la causa Rauff no estaría prescrita. En marzo de 1962 el Ministerio de Asuntos Exteriores le exigió explícitamente a la Embajada que entregara la solicitud de extradición. En vez de hacerlo, el 15 de junio la Embajada

⁵³ Véase Enst Klee, *Das Personenlexikon zum Dritten Reich. Wer war was vor und nach 1945?*, Frankfurt, 2003. Sobre Aribert Heim y los esfuerzos realizados en 2008 para dar con su paradero en el sur de Chile véase: *El Mercurio*, 13 de julio de 2008, Santiago de Chile, y *La Tercera*, 13 de julio de 2008, Santiago de Chile. Sobre la solicitud de extradición de Rauff a comienzos de los años 60, sus cargos criminales y las vanas gestiones de Simon Wiesenthal ante Salvador Allende el año 1972 para lograr el envío de Rauff a la justicia alemana véase: Victor Fariás, *Die Nazis in Chile*, Berlín, 2002, pp. 291-314, y del mismo autor, *Salvador Allende: El fin de un mito*, Santiago de Chile, 2007, pp. 86-106. Sobre el desarrollo de los coches gaseadores entre 1941-1942 y rol de Rauff como supervisor de la Sección (II D) a cargo, véase Matthias Beer, “Die Entwicklung der Gaswagen beim Mord an den Juden”, en *Vierteljahrshefte für Zeitgeschichte*, 35, München, 1987, pp. 403-417. Sobre la fuga de Rauff de prisión norteamericana y su periplo por distintos países después de la Guerra hasta su muerte en Chile en 1984, véase: Richard Breitman/Norman J.W. Goda/Paul Brown, “The Gestapo”, en Richard Breitman (Ed.), *U.S. Intelligence and the Nazis*, Cambridge, 2005, pp. 153-159.

⁵⁴ Informe Político Anual de 1962, 21 de enero de 1963, PAAA, B 33 398.

en Santiago respondió que no consideraba inobjetable la solicitud, que se necesitaba un abogado chileno y pidió una revisión de los puntos planteados en el libelo acusatorio. Ante una nueva insistencia del 10 de agosto de 1962 en orden a entregar al fin la solicitud, la representación diplomática en Santiago replicó esta vez que los documentos debían ser traducidos primero al español, no obstante que según la Sección 5 ya en junio de 1961 se le había pedido a la Embajada traducir los documentos que probaban la responsabilidad de Rauff en los crímenes cometidos. El remitente del informe, Haeften, transmitía además la gran extrañeza que ha manifestado la Justicia de Baja Sajonia por el tratamiento dilatorio que le ha dado la Embajada de Santiago a este políticamente tan importante proceso de extradición. Finalmente, un cuestionamiento de tipo financiero que viene a cerrar este oscuro cuadro: la Sección 5 acusaba que Santiago todavía no había respondido la pregunta acerca de la justificación de 40.000 marcos destinados a los gastos de abogado⁵⁵. La conclusión de la Sección 5, si bien cuidadosa y moderada, fue que hubo negligencia en la actuación de la Embajada: "Se genera la impresión de que la Embajada no está tratando el tema con la diligencia que el caso requiere"⁵⁶. La gravedad que se le asignó a esta dilación es evidente, pues pocos días después el mismo Secretario de Estado Carstens, usando como borrador el informe redactado por la Sección 5, envió una nota de reclamo a la Embajada en Santiago⁵⁷. La recriminación surtió efecto, pues poco tiempo después, el 1 de diciembre de 1962, la Embajada solicitó la extradición de Walther Rauff⁵⁸. A comienzos de 1963 la Corte Suprema chilena aplicó, sin embargo, la prescripción, pues habían transcurrido más de 15 años desde el momento en que ocurrieron los crímenes que se le imputaban. De acuerdo a la legislación chilena de entonces pasados los quince años se prescribía.

En la documentación sólo hay dos referencias del Embajador al proceso de extradición de Walther Rauff y éstas se caracterizan –no obstante la importancia que le asignó la República Federal– por su minimalismo. En la primera Strack informaba sobre la prensa en Chile, destacando que en general ésta informaba positivamente sobre Alemania. Luego insinuó que la solicitud de extradición había generado cierta reserva en la prensa chilena, pero no por la indignación moral de ésta al enterarse de la participación de Rauff en la política de exterminio racial del Tercer

⁵⁵ Se trató de los servicios del abogado Eduardo Novoa. Véase Informe Político Anual de 1962, 21 de enero de 1963, PAAA, B 33 398.

⁵⁶ De Sección 5 del AA (von Haeften) a Secretario de Estado, Informe sobre extradición de Walther Rauff a Alemania para su procesamiento por crímenes, 5 de octubre de 1962, PAAA, B 33 260-3.

⁵⁷ De Sección 5 del AA (von Haeften) a Secretario de Estado, Informe sobre extradición de Walther Rauff a Alemania para su procesamiento por crímenes, 5 de octubre de 1962, PAAA, B 33 260-3.

⁵⁸ De Embajada a AA, Informe Político Anual de 1962, 21 de enero de 1963, PAAA, B 33 398.

Reich, sino al revés, porque la prensa chilena no comprendía o no quería comprender la extradición del ciudadano alemán. En este punto es mejor citar la explicación algo ambigua y crítica del Embajador: "Sólo desde que la extradición de Rauff ha estado en la agenda noticiosa se comprobó cierta reserva, que es atribuible a la escasa comprensión de la necesidad de despejar los problemas heredados del pasado nacionalsocialista"⁵⁹.

La segunda referencia a la extradición de Rauff, también realizada después de la recepción de la nota crítica Carstens en octubre de 1962, se caracteriza por un tono seco y de cierta indiferencia: "El 1 del 12 de 1962 la Embajada solicitó en nombre del Gobierno Federal, la extradición del ex-Jefe de Grupo del Servicio de Seguridad (SD) en Berlín Walther Rauff, a raíz de una orden de detención emanada el 13.3.1961 de la Alta Corte de Hannover, por el asesinato de por lo menos 97.000 judíos"⁶⁰. A renglón seguido la versión del imputado: "Rauff niega toda responsabilidad y argumenta sobre todo que, de acuerdo al derecho chileno, sus actos se declararían prescritos después de quince años. La Embajada encargó la presentación del escrito al prestigiado abogado chileno Eduardo Novoa. El abogado Novoa se esforzó, como es costumbre aquí, por explicar la posición de la justicia alemana a la población chilena a través de la prensa y de la radio. La resolución de la Corte Suprema se espera para mediados de marzo de 1963"⁶¹.

Llama la atención en estas líneas la ausencia de una posición clarificadora del Embajador, que coincide con el trato dilatorio que le dio la Embajada a la tramitación de la extradición en 1961 y 1962 como tan prístinamente lo documentan el Informe de la Sección 5 y la Nota del Secretario de Estado a la Embajada. Estas evidencias generan la impresión de una causa del todo ajena al Embajador. Por lo mismo el trato a regañadientes de este asunto, que sólo catalizó después de las contundentes notas recriminatorias emanadas del Ministerio de Asuntos Exteriores en Bonn. Que las materias relacionadas con la presencia en el país de ex-funcionarios nazis vinculados a la política de exterminio racial del Tercer Reich produjeran incomodidad es una obviedad. Sobre todo en los años cincuenta y a comienzos de los años sesenta, cuando predominó el "silencio comunicativo". Pero en el comportamiento del Embajador se observa más que mera incomodidad. ¿Cuáles fueron los motivos o los intereses que motivaron al Embajador a una actuación así? Las fuentes no arrojan más evidencias sobre los intereses que podrían haberlo movido a tal ambigüedad, de manera que la pregunta seguirá abierta.

⁵⁹ De Embajada a AA, Informe Político Anual de 1962, 21 de enero de 1963, PAAA, B 33 398.

⁶⁰ De Embajada a AA, Informe Político Anual de 1962, 21 de enero de 1963, PAAA, B 33 398.

⁶¹ De Embajada a AA, Informe Político Anual de 1962, 21 de enero de 1963, PAAA, B 33 398.

La escasez de información sobre estas problemáticas es sintomática. En efecto, sobre el ingreso de Rauff y de Heim a fines de los años cincuenta y comienzos de los sesenta al país no hay registro en las actas de la Embajada. También llama poderosamente la atención que en el Informe Político Anual de la Embajada de 1963 no se haga ninguna mención al rechazo de la extradición de Rauff. Sólo hay una referencia –relativa al problema de la prescripción– durante el año 1964 y ésta fue hecha por el nuevo Embajador en Chile Gottfried von Nostitz⁶². Finalmente, sobre Aribert Heim y su presencia en Chile no hay el menor vestigio en los documentos del Ministerio de Relaciones Exteriores.

Más importancia parece haberle asignado la representación diplomática alemana en Chile a las actividades de la versión criolla del partido nazi, autodenominado “Partido Nacional socialista”. En septiembre de 1963 se fundó el Partido Nacional socialista, moviendo al Consulado General de Valparaíso y a la Embajada al seguimiento atento de este movimiento. Esta expresión de “nacismo” criollo adquirió notoriedad en 1964 debido a la fundación de una sección en Valparaíso bajo las órdenes de Franz Pfeiffer, quien ostentaba el rango de “Jefe en Chile” y se hacía llamar el “Comandante”⁶³. En la reunión fundacional realizada en la “Casa Parda”, ubicada en un cerro del puerto, participaron doce personas vestidas con uniformes pardos, quienes se presentaron ante la prensa e hicieron público su programa. El ideario político de los “nacis” más se asemejaba a una agrupación incoherente, contradictoria y sincrética de ideas que a una doctrina política sólida. La versión chilena del nazismo tenía como figura inspiradora a Adolf Hitler, a quien denominaban “genio”, y se autodefinía de línea “nacional chilena”⁶⁴. Sobre los judíos dice el informe del Consulado que: “El exterminio de los judíos es simplemente negado por Pfeiffer”⁶⁵. A renglón seguido afirman sin embargo los “nacis”: “En ningún caso se tiene la intención de eliminar a los judíos o de realizar algo semejante”⁶⁶. Finalmente el Consulado General informaba sobre los temas supuestamente tratados en una sesión secreta de esta organización. Éstos habrían sido: primero, las actividades regionales de una “comisión investigadora de los crímenes de guerra aliados”; segundo, la creación de la sociedad anónima “Altas Cumbres” para la construcción de un “cuartel general” provincial en otro cerro de Valparaíso; tercero, los asuntos relacionados con el arribo a Chile del líder nazi inglés Colin Jordán⁶⁷. Dos semanas después el Cónsul en Valparaíso, Waldheim, envió otra nota sobre la actividad del partido “naci” en Valparaíso. En ésta von Waldheim informaba sobre un “desfile

⁶² De Embajador a AA, 5 de septiembre de 1965, PAAA, B 33 405.

⁶³ De Consulado General de Valparaíso a AA, 13 de marzo de 1964, PAAA B 33 327.

⁶⁴ De Consulado General de Valparaíso a AA, 13 de marzo de 1964, PAAA B 33 327.

⁶⁵ De Consulado General de Valparaíso a AA, 13 de marzo de 1964, PAAA B 33 327.

⁶⁶ De Consulado General de Valparaíso a AA, 13 de marzo de 1964, PAAA B 33 327.

⁶⁷ Los aspectos tratados en esta reunión están contenidos en el Informe de Consulado General de Valparaíso a AA, 13 de marzo de 1964, PAAA B 33 327.

militar⁶⁸ realizado por los miembros de la organización por las calles del puerto, que derivó en disturbios a raíz de una contramanifestación de grupos rivales a los "nacis" chilenos⁶⁹. La representación diplomática en Chile siguió este fenómeno nacional con atención, pero sin obsesión. Los informes enviados a Alemania se limitaron principalmente al envío de información sobre las actividades realizadas por esta organización provincial y se evitó la elaboración de extrapolaciones o teorías alarmistas. Más bien se combinó una mirada fría y objetiva con una óptica que tendía a una interpretación irónica de este singular movimiento. Un buen botón de muestra es el último informe relativo a este problema enviado esta vez por el Embajador Hans Strack en abril de 1964 a Bonn. La nota era tranquilizadora, pues aseguraba que en la capital y en los centros más importantes del norte y del sur del país no había indicios de actividades del Partido Nacional Socialista, y subrayaba que "el Partido Nazi de Chile no es tomado en serio ni por la opinión pública ni por la prensa chilena"⁷⁰. La última sentencia del memorándum revela la dimensión marginal, casi humorística, que el Embajador le asignaba, a este peculiar fenómeno criollo: "Con más ironía que preocupación se puede señalar que un movimiento nacionalsocialista 'a la Hitler' con camisas pardas, svástica y propaganda antijudía en Chile está completamente fuera de lugar"⁷¹. Hans Strack aseguraba, por último, que la Embajada seguiría con atención el desarrollo de los acontecimientos⁷².

La política de la Embajada hacia estas manifestaciones políticas se caracterizó por el atento seguimiento de esta problemática junto con una apreciación minimizadora de este fenómeno. En efecto, la cantidad de notas y los recortes de prensa que se enviaron a Bonn muestran un tratamiento cuidadoso y abierto de esta manifestación, pero al mismo tiempo, al subrayar los elementos contradictorios y absurdos, la Embajada corría el riesgo de reducir este movimiento exclusivamente a una expresión irrisoria.

En el balance final, la posición de la Embajada de la República Federal Alemana en Chile ante los problemas heredados del pasado alemán aparece con ciertos rasgos ambivalentes. Ni el Ministerio de Relaciones Exteriores ni la Embajada propiciaron un ajuste de cuentas radical con ese pasado, pero sí hubo un claro esfuerzo tendiente a la promoción de un distanciamiento categórico respecto del pasado nacionalsocialista y de las tradiciones nacionalistas e imperiales aún arraigadas en el imaginario de muchos miembros de la comunidad chileno-alemana. La representación

⁶⁸ Véase el recorte de prensa del periódico "Unión" del 27 de marzo de 1964. En Informe de Consulado General de Valparaíso a AA, 3 de abril de 1964, PAAA, B 33 327.

⁶⁹ De Consulado General de Valparaíso a AA, 3 de abril de 1964, PAAA, B 33 327.

⁷⁰ De Embajador a AA, 16 de abril de 1964, PAAA, B 33 327.

⁷¹ De Embajador a AA, 16 de abril de 1964, PAAA, B 33 327.

⁷² De Embajador a AA, 16 de abril de 1964, PAAA, B 33 327.

diplomática en Chile promovió decididamente, a veces derechamente impuso, los nuevos paradigmas político-culturales de orientación occidental de la joven democracia alemana de posguerra. Desde esta perspectiva contribuyó a la modernización de la mentalidad dominante en la comunidad chileno-alemana. Al examinar la dimensión de la responsabilidad histórico-moral por la Segunda Guerra Mundial y el exterminio judío se observa durante aquellos años un predominio del “silencio comunicativo” y, en general, no se observa aquello que hoy forma parte medular –casi intrínseca– del discurso político oficial de la República Federal: la “política de memoria” o la “política del pasado”. El “silencio comunicativo” predominante en los cincuenta registró sin embargo una transformación a comienzos de los sesenta, pues a partir de entonces la Embajada comenzó a incorporar a la comunidad judía como campo de acción propio. Si bien los resultados fueron escasos, la Embajada hizo esfuerzos ingentes por promover la cooperación entre las comunidades de origen alemán y judío. Difusa y ambivalente resulta, en cambio, el actuar de la legación diplomática en la problemática relacionada con los altos funcionarios nazis acusados de participar en la política de exterminio racial del Tercer Reich. Por una parte se reconoce una línea categórica manifestada por el Ministerio de Relaciones Exteriores en orden a la aclaración judicial de estos casos, mientras que, por otra, el comportamiento de la Embajada en Santiago revela una actitud más bien entorpecedora de la extradición de Walther Rauff. Y no se trató sólo del emblemático caso Rauff, sino en general de una sintomática y desproporcionada escasez de información sobre estas materias y estos personajes.

Lo anterior permite concluir que el pasado como dimensión política, cultural y moral fue una componente que también le dio forma al quehacer de la República Federal Alemana en Chile después de la Segunda Guerra Mundial, y que ese pesado pasado se integró a través de una política conservadora que incorporó gradual y diferenciadamente la confrontación con el ayer, asimilando los cambios político-culturales registrados en los años cincuenta y sesenta.

GOBIERNO UNIVERSITARIO

MERCEDES ROVIRA REICH

Doctora en Filosofía

Universidad de Navarra

Profesora de Antropología y Ética

Universidad de Montevideo

I. LAS INSTITUCIONES UNIVERSITARIAS Y SU GOBIERNO

Al tratar del gobierno de una universidad, no nos referimos a una dirección más fácil ni más difícil que la de cualquier otra institución. Su función también será coordinar y dirigir, impulsar y facilitar la labor del conjunto de personas que en ella trabajan, de acuerdo con los principios inspiradores de la institución. No se trata de evaluar su dificultad, pero sí conviene señalar que tiene sus peculiaridades respecto a otros centros de enseñanza, como también las tiene frente a otros tipos de empresa.

Por un lado, interesa destacar *quienes* son los sujetos de ese gobierno. La universidad, comunidad de alumnos y profesores, está poblada de personas con el hábito de analizar la realidad que los circunda, buscando explicaciones razonables para lo que acontece. Esa tendencia puede convertirlos en jueces latentes de quiénes y cómo los dirigen. Se trata de un público que es crítico por definición –dudosa sería su condición de universitario si no lo fuera– y, para quien dirige, resulta un desafío aprovechar las ideas que surgen de sus filas para mejorar la institución, y, a la vez, lograr aunar hacia el bien general de la universidad las voluntades de sus gobernados.

Por otra parte, la finalidad de la institución al servicio de la formación de los futuros profesionales, la ampliación del saber, y la transmisión de la cultura para el bien de la sociedad, hace que su quehacer se prolongue más allá de las próximas generaciones. Una universidad que se precie de tal nace con vocación de siglos. Desde sus primeros pasos tendrá

que poner cimientos adecuados que puedan sostener bien su propia *continuidad*.

Asimismo, conviene tener siempre presente que su *área de trabajo* es vastísima, pues a la universidad le interesan todos los saberes y debería huir de abordarlos superficialmente. Desarrollar la docencia y la investigación con la profundización y metodología adecuadas requiere una concertada actuación en campos académicos diferentes. A esto se suman, además, todas aquellas actividades culturales de extensión, la gestión adecuada de los aspectos materiales –edificios, bibliotecas, laboratorios, sistemas informáticos–, la oportuna comunicación interna y externa, y todos aquellos factores y oportunidades que aparecen diariamente y requieren del discernimiento maduro para su aceptación o rechazo.

Como en toda organización, el gobierno es instrumental y subordinado a que la institución pueda cumplir su función. La preeminencia del órgano sobre la finalidad carece de sentido, y sería injustificable en una universidad, espacio privilegiado para el cultivo de lo razonable. Ahora bien, resguardar una misión que se enfoca hacia la excelencia académica lleva a ser especialmente cuidadoso en su dirección, pues es mucho lo que se perdería si la universidad se malograra. Ella es formadora de los futuros profesionales, académicos y la impulsora de la búsqueda de la verdad en todos los ámbitos del conocimiento. También debería ser conformadora de los dirigentes de la sociedad. Grande es, pues, la responsabilidad de cuidar esa pequeña pieza que son sus mecanismos y sistemas de organización. Ese gobierno deberá ser un motor bien aceitado y orientado; si tiene demasiada complejidad –burocracias innecesarias–, o no le funciona bien el radar –desorientación en la finalidad académica–, en vez de motor que impulsa y desarrolla puede llegar a convertirse en un obstáculo; un aparato grande o pequeño pero que ejerce de freno.

RESPONSABILIDAD DE GOBERNAR A LOS TRABAJADORES INTELECTUALES

Las peculiaridades de quienes componen una comunidad universitaria –alumnos, profesores y empleados– llevan a que los gobernados colaboren espontáneamente, incluso sin premeditación, marcando pautas sobre el tono de un buen gobierno universitario. Son espectadores con un oído fino, que detectan de inmediato si el instrumento está bien afinado. La tónica propia del ámbito académico exige –es bueno que así sea– la coherencia entre el discurso y las acciones. Si son personas que están desarrollando el hábito de reflexionar sobre la realidad, de profundizar en la ciencia, de tal manera que mantienen en constante ejercicio sus capacidades intelectuales, ¿cómo no van a aplicar su inteligencia en algo que les atañe tan directamente como es la vida de su *Alma Mater*?

Esa sensibilidad delicada –que quizás en algunas instancias puede tornarse incómoda– debería agradecerse de verdad, pues se trata de una ayuda indirecta para preservar la rectitud de la propia función directiva. No serían buenos conductores de una universidad quienes desearan tener en sus filas sólo alumnos dóciles. De momento, quizás resulte más fácil dirigirlos. Pero no prometerían ninguna continuidad próspera quienes por comodidad o incapacidad se limitaran a obedecer pasivamente, sin cuestionar o reflexionar sobre las medidas de gobierno, sobre inercias burocráticas ineficaces, sobre reformas novedosas poco pensadas que podrían tornarse perjudiciales para la institución o sus alumnos. Aunque juzgar no sea su misión, ¿por qué esperar una sumisión irracional de aquellos en quienes se fomenta una intelectualidad crítica, el cultivo de la mente, las nobles aspiraciones al servicio de la sociedad, las cualidades humanas que hagan atractivo el ejercicio del poder?

Si caben estas reflexiones acerca de los alumnos, con mayor motivo podríamos hacerlas para referirnos a los profesores: actores directísimos en la tarea formativa de la universidad. Quienes los gobiernan son personas que se saben piezas de un equipo y seguramente no olvidan que cierto número de sus subordinados están en condiciones de ejercer el gobierno de la institución (y muy probablemente lo harán en algún momento). Deberán ser los primeros en obedecer los estatutos y reglamentaciones que rigen el centro, sin saltarse arbitrariamente las normativas.

Además, se saben sometidos a la observación de un público en el que se ha fomentado el discernimiento. Si se empeñaron en la formación de la élite de la inteligencia, a la hora de dirigirla no pretenderán que ésta desista de su condición; muy al contrario, se sentirán honrados si los que hoy están bajo su dirección pueden hacer gala de ella.

Esto requiere, como es lógico, que la acción del gobierno universitario se acompañe previamente de las explicaciones y justificaciones que ciertas directrices dadas en determinados momentos requieran. Y a la vez, no puede pretenderse que en cada caso haya que dar cuenta de toda la deliberación previa ni de todos y cada uno de los objetivos perseguidos: quedar sujetos a revisiones permanentes o a una deliberación irrestricta llevaría a la inactividad por indecisión. La unidad que los miembros de una comunidad universitaria tengan con los principios de la institución, deberá acompañarse con la sensata obediencia a las normas establecidas; aunque pueda disentirse de las aplicaciones concretas –como son las normas dictadas por determinada dirección–, habrá que acatarlas con lealtad para hacer posible la convivencia académica.

CIMIENTOS PARA EL FUTURO

El otro factor que incide en la especificidad del gobierno universitario es, como apuntábamos más arriba, la función a largo plazo que se propone. Sería imposible abocarse a esa finalidad si no se construyera el

camino de la continuidad desde el comienzo. Pensamos que éste es un aspecto determinante para seleccionar el tipo de gobierno más adecuado para la institución universitaria, y a continuación trataremos de dar razón de ello.

En primer lugar, la formación de un equipo directivo que deberá renovarse periódicamente, pero resguardando, a la vez, la continuidad necesaria para que la institución no sufra cambios reiterados de orientación. La finalidad de la universidad trasciende la visión de un número reducido de personas, que –además– tendrán un mandato temporal. Esos cambios suponen renovación de energías, de visiones, entusiasmo nuevo por una tarea que no suele ser fácil. Si cada vez que se producen cambios en el cuerpo directivo hubiera movimientos bruscos de timón, la institución, que se desplaza lentamente en el tiempo como un transatlántico en altamar¹, podría sufrir lamentables consecuencias, como el naufragio irreparable que los grandes buques han sufrido en esas maniobras desesperadas. Además, los cambios bruscos pueden denotar personalismo, cierta *proficiencia* al pensar que los anteriores “no sabían”, o un cierto complejo de inferioridad que necesita demostrar “un estilo personal” o hacer notar que las cosas han cambiado. Pero si son varios los miembros que componen el órgano de gobierno, la sustitución puede darse paulatinamente, y los que se incorporan van formándose progresivamente al contacto con los más veteranos, a la vez que traen consigo una vital renovación.

En contraposición, una excesiva personalización o caudillaje es, por imposición vital, pasajero. Por mucho tiempo que un gran líder pueda permanecer solo al frente de este tipo de instituciones, siempre será corto para el largo plazo de su objetivo. Además, no sería raro que el gobierno de uno solo degenerara en *tiranía*: la tarea de la que hablamos es muy vasta, y las premuras podrían llevar a eliminar paulatinamente la deliberación, dando paso a una ejecución precipitada.

La colegialidad, en cambio, colabora eficazmente para que las decisiones no sean atropelladas o demasiado personales, y ayuda a combatir la tendencia tan humana hacia el protagonismo. La distribución de responsabilidades entre varios directivos facilita el hábito prudente de analizar, pedir consejo, decidir y llevar a cabo las acciones con eficacia y competencia. Además, es un buen resguardo para practicar la justicia con todas las personas implicadas en las decisiones a tomar, sin dejarse llevar por impresiones personales, o arbitrariedades, que –aunque vayan acompañadas de una formalidad externa de “aparente delicadeza”– siempre son ofensivas a la dignidad del otro². La colegialidad también facilita la *delegación* en el trabajo, que, como el sentido común organizativo

¹ Cfr. Llano, Alejandro, *Repensar la Universidad. La Universidad ante lo nuevo*, EIUNSA, Madrid, 2003.

² Cfr. Valero, Antonio, *Capacidades del Político de Empresa*, DGN-146 IESE (Universidad de Navarra).

recomienda, implica división de funciones, coordinación, descentralización, autonomía.

Por estos motivos, la concepción concreta colegial y su práctica estable, constituye una de las claves de la continuidad de las firmas de servicios profesionales, y, en general, de todas aquellas empresas en las que los trabajadores del conocimiento son críticos, o en las que lo esencial del negocio es el trabajo intelectual.

ABARCAR UN AMPLIO OBJETO

De generación en generación las familias nigerianas se transmiten un proverbio cargado de enseñanzas antiguas que encierran una notable sabiduría práctica: “Si quieres hacer algo rápidamente, hazlo solo; si quieres llegar lejos, hazlo acompañado”. No es la falta de experiencia la que hace conveniente la colegialidad, sino la variedad de puntos de vista legítimos sobre realidades complejas como en la universidad se tratan.

Antes de adentrarnos en el examen y funcionamiento de un gobierno colegial, vale la pena contemplar a la institución universitaria como ese espacio privilegiado de la sociedad donde se pueden –se deben– estudiar y discutir los asuntos que oficialmente no se discutirían. Para que las ideas puedan avanzar, es preciso que haya ámbitos como la libertad de cátedra: un sano espacio académico sin presiones políticas ni económicas, donde el único compromiso que se pacta es con la verdad que se persigue.

La amplitud de este objetivo requiere de muchas cabezas, de diversos puntos de vista, de aptitudes diferentes para encarar los variadísimos problemas que se dan en una universidad. Por eso, sería lo natural y deseable que el órgano directivo esté compuesto por profesionales de las distintas áreas, pues los enfoques estratégicos, la prudencia jurídica, la responsabilidad económica, las visiones de conjunto y la capacidad de análisis, suelen estar relacionadas con la preparación académica de cada individuo. Si los miembros de un órgano colegiado pertenecen a las diferentes áreas del saber, es probable que su solidez profesional sea mayor.

Un paso más, aún, para la riqueza académica de la institución, será que sus miembros directivos comprendan que la verdadera interdisciplinariedad no se logra con visiones encontradas acerca de diferentes intereses, sino cuando las diversas disciplinas convergen en el ser humano como lugar interdisciplinar por excelencia³.

Por otra parte, un sector importante de los subordinados son profesores. Para gobernarlos adecuadamente no puede perderse de vista cuáles son las inquietudes habituales de quienes se dedican profesionalmente a la docencia, teniendo en cuenta, además, que su quehacer es el más esencial

³ Cfr. Alvira, Rafael, *Interdisciplinariedad y participación*. Pro manuscrito, p. 11.

en la institución. En este sentido, es lógico que los que gobiernan también sean –o hayan sido– profesores. Sin participar de una determinada labor profesional es difícil que se pueda comprender cabalmente su práctica, y, por lo tanto, estar en condiciones de dirigirla y evaluarla.

Para poder cumplir su rol, pues, la universidad deberá tomar medidas que le posibiliten abarcar todos esos campos que se abren. Es una institución situada en la sociedad, y que llega –a través de su hacer académico– a muchísimos de sus ámbitos.

A veces, al plantear la conveniencia de un gobierno colegiado, suele reducirse este modelo a un prejuicio estratégico como es preservar la independencia de la institución de intereses individuales, de partido, de los egoísmos naturales de quien detente el poder en cada momento. Se considera que la mejor defensa de esos previsibles peligros será comparar entre varios el poder institucional. Aunque estos factores son ciertos y haya que tenerlos en cuenta, nos parece que esa prudencia liberal se queda corta para valorar en todas sus dimensiones esta fecunda forma de gobierno.

II. COLEGIALIDAD Y PARTICIPACIÓN

Detentar un poder legítimo es un servicio a la comunidad. Ejercerlo de forma colegiada no es una forma de limitarlo, sino que se trata precisamente de lo contrario: aumentarlo, potenciando sus aspectos deliberativos. Si se entendiera como cualidad positiva del gobierno colegiado su facilidad para limitarlo, podría caerse en una contradicción, pues concebir un poder –legítimamente constituido– como excesivo y necesitado de moderación, equivaldría a un antipoder.

Sin *poder* no es posible gobernar, dirigir, llevar a cabo decisiones y soluciones a los problemas de la comunidad. Acciones que suponen un servicio imprescindible en toda sociedad. Quien manda queda sujeto a un sinfín de obligaciones consigo mismo y con los demás. La eficacia de su gobierno estará íntimamente vinculada, además, a la autoridad que los directivos puedan detentar; autoridad que se compone de muchas virtudes como la profesionalidad, sabiduría, honorabilidad, respeto, ecuanimidad, fortaleza y constancia. Es útil a estos efectos recordar la distinción del clasicismo romano que agudamente ha comentado el Prof. Álvaro d'Ors, entre *potestas* –la fuerza que da el cargo– y *auctoritas* –la autoridad que proviene de lo que entraña esa persona, de su sabiduría como un verdadero *auctor* que deja parte de sí en la obra realizada. Por la misma naturaleza de la universidad como comunidad abocada al saber, es del todo conveniente que los miembros de su gobierno combinen en sí mismos este binomio de *potestas* y *auctoritas*.

Tradicionalmente se establecen las ventajas de los órganos colegiados, como ya mencionamos, en la posibilidad de especialización de quienes

lo componen, y en su carácter plural en cuanto a pareceres, discrepancias, votos particulares. Entre los inconvenientes que pueden señalarse se cuentan la solemnidad y formalidad que suele imponerse; también la limitación en determinados aspectos de la toma de decisiones, como son la lentitud y cierto carácter estático. Para superar esos escollos, a partir de los años 50 se hizo corriente que el órgano de ejecución esté permanentemente asesorado sin la formalidad de la consulta solemne, lo que permite la continuidad, la posibilidad de asumir cuestiones más técnicas, y la facilidad para evaluar las opiniones personales. De todas maneras, es preciso al final un dictamen colegial, autorizado y con ciertas formalidades.

CONCEPCIONES DE COLEGIALIDAD Y ESTILOS DE FUNCIONAMIENTO

Como sistema de gobierno, lo colegial no suele aparecer entre las tradicionales formas de gobierno absoluto, parlamentario ni representativo⁴. Se trata de una manera más próxima a reglas de funcionamiento interno, y su referencia es una sociedad de pares que actúan bajo ciertas reglas de funcionamiento, entre las que cabrían algunas de las que destacamos a continuación.

En lengua inglesa, actuar colegialmente supone actuar *as a body* –“como un cuerpo”– pero puertas adentro los procedimientos de informar, decidir y supervisar la ejecución pueden ser diversos. En todo lo referente a los aspectos *corporate* –es decir, comunes a los miembros de dicho cuerpo– implica actuar como perteneciendo a un único ente moral.

En lengua alemana, el *Collegium* es el lugar para el *Rat*, el consejo o la deliberación razonada. *Raten* no solo es aconsejar sino tratar de adivinar. Se suele separar de la ejecución que ha de ser ejercida por otras personas.

Por otra parte, en la administración pública se distinguen los órganos colegiados independientes consultivos de los unipersonales con funciones diversas. Tras la Revolución francesa, *Sièyes* expone que “para deliberar como para juzgar son buenos los muchos, para ejecutar uno solo”. *Napoleón* separa las funciones ejecutiva y consultiva; incluye, en algunos casos, el órgano ejecutivo dentro del consultivo; en otros, hay separación de ambos órganos y se asiste mediante dictámenes a las consultas solicitadas para problemas concretos.

Siguiendo a *Schmitt*⁵, el actuar colegiado puede admitir tanto el normativismo, como el decisionismo, como el *orden institucional concreto*. En el

⁴ Estas líneas se escriben en Uruguay, un país que precisamente se destaca en el derecho Constitucional Comparado por haber tenido –durante unos años– un Poder Ejecutivo Colegiado de nueve miembros en lugar de un Presidente de la Nación (Cfr. Reforma de la Constitución del año 1952).

⁵ Cfr. Schmitt, C., *Sobre los tres modos de pensar en ciencia jurídica*, Ed. Tecnos, 1996.

primer caso primarían las reglas o normas, y en el segundo predominaría la decisión última de quien mande en ese momento. En el *orden institucional concreto*, en cambio, tendría más peso la consideración histórica e institucional para juzgar cada situación con más personas. Ahora bien, como el gobierno no es el resultado de una aplicación de normas ni de decisiones de quien dirige —pues no se trata de una técnica para acertar rápidamente con la decisión concreta para cada situación y dar la fundamentación normativa correspondiente— parece *más* colegial el tercer modo, siempre que los distintos miembros actúen con ese enfoque.

Lo relevante en el gobierno es aquello que lo jurídico trata de potenciar y regular, pero no la norma en sí ni el estilo, pues éstas tienen carácter instrumental. Dejarse seducir por los mecanismos y la simplicidad que aportan tanto el normativismo como el decisionismo, podría llevar a poner en peligro la vida del orden institucional real.

En lo que respecta a *unanimidad, consenso, transacción, mayorías*, puede decirse que son características compatibles tanto con un gobierno colegiado como con un anticolegial. La postura ante sus deliberaciones, consejos, decisiones y ejecuciones dependerá más —quizás— de cómo asuman sus miembros las decisiones haciéndolas propias, aunque no coincidan con las suyas personales. No se trata de destacar solo la virtud de la discreción y de la lealtad, pero ambas son muy importantes pues afectan a la transmisión eficaz de la necesaria unidad formal. Las personalidades pueden ser muy diversas, pero deben mantener siempre ciertas características que permitan reconocer que su actuar es colegial.

El gobierno colegiado implica reparto de funciones y respeto a los respectivos ámbitos de responsabilidad, por lo que no es operativo si no se realiza una *delegación* efectiva. Los grados y maneras de esta delegación no son evidentes, sino reglas discrecionales que forman parte de la esencia del *colegio*, como señalamos anteriormente. Suele llevar bastante tiempo conseguir la formación y entrenamiento para delegar y para el manejo, en la práctica, de las reglas del juego. Asimismo, se requiere paciencia y esfuerzo para crear la unidad de criterio; y también para la confianza, cualidad imprescindible cuando se comparten responsabilidades solidariamente.

Dentro de las reglas, suele ser tradicional distinguir cómo se toman decisiones según la naturaleza de los temas: mayorías, consenso, voto, voz sin voto, veto, decisión última reservada al dignior. Análogamente, las reglas pueden hacer referencia a la manera de realizar las comunicaciones orales o ponencias escritas, órdenes de intervención, orden del día, u otras formas de pautar el trabajo. Los grados de participación y responsabilización personales o colectivos, la autonomía, la descentralización, son otros elementos que pueden caracterizar una manera colegial de actuar.

Por otra parte, no todas las personas con responsabilidades directivas son capaces de trabajar colegialmente siguiendo las reglas concretas de ese tipo de gobierno. También puede darse la identidad de principios y

la discrepancia en los modos y medios de conseguirlos. Por eso, lo decisivo es que exista un mínimo acuerdo sobre los principios, confianza –tanto profesional como personal– entre los miembros, y esperanza en la renovación vital de los mismos. Finalmente, todos pueden llegar a cometer errores importantes; en esos casos, el perdón por esos sucesos es compatible con la exclusión del colegio.

RIQUEZAS DE LA COLEGIALIDAD PARA LA UNIVERSIDAD

Referido al gobierno universitario, la riqueza de este órgano está, justamente, en que su voluntad se forma con el concurso de las voluntades de los diversos miembros que lo componen. Esos directivos están ahí porque tienen cabeza propia: unos conocimientos específicos, una personalidad, unos gustos, unas aptitudes, y algunas carencias. A la vez, si se sienten más que el violín en la pluralidad de una orquesta, desenterrarán con su misión, pues se cuenta con el criterio de todos y sus enfoques particulares para que la sinfonía pueda llegar a los tonos altos y a los bajos. Sus decisiones son solidarias y todos asumen la responsabilidad de la decisión tomada. ¿Qué mayor garantía de ecuanimidad que contar con la opinión y prudencia de personas con diversa formación profesional y formas de ser diferentes?

Como no podría ser de otra manera, se comprometen con la *misión* común de la universidad porque la comparten, y significa para ellos mucho más que la habitual tarea profesional. De ahí deriva el buen ánimo y las fuerzas para que los miembros del gobierno tomen como propias todas las tareas que competen al órgano, estudien las cuestiones que han de decidirse, planteen iniciativas y se hagan responsables de lo acordado. Como es lógico, por razón de orden organizativo, estarán distribuidos entre ellos los temas según su especialización. Y cada uno se encargará de recabar los antecedentes, asesoramientos y consultas oportunas antes de proponer una solución. Sea cual sea la resolución a la que se llegue por mayoría, todos se harán responsables de la decisión.

Con esta forma de trabajar, hay más garantía de acierto al estudiar todos un asunto y se favorece la unidad en lo que resuelvan; se tiene, también, una visión más global y se evitan las decisiones apresuradas⁶. Se cuenta con la colaboración de los otros que también están empeñados en el mismo fin, poniendo por encima de sus naturales inclinaciones la misión común, aquello que los une y los hace tener un mismo sentir acerca de la grata tarea de construir la universidad en favor de la sociedad. Los asuntos han de estudiarse a fondo; es más, será obligación de oficio –como en ningún otro ámbito– estudiar los fines, los medios, las causas;

⁶ Para lograrlo, es lógico que los temas reservados al *colegio* sean relevantes, pues si se tratan colegialmente asuntos triviales, la tentación de saltarse la *participación* por razones de eficacia será grande.

valorar las soluciones, las excepciones, las proporciones; ser cautelosos y valientes ante lo novedoso; estar a la vanguardia y ser profundos.

Era el *Cardenal Newman* quien presentaba el papel que los universitarios ejercerían en la sociedad haciendo referencia a esos hábitos adquiridos en los años de estudio. No precisamente a la cantidad de conocimientos acumulados, sino a la educación, como "la que confiere al hombre una visión consciente de sus propios juicios y opiniones (...) la que le lleva a detectar los sofismas, y a eliminar lo irrelevante. La que consigue refinar el trato en la vida privada"⁷. Si el clima que se respira en el día a día en una universidad es ese buen germen educativo, no se deberá a edificios mudos ni a burocracias eficaces. Será el eco del tono equilibrado de su gobierno. Éste está llamado a una ponderación especial, ajena a intereses individuales, a urgencias que nublen los fines que se persiguen, a imposiciones o arbitrariedades que desgastan la autoridad. También a correr tras actividades o modas que alejan de lo académico y hacen perder el tiempo ordinario, un tiempo que habría que considerar sagrado.

Esta responsable y amable tarea la asume un equipo con muchas cabezas y un solo corazón. ¡Cuántos caminos se abren y cómo se enriquecen las soluciones en ese contraste de opiniones! Aquellas personalidades tan diversas van aportando distintos matices; incluso lo que parecía plano adquiere perspectivas de volumen y profundidad. La experiencia de uno; la impulsividad del otro; el perseverante afán por ir al fondo de todas las cuestiones de un tercero; la genial idea del de más allá, y el exquisito cuidado por no herir a nadie del miembro que siempre parece propenso a retrasar decisiones. Este equilibrio –sumatoria de luces que es el gobierno colegial–, es el fruto maduro de un auténtico respeto por todos. Ya decía Platón que la verdad asoma en el *diálogo*.

Un equipo compenetrado que trabaja con sosiego y ponderación no arriba a conclusiones neutras, ni a adhesiones serviles a quien hace cabeza o tiene mayor capacidad de liderazgo.

La confianza mutua y la cooperación de todos lleva a comprometer verdaderamente la propia opinión; o a desistir de ella y sumarse a la de otro que en ese momento se descubre como más oportuna. Lo asombroso de este juego maduro es que cuando se asume una postura distinta a la inicial se la hace propia, cargando en las espaldas con la responsabilidad de esa decisión tanto como el que la propuso, pues nadie se siente eximido o diluido en el conjunto.

Queda aún algo por destacar. No puede interpretarse la colegialidad como un refugio para los inexpertos o para los indecisos. Ni presuponer que el nombramiento para un cargo pudiera ejercer sobre el candidato una especie de *efecto mágico*, dotándolo de la experiencia y conocimientos

⁷ Newman, J.H., *Discursos sobre el fin y la naturaleza de la educación universitaria*, EUNSA, 1996, p. 186.

que aún no tiene. Los motivos que más arriba se expusieron para presentar esta forma de gobierno como adecuada a las instituciones universitarias, siempre se alejan –en sus diversas formulaciones– de la confusión que pudiera darse entre colegialidad y la eventual complementariedad de ineptitudes personales. Además, si quienes no están capacitados aspiran a detentar un cargo, probablemente lo hagan como una forma de prevalecer sobre los demás, lo que les valdría la calificación de espíritus pequeños, pues a falta de la *auctoritas* de la que carecen, se ampararían en la *potestas* que les confiere el cargo. Es lógico dudar que ese cargo se ejerza como servicio, pues quien no sabe, no está dotado de lo elemental para poder ser útil. La colegialidad, en cambio, encierra la riqueza de la profesionalidad de sus componentes, que ven en el gobierno una forma de servir. No supone una táctica, sino una actitud básica: la de la unidad de criterio, de responsabilidad solidaria y complementación.

LA “PARTICIPACIÓN” EN LA MISIÓN COMÚN

Ahora bien, la fuerza de cohesión de un equipo que dirige con este ánimo, tiene unas raíces más profundas, y ellas le dan solidez y continuidad a la institución. Pensamos que ello se debe a que en esta forma de trabajar se puede vivir en la práctica la verdadera *participación*, que une y hace propio lo que es objeto en común de los integrantes. Recogemos al respecto las afirmaciones de *Rafael Alvira* sobre este concepto: “Prácticamente quiere decir vitalmente. Praxis es vida. Y la vida es unidad en la diversidad. Vivir algo es la forma más radical de participar. Participar porque simplemente se ejecuta o se tiene una parte no es *participar*. Participar es tener, ejecutar, cumplir una parte *materialmente*, pero *vivir el todo* con la cabeza y el corazón. Hacer propio sin que por eso deje de ser de los demás. Al contrario, y como es bien sabido, sólo es propio si se comparte”⁸.

Este espíritu *participativo* es el escudo con el que pueden enfrentarse todos los retos que la universidad encuentra a través del tiempo. No es el momento de ahondar en ello, pero esa *participación* habrá que procurarla en todos los niveles, además del gobierno. Tanto el cuerpo docente como los alumnos –además del personal administrativo y de servicio– también están llamados a *participar* de la vida de su universidad, aunque esta participación tenga en cada caso sus cauces propios y bien establecidos. Es más, parte de la formación que se recibe en la universidad se refiere a “aprender a participar”.

⁸ Alvira, Rafael, *Interdisciplinariedad y participación...*, *opus cit.*, p. 12. Para una ampliación de este tema, Vid. *Autoorganización y participación*, del mismo autor.

Para el caso de los alumnos, el sistema de *representación* de estudiantes –ya sea por curso, centro, generación– canaliza la participación de ellos en las soluciones a los problemas académicos que los afecten⁹.

En esta labor que es servicio por parte de quienes dirigen, también los destinatarios *sirven* a sus autoridades, pues conocen bien las reglas del juego y ejercen de muro de contención si se intentara ejercer el poder con fines ajenos a los institucionales; no se dejarían tratar como niños. Distinguen entre autoridad y poder; exigen justicia, honradez, coherencia. Conocen que la unidad en lo esencial no les priva de la libertad para exponer y defender su parecer discrepante por los cauces establecidos, solicitando –incluso– que se reconsideren medidas ante la presentación de nuevos datos. Si la justicia o el bien general reclaman otra solución, es preciso rectificar por parte de quien gobierna, con la seguridad de que –en esas circunstancias– rectificar no debilita la autoridad, sino que la refuerza. Ahora bien, como por lo general las funciones del gobierno universitario se refieren a cuestiones sobre las que caben opiniones diferentes, también será preciso asumir lealmente las legítimas decisiones, aunque se disienta con ellas¹⁰.

En cambio, sin una compenetrada *participación*, es fácil caer en la visión individualista o en la solapada sumisión al dinero o la propia fama. Y podría confundirse la búsqueda de la excelencia de la institución con la “búsqueda desordenada de la propia excelencia” (conocida definición de soberbia en *Santo Tomás de Aquino*).

Volvemos a insistir en que poner por encima de los intereses particulares el objetivo común, lleva a sacrificar el propio egoísmo¹¹. En la universidad, todo puede ser formativo o no, y la responsabilidad de las actuaciones es grande, pues los estudiantes esperan tácitamente conductas particulares que confirmen los grandes ideales propios de la juventud. No son las palabras, sino las actitudes, las que siempre se deben demostrar –sinceramente– formativas. Ese sinceramente, va unido –como no podría ser de otra forma– al deseo de superación personal. No es difícil

⁹ Recogemos algunos textos de la respuesta que S. Josemaría da en *Conversaciones con Mons. Escrivá de Balaguer*, sobre el tema de la *participación* estudiantil en la conducción de la universidad. Esta pregunta de la entrevista *La Universidad al servicio de la sociedad*, se encuentran en el n. 78 de dicho escrito: “Ha de haber unos representantes –elegidos libremente por sus compañeros– que se relacionen con las autoridades académicas, conscientes de que tienen que trabajar al unísono, en una tarea común: aquí hay otra buena ocasión de hacer un verdadero servicio (...) los asuntos han de venir bien trabajados, bien pensados; si las soluciones que se proponen están bien estudiadas, nacidas del deseo de construir y no del afán de crear oposiciones, adquieren una autoridad interna que hace que se impongan solas(...). Y que los electores escojan a sus representantes por esas cualidades, y no por razones ajenas a la eficacia de su *Alma Mater*: sólo así la Universidad será hogar de paz, remanso de serena y noble inquietud, que facilite el estudio y la formación de todos”.

¹⁰ Cfr. Ponz, Francisco, *Principios fundacionales de la Universidad de Navarra*, Cuadernos del Centro de Documentación y Estudios Josemaría Escrivá de Balaguer, V, 2001, p. 43.

¹¹ Cfr. Kant, Manuel, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Espasa-Calpe, 1990, p. 85.

adivinar cuánto esfuerzo comporta, un día y otro, ese vencimiento de lo propio para anteponer el fin institucional; y la fuerza que ejerce sobre los involucrados solo se explica por lo elevado que es el objetivo que se persigue en común.

Sería interesante repasar las virtudes que van quedando entretreídas en el temple de quien se esfuerza por dirigir desinteresadamente a este público selecto. Como suele suceder en todo lo humano, el último fondo de las acciones y de sus consecuencias, es un eco de la rectitud moral de las personas. Por eso, lo positivo o negativo –tanto para los ejecutores como para aquellos en los que esas acciones repercuten– dependerá en gran parte de las virtudes personales de quien actúa; especialmente de la prudencia y las otras cualidades que hacen al buen gobierno. Incluso a veces, aunque se carezca de algunas virtudes convenientes, la predisposición al buen gobierno deviene, en su ejercicio, el desarrollo de esas cualidades humanas.

Para el caso que nos ocupa, recogemos un texto de un experimentado Rector universitario en el que quedan patentes algunas virtudes de quienes gobiernan: “Un órgano de gobierno ha de confiar en las personas y saber distribuir funciones y responsabilidades. Gobernar supone concertar voluntades; tender a que se comprendan los criterios y disposiciones de gobierno, más que a imponerlos; explicar medidas que contradicen propuestas o recaban sacrificios. Los asuntos se deben exponer de forma sencilla, veraz, objetiva, sin dramatismos, falseamientos, ni actitudes maniobreras. La decisión justa no se alcanza por la destreza en la pugna entre los intereses en conflicto, sino mediante el estudio sereno y la ponderación de las cuestiones, argumentos y circunstancias. Y la medida adoptada no tiene por qué contentar a todos. Al gobernar se ha de sembrar serenidad, paz, alegría; visión positiva y esperanzada, aliento, optimismo. Procurar resolver problemas y no inducir estériles nerviosismos. Con fortaleza se ha de impulsar el trabajo, exigir el cumplimiento del deber y corregir deficiencias o errores”¹².

Por último, este empeño por conducir bien una universidad supone una valentía permanente y un desprendimiento de sí mismo, superándose personalmente con la convicción de estar implicados en una tarea que merece la pena y que conserva la juventud de espíritu, pues su vigencia continúa a lo largo de las generaciones.

¹² Ponz, Francisco, *Principios fundacionales...op. cit...*, p. 42.