

BIBLIOGRAFIA
Y
RECENSIONES

INTRODUCCION A UNA BIBLIOGRAFIA DE PENSAMIENTO POLITICO¹

MARIO VERDUGO MARINKOVIĆ
Profesor de Derecho Político

III. OBRAS SOBRE DOCTRINAS POLITICAS CONTEMPORANEAS²

A. *Liberalismo*³

AYALA, Francisco: El problema del liberalismo. Ed. Fondo de Cultura Económica. México, 1941.

GENTILE, Pánfilo: La idea liberal. Ed. Uthea. México, 1961.

LASKI, Harold: El liberalismo europeo. Ed. Fondo de Cultura Económica. México, 1970.

YURRE, Gregorio de: El liberalismo. Ed. Seminario. Vitoria, 1952.

B. *Conservantismo*

CECIL, Hugh: Conservatismo. Ed. Labor. Barcelona, 1929.

KIRK, Russell: La mentalidad conservadora en Inglaterra y Estados Unidos. Ed. Rialp. Madrid, 1955.

Un programa para conservadores. Ed. Rialp. Madrid, 1957.

¹Ver partes anteriores de esta bibliografía en Revistas N^o 16, 159-167 y 17, 227-234.

²Considerando que la presente Sección resulta complementaria de la número II letra C de esta bibliografía (ver Revista N^o 17, 232 ss.), hemos seleccionado solamente las obras que nos han parecido más significativas.

³En relación con las Doctrinas Políticas Contemporáneas, constituyen igualmente buenas fuentes de información, las siguientes obras: Aron, Raymond: *Democracia y Totalitarismo*, Ed. Seix Barral, Barcelona, 1968; Barbu, Zevedei: *Psicología de la Democracia y de la Dictadura*, Ed. Paidós, Buenos Aires, 1962; Neumann, Franz: *El Estado Democrático y el Estado Autoritario*, Ed. Paidós, Buenos Aires, 1957; Schumpeter, Joseph: *Capitalismo, Socialismo y Democracia*, Ed. Aguilar, Madrid, 1968 y Yurre, Gregorio de: *Totalitarismo y Egoíatria*, Ed. Aguilar, Madrid, 1962.

VALJAVEC, Fritz: Los orígenes del pensamiento conservador europeo. Ed. Rialp. Madrid, 1964.

C. *Socialismo en general*

BEER, Max: Historia general del socialismo. Ed. Ercilla. Stgo., 1932.

COLE, C. D. H.: Historia del pensamiento socialista. Ed. Fondo de Cultura Económica. México, 1964 (7 tomos).

DURKHEIM, Emilio: El socialismo. Ed. Zig-Zag. Stgo., 1932.

ROSENBERG, Arthur: Democracia y socialismo. Ed. Claridad. Buenos Aires, 1966.

D. *Facismo y nazismo*

CARTSEN, Francisco: La ascensión del facismo. Ed. Seix Barral. Barcelona, 1971.

MATTHEWS, H. L.: Los frutos del facismo. Ed. Fondo de Cultura Económica. México, 1944.

NEUMAN, Franz: Behemoth (Pensamiento y acción en el nacional-socialismo). Ed. Fondo de Cultura Económica. México, 1943.

SHIRER, William: Auge y caída del Tercer Reich. Ed. Caralt. Barcelona, 1962 (2 tomos).

E. *Doctrina social de la Iglesia*

GESTEL, C. Van: La doctrina social de la Iglesia. 3ª edic. Ed. Herder. Barcelona, 1961.

social de la Iglesia. Centro de Estudios Sociales del Valle de los caídos. Madrid, 1971 (4 volúmenes).

MESSNER, Johannes: La cuestión social. Ed. Rialp. Madrid, 1960.

VILAIN, Jean: La enseñanza social de la Iglesia. Aguilar. Madrid, 1961.

E. VOEGELIN, *Ciencia política y gnosticismo*. Ed. Rialp. Madrid. 1974. Hace dos años puse por los cuernos de la luna la "Nueva ciencia de la política" de Eric Voegelin, libro clave, si los hay, para comprender los sucesos políticos de nuestro tiempo y aún el íntegro proceso de la historia espiritual de Occidente. Esta nueva obra suya "Ciencia política

y gnosticismo”, reitera un concepto fundamental de su pensamiento: el énfasis en la vertiente gnóstica de todos los actuales movimientos de masas, verdaderos sucedáneos de la religión. Se trata esta vez, de un ensayo más breve y más monográfico, que interesará a un número menor de lectores, pero que desarrolla, con todo, una tesis interesantísima: el elemento gnóstico del marxismo, manifiesto en su cerrada y dogmática resistencia al debate racional de la ciencia política.

Comienza el autor por entregar un sumario concepto de la “gnosis” o gnosticismo, corriente espiritual que remonta su origen remoto al siglo VII antes de Cristo, y que nace de la vivencia de este mundo como una realidad extraña y falsa, una tiniebla perversa de la cual hemos de ser liberados por obra del conocimiento perfecto o “gnosis”. Se trata de un saber de salvación, que en el gnosticismo moderno está garantizado por la hipótesis de un Espíritu absoluto —o de una materia dialéctica, tanto da— que procede, por vía revolucionaria, desde la alienación mundana hacia la plena liberación del hombre. Así como nuestra inmersión en las tinieblas del mal se atribuye a la *agnoia* o ignorancia, se cifra nuestra salvación en el conocimiento iluminado y profético de la gnosis, que originalmente tuvo —en un contexto teísta— un sentido religioso, pero que hoy, en el mundo secularizado, asume la forma de una especie de “teología civil” o de mitología política, de la cual el ejemplo más poderoso es, en nuestros días, el marxismo-leninismo con sus pretensiones redentoras y totales.

Por contraste con esta clase de saber que se pretende iluminado y absoluto, Voegelin rastrea el origen de la ciencia política occidental —la *politike episteme*— en la especulación fundacional de Platón y Aristóteles. Sus conceptos siguen valiendo, de algún modo, hasta el día de hoy; pero en el presente, dice Voegelin, ha aparecido un fenómeno nuevo, que los tiempos antiguos no conocieron, y cuya propia omnipresencia actual nos impide verlo: la *prohibición-de-preguntar*; la constitución de los sistemas dogmáticos que rehúsan todo análisis crítico de sus fundamentos racionales. El autor emprende, enseguida, un estudio sumamente lúcido y penetrante de los primeros escritos de Marx en cuanto que gnóstico especulativo.

Con este fin se escogen los textos donde Marx excluye de la naturaleza y de la historia toda idea de un Dios creador y providente, para hacer del hombre un ser que se crea a sí mismo y, creándose, produce la historia del mundo. Voegelin muestra con mucha sutileza que todo

el raciocinio de Marx se vale del equívoco, y más precisamente de los múltiples y ambiguos sentidos del término "naturaleza", para justificar la decisión apriorística de que Dios no exista. Si el interlocutor —un ser racional— todavía pregunta por el *arjé*, por el principio y origen del hombre y del mundo, Marx responde que esa pregunta es "producto de la abstracción": "Cesa de abstraer y dejarás de preguntar"; lo que, en suma, equivale a decirle: "no pienses, no me preguntes". Si el interlocutor todavía sigue inquiriendo, Marx interrumpe el debate con la afirmación categórica de que para el "hombre socialista" —es decir, para el que ha aceptado su propia versión del ser y de la historia— tal pregunta "se ha hecho prácticamente imposible". Las preguntas del "hombre individual" son reprimidas por decreto del especulador, que no puede permitir que menoscaben su propia construcción sistemática. Cuando habla el "hombre socialista", el hombre a secas tiene que callar.

Tal prohibición de pensar no es del todo nueva; se encontraba ya en el *Cours de Philosophie Positive* de Comte, quien despachaba como "preguntas ociosas" las objeciones que merecía su positivismo al interlocutor que preguntaba todavía por la esencia, la vocación y el destino del hombre. En este punto, Voegelin se pregunta: "¿Es que Marx era un estafador intelectual?". La respuesta afirmativa podrá chocar a nuestros hábitos intelectuales, pero no nos chocaría tanto si no estuviéramos intimidados por la prohibición-de-preguntar. Efectivamente Marx fue un estafador, si bien esa no es todavía la última palabra sobre él, ya que el problema es más complejo. Para investigar la índole y el mecanismo interior de este fraude, Voegelin recurre a ciertos pasajes de otro gnóstico especulativo, Nietzsche, quien introduce la "voluntad de poder", la *libido dominandi* como la pasión que aclara el propósito del engaño intelectual. La conciencia gnóstica moderna —y la de Marx, por cierto— de algún modo se percata de su propio fraude, pero, con todo, persiste en él. El motivo que autojustifica la estafa intelectual es la rebelión contra Dios: el hombre *debe ser* eso —el creador de sí mismo— "para que" Dios no exista. La religión puede ser una realidad innegable, pero eso no importa: hay que destruir la realidad —tal es el propósito gnóstico— para crear, en su lugar, la independencia absoluta del hombre por medio de la especulación. Esta es la última fase del fraude intelectual, que Voegelin llama "mentira demoníaca".

Esta tarea prometeica de la especulación, que debe construir el mun-

do a su manera, tampoco es nueva u original de Marx: ya estaba dada, por ejemplo, en la “Fenomenología del Espíritu” de Hegel, cuando éste decreta que la única forma posible de la verdad es “el sistema científico” —el suyo, por supuesto—; que ha llegado la hora de convertir la filosofía (o amor al saber) en saber a secas, en “verdadero saber” (¡gnosis!), y que debe identificarse a la “substancia” con el “sujeto”, todo lo cual queda automáticamente justificado para Hegel por la mera “construcción del sistema”. El sistema se justifica a sí mismo por el mero hecho de su construcción. Cualquier instancia que pueda poner en duda sus fundamentos debe desecharse como irracional. La prohibición-de-preguntar estuvo, antes que en Marx, en Hegel. Para ambos, en caso de conflicto entre sistema y realidad, debe sacrificarse ésta en aras de aquél. La estafa intelectual se justifica por la pretensión de poder del futuro histórico, que el pensador gnóstico ya ha trazado especulativamente en su sistema.

Voegelin llega incluso a incluir a Heidegger —con su especulación sobre el gobierno del Ser, que se aproxima— en las coordenadas gnósticas. Y de este autor toma la nación de “parusía” —de honda raigambre griega y bíblica— para designar con el nombre de “parusismo” esa actitud del espíritu que espera la liberación del mal del mundo por medio del advenimiento del ser, entendido en forma inmanente a la historia. Hoy estamos dominados por los movimientos “parusísticos” de masas, movimientos que en la Edad Media se mantenían en los umbrales de la revolución, pero que hoy se han convertido en potencia mundial. Frente a tan oscuro panorama, Voegelin vislumbra una salida en el reciente renacimiento de la auténtica *ciencia* de la política, cuyo poder terapéutico tal vez nos pueda librar del embrujo actual de la gnosis para abrirnos, otra vez, al fundamento que ya los griegos vislumbraron en el curso de su investigación política: el orden del ser y de la trascendencia, el poder de Dios, lo que en nuestro caso significa el retorno al sentido cristiano del hombre y del universo.

Después de haber tipificado los movimientos de masas actuales —y especialmente el marxismo— como corrientes “gnósticas” y “parusísticas” (o sea, que esperan la liberación del mal de este mundo por un advenimiento salvador inmanente a la historia), Voegelin desarrolla el intento deicida que está en la base de la gnosis moderna, de modo especial en Marx, Nietzsche y Hegel.

Se trata de destruir el orden del ser, considerado imperfecto e injusto, para sustituirlo por otro orden perfecto y justo, brotado de la fuerza creativa del hombre. Para el pensamiento tradicional —y desde luego para el cristianismo— el mundo real es anterior al hombre y no está a su disposición: la realidad posee una ordenación ya dada, y en último término divina. El anhelo de crear un nuevo mundo presupone entonces, si es que quiere emprenderse la tarea de un modo lógico, que se destruya el carácter del orden del ser —el hecho de existir en sí, con anterioridad al hombre— y que se le considere sometido esencialmente al poder del hombre. Ahora bien, esta nueva versión del ser exige, a su vez, la negación del origen trascendente del ser: exige la decapitación del ser, la muerte de Dios.

Este deicidio se lleva a efecto especulativamente al interpretar a Dios como obra del hombre. Así habla el Zaratustra de Nietzsche: “Hermanos: este Dios, que yo he creado, era obra y locura del hombre, lo mismo que todos los dioses”. Dios sería un límite para la omnipotencia humana. Oigamos de nuevo a Nietzsche: “Lo que llamáis mundo, tiene que haber sido creado antes por vosotros mismos: vuestra razón, vuestra idea, vuestra voluntad y vuestro amor deben convertirse en mundo”. He aquí la razón secreta de este birlibirloque: “Si hubiera dioses, ¿cómo iba a soportar yo el no ser dios? Luego, no hay dioses”. De allí que el punto cardinal de la gnosis marxista sea el ser por-sí-mismo del hombre; sus fundamentos especulativos residen en la interpretación de la naturaleza y de la historia como un proceso inmanente en el cual el hombre se crea a sí mismo en plenitud. La muerte de Dios pertenece esencialmente a la nueva creación gnóstica del orden del ser a imagen y semejanza humana.

Reproduce aquí Voegelin un viejo texto de la Cábala judía —siglo XIII— que cuenta cómo el profeta Jeremías, combinando los alfabetos según los principios cabalísticos de la formación mágica de las palabras, produjo a un ser humano, en cuya frente estaba escrito *Elohim emeth* (“Dios es la Verdad”, en hebreo). Pero esta criatura se borró con un cuchillo la letra *aleph*, quedando la inscripción de su frente *Elohim meth* (“Dios ha muerto”). La creación lograda del Golem sirve de introducción a la muerte de Dios. Este motivo se repite o al menos resuena en el famoso aforismo de Nietzsche, donde el “hombre extravagante”, con su lámpara en pleno mediodía, grita en el mercado: “¿Dónde se ha ido Dios? ¡Yo os lo diré! ¡Lo hemos matado nosotros: vosotros y yo!. Todos nosotros somos sus asesinos... ¿Cómo hemos po-

dido bebernos todo el mar? ¿Qué hemos hecho para desencadenar esta tierra de su sol? ¿Hacia dónde se mueve ahora? ¡Lejos de todos los soles! ¿No andamos errantes como por una nada infinita? ¡Dios ha muerto! ¡Dios está muerto!”. No se puede leer el texto completo de este aforismo de la “Gaya Ciencia” sin un estremecimiento religioso. El “hombre extravagante”, tras el asesinato de Dios, busca al “hombre”; pero ya no a la antigua humanidad, sino al ser humano que surge de la magia de la muerte de Dios: el “superhombre”. Pero esta tentativa sobrehumana, puesto que es puramente mágica, es decir irreal —y aquí Voegelin se enfrenta a los intérpretes convencionales de Nietzsche—, no puede concluir sino en la destrucción del hombre. Al deicidio especulativo sigue el homicidio real de los prácticos revolucionarios.

Marx está mucho más cerca de Nietzsche de lo que pudiera parecer; sus pasos son análogos. La crítica marxista de la religión como “opio del pueblo” termina en el mismo resultado: la pretendida instauración del *homo novus* y, por cierto, la aniquilación del “enemigo” —el hombre a secas—. Por cierto que ya antes, en ese *opus magnum* de la muerte de Dios que es la Fenomenología de Hegel, estaba pronunciada la sentencia que Marx pretende ejecutar con la revolución. Hegel había eliminado ya el carácter preexistente de la realidad; el ser se reduce a conciencia; el orden del ser se sustituye por la construcción sistemática de la razón, es decir, por la gnosis hegeliana, operación que Voegelin —poco respetuoso de los prestigios históricos— califica de radicalmente antifilosófica, de substancialmente mágica. Dios se da por muerto puesto que no era sino una fase de la conciencia, fase que ya ha sido superada. Para Hegel, “Dios ha muerto” significa “el retorno de la conciencia a la profundidad de la noche del yo idéntico a sí mismo, que no distingue nada exterior a su mismidad”. Se ha llegado así —cree Hegel— al “saber absoluto”, es decir, a la gnosis pura. Si Marx y Nietzsche están asombrosamente cerca, es porque ambos —a pesar de su oposición a Hegel— dependen enteramente de la gnosis hegeliana.

Los tres fundadores de la edad contemporánea son, a la postre, tres magos gnósticos. Están en la línea del Golem de la Cábala judía. Un inveterado respeto por su prestigio filosófico impide a la mayoría de sus comentaristas, historiadores o intérpretes el calificarlos, como hace Voegelin, de magos. Sus operaciones especulativas —sus respectivos deicidios— son actos imaginarios, prestidigitaciones que no alteran el orden del ser. Pero, aún tratándose de una pura magia gnóstica, su

consecuencia real es el indudable homicidio, la destrucción de lo humano. Sólo puede haber caminos para nosotros, hoy, en la medida en que hagamos la resuelta crítica racional y filosófica de estos tres taumaturgos. Lo que implica, en primer lugar, que seamos capaces de leer sus textos mágicos sin caer nosotros mismos en la magia. Sólo así podremos denunciar efectivamente la consecuencia real de su "filosofía": el verdadero homicidio que sigue a la supuesta "muerte de Dios".

J. M. IBÁÑEZ LANGLOIS

¿Crisis de la democracia? Conferencias de Derecho Público 1974. Ediciones Revista de Derecho Público. Santiago de Chile. 1975.

La experiencia chilena bajo el gobierno de la "Unidad Popular" culminó con el quiebre del régimen democrático. El desenlace era inevitable y así lo anticiparon los analistas sociales. Durante los dos años siguientes a los sucesos de Septiembre de 1973, los estudios del fenómeno chileno —dejando al margen los puramente ideológicos— han sido orientados a la explicación de sus causas y consecuencias, como asimismo a la formulación de las lecciones recogidas con el propósito de comunicarlas a otros pueblos.

En tal contexto, ciertos autores han redescubierto la trascendencia de la historia en el esclarecimiento de los hechos presentes y en la predicción del futuro. Reconocen, por ende, que no siendo la historia mera coincidencia, si el Presidente Allende y su coalición hubieran sido consecuentes con la evolución sociopolítica chilena, tendrían que haber alterado sustancialmente su programa, estrategia y comportamientos. Otros, indagando en idénticos acontecimientos, han volcado sus inquietudes hacia el porvenir y se interrogan acerca de cuál será el rumbo del proceso chileno. En la mente de quienes así piensan, es menester fundir las tradiciones con la realidad de hoy para modelar el futuro, sobre todo al enfrentar el dilema de la nueva institucionalidad democrática. En fin, muchos tomando base en aquel doloroso episodio, inducen proposiciones generales sobre la democracia como forma de gobierno y sus posibilidades de vigencia al ser penetrada por ideologías incompatibles con el pluralismo que le es inherente en cuanto estilo de vida.

¿Por qué fracasó el ensayo marxista chileno? La respuesta a un problema tan amplio y complejo no es pertinente ni siquiera esbozarla en

este comentario. Me preocupa, eso sí, que al tratar de dar satisfacción a él, se tenga conciencia cabal del punto de vista general o particular, vale decir, universal o estrictamente pertinente al caso chileno, que el estudioso adopta al efecto. Conviene observar que de la elección de uno u otro criterio se desprenderán conclusiones cuyo alcance y validez será necesariamente diverso. Igualmente, interesa llamar la atención hacia la influencia que en la solución tiene el respeto de los cánones mínimos del método.

En efecto, en la investigación científica de las coyunturas sociales se tropieza no sólo con escollos para manejar el laberíntico entrecruzamiento de variables sin número, sino que, aún antes de eso, con la dificultad tanto de elaborar un paradigma mediante cuyo concurso se proporcione dirección y sentido al estudio, como, con la de aplicar una metodología rigurosa de la cual pende la coherencia de sus proposiciones.

Específicamente, entonces, mientras el asunto a estudiar no sea delimitado, no se operacionalice el marco teórico y no se formalice el procedimiento a seguir para describirlo, explicarlo y predecir su ocurrencia, no será factible la empresa científica, como tampoco podría calificarse de tal, ni aún con generosidad indulgente, aquella que en proporciones disímiles pero decisivas es el resultado sólo del buen espíritu o de la improvisación.

Lo expuesto, sin duda, no implica una solución al tema de los juicios de valor. En las Ciencias Sociales debe concederse que ellos están presentes por doquier desde que el investigador, al empeñarse por tomar posesión de la realidad, lo que asume además es una posición ante ella, identificándose con el objeto que desea conocer. No obstante, este nuevo inconveniente —en mi opinión humanamente insuperable— es susceptible de reducción y control, merced a una metodología adecuada. Desde el inicio, por consiguiente, es exigible al investigador que confiese sus valores y el evaluador quede así advertido de la gravitación de ellos en las diversas etapas del estudio.

Por desgracia, principios tan elementales son a menudo olvidados y, a los fines que me conciernen aquí, no sería arduo mencionar monografías dedicadas al experimento marxista chileno lastradas por los defectos que indiqué. Afortunadamente, se dispone ya de investigaciones serias sobre el tema, a lo cual con particular realce cabe añadir que ellas han emanado de los ámbitos académicos chilenos. Es el caso de la publicación colectiva que comento.

En ella se recoge la serie de conferencias que, semanalmente, dictara en 1974 un grupo de profesores del Departamento de Derecho del Estado y de los Organismos Públicos de la Universidad de Chile. El tema, por igual denso y apasionante, fue la democracia. Su objetivo interrogarse con la mayor honradez y elevación en torno a la dolorosa crisis chilena y esclarecer su proyección a otros sistemas políticos. La inteligente iniciativa tuvo el éxito correspondiente y, consecuente con él, una vez más en 1975 distinguidos miembros de ese Departamento han difundido su pensamiento político, social y jurídico, ahora adoptando como tópico "El Ciudadano y la Administración".

Con acierto, la obra es presentada con título indagativo y no asertivo. Es que la compilación representa, en su esencia, un esfuerzo por comprender si la democracia está en crisis, estableciendo las derivaciones procedentes. En lo particular, como ya lo insinuara, no caben vacilaciones en cuanto a la respuesta afirmativa para el caso chileno. En la obra el lector hallará planteamientos serenos pero incisivos que abundan en la conocida aseveración de que, en nuestro país, la democracia en su doble aspecto de forma de gobierno y de estilo de vida más que una crisis sufrió un colapso. Pero, con prudencia se incursiona en su generalización a otros pueblos, asunto respecto del que los autores sientan cautelosas prevenciones. Comprendo y comparto esa perspectiva no tan sólo porque reputo a Chile un país que bajo la "Unidad Popular" fue extraordinariamente desafortunado sino que, más aún —congruente con los planteamientos teóricos antes delineados— porque creo que hasta la fecha las Ciencias Sociales poseen carácter ideográfico y no nomotético, circunstancia que excluye los afanes reduccionistas de la universalidad a merced de las peculiaridades vernáculas de un acontecimiento singular.

La expresada premisa no resta validez, sin embargo, a las proposiciones generales que, por excepción y sin pretensiones deterministas, sus autores formulan para precaver a otros pueblos de incurrir en episodios tan deplorables como el chileno. La riqueza de nuestra experiencia, por infortunada que haya sido, merece ser divulgada con la precisa voluntad ora de ayudar a la consolidación de los regímenes democrático-constitucionales, ora de contribuir a que otros sistemas políticos no se vean envueltos en la trama ideológica del marxismo y, junto con enredarse en ella, por eso mismo apuren la destrucción de sus tradiciones políticas.

En el volumen que comento se han satisfecho plenamente todas las condiciones aludidas. El ciudadano que se tuvo al respecto facilitó, por añadidura, la consistencia y unidad en los argumentos y conclusiones, a pesar de un temario multifacético a cargo de académicos coincidentes en lo medular de su fe democrática, pero con diversas implicancias en lo accidental.

La inserción del tema en el universo de las ideas la inician los profesores Eduardo Soto Kloss y Juan Carlos Soto Calderón. El primero redactó una concisa y diáfana visión finalista de la democracia. Con sustento en los principios perennes de la filosofía escolástica, afirma sin vacilación que ella no puede sino ser concebida en función del bien común. Por consiguiente, tras demostrar como es posible coordinar justa y pacíficamente la vida de la persona, de los grupos y del Estado, puntualiza que ello sucede así únicamente si gobernantes y gobernados participan con sinceridad de la común unión en torno a la dignidad superlativa de la primera. La sencillez de sus argumentaciones queda afincada en una prolija enunciación de los textos de autoridad en que las funda. Es tan vasta y bien ejecutada esta labor del profesor Soto Kloss que no sé si elogiarla más por la utilidad de su síntesis que por la erudición excepcional del autor. En idéntica perspectiva aristotélico-tomista se sitúa la contribución del profesor Soto Calderón. Su esfuerzo, empero, radica en proyectarla a situaciones concretas de la sociedad moderna, más impulsada por el conflicto que por la solidaridad, con mayor frecuencia preocupada de los repartos materiales con preterición creciente de los valores del espíritu.

El paradigma analítico lo diseñaron los profesores Mario Verdugo y Luz Bulnes. "Principios e instituciones de la democracia" se titula la monografía del primero y "Las bases de la representación política", la preparada por la profesora Bulnes.

En su excelente disertación, Mario Verdugo procura despejar el análisis de la democracia de ambigüedades terminológicas. Pues, como ésta pocas palabras son tan polisémicas en el vocabulario científico y en el vulgar. Por lo mismo que es previa la necesidad de un acuerdo sobre el sentido con que se empleará la locución y el significado atribuido a su crisis. El profesor Verdugo separa los principios de las instituciones democráticas, asociando con aquéllos el estilo de vida y con éstas lo que implica en cuanto forma de gobierno.

La democracia, es, por lo pronto, una alternativa a la interrogante

de quién ejerce el Poder en el Estado; en este sentido, es una disposición instrumental para la consecución de ciertos fines políticos y metapolíticos. Pero, largo más que una forma de gobierno la esencia de la democracia y que la eleva al sitio de arquetipo supremo de régimen político, es el estilo de vida que lleva implícito. En este segundo sentido la democracia supone el consenso, el acuerdo, el diálogo y el compromiso, si no plenos por lo menos ostensiblemente superiores al conflicto, a la oposición y al dogmatismo. La democracia no puede asentarse ni crecer sin la vigencia de tales elementos; su progresivo desaparecimiento produce un fenómeno concomitante en la existencia de la democracia misma. El consenso y el compromiso son los instrumentos para ensanchar la solidaridad entre los hombres, para respetarse recíprocamente en su dignidad de sujetos libres e iguales según su naturaleza, fundar instituciones, preservar sistemas o cambiarlos, ajustándolos a los requerimientos de los tiempos.

He aquí, en consecuencia, planteado el más serio de los dilemas democráticos, a saber, con qué título reaccionar en contra de quienes no creen en su estilo de vida. Esto no constituye un simple pretexto para disquisiciones filosóficas o lógicas; por el contrario, con él se apunta al peor peligro que acecha a la que Popper llamó "la sociedad abierta", es decir, una sociedad democrática, pluralista y tolerante. Indefensa, la democracia es una víctima fácil de sus enemigos, esto es, de quienes con cinismo se adhieren en la periferia a su estilo de vida, hoy por dictado estratégico para alcanzar el Poder, mañana por imperativo de la ideología dogmática para ejercitarlo totalitariamente.

A la luz de lo expuesto creo que la crisis de la democracia, en donde es pertinente hablar de ella, trasciende a sus instituciones porque indica el astillamiento de los principios según los cuales, sin acuerdo en lo fundamental, no hay posibilidad de subsistencia para la que ya existe o de nacimiento para la añorada. Tal consenso fluye, en primer lugar, de una concepción sustantivamente semejante sobre los fines de la democracia; fluye, después, del acatamiento de un axioma que nadie mejor que Laski ha condensado: "En la democracia es posible disentir de todo, menos de una regla: aquella que fija los procedimientos que se observarán para poner fin a los desacuerdos".

La parte orgánica de las constituciones trata, precisamente, de esa premisa tan simple como trascendental. Allí también es normada otra situación estrechamente vinculada con el continuo del conflicto y el

consenso. Me refiero a las bases de la representación de la comunidad ante la autoridad. El análisis del tema estuvo a cargo de la profesora Luz Bulnes. En sus tesis afirma que la representación es un expediente instrumental para alcanzar el fin democrático; del olvido de esa propiedad se infiere la distorsión de los sistemas representativos, en especial el político, sin que, por otra parte, sean soluciones la representación proporcional, la funcional o corporativa o la típica de régimen de democracia semidirecta.

El tema metodológico le correspondió al profesor Ismael Bustos. Persigue ofrecer un panorama sistemático de los enfoques científicos contemporáneos sobre la democracia. Escoge las vertientes epistemológica, estructural, dialéctica, existencial y semántica. La suya es una enjundiosa introducción al análisis científico del tema, el que no obstante su complejidad intrínseca, deviene en algo ágil y didácticamente perfilado por el autor. La intervención del profesor Bustos sirve para delimitar el saber deontológico o filosófico, por una parte, del conocimiento ontológico o científico positivo, de otra, debiendo ambos ser cubiertos por disciplinas convergentes pero independientes.

A la luz de la filosofía, inserto en el marco de la teoría y auxiliado de la metodología, encuéntrase el analista de la democracia capacitado para explorar el funcionamiento empírico de los sistemas políticos afines o el de una o más de sus instituciones en particular. Dicho modelo deductivo, parcialmente especulativo, fue el aplicado aquí. En él, lo básico es sentar primero las premisas —ojalá unívocamente— para en seguida adentrarse en la descripción, explicación y predicción de fenómenos políticos específicos. En el volumen a que me refiero, los ejemplos constan de las conferencias pronunciadas por los profesores Carlos Cruz-Coke y Francisco Cumpido, asignadas, respectivamente, a un análisis completísimo de las elecciones presidenciales francesas de Mayo de 1974, y a comprobar empíricamente las causas institucionales que llevaron a la crisis de la participación política en Chile.

La lectura comparada de estos artículos me lleva a enfatizar la importancia que guarda la capacidad del sistema de instituciones políticas en la promoción del consenso y en la regulación o solución del conflicto, variables éstas que con brillo ha examinado Samuel P. Huntington. En mi opinión, tal capacidad de gobierno es una función de la calidad de las instituciones, la cual, a su turno, depende de su mayor o menor grado de apoyatura en las tradiciones, en la cultura y en la realidad

socio-económica y política de un pueblo. La sabiduría de los modeladores de grandes constituciones se resume en esos postulados. De allí que, si los textos normativos los expresan clara y adecuadamente, puede asumirse que tendrán alto nivel de vigencia y eficacia; si ocurre lo contrario, es en extremo aventurado suponer que servirán para algo en el grupo social.

Lo mismo vale para las instituciones, a las cuales regulan los textos constitucionales. Porque, si las instituciones no corresponden al momento en que deben servir su función de control social —por ejemplo, a causa de que son incipientes, obsoletas o ilegítimas— serán desbordadas por los hechos y de no mediar cambios oportunos, el sistema en su conjunto se precipitará al fracaso. Este fenómeno, reiteradamente comprobado por investigaciones en diversos tipos de sistemas sociales, sobreviene con inusitada fuerza en los períodos de modernización. En tales circunstancias será cuando, con mayor dramatismo, se mida la capacidad de los sistemas institucionales, uno de los cuales es el correspondiente a la forma de gobierno democrática.

El estudio del profesor Cruz-Coke documenta estas breves proposiciones. Con justicia, su autor lo dedica al Presidente de Gaulle, artífice de la salvación de Francia en momentos en que avanzaba hacia el caos. El genio de aquel hombre consistió en que supo identificarse con el sentimiento político de la nación francesa y reproducirlo en la Constitución de la Quinta República. Esta carta, pese a los agoreros, se ha ido institucionalizando paulatina pero seguramente, y pudo salvar el peor de los trances, al que se refiere precisamente la conferencia del prof. Cruz-Coke. En efecto, una de las fórmulas de mayor sentido común que logró imponer de Gaulle fue la doble vuelta en las elecciones presidenciales. Su decisión era elemental y en todo consecuente con un principio de la democracia, cual es, respetar antes que nada su regla de oro: siempre debe mandar la voluntad de la mayoría ciudadana, sin perjuicio del respeto de los derechos garantizados a la minoría.

Las valiosas reflexiones de Francisco Cumplido calzan exactamente con las observaciones que he esbozado. El suyo es un análisis empírico del intrincado mecanismo político-institucional que existía en Chile hasta el 11 de Septiembre de 1973. Verbo y gracia, frenos y contrapesos recíprocos entre los Organos del Poder, elecciones en fechas diversas para la Cámara de Diputados, el Senado y el Presidente de la República, exagerado régimen de representación proporcional en las elec-

ciones parlamentarias, procedimientos explosivos de elección del Presidente por el Congreso Pleno, multipartidismo altamente indisciplinado y con sustento en tendencias ideológicas no conciliables. Con argumentos irrefutables, el señor Cumplido explica la precariedad de ese régimen. Claro es que aquel andamiaje institucional, así manufacturado con el propósito de imponerle rigidez, falló más que por su debilidad y contradicciones intrínsecas, debido a que ni en los gobernantes ni en los gobernados vivía subyacente un nivel elevado de consenso en torno a la democracia como estilo de vida. Al fin y al cabo, por importantísimas que son las instituciones —como lo apunta Lucas Verdú— son la medida de los hombres que actúan por detrás y dentro de ellas.

En la reconstrucción de la democracia chilena nada será más difícil que establecer una institucionalidad eficaz. Tan aguardada meta no se logrará con especulaciones deductivas de contenido racional-normativo. Los moldes legales, por el contrario, deben ajustarse a las tradiciones más que centenarias de la cultura política del pueblo chileno, cuidando con esmero lo antológico del orden social, económico y político de Chile. Imaginar una institucionalidad en la que sean fundidas la ciencia jurídico-constitucional con la historia y el ser social de Chile hoy, es la condición inescapable para que, más que formalmente válida o positivamente vigente, la nueva institucionalidad resulte empíricamente eficaz y axiológicamente legítima.

Chile no ha vivido sólo una crisis política. También sufre las consecuencias de otras de índole social y económica. La profundidad y amplitud de esa superposición de crisis facilita la comprensión de los agudos problemas que deben enfrentarse pero, simultáneamente, sirve para visualizar la ingente tarea que habrá de cumplirse. Por consiguiente, sería gravemente equivocado creer que la nueva institucionalidad será únicamente la política. Esta, ni en la teoría ni en la práctica existe, en parte alguna, aislada del entorno social y económico. Una nueva constitución, dictada más que para superar una crisis para impedir que otra sobrevenga, tiene que ser concebida con el triple aspecto de Carta Magna en lo económico, lo político y lo social. En todas esas vertientes, la amplia categoría conceptual del bien común entroncada con la finalidad personalista de la Constitución, con sus principios y técnicas propias, serán el criterio rector de los actos de gobernantes y gobernados e instrumento eficaz del sometimiento de todos ellos a un orden legal justo.

En tan ímproba labor la responsabilidad es colectiva, si bien los llamados en primer lugar son quienes detentan el ejercicio de la potestad constituyente, hoy la Junta de Gobierno. La exégesis dogmática de su estatuto deviene, pues, utilísima y así la hizo con simplicidad y concisión el profesor Gustavo Cuevas.

El encauzamiento de la comunidad en la tarea colectiva que mencionaba, no es asunto que se resuelva súbitamente; exige prudencia y adopción de decisiones en el tiempo debido. La institucionalización de esa participación cabe hacerla desde la base social hacia los niveles más complejos de la decisión política. En el volumen que he glosado, José Fernández Richards junto con enunciar los defectos del antiguo orden normativo municipal, bosqueja las metas de la participación de los grupos intermedios en la solución de los problemas comunales, insertados en el contexto de una sociedad nacional integrada. Semejante perspectiva adopta el profesor Patricio Novoa al cerrar la obra con su conferencia sobre la solidaridad y la subsidiariedad en la seguridad social.

JOSÉ LUIS CEA EGAÑA

VILLEY, MICHEL, *Philosophie du droit. Définitions et fins du droit* Dalloz. Paris. 1975.

El profesor de la Universidad de París, Michel Villey, es bien conocido por sus importantes estudios filosófico-histórico-jurídicos en torno a temas tan centrales como el derecho subjetivo, el Derecho natural y el método jurídico, por mencionar únicamente aquellos a los que ha dedicado atención más especial, pues largo sería recordar aquí otras materias. Algunos de sus escritos sobre éstas y aquéllas están hoy, por lo demás, recogidos en sus obras *Leçons d'Histoire de la Philosophie du Droit* (2ª ed., París, 1962; con variantes respecto de la primera edición de 1957) y *Seize essais de Philosophie du Droit* (París, 1969), a las que hay que agregar *La formation de la pensée juridique moderne. Cours d'Histoire de la Philosophie du Droit 1961-1966* (París, 1968), que, aún constituyendo un *cours polycopié*, debemos considerar como de las mejores exposiciones del desarrollo del pensamiento jurídico occidental, y cuya traducción al castellano, dicho sea de paso, sería de desear para ponerla mejor al alcance de los alumnos.

Esta excelencia se comprende. Confluyen en Villey la formación del jurista, del historiador del Derecho, del romanista (es él discípulo de Monier, y se recordará su breve trabajo *Recherches sur la littérature didactique de Droit Romain* (Paris, 1946) y del estudioso de la Filosofía, todo esto que es naturalmente exigible a quien pretenda dedicarse sea a la Filosofía del Derecho, sea a la Teoría General del Derecho, sea a la Historia del Derecho o del Pensamiento Jurídico. El estudio de las doctrinas filosófico-jurídicas es incompleto sin el conocimiento del Derecho que el respectivo autor tenía ante sus ojos; p. ej., no se entiende la Política de Aristóteles sin el estudio de la realidad histórica de la *polis* (de ahí el abuso de traducir *polis* por Estado o la célebre expresión *tzoon politikon* por "animal sociable"), o también que resulte destinada al fracaso la penetración en el pensamiento del Derecho natural racionalista de los Siglos xvii y xviii no considerando el desarrollo del Derecho Romano en las Edades Media y Moderna, pero también que sea difícil la comprensión del movimiento codificador de esos siglos sin el conocimiento del pensamiento jusracionalista.

Nos presenta Villey una obra de Historia de la Filosofía Jurídica, sistematizada en torno al problema de los fines del Derecho. Se insinúa en varias partes del trabajo (55, 62) y en su sistemática (luego de una *Première Partie* no se encuentra una *Seconde Partie*) que él es, efectivamente, la primera parte de una obra más general: debemos, por tanto, esperar nuevos tratados en torno a la definición, a las fuentes, al método y al lenguaje del Derecho, por lo demás anunciados (226).

Con ordenación de forma, diríase, tomista (cf. también la nomenclatura *Traité, Partie, Question, Article*), comienza el libro con unos *Prolégomènes* sobre la *Raison d' être, nature et méthodes de la Philosophie du Droit*, desarrollados en tres cuestiones: 1^a *Pourquoi faire de la Philosophie du Droit?* 2^a *Qu'entendrons-nous par Philosophie?* 3^a *Quels seront nos moyens d'étude?*, a su vez, subdivididas cada una en artículos. El grueso del libro, como se previno, está constituido por la *Ière. Partie: Traité des fins de l'art juridique*, desenvuelta en dos secciones: I. *De la Justice comme finalité du Droit*, con tres capítulos: 1^o *Une Philosophie de la Justice*, 2^o *Le Droit dans la Justice*, 3^o *Notes sur la fortune de cette Philosophie*, y II *Autres conceptions de la finalité du Droit*, con tres capítulos: 1^o *La bonne conduite*, 2^o *Le service des Hommes*, 3^o *Le service de la Société*. Cierra la obra una *conclusion*,

de dos artículos, una bibliografía sumaria (el libro carece de notas) y un Índice Alfabético de Tópicos y Autores. Por lo demás, la materia se encuentra distribuida en 130 párrafos de numeración correlativa, cada uno con su respectivo título.

La obra está escrita con un claro, vivaz y ágil estilo, a veces desenfadado, incluso irónico, tan característico de Villey, que otorga al conjunto una frescura que suele ser rara en obras del género. La subdivisión en partes, secciones, capítulos, artículos y párrafos, aunque dé la impresión de atomizar el material, no obsta, sin embargo, a la fundamental unidad de la obra, y hasta facilita la pronta localización de los temas. Debe señalarse que no estamos propiamente en presencia de un tratado, ni de una monografía, sino que de una obra de divulgación (está incluida ella en la colección *Précis Dalloz*), lo que explica la carencia de notas bibliográficas; pero ella está avallada muy firmemente por la fecunda e importante producción monográfica del autor de la que, en todo caso, constituye una síntesis feliz.

La obra está dedicada a la consideración de cuatro doctrinas acerca de la finalidad del Derecho: la Justicia, la Buena Conducta, el Servicio del Hombre y el Servicio de la Sociedad. Pero no se trata de una exposición neutral. El Autor toma decidido partido por la primera de ellas, es decir, por la doctrina aristotélico-tomista, y no desecha ocasión para, al hablar de las restantes, presentar las correspondientes comparaciones entre éstas y aquélla.

No podemos ocultar nuestro entusiasmo ante esta obra singular, y ella se nos presenta como propicia para intentar algunas reflexiones, que la tengan como telón de fondo.

Uno de los más importantes resultados de la investigación tomista de Villey ha sido el de volver a llamar la atención sobre el hecho cierto de que Sto. Tomás establece una neta distinción entre *lex* y *ius* (vid., p. ej., 128 ss.). Resulta sumamente sorprendente comprobar que muy serias y célebres exposiciones de la teoría del "Derecho natural" de Santo Tomás se basan exclusivamente en la *Suma Teológica*, 1a 2ae q. 94, que contiene el tratado de la Ley Natural, omitiendo toda referencia a la 2a 2ae q. 57 (especialmente art. 3) que se refiere al Derecho en general y al natural en especial. Por lo demás, lo anterior no sólo vale para el Derecho y la Ley naturales, sino que también para el Derecho y la Ley en sí mismos.

El texto fundamental es ST. 2a 2ae q. 57 a. 1 ad sec., en donde el

Aquinatense expresa que la ley *non est ipsum ius, proprie loquendo, sed aliqualis ratio iuris* ("la ley no es, propiamente hablando, el Derecho mismo, sino que una cierta razón del Derecho"); ahí, *ratio iuris* significa "regla y medida del Derecho" (Cf. ST. 1a 2ae q. 90. a. 1 resp.: *regula autem et mensura humanorum actuum est ratio* ("la regla y medida de los actos humanos es la razón").

Ahora bien, es preciso reconocer que, a veces, tal y tan clara distinción se difumina (cfr. p. 129), me atrevería a declarar que seriamente. ST 2a 2ae q. 57a 2 resp.: "El Derecho o lo justo es algo adecuado a otro conforme con cierta medida de igualdad. Pero una cosa puede ser adecuada a un hombre de dos maneras... Segunda, ...por convención o común acuerdo... y esto puede realizarse de dos formas: por un convenio privado... o por convención pública, p. ej., cuando todo el pueblo consiente en que algo se considere como adecuado y ajustado a otro, o cuando lo ordena así el Príncipe... y esto es Derecho positivo¹.

También ST. 2a 2ae q. 60. a. 5 resp.: "...una cosa es justa de dos modos... por cierta convención entre los hombres, y entonces es Derecho positivo, según se dijo. Las leyes, empero, se escriben para la declaración de uno y otro Derecho, aunque de diferente manera: ...La escritura de la ley, en cambio, contiene e instituye al Derecho positivo, dándole a éste su fuerza de autoridad"².

La doctrina que de estos textos se deduce es ésta: el Derecho positivo tiene su fuente en esas declaraciones públicas o privadas que son las leyes, las cuales, por tanto, no sólo lo contienen sino que también lo instituyen. Ahora bien, si partimos del supuesto de que la ley no es, propiamente hablando, el Derecho mismo, entonces, o bien el Derecho positivo no es, estrictamente, Derecho (porque es instituido por la ley), o bien, si en realidad es Derecho, la ley que lo instituye es con

¹*Ius sive iustum est aliquod opus adaequatum alteri secundum aliquem aequalitatis modum. Dupliciter autem potest alicui homini aliquid esse adaequatum... Alio modo, ...ex conducto sive ex communi placito... Quod quidem potest fieri dupliciter: uno modo, per aliquod privatum conductum... Alio modo, ex conducto publico, puta cum totus populus consentit quod aliquid habeatur quasi adaequatum et commensuratum alteri; vel cum hoc ordinat Princeps ...et hoc dicitur ius positivum.*

²*Fit autem aliquid iustum dupliciter: ...ex quodam conducto inter homines, quod dicitur ius positivum, ut supra habitum est. Leges autem scribuntur ad utriusque iuris declarationem: aliter tamen et aliter ...Ius autem positivum scriptura legis et continet et instituit, dans ei auctoritatis robur.*

propiedad ella misma Derecho. Esta es una primera dificultad que el estudio de los textos tomistas me ha presentado (Cf Kalinowsky, *Lex et Ius*, en Archives de Philosophie du Droit 8 (1963), 285 ss., desde otro punto de vista). No es mi intención intentar aquí una respuesta; una posible vía de solución, sin embargo, puede verse más abajo.

En seguida, se presentan ST. 2a 2ae q. 57. a. 1 resp.: "...se dice que es justo lo que corresponde a otro según alguna igualdad..."³. ST. 2a 2ae. q. 57. a. 2 resp.: "...una cosa puede ser adecuada a un hombre de dos maneras. Primera, atendida la naturaleza misma de la cosa, ...y esto es derecho natural. Segunda, ...por convención o común acuerdo, ...Y esto es Derecho positivo"⁴. ST. 2a 2ae 2 ad sec.: "...la voluntad humana, en virtud de un común acuerdo, puede establecer algo como justo en aquellas cosas que de suyo no se oponen a la justicia natural, y aquí es en donde tiene lugar el Derecho positivo..."⁵. Para Santo Tomás, "lo justo" natural y "lo justo" positivo son dos maneras de ser de "lo justo": en el primero, la adecuación de algo a alguien proviene de la misma naturaleza de las cosas; en el segundo, proviene esa adecuación de una convención (es decir, de la ley); pero afirma él que "lo justo" positivo (o Derecho positivo) tiene lugar en el campo de lo indiferente ante "lo justo" natural. Sin embargo, se nos vuelve a presentar esta cuestión: "lo justo" positivo, o bien coincide con "lo justo" natural, o bien no coincide con él; si coincide, no es, por sí mismo, positivo: es natural; si no coincide, es injusto. No es que sea imposible concebir regulaciones que realmente resulten indiferentes ante lo que es justo por naturaleza; lo imposible, a mi modo de ver, es que lo indiferente ante "lo justo" por naturaleza sea justo (por convención); en otras palabras, lo indiferente ante "lo justo" natural, no es ni justo ni injusto, es indiferente. Finalmente, lo único que es justo es "lo justo" por naturaleza.

Tercera cuestión. Si se acepta la definición clásica de Justicia (par-

³(...dicitur esse iustum quod respondet secundum aliquam aequalitatem alteri...).

⁴(...Dupliciter autem potest alicui homini aliquid esse adaequatum. Uno quidem modo, ex ipsa natura rei ...Et hoc vocatur ius naturale. Alio modo ...ex conducto sive ex communi placito ...Et hoc dicitur ius positivum).

⁵(...voluntas humana ex communi conducto potest aliquid facere iustum in his quae secundum se non habent aliquam repugnantiam ad naturalem iustitiam. Et in his habet locum ius positivum). (Cf. ST. 2a 2ae q. 60 a. 5 ad prim.).

ticular) como “la constante y perpetua voluntad de atribuir a cada uno su *ius*”⁶, entonces fin del Derecho no es la Justicia. Precisamente, Santo Tomás considera a aquél como objeto de ésta⁷. Ello quiere decir que el Derecho no tiene por finalidad realizar la Justicia, sino que, por el contrario, ésta realizar aquél. Por lo demás, no podría ser de otro modo: la Justicia es una virtud moral que hace bueno al hombre que la ejerce, en tanto su voluntad se dirija a dar a cada uno su *ius*. Si la Justicia fuese el fin del Derecho, ello significaría que éste tendría por fin el que todo hombre dirigiese su voluntad a dar a cada uno su *ius*, es decir, su Derecho, con lo cual, si no me equivoco, caeríamos en una suerte de círculo vicioso (Cf. 74 s.). Realmente, lo que constituye el fin del Derecho es “lo justo” (*iustum*), algo muy distinto de la Justicia: aquél es una relación objetiva, extrínseca al sujeto, de igualdad o proporcionalidad entre las cosas exteriores; y la realización de esta relación de igualdad o proporcionalidad es lo que el Derecho busca, como a su fin. En la célebre definición de Ulpiano (D. 1.1.10.2 = Inst. 1.1.1.): “La jurisprudencia es... la ciencia de lo justo y de lo injusto” (*Iurisprudentia est... iusti atque iniusti scientia*), esta idea está muy bien puesta de manifiesto. Y es, como hemos antes indicado, lo que supremamente vuelve a destacar Villey en la *1ère. Section: De la Justice comme finalité du Droit*, en donde, según lo expresado, debemos entender Justicia no como la virtud moral que queda descrita, sino como “lo justo”.

El problema radica en que si “lo justo” es el fin del Derecho, entonces el Derecho y “lo justo” son cosas distintas. Pero Santo Tomás los identifica: “Y en razón de esto, de un modo especial y a diferencia de las demás virtudes, el objeto de la Justicia se determina por sí mismo, el cual se llama lo justo; y esto es el Derecho”⁸, y repite a menudo: “el Derecho o lo justo” (*ius sive iustum: passim*).

En Santo Tomás el orden del razonamiento es éste; la Justicia tiene por objeto “lo justo”; es así que “lo justo” es el Derecho; luego la justicia tiene por objeto al Derecho (ST. 2a 2ae q. 57. a 1). Su primer argumento de autoridad es S. Isyd., *Etym.* 5.3: “El Derecho (*ius*) se

⁶S. Tomás, ST. 2a 2ae q. 58. a. 1: Constants et perpetua voluntas ius suum unicuique tribuendi.

⁷ST. 2a 2ae q. 57. a. 1.

⁸ST. 2a 2ae q. 57. a. 1 resp.: Et propter hoc specialiter iustitiae prae aliis virtutibus determinatur secundum se obiectum, quod vocatur iustum. Et hoc quidem est ius.

llama así porque es justo" (*iustum*) (*Ius dictum est quia est iustum*). Etimológicamente, esto es falso: *ius* no deriva de *iustum*, sino al contrario (vid. Walde-Hofmann, *Lat. etym. Wörterbuch*, s.v.; Ernout-Millet, *Dict. étym. lang. lat.*, s.v), de modo que ningún argumento del género puede servir. El siguiente es Aristóteles *Eth. Nic.* 5. 8.: "Todos están de acuerdo en llamar Justicia al hábito según el cual se obran cosas justas". Este último, combinado con el anterior, da la conclusión: si la Justicia es el hábito de obrar cosas justas (Aristóteles) y lo justo es el Derecho (S. Isidoro), entonces el Derecho es objeto de la Justicia. Pero si nosotros restamos eficacia al argumento isidoriano, y nos quedamos con sólo Aristóteles, lo único que concluimos es que "lo justo" es objeto de la Justicia, dejando de lado al Derecho. El salto lógico *iustum = ius* se queda sin prueba.

Lo anterior, por lo demás, no escapa a la perspicacia de Santo Tomás. Comentando la definición de Derecho, de Celso: "El Derecho es el arte de lo bueno y de lo equitativo"⁹, que se le presenta como dificultad para la tesis del Derecho como objeto de la Justicia, dice él que, originariamente, *ius* era usado para indicar la cosa justa¹⁰, y que luego pasó a denominar el arte con el cual se conoce qué es "lo justo"¹¹; de esta manera, sólo en sentido derivado, el Derecho (*ius*) no es objeto de la Justicia: en cuanto arte de discernir "lo justo"; pero en su sentido primigenio, sí: en cuanto *ius* indica la misma *res iusta*. Sin embargo, con esta apreciación, a lo único a que se llega es a reafirmar lo antes señalado: que el *ius*, es decir, el arte de discernir "lo justo", en la terminología tomista, queda fuera del problema, porque ese arte, que también se llama *ius*, no es objeto de la Justicia, de la cual lo es tan sólo el *ius* sinónimo de *iustum*.

Una adecuada explicación acerca de esta identificación tomista puede verse en Graneris, *Contribución tomista a la Filosofía del Derecho* (trad. Lertora, B. Aires, 1973), 64 ss. La base está en la fluidez del griego *to dikaion*, que significa al mismo tiempo "el Derecho" y "lo justo", y que Aristóteles usaba más bien en esta última acepción. Santo Tomás, al enfrentarse con el término latino *ius*, le dio esa connotación aristo-

⁹Apud Ulp., 1 inst.: *ius est ars boni et aequi*.

¹⁰ST. 2a 2ae q. 57. a. 1 ad prim.: *hoc nomen ius primo impositum est ad significandum ipsam rem iustam*.

¹¹ib., *postmodum autem derivatum est ad artem qua cognoscitur quid sit iustum*.

télica, estimando que los juristas romanos *nominant ius quod Aristoteles iustum nominat*¹². Aquí el Aquinatense escribía en latín y pensaba en griego (Graneris, *op cit.*, 65). Para un jurista, la antedicha identificación no puede ser satisfactoria: sabe él que su fin es el hallazgo de “lo justo”, pero él no llamaría Derecho a “lo justo” sino, precisamente, al *ars qua cognoscitur quid sit iustum*, por un lado, y al resultado de esa búsqueda, es decir, lo que en un sentido muy amplio podemos llamar las instituciones jurídicas: el *ius*, en el sentido propiamente romano. A mí no me parece que exista inconveniente en establecer esta distinción entre *ius* y *iustum*, y creo que ella mejor se adapta a la concepción romana del Derecho. Los conceptos no están aquí en discusión; en fin de cuentas, se trata de una cuestión puramente terminológica. En lo que sí debe insistirse es en que *ius* no alude de modo alguno a las normas; ni Aristóteles, ni el Derecho romano ni Santo Tomás tuvieron una concepción normativista del Derecho, como Villey se encarga de ponerlo muy de manifiesto desde un punto de vista filosófico (58 ss., 73 s.) (lo que, también, históricamente para el Derecho Romano puede ser corroborado).

Debe reconocerse que en Santo Tomás confluyen dos tradiciones filosófico-jurídicas: por un lado, la aristotélico-romana y, por otro, la estoica; de la primera, recoge la teoría del Derecho como *obiectum iustitiae*, de la segunda, la teoría de la ley natural (insertada, naturalmente, en la tradición cristiana, bajo la forma que le dio San Agustín). Se notará que en ST. 1a 2ae q. 91. a. 2. sed contra, cita expresamente a San Pablo, Rom. 2. 14, en donde el Apóstol expone una teoría de la ley natural, de origen claramente estoico. Todo esto que insinúo, y que podría ser objeto de profundo estudio, acaso explique aquella suerte de tensión que antes notamos en el problema tomista de las relaciones entre *lex* y *ius*, en donde la solución de partida: *lex non est ius*, se ve luego opacada por la solución del tema de las fuentes del Derecho positivo e incluso del natural (que si bien no es creado por la ley se contiene en ella), a la manera estoica (sobre la importancia de la ley en la filosofía jurídica estoica, puede verse al mismo Villey, *Formation*, 454 ss.).

Especialmente aleccionador para el entendimiento histórico-filosófico del normativismo jurídico es el capítulo primero de la sección se-

¹²Comment. in Ethic. 5 lect. 12. 1.016: “llaman *ius* a lo que Aristóteles llama *iustum*”.

gunda: *La Bonne Conduite*. He aquí un resultado que la concepción normativa del Derecho no sospecha y que el kelsenianismo debería asumir, pues constituye un muy claro descubrimiento de las verdaderas raíces de su pretendido purismo de normas: la idea de norma, es ella misma una idea moral. Según Villey, el normativismo jurídico tiene sus orígenes en la idea judía de la justicia recogida luego por la tradición cristiana, y en la doctrina estoica. Se trata, en efecto, de regular la conducta humana, de mandar o prohibir actos humanos, esto que realmente es el tema propio de la Moral. La diferente perspectiva de esta concepción con la aristotélico-tomista puede ilustrarse a través de un ejemplo: el enriquecimiento injusto es considerado, de acuerdo con la primera, según el principio de que "nadie debe enriquecerse sin causa"; pero, de acuerdo con la segunda, en atención a un principio que podría formularse así: no hay enriquecimiento sin causa, porque inmediatamente que aquél se produzca, surge en el patrimonio del enriquecido un débito y un crédito en el del empobrecido. Ciertamente, todos estamos obligados a no enriquecernos sin causa; pero esta obligación pertenece a la Moral y no al Derecho, al cual compete únicamente, en este caso, el problema del equilibrio roto entre ambos patrimonios y los medios para su restauración. Fácilmente se comprenderá cuán dominado por concepciones morales de esta especie está el Derecho moderno, porque los conceptos jurídicos acuñados por los romanos han sido dotados de una carga moral que originalmente no tenían (por ejemplo deber, de *debere* = *de-habere* = tener de otro).

El capítulo segundo de la segunda sección, *Le Service des Hommes*, gira en torno a la teoría de los derechos subjetivos y sus orígenes, uno de los temas en que Villey ha sido especialmente insistente. A las perspectivas clásicas en torno al problema del derecho subjetivo, de si existen ellos o no (con evidente error, pues el verdadero problema radica en saber si tras la palabra hay una realidad, una sustancia, o se trata nada más que de eso, de un mera palabra técnica para los fines de la buena exposición del sistema), Villey agrega una nueva visión que intenta explicar la presencia de la idea de derecho subjetivo en los sistemas jurídicos modernos (desde este punto de vista resulta inútil negar su existencia), pero explicada histórica y filosóficamente. El derecho subjetivo es el producto de una determinada concepción jurídica: el subjetivismo, cuya aparición en la Historia es posible determinar; no es, por tanto, un concepto jurídico a priori, inherente a

cualquier sistema jurídico concreto. Esto no debe hacer creer que con una tesis así se está negando aquello que se encuentra en la base de esta noción, a saber, el poder de una persona y la ventaja en su favor: siempre el Derecho ha conocido poderes y ventajas; pero no siempre ha considerado que poderes y ventajas subjetivizados constituyan un concepto técnico de lo jurídico; como digo, esta visión resulta más bien moderna*.

Novedosas y valientes consideraciones dedica Villey al tema de los derechos humanos, otro invento de una época revolucionaria, llamado a hacer más onerosa la existencia de cada hombre concreto. Los derechos humanos no son sino la ideología defensiva de la Revolución¹³ para el caso de fracasar, y la ideología apta para justificar sus crímenes, a pretexto de lograr un paraíso terrenal, siempre futuro. La crítica de Villey tiene el mérito de poner en descubierto sus verdaderas intenciones.

El capítulo tercero viene dedicado al *Service de la Société*. Una reacción en contra de las abstracciones del subjetivismo se presenta como realista, pero a la vez como social, en dos direcciones: una idealista (que no se opone propiamente a realista sino a la que sigue) y una materialista: Hegel y Marx. Una tercera corriente es la positivista-sociológica. El carácter común es siempre el acento social.

Para Villey, esta tercera concepción de lo jurídico implica una crisis del Derecho. Lo social, en fin de cuenta, es amplísimo, y toda manifestación humana cabe ahí; el resultado es que todo se hace objeto del Derecho, o, lo que es igual, el Derecho pierde su objeto. Es, al respecto, característica la postura moderna en torno al tema de los fines del Derecho, que califica él de "pluralismo de fines"; a la concepción clásica de "lo justo" como fin del Derecho, se superpone una concepción moderna que ve en el Derecho varios fines: el Orden, la Seguridad, el Bienestar, el Bien Común, la Libertad, etc., todo esto que son fines de la Economía, de la Política, de la Moral, etc., y no del Derecho. Es también característica la transformación de la Ciencia jurídica moderna en una Ciencia de los hechos sociales relevantes para el Derecho (positivismo científico); es decir, la extracción del Derecho del

*Sobre este punto véase nuestro *Para la historia del derecho subjetivo* en Anuario de Derecho Administrativo (1975). Ediciones Revista de Derecho Público, Santiago de Chile, 1976 (en prensa).

¹³Que, por otra parte, es siempre la primera en conculcarlos.

campo de las reflexiones humanas sobre "lo justo" (Humanidades) para llevarlo al campo de las Ciencias Sociales. He aquí una nueva confusión, una confusión contemporánea, no menos real que la moderna entre Derecho y Moral.

Termina Villey su libro con una *Conclusion*, en la que reexpone sus puntos de vista particulares en torno a la cuestión de los fines del Derecho, reafirmando su fe y convicción en la filosofía por él acertadamente bautizada como del Derecho natural clásico.

He aquí someramente expuesto el contenido de esta obra fuera de lo común. Una historia comprensiva del pensamiento jurídico occidental a través de la respuesta dada por distintas filosofías a un mismo problema, muy alejada de la tediosa manera usual de exponer la historia del pensamiento jurídico, es decir, sobre la base de una juxtaposición interminable de pensadores sin selección de su pensamiento ni selectos ellos mismos.

ALEJANDRO GUZMÁN BRITO

Antología de Santo Tomás de Aquino. Editorial Gabriela Mistral. Santiago de Chile, 1975.

Meses antes de morir, Santo Tomás de Aquino fue arrebatado en un largo éxtasis divino durante la misa. En los tres días siguientes —contra su costumbre— no escribió ni una sola línea, ni siquiera para terminar su inconclusa *Summa*. A las ansiosas preguntas que se le hicieron respondió: "Es que he llegado a ver tales cosas que, en comparación con ellas, todas las palabras que he escrito hasta ahora me parecen de menor valor que una brizna de paja".

Nosotros, sus lectores actuales, careciendo de ese punto de comparación contemplativo y divino, apreciamos su obra intelectual con hartos más entusiasmos que el humilde desprecio del santo por sí mismo; y, más aun, podemos leer sus textos como lo que fueron: el preludeo y presentimiento de la Visión. He recordado esta anécdota de su vida con ocasión de la inusual y excelente antología, publicada por Ed. Gabriela Mistral, que reúne en apretada síntesis algunas de las páginas más densas y brillantes de Tomás de Aquino, con selección y notas explicativas a cargo del Instituto de Filosofía de la Universidad Católica de Valparaíso, y una docta introducción de Osvaldo Lira. El trabajo

es un modelo en su género, y más si se piensa en la magnitud intelectual del desafío. Afirman los autores que la tarea les pareció, en un primer momento, imposible: "Casi podría decirse que sus ingentes trabajos ;son resúmenes! ¿Cómo seleccionar textos donde no sobra ninguno?".

El estupendo resultado está, sin embargo, a la vista. Se recogieron textos de fácil intelección —;dentro de lo posible!— y que expusieran algunas de sus principales ideas; casi todos ellos de la *Summa de Teología*, para evitar la dispersión. El libro, de casi trescientas páginas, es una espléndida introducción al pensamiento de quien muchos consideramos el filósofo más completo y profundo de la historia intelectual de la humanidad. Su contenido se ha ordenado, muy pedagógica y sistemáticamente, en cuatro grandes dominios: Dios, el hombre, la moral, la redención.

La lectura de estas densas páginas me mueve a repetir lo ya sugerido en otros comentarios: que la aparente aridez y abstracción de esta helada prosa suele desanimar, de entrada, a la inmensa mayoría de sus lectores potenciales; pero el que se arme de tiempo y paciencia y consiga cruzar este primer cerco del lenguaje y el estilo intelectual se verá recompensado por una visión, amplísima y hondísima como ninguna, del misterio del ser y de los seres, comenzando por aquel Ser cuyo nombre propio es *El Que Es*, la fuente divina y personal de la que reciben toda su riqueza e inteligibilidad los entes del mundo creado.

El libro se abre, justamente, con el discurso de Tomás de Aquino sobre el ser de Dios. El senil escepticismo de nuestro tiempo nos ha familiarizado con la impresión de que el Principio de todas las cosas pertenece a una región metafísica indemostrable e incognoscible para nuestro pensamiento. Pero, ayer y hoy y siempre, será una inefable alegría intelectual acompañar al intrépido Tomás de Aquino en la rigurosa demostración racional de la existencia de Dios, un argumento impecable e irrefutable cuando se participa de sus supuestos ontológicos, que a su vez no son simples postulados gratuitos de un pensamiento devoto, sino auténticas evidencias intelectuales.

Nadie más riguroso que el mismo Tomás de Aquino para objetar sus propios argumentos; nadie más "escéptico" que él mismo, en el punto de partida de su razonamiento; pero, a la vez, ningún intelecto más dócil y sumiso que el suyo para rendirse a la realidad infinita del Dios Creador en el extremo del raciocinio que lo descubre como el principio absoluto y trascendente de todas las cosas que son. Tomás de

Aquino *demuestra* que Dios existe, y de su Existir infinito deriva en forma rigurosísima algunos de los predicados que le convienen esencialmente.

Idéntica actitud intelectual asume el santo a propósito de la realidad humana. Las páginas respectivas se abren, muy lejos de lo que consideramos como típicamente “espiritualista”, con la rotunda afirmación del cuerpo como realidad constitutiva del ser humano. Y el argumento que nos lleva a la espiritualidad del intelecto, con la irrenunciable consecuencia de la inmortalidad del alma humana, es —otra vez— una demostración rigurosa, que Tomás de Aquino realiza —siguiendo los pasos de Aristóteles— mediante la comparación entre el conocimiento sensitivo y el intelectual.

Nadie supo, mejor que Tomás, hasta qué punto nuestro saber intelectualivo dependen estrictamente de la percepción sensorial y está por ella condicionado; pero nadie, mejor que él, pudo comprender el abismo que nos separa de la vida puramente sensitiva, abierto como está nuestro intelecto a la captación del *ser* mismo, de las cosas sensoriales *en cuanto que son*. La antropología que deriva de estas premisas es profundamente integral: abarca la totalidad del ser humano, cuerpo y alma, en la más íntima y estrecha unidad del hombre, a quien Tomás de Aquino calificó como una suerte de frontera y mediación entre lo visible y lo invisible.

Las páginas consagradas a la conducta moral trasuntan idéntico realismo. Después de descartar, con argumentos pletóricos de sutileza analítica, la riqueza, los honores, la gloria, el poder, el placer y el arte como posibles fines últimos de la existencia humana, Santo Tomás asciende al ser de Dios como el único bien que puede aquietar cabalmente las ansias infinitas que constituyen al hombre. Desde lo alto de este hallazgo desciende luego con irrefragable fuerza demostrativa a trazar los fundamentos del orden moral, de la ley, la conciencia y las virtudes.

Se me perdonará la insistencia: el desencantado escepticismo que reina hoy, en los espíritus que se consideran fuertes, sobre el poder y el alcance de nuestra inteligencia para desentrañar el enigma último o metafísico sobre la realidad, es comparable sólo al ingenuo optimismo popular sobre el valor y poderío de las ciencias positivas y experimentales. Para aquel pesimismo especulativo yo no conozco mejor antídoto que la lectura y comprensión de las obras de Santo Tomás de Aquino,

así sea en la muestra fragmentada y mínima que nos ofrece una antología como ésta. Ojalá que su lectura pueda abrirnos el apetito intelectual para adentrarnos en una obra que, no obstante sus siete siglos de antigüedad, tiene como ninguna otra el poder de vitalizar nuestra inteligencia y dotarla de la magna intrepidez que ella necesita, en el día de hoy, para no naufragar en el estrecho nihilismo intelectual que nos devora.

J. M. IBÁÑEZ LANGLOIS

L. BULNES A. y otros, *Normas fundamentales del Estado de Chile*. Ediciones Jurídicas de América. Santiago de Chile, 1975.

La existencia de una comisión de juristas designada por el Supremo Gobierno para estudiar una nueva Constitución Política, ha permitido que se piense que el país se encuentra en una especie de vacío constitucional, que correspondería llenar a la mayor brevedad.

La verdad es que tal vacío no existe porque hasta hoy rige la Carta Fundamental de 1925 con sus modificaciones, introducidas por el poder constituyente previsto en ella, y las dictadas después por la Junta de Gobierno en el ejercicio de sus facultades constitucionales. Las disposiciones suprimidas de la Constitución de 1925 fueron reemplazadas por otras, en términos tales que el conjunto de normas fundamentales es capaz de regir en la actualidad tanto el funcionamiento del Poder Público como asimismo asegurar el ejercicio de los derechos y el cumplimiento de los deberes de cada habitante de nuestro país.

En todo caso, estaba faltando exponer de modo ordenado y sistemático algunas materias ya contenidas en nuestra Carta Fundamental, explicando consejos o mejorando otros, a fin de poder cumplir su sentido y respetar más cabalmente las intenciones contenidas en la Constitución; es así como se ha dictado un estatuto jurídico —con el carácter de norma fundamental— que regula el ejercicio de las funciones constituyente, legislativa y ejecutiva, del mismo modo se han dictado los estatutos sobre regionalización del país viniendo a concretar una antigua aspiración de nuestros constituyentes de 1925. Igualmente se han sistematizados los llamados “regímenes de emergencia”; se han dictado normas que regulan el ejercicio del derecho de propiedad, la seguridad nacional, el recurso de amparo bajo estado de sitio, perfeccio-

nando el sistema anterior, etc., todo lo cual ha generado en último término una nueva institucionalidad, cuyo ordenamiento era necesario exponer de manera sistemática, profesionalmente práctica y técnicamente útil.

La obra que ha editado recientemente Ediciones Jurídicas de América, y de la que son autores los Profesores Bulnes Aldunate, Soto Kloss, Verdugo Marinkovic y Fiamma Olivares es sin duda de real importancia, ya que además gran parte de los decretos leyes que contiene y la propia Constitución Política están concordados entre sí, conformando una guía utilísima para todo aquel que en su actividad —sea de estudiante o profesor, sea de funcionario, autoridad o simple particular— necesite conocer las normas fundamentales que configuran el Estado de Chile.

G. IBÁÑEZ SM. (editor), *El bien común* (segundas jornadas chilenas de Derecho Natural). Ediciones Nueva Universidad. Santiago de Chile, 1975.

La Universidad Católica de Chile celebró en 1974 las Segundas Jornadas de Derecho Natural, torneo en que se discutió un punto clave de la filosofía jurídica: el Bien Común.

Este viejo concepto, acuñado en la Antigüedad Clásica, perfeccionado e iluminado por la sabiduría medieval y oscurecido en cambio por las tendencias voluntaristas del siglo XIX plantea no pocos problemas y desde luego necesita ser reactualizado permanentemente a la luz de la reflexión y de la experiencia modernas.

Ediciones Nueva Universidad entrega ahora una recopilación ordenada y completa de las conferencias que se pronunciaron en aquel importante ciclo universitario.

Los autores y los temas hablan de suyo de la trascendencia de esta obra: "Ley natural y ley positiva", por Osvaldo Lira; "El bien común: concepto y analogía", por Gonzalo Ibáñez; "Economía, propiedad y bien común", por Juan Carlos Ossandón V.; "Bien común y cultura", por Hugo Tagle; "El bien común internacional", por José Joaquín Ugarte Godoy; "El bien común en la doctrina pontificia", por Bernardino Montejano; "El bien común en los teólogos juristas españoles de los siglos XVI y XVII", por Francisco Elías de Tejada; "El derecho na-

tural hoy", por Francisco Puy, y "El bien común sobrenatural", por Monseñor Jorge Medina, Pro-Canciller de la Universidad Católica de Chile.

Entre los autores de estos ensayos figuran muchos distinguidos chilenos, un argentino y dos españoles. La obra en conjunto constituye un completo análisis del concepto de bien común cuyas aplicaciones se remontan a la más elevada teología, pero sirven para fundamentar en la justicia cualquier norma de derecho positivo. La intervención de teólogos, filósofos y juristas, así como el aporte de doctos profesores extranjeros, dan notable riqueza a este trabajo. Su lectura y su meditación están llamadas a tener profunda influencia en el estudio y perfeccionamiento de nuestro Derecho así como, sin duda, contribuirán a afianzar los principios básicos del orden político y social.

PIERRE GAXOTTE, *La revolución francesa*. Ediciones Cultura Española. Madrid, 1972.

Cuando vemos por todos lados el tricolor rojo, blanco y azul —dispuesto en formas diversas, pero reconociendo el mismo origen—, cuando la emoción cunde a los sones de la Marsellesa y cuando la figura de *Marianne*, tocada del gorro frigio, preside tanto lugar público y privado, y su efigie adorna las monedas de muchos países, es difícil no creer con sinceridad lo que dice la historia oficial: en 1789 la humanidad, con la revolución francesa, se libera de las cadenas humillantes de una realeza decadente y tiránica, y en ese año sepulta para siempre la noche tenebrosa de la Edad Media, retrógrada época que ninguna mente ilustrada puede mencionar sin sentir la angustia de sus horrores y atrasos, para ser reemplazada por las luces brillantes del iluminismo liberal y de los grandes ideales de libertad, igualdad y fraternidad.

Sin embargo, ¡cuán distinta es la realidad! ¡qué de miserias, de escándalos, de genocidios, de mentiras, de odios se encierran trás la farsa revolucionaria! ¡qué locura ese racionalismo y ese iluminismo!

En su libro breve pero contundente, Pierre Gaxotte, ilustre historiador, miembro de la Academia Francesa, despeja con mano maestra y vigorosa la pintura de barato sentimentalismo con que se ha tratado de ocultar los horrores de lo que en verdad es una de las grandes tra-

gedias de la humanidad y cuyos efectos se prolongan por la historia de la mano de la que es su hija legítima: la revolución bolchevique de 1917.

Como buen historiador, Gaxotte sabe que los hechos en la historia no se producen por generación espontánea, sino que son la floración de un concurso complejísimo de causas, condiciones y ocasiones cuyo influjo en el efecto hay que ponderar cuidadosamente.

No pretende en ningún momento defender a los Borbones, pero, desde luego, rechaza que la miseria o el "yugo" borbónico hayan sido las causas de la revolución. Con la riqueza concentrada en manos de la burguesía —clase que hace la revolución—, Francia era un país tan rico que se da el lujo no sólo de soportar diez años de revolución sino, hasta 1815, todas las veleidades napoleónicas. Por lo demás, como lo acota nuestro autor, "la miseria puede suscitar motines, pero no causa revoluciones". Respecto a lo segundo, cualquier mediano estudioso sabe que el poder real de la época estaba mucho más limitado que el de los actuales presidentes, por la acción de gremios, regiones, profesiones, cofradías, etc., cuya influencia y representatividad eran inmensamente superiores a la de nuestros partidos políticos.

"La Francia anterior a la revolución no era, en modo alguno, desgraciada. Si tenía algún motivo de queja, no lo tenía de rebelión. De los dos grandes problemas que tenía planteados —abolición de los vestigios del feudalismo, reforma financiera— ninguno hubiera sido insoluble si una crisis intelectual y moral no hubiera turbado hasta lo más hondo el alma francesa...".

"El drama del siglo XVIII no se halla, a la verdad, ni en las guerras ni en las jornadas revolucionarias, sino en la disolución y en la subversión de las ideas que habían iluminado al siglo XVII. Motines y matanzas, no han sido más que su tradición ruidosa y sangrienta; el verdadero mal estaba realizado ya mucho antes de que sobreviniesen".

Es esta subversión de las ideas la que permite un fenómeno como el que comentamos. La utopía al uso en esos días enseñaba, bajo el magisterio de Rousseau y otros, que la sociedad pervierte al hombre y que, liberado éste del poder de la autoridad, sólo hará el bien. La autoridad, en consecuencia, debía dejar de ser lo que hasta entonces había sido para pasar a ser un simple mandatario, un delegatario, de

sus súbditos. Es decir, la autoridad en vez de mandar debía obedecer, y los súbditos, en vez de obedecer, entrarían a mandar.

A través de toda la historia se han repetido estos sueños utópicos —piénsese hoy día en el comunismo y en el personalismo maritainiano—, pero, en ese momento son peligrosos pues encuentran un terreno abonado por la acción de la reforma protestante que había predicado el individualismo religioso. Con ella, la verdad había dejado de ser objetiva, para constituirse en la expresión de la subjetividad intelectual.

Pasar de aquí al terreno político era cuestión de tiempo y el paso lo dieron los revolucionarios de 1789, con su pretensión de hacer de Francia una República que rompiera con todas las bases de su tradición, en especial con la religión católica y la monarquía, y que reflejara los deseos de la “voluntad mayoritaria”. Pero no nos engañemos: “Convertida en una religión, la República tiene su ortodoxia, sus elegidos y sus réprobos. Mayorías, elecciones, votos, consultas populares; todo esto es la fachada, es el juego al que se dejan llevar los inocentes, asombrándose de que sus reglas no se apliquen nunca más que contra ellos”. Detrás de estas agitaciones se halla el grupo de los fieles y de los iluminados en posesión de la verdad, y que se han juramentado para establecer su imperio. Ellos constituyen la *voluntad general*.

“En cuanto a sus adversarios, cualquiera sea su número, su respeto al sufragio universal, su devoción a la forma republicana, no serán nunca más que reaccionarios, aristócratas, heréticos y, llegado el caso, usurpadores, pues así como hay un rey legítimo, hay también un pueblo legítimo. Contra ellos están permitidos todos los medios: desde el fraude electoral hasta la guillotina”. Pero iluminados los ha habido siempre. Para que triunfaran fue menester que su prédica ponzoñosa cayera en oídos dispuestos a escucharla. Ellos fueron los de la burguesía que se había desarrollado al amparo del éxito de los Borbones, especialmente de Luis XIV. Esta burguesía, que tenía el poder económico, quería el poder político y, por sobre todas las cosas, quería ser noble. Para ello no encuentra nada mejor que aceptar las tesis liberales, confiada hasta la ceguera que con su dinero manejaría a su antojo la voluntad de las mayorías. Era una burguesía frívola, ávida de novedades y resentida que se dedicaba a las especulaciones intelectuales como quien se dedica al deporte, sin percibir que aquellas ideas que tanto adoraba

serían las mismas en aras de las cuales sería decapitada: "Mil lindas cabecitas empolvadas se embriagan con las teorías que las harán rodar al cesto del verdugo".

En efecto; estos grupos habían formado el partido girondino, que es el que derroca a Luis XVI y lo decapita. Pero una vez alcanzado el poder pretenden —como todo revolucionario— que la revolución se detenga. Vana ilusión. La demagogia que habían utilizado contra el rey se vuelve contra ellos en boca ahora de los jacobinos. Como siempre, en esta carrera vence quien no tiene responsabilidades de gobierno. El 2 de junio de 1793 cae la Gironda y a golpes de guillotina expía sus culpas.

Con los jacobinos llega el Terror y a la revolución política se suma la social y la económica. Todo sospechoso de no ser partidario del régimen es acusado de monárquico y ejecutado. Los girondinos habían expropiado sus bienes a la nobleza y al clero. Los jacobinos se los expropiaban a ellos: ahora ya es el comunismo total y la más espantosa anarquía económica y financiera: inflación desatada, control de precios, mercado negro, nubes de funcionarios que asolan el país so pretexto de fiscalizar, escasez creciente. Panorama típico de las revoluciones en que el manejo demagógico de la economía es instrumento de dominación política.

Todo, rigurosamente lógico y, cuando los revolucionarios de ayer —los ingenuos— clamaban porque se respetase la "voluntad de la mayoría", Saint Just les recuerda que tal voluntad "no es la del mayor número, sino la voluntad de los puros, encargados de iluminar a la nación respecto a sus verdaderos deseos y, a su verdadera felicidad". Es imposible calcular cuántas vidas costó a Francia el fanatismo de los revolucionarios. Las carnicerías de la Vendée, de Lyon, de Tolón, etc. son expresión de este irracionalismo absoluto que quería hacer el mundo al margen de la naturaleza de las cosas; o la sociedad se resignaba a ser como ellos querían que fuese, o simplemente no sería. En Nantes reina un asesino, Carrier: "Haremos de Francia un cementerio antes de consentir que no sea regenerada a nuestro modo". Y cumplió su palabra.

En Robespierre se encarna todo el espíritu revolucionario. Es el "hombre nuevo", en apariencia intachable; es el "incorruptible", verdadera máquina de decapitación que cree jugar al papel de demiurgo,

de representante de la divinidad en la tierra para construir el paraíso de la utopía, aunque para ello tenga que hacer correr ríos de sangre. Con Robespierre, la revolución francesa muestra con claridad absoluta lo que siempre fue, desde el principio: una cosa de locos, efecto del desahogo de traumas, resentimientos, espejismos, alucinaciones, esquizofrenias.

Frente a este proceso, Luis XVI, el rey de la coyuntura: débil, vacilante, inseguro de sí mismo, de sus medios, a lo único que atina es a dejar hacer con la confianza de que el tiempo, no se sabe por qué motivos, le deparará el triunfo. Sus omisiones fueron las que permitieron que los que no pasaban de ser problemas cotidianos de todo gobierno, sirvieron de trampolín a los que en un momento lo depusieron, lo decapitaron y abolieron la monarquía.

Y entre medio, esa masa inmensa de *tontos útiles* que juegan a la revolución, esperando liquidar a sus enemigos personales, o pescar a río revuelto. Su prototipo: el "ciudadano igualdad", por otro nombre Felipe de Orléans, primo del Rey, y gran maestro de la masonería. Sus afanes de figurar lo llevan a financiar la revolución y a las más ridículas concesiones. Incluso vota favorablemente la muerte del Rey, poco después como la de todos los de su ralea, su cabeza cae en la guillotina.

Casi doscientos años después de acaecida, no puede estudiarse esta revolución como algo del pasado. Lo que sucede es que cuando el 18 de brumario (9 de noviembre de 1799) Napoleón da su histórico golpe de mano y, en apariencias, le pone término, lo que se acaba es el desorden callejero, la anarquía y el caos. Pero, como vimos, no está aquí la revolución sino en los principios y en las ideas, que quedan intactas, listas para desenvolver de nuevo sus fatídicos efectos. Y eso es lo que ha sucedido en estos dos siglos. Los diez años de revolución de que se ocupa el libro, son como una sinopsis de lo que ha pasado después más lento, menos sangriento —tal vez— pero no por ello menos inexorable. ¡qué tragicomedia la de aquellos que pretenden oponerse al marxismo enarbolando las banderas de la revolución francesa: sufragio universal, mayorías populares, democracias y partidos políticos! Como sentencia Ramiro de Maeztu, son como el caballero de Ariosto: siguen luchando sin darse cuenta de que están muertos.

La revolución francesa interesa bajo muchos aspectos. Son múltiples las enseñanzas que de ella pueden obtenerse. Pero, tal vez, las más

importantes dicen relación con el papel preponderante que juegan las ideas; cómo son ellas las que mueven a la acción y cómo, en la raíz de todas las revoluciones, están la frivolidad y el resentimiento de quienes quieren ganar posiciones sin importarles para nada la suerte del país. Para ellos están escritos libros como éste y han sucedido hechos como el que comentamos; para que no les quede ni la menor duda de que, iniciado el proceso revolucionario, al cadalso llegarán tarde o temprano.

GONZALO IBÁÑEZ

INDICE
REVISTA DE DERECHO PUBLICO
Año 1975
(N.os 17-18)

- BARRA, ROBERTO CARLOS. El amparo por mora de la Administración. (18) 173-189.
- CÁCERES SQUELLA, GABRIEL. Ideas para un seguro social de asistencia jurídica (17) 211-224.
- CHADWICK WEINSTEIN, TOMÁS. Instituciones jurídico-políticas en la Atenas del siglo v a. C. (18) 36-54.
- CRUZ-COKE OSSA, CARLOS. Hacia una constitución nacionalista (18) 307-315
- CUEVAS FARREN, GUSTAVO. Régimen de partidos y pragmatismo político ¿fórmulas irreconciliables? (18) 302-306
- DROMI, JOSÉ ROBERTO. La ley argentina de procedimientos administrativos y su significación jurídico-política (18) 145-151
- FIAMMA OLIVARES, GUSTAVO. Los principios generales que conforman el actual ordenamiento jurídico chileno (18) 190-222
- GAETE ROJAS, SERGIO. Los fines del derecho (18) 277-282
- GARCÍA BARZELATTO, ANA MARÍA. Los conceptos de hermandad y sociedad universal en el pensamiento cristiano primitivo (18) 55-65
- GARCÍA DE ENTERRÍA, EDUARDO. El control de los poderes discrecionales de la Administración (17) 81-96
- GÓMEZ, SEGUNDO, y DE LAIRE, ARMANDO. Concreciones de la asistencia social en la legislación chilena (17) 137-180
- GONZÁLEZ MARÍN, PATRICIO. Algunas consideraciones sobre los conceptos de pueblo y nación en la teoría del Estado (17) 25-58
- GRANERIS, GIUSEPPE. El concepto de justicia en Sócrates, Platón y Aristóteles (17) 11-23.
- GUZMÁN BRITO, ALEJANDRO. En torno a la crisis del derecho moderno (18) 283-294
- KAKARIEKA, JULIUS. La visión del imperio universal en Dante (18) 11-35
- LAMA ZAROR, ELIZABETH. El contrato de obra pública adjudicado por propuesta pública en la legislación chilena (18) 223-244.
- MARIENHOFF, MIGUEL S. La lesión en el derecho administrativo (17) 97-109
- MARTÍN OVIEDO, JOSÉ MARÍA. La decadencia de la regla "solve et repete" y la doctrina del Consejo de Estado español (18) 152-172.
- NOVOA FUENZALIDA, PATRICIO. Evolución, tendencias y perspectivas en el desarrollo de la seguridad social en los países andinos (18) 245-274.
- RIESLE CONTRERAS, HÉCTOR. El derecho de propiedad privada como derecho natural (17) 59-79.
El uso común de los bienes (18) 66-83.

- SOTO KLOSS, EDUARDO. El procedimiento disciplinario sumario en el Estatuto Administrativo (explicaciones esquemáticas) (17) 111-136.
El control jurisdiccional sobre la administración inglesa (18) 105-144.
- VIDALES BAEZA, PABLO. Regímenes de pensiones de sobrevivientes para los imponentes de la Caja Nacional de Empleados Públicos y Periodistas (17) 181-209.

BIBLIOGRAFIA Y RECENSIONES

- BRAIBANT, G. Institutions administratives comparées. Fond. Nationale des Sciences Politiques. Paris. 1972-1973. (3 Vol.) (L. Cortiñas P.) (17) 253-258.
- BULNES A., y otros. Normas fundamentales del Estado de Chile. Ed. jurídicas de América. Santiago de Chile. 1975 (18) 347-348.
- CASSAGNE, J. C. El acto administrativo. Abeledo-Perrot. Buenos Aires. 1974 (E. Soto Kloss) (17) 235-253.
- GAXOTTE, P. La revolución francesa. Ed. Cultura Española. Madrid. 1972 (G. Ibáñez) (18) 349-354.
- VERDUGO M., M. Introducción a una Bibliografía de pensamiento político (continuación) (17) 227-234 y (18) 319-320.
- VILLEY, M. Philosophie du droit. Définitions et fins du droit. Dalloz. Paris. 1975 (A. Guzmán) (18) 334-344.
- VOEGELIN, E. Ciencia política y gnosticismo. Ed. Rialp. Madrid. 1974 (J. M. Ibáñez L.) (18) 320-326.
- Antología de Santo Tomás de Aquino. Ed. Gabriela Mistral. Santiago de Chile. 1975 (J. M. Ibáñez L.) (18) 344-347.
- El bien común (Segundas jornadas chilenas de Derecho natural). Ediciones Nueva Universidad. Santiago de Chile. 1975 (18) 348-349.
- ¿Crisis de la democracia? Conferencias de Derecho Público 1974. Ediciones Revista de Derecho Público. Santiago de Chile. 1975 (J. L. Cea E.) (18) 326-334.

**ANUARIO
DE
DERECHO
ADMINISTRATIVO**

1976

Ediciones Revista de Derecho Público
Universidad de Chile

- M. JUSTO LÓPEZ: Crisis, Cambio. ¿nueva era?
- P. GONZÁLEZ MARÍN: Algunas consideraciones sobre el concepto de territorio en la teoría del Estado.
- J. SEPÚLVEDA OSSES: Consideraciones para un planteamiento integral del problema de las lagunas en el ordenamiento jurídico.
- A. GUZMÁN B.: Para la historia del derecho subjetivo.
- E. GARCÍA DE ENTERRIA: Sobre los derechos públicos subjetivos.
- R. BERTELSEN REPETTO: La crisis del constitucionalismo chileno.
- B. BRAVO LIRA: Medio siglo de trayectoria institucional chilena (1924-1973).
- E. SOTO KLOSS: Apuntes para la historia de la Administración chilena en el período indiano.
- J. E. PALMA JARA: Algunas consideraciones sobre el principio de la legalidad administrativa.
- M. S. MARIENHOFF: El servicio público y sus variadas expresiones.
- J. R. DROMI: Las personas públicas en el derecho argentino.
- P. M. LARUMBE: La regionalización francesa.
- J. FERNÁNDEZ RICHARD: El régimen especial de gobierno y administración metropolitana para Santiago.
- A. R. REAL: Los principios del procedimiento administrativo en el Uruguay.
- J. C. CASSAGNE: Los contratos de la Administración Pública.
- R. C. BARRA: La intangibilidad de la remuneración del contratista particular en los contratos administrativos.
- W. VILA SUÁREZ: El feriado legal para los trabajadores públicos.
- M. M. DÍEZ: Protección jurídica de los particulares frente a la Administración en el derecho argentino.
- R. PANTOJA BAUZA: La justicia contencioso-administrativa en Chile, antecedentes y tendencias.
- M. S. GIANNINI: Control: noción y problemas en el derecho italiano.
- P. PIERRY ARRAU: La responsabilidad extracontractual del Estado.

(Enero-Junio 1976)

- I. BUSTOS: La "declaración de independencia" de los Estados Unidos en la historia del pensamiento político.
- E. V. NIEMEYER, JR.: La Constitución de los Estados Unidos.
- J. GUZMÁN DINATOR: La democracia norteamericana vista por Tocqueville.
- J. FUENTEALBA: Naturaleza y facultades de las comisiones investigadoras del Congreso de los Estados Unidos en relación con la Primera Enmienda de la Constitución.
- A. GIULIANI: Vico y los derechos culturales.
- J. L. CEA: Proposiciones para la investigación de las relaciones entre Derecho y Política.
- M. VERDUGO M.: Principios e instituciones en el desarrollo constitucional chileno.
- B. BRAVO LIRA: Los estudios sobre la judicatura chilena en los siglos XIX y XX.
- A. R. REAL: Los principios generales del Derecho Administrativo.
- E. SOTO KLOSS: La obligación de motivar los actos administrativos (¿principio general del Derecho Administrativo?).
- C. A. BANDEIRA DE MELLO: Discrecionalidad administrativa y control judicial.
- J. R. DROMI: Contratos de la Administración, hacia un régimen jurídico unitario.
- R. C. BARRA: La teoría de la imprevisión y el régimen de los mayores costos en la obra pública.
- G. REYES ROMÁN: Los órganos estatales que actúan la función administrativa en Chile.
- D. HERNÁNDEZ: El régimen de incompatibilidades en la función pública regida por el Estatuto Administrativo.
- A. PIZARRO: La asimilación en la función pública chilena, una construcción jurisprudencial.
- S. GÓMEZ: Rentabilidades excesivas ¿una "curiosidad" jurídica?
- RESEÑAS: Legal y reglamentaria; jurisprudencial; bibliográficas: *Mélanges Waline*. Paris. 1974. *Le contrôle de l'Administration et la protection des citoyens (étude comparative)*. Braibant, Questiaux, Wiener. Paris. 1973. (E. Soto Kloss). *Constitutional and Administrative Law*. J. A. de Smith. London. 1971. (D. Hernández). *La licitación Pública*. J. R. Dromi. Buenos Aires. 1975. (D. Del Barrio).