

RECENSIONES

- * J. Hervada, *Escritos de derecho natural.*
- * O. Lira, *Ontología de la ley.*
- * M. J. Adler, *Ten philosophical mistakes.*
- * O. Lira, *El orden político.*
- * G. Fernández de la Mora, *La envidia igualitaria.*
- * C. I. Massini, *El renacer de las ideologías.*
- * J. M. Ibáñez, *Doctrina social de la Iglesia.*
- * J. García Huidobro, *Tentación del poder.*
- * J. M. Ibáñez, *Sobre el estructuralismo.*
- * B. Bravo Lira, *Historia de las instituciones políticas de Chile.*
- * P. Rodríguez, *El mito de la democracia en Chile.*
- * B. Bravo Lira, *De Portales a Pinochet.*
- * T. Ribera, *La defensa de la democracia en Alemania Federal.*
- * W. R. Harbour, *El pensamiento conservador.*
- * A. Solzhenitsyn, *El dedo en la llaga.*
- * Dr. Toth, *Prisionero en la URSS. (11 años de cautiverio)*
- * J. Domic, *Política exterior soviética.*
- * H. von Huyn, *Victoria sin guerra.*
- * V. Horia, *Los derechos humanos y la novela del siglo XX.*

¶ RECENSIONES Y RESEÑAS

JAVIER HERVADA, *Escritos de Derecho Natural*. Eunsa. Pamplona. 1986. (678 pp.).

En un grueso volumen, el profesor de Filosofía del Derecho de la Universidad de Navarra, Javier Hervada, ha reunido la mayoría de sus últimos trabajos vinculados a la temática del Derecho Natural. La nota común de estos trabajos es que no se refieren tanto al derecho natural en sí mismo, como cuestión teórica, sino que intentan la aplicación de sus principios a los más diversos ámbitos de la problemática ético-social contemporánea. Así, entre los dieciocho trabajos que componen el libro, unos se refieren a la cuestión del amor y el matrimonio; otros, a temas de índole médica, como el trasplante de órganos y las transfusiones de sangre; otros, a la historia del Derecho Natural, y otros, finalmente, a ciertos puntos de la realidad jurídico-política actual.

Entre estos últimos trabajos, revisten especial interés los consagrados a dos problemas de singular relevancia en el debate de ideas de nuestros días: el de la democracia y el de los derechos humanos. Respecto del primero, Hervada pone en evidencia la olvidada distinción entre conocimiento o saber y opinión; para él, existen ciertos conocimientos acerca de la realidad objetiva que son objeto de ciencia, no de opinión: entre éstos se encuentran los primeros principios del Derecho Natural. Dicho en otras palabras, el respeto a la vida ajena, la obediencia a la autoridad legítima, el pago del trabajo realizado no son aspectos de la vida social que puedan depender de la mera opinión, sea de uno o de la mayoría; por el contrario, se trata de acciones objetivamente debidas y cuyo débito puede reconocerse o descubrirse en la realidad de las cosas. Hervada cita aquí a Cicerón, diciendo que "creía en la democracia y en la mayoría. Pero sus maestros estoicos le descubrieron que el hombre —y por lo tanto también el pueblo— tiene un límite infranqueable; que si bien el pueblo es soberano, no lo es de modo absoluto, porque el hombre es,

ciertamente, rector de sí mismo, pero antes es un ser regido. No es el hombre, como quería Protágoras, la medida de todas las cosas. Es un ser libre, modelador de su destino, pero su libertad está gobernada por las exigencias objetivas de su propio ser" (p. 334), es decir, por el Derecho Natural. De aquí se sigue el sin sentido que significa someter a votación, en otras palabras, a la opinión, normas o principios del derecho natural como los referentes a las bases de la organización familiar o a la licitud o ilicitud de ciertas conductas —como el aborto— manifiestamente contrarias al bien común. En estos casos no se trata de objetos de opinión, sino de conocimiento o saber, y una ley que contradiga las exigencias objetivas de la naturaleza humana es una ley tiránica, aunque se la haya sancionado por una gran mayoría de votos. "Una ley democráticamente establecida —escribe Hervada— si es contraria a la ley natural, es una injusticia y una tiranía (en realidad no es democracia sino demagogia). Cuando hablamos de totalitarismo, de opresiones, de abusos de poder o de tiranía, tenemos una especial tendencia a imaginarnos a una persona o un grupo minoritario de personas que imponen la fuerza, la violencia —la injusticia en otras palabras— a la gran masa de población y olvidamos que todo ello puede ser ejercido igualmente por un parlamento o por una mayoría".

Para Hervada, nada hay más correcto que decir que la democracia es una "forma" de gobierno; porque es casualmente eso, "forma": una forma de acceder los gobernantes al poder, una forma de dictar leyes, una forma de controlar el ejercicio de poder. Pero no es jamás "contenido"; el contenido de las leyes, de las disposiciones, debe ser conforme al derecho natural, porque "la democracia, no menos que el gobierno personal, está sometida a la ley impresa en la naturaleza. He aquí el radical sin sentido de someter a votación normas o principios de derecho natural. El divorcio democrático, el aborto democrático o una no menos democrática discriminación racial, serán democráticos pero no dejarán de ser sinrazones, asesinatos e injusticias" (pp. 340-341). Por el contrario, en todo aquello que no está directamente vinculado con los principios del derecho natural, la opinión de la mayoría o del parlamento puede constituir en el elemento decisivo: se trata de temas objeto de opinión, no de conocimiento, y allí la consulta, al parecer de la mayoría, resulta un recurso legítimo.

Respecto de los derechos humanos. Hervada efectúa una precisión de fundamental importancia, sobre todo habida cuenta de la vaguedad —interesada o no— con que se maneja habitualmente esa locución. Ella se refiere al carácter “anterior” a la legislación positiva, la tradición, el consenso o la costumbre, que el uso del lenguaje atribuye a esos derechos; en efecto, el sentido inequívoco de las más conocidas declaraciones, de los escritos y de los discursos acerca de ellos, los supone “preexistentes”, no en un sentido temporal sino valorativo, a las creaciones jurídicas meramente culturales; “por derechos humanos se entiende —escribe— aquellos derechos —sin entrar ahora en si ese apelativo es exacto— que el hombre tiene por su dignidad de persona o, si se prefiere, aquellos derechos inherentes a la condición humana que *deben ser* reconocidos por las leyes; en caso de que esos derechos no se reconozcan, se dice que se comete injusticia y opresión” (p. 428). Lo que significa claramente que sólo desde una posición iusnaturalista es posible hablar y pensar acerca de los derechos humanos; esto coloca en la incoherencia a todos quienes, proclamándose positivistas, hablan y escriben acerca de esos derechos. Que esa incoherencia les permita adherir al discurso más a la moda, no resta un ápice a la contradicción intrínseca implicada en esa actitud.

Esto pone en evidencia que si los derechos humanos existen, es porque son una *realidad*, en el sentido de que poseen una existencia independiente de la invención humana. Dicho en otras palabras, que es preciso “admitir que los derechos humanos no son el resultado de una ideología —como entienden una serie de autores—, no son un invento del hombre, sino una realidad. El hecho psicológico en cuya virtud los hombres y las sociedades admiten esos derechos como anteriores a la ley positiva y al consenso social (...), no es una reacción debida a factores meramente culturales, sino a dictados naturales de la razón natural. En otras palabras, la idea de los derechos humanos como preexistentes a los factores positivos es *verdadera*, porque obedece a una real conformación del ser humano”.

El espacio habitualmente dedicado a una reseña nos impide poner en evidencia la enorme riqueza de ideas y la profundidad de los planteos que caracterizan a este nuevo libro de Javier Hervada. Pero lo referido acerca de dos temas centrales de la problemática jurídico-po-

lítica contemporánea, es suficiente para valorar correctamente la contribución efectuada por el profesor español al esclarecimiento de las tan confundidas ideas de nuestro tiempo.

CARLOS IGNACIO MASSINI

OSVALDO LIRA. *Ontología de la ley*. Editorial Conquista. Santiago de Chile. 1986. (131 pp.).

Con el título de "Ontología de la ley" ha publicado el padre Osvaldo Lira un nuevo libro de filosofía política, al igual que lo son sus anteriores obras: "Nostalgia de Vásquez de Mella", "Visión Política de Quevedo" y "El Orden Político". En todos estos estudios, el autor aborda el tema social desde una perspectiva filosófica y más concretamente, desde el punto de vista del pensamiento tradicional católico y de la filosofía perenne. Profundo conocedor de los principios constitutivos de la sociedad civil, y de su procedencia divina, y habituado tras largo ejercicio a la consideración metafísica de las cosas, no preocupan a Osvaldo Lira en estos trabajos los problemas de política contingente, sino las exigencias esenciales que derivan para la vida social del hecho de ser sus sujetos seres humanos, criaturas de Dios, hechas a su imagen y semejanza, y ordenadas por su Ley Eterna a un fin último trascendente, de donde provienen —y de donde únicamente provienen— toda su dignidad y sus derechos.

En estos menesteres —de más está decirlo— nuestro autor no trata de acomodarse al gusto en boga: al antropocentrismo y al inmanentismo de hoy, que tantos estragos han hecho incluso entre católicos, sino que busca y dice la verdad, aunque sea dura de oír.

El libro que ahora comentamos es una metafísica de la ley. ¿Cuál puede ser su tema? No se refiere al contenido de las leyes que rigen los actos humanos, sino al ser mismo de la legalidad; no es un estudio ético, sino ontológico.

¿Qué manda la ley? ¿Qué requisitos de conformidad deben guardar las leyes humanas con la naturaleza, que mirada como principio

normativo se llama ley natural? ¿Qué tipos de preceptos pueden distinguirse en ella según su grado de necesidad? Esta temática, tradicional en los estudios de Teología y Filosofía del Derecho, es la propia de la Ética y de la Ciencia Jurídica. Es la que encontramos en el celeberrimo tratado de la ley que se incluye en la Suma Teológica de Santo Tomás de Aquino, y en todas las obras clásicas de derecho natural.

¿Qué es la ley? ¿Por qué unos seres pueden estar en virtud de ella sujetos a otros? ¿Consiste esta sumisión en una cierta condición propia de la entidad, del ser mismo, de la realidad de los seres sometidos, de modo que la dependencia en que se hallan respecto de aquellos a quienes están sujetos, es una dependencia de raíz ontológica? ¿Es la ley, entonces, un cierto elemento de la entidad misma? ¿Es un modo de realizarse el ser —lo que llama una categoría o predicamento, como substancia, relación, cualidad, etc.?—. ¿Existe una cierta unidad en el concepto de ley, de manera que comprenda la ley jurídica positiva, la ley natural ética y jurídica, y también las leyes del mundo infrarracional, es decir, las leyes biológicas y físicas que rigen el universo material; o, por el contrario, presentan estos diversos tipos de leyes diferencias que los hacen irreductibles a un concepto unitario?

Esta es la temática propia del estudio metafísico de la ley: *qué es la ley; no qué manda la ley; y nunca la habíamos visto desarrollar en forma completa, orgánica y coherente como lo hace Osvaldo Lira en el libro a que nos venimos refiriendo, el cual busca, en buenas cuentas, una explicación ontológica del sometimiento: del orden de unos seres a otros, y, en definitiva, de la creación de Dios. Aquí reside su originalidad y su novedad, en un orden de cosas en que es difícil hablar de novedad.*

Hace unos veinte años, cuando estudiábamos Leyes, nos preguntó el padre Osvaldo Lira: ¿qué es el derecho? Una relación —contestamos—. No —dijo—, *es la naturaleza del efecto mirada como principio de subordinación a la causa; y añadió riendo: esta definición es mía y la voy a patentar. Pues bien, puede decirse que el presente libro es el desarrollo riguroso de esa idea.*

¿Por qué decimos que está encuadrada en el tomismo esta concepción de la ley, si Santo Tomás define la ley natural como “la participación de la ley eterna en la creatura racional”? Para entenderlo

debemos tener en cuenta que la ley, que es cierta regla y medida de los actos, puede considerarse en cuanto está en el legislador ("regulante y mensurante"), lo que aplicado a Dios nos da la ley eterna; y en cuanto está en el legislado ("regulado" y "mensurado"), lo que, aplicado al hombre como creatura de Dios, nos da la ley natural; y luego la ley natural puede, a su vez, considerarse desde un doble punto de vista: como la propia naturaleza del hombre en cuanto importa una tendencia de éste a su último fin, lo ordena a él, lo inclina a él, y también como el conocimiento que el hombre tiene de esa misma ley, o, si se prefiere, como la razón del hombre en cuanto, fundada en esa naturaleza, le dicta lo que debe hacer y lo que debe omitir para el conseguimiento de su último fin. La definición de Santo Tomás citada más arriba responde a esta última perspectiva: la del conocimiento que el hombre tiene de su legalidad natural. La definición del padre Lira parte de considerar como ley a la misma naturaleza, y, por cierto, no se opone a la anterior. Ya el mismo Santo Tomás dejó explícitamente insinuada esta concepción de la legalidad natural, al decirnos que también las creaturas infraracionales participan de la ley eterna a su modo, a saber, "en cuanto que por la impresión de esa ley tienen tendencia a sus propios actos y fines" (1-2, q. 91, a. 3) La creatura racional, además de participar de esta manera, común a todas las cosas sometidas a la Divina Providencia, de la ley eterna, participa de la misma de manera especial, pues por su razón "se hace partícipe de esa providencia, siendo providente sobre sí y para los demás" (loc. cit.).

Ahora bien, lo que nos permite llegar a un concepto unitario de la ley, que abarque todo el orden del universo, si se la mira como presente en las creaturas, es el considerarla no como un conocimiento o dictado racional, que sólo es posible en el hombre, sino como la naturaleza tendencial de todo ser creado, o su tendencia natural al fin que le ha asignado el Creador.

La ley viene así a ser concebida como la determinación que obra la causa eficiente en el efecto: y ya la tenemos en calidad de concepto metafísico, como un elemento del orden de la causalidad.

Para su estudio de la ley, parte el autor —al igual que Santo Tomás— de la ley humana, que es la que se halla más a nuestro alcance; y hace suya, por cierto, la célebre definición del Aquinate: "Cier-

ta ordenación de la razón para el bien común promulgada por aquel que tiene el cuidado de la comunidad”.

En su análisis, critica acerbamente la definición de ley contenida en el artículo primero de nuestro Código Civil —“declaración de la voluntad soberana que, manifestada en la forma prescrita por la Constitución, manda, prohíbe o permite”—; le reprocha el voluntarismo: la ley es obra de la razón, a la que compete ordenar los medios al fin, y no de la voluntad; y la voluntad no es soberana, porque debe referirse por la razón en dependencia de la ley natural.

El suscrito, admirador fervoroso del Código Civil, no puede ocultar que echa de menos la benevolencia de Santo Tomás para con la definición del Digesto, según el cual “la voluntad del príncipe tiene fuerza de ley”, acerca de la cual se limita a decir el Doctor Angélico que hay que entender que se trate de voluntad regulada por la razón (I-2, q. 90, Q. 1, ed. 3).

A continuación sienta Osvaldo Lira la doctrina de que la ley, como acción que es, no reside propiamente en el legislador o agente, sino en el legislado o paciente; es decir, en quien la *padece* o recibe.

Respecto del bien común, precisa el autor, contra el pensamiento de algunos tomistas modernos, que se trata de un bien *del individuo en la sociedad*, y no de un bien de la sociedad, la que, por ser un ente accidental, no puede ser depositaria definitiva de bien alguno.

La ley es una ordenación, y la ordenación es considerada por Osvaldo Lira como “el inteligir contemplado bajo la modalidad pasiva que adopta en los seres inteligentes”.

Por último, Osvaldo Lira concibe al legislador humano como un intérprete de la realidad, pues, por una parte, la ley humana realiza el concepto de ley en dependencia de la ley natural: en cuanto salga de esta dependencia, que le es esencial, no será ley; y por otra parte, la razón de ser de la ley humana o positiva no consiste —dice Osvaldo Lira, y aquí hay otra tesis original suya— en que la ley natural sea en sí misma indeterminada, sino en que nuestro conocimiento de ella es imperfecto: es él el que requiere determinación.

Estos son los rasgos más salientes del libro “Ontología de la Ley”. Con él viene a mostrar Osvaldo Lira en buena hora la vitalidad de la filosofía tomista. Con él viene también a mostrar una vez más ese hábito metafísico o de sabiduría que ha caracterizado siempre su pen-

samiento y su magisterio, no sólo en los temas propiamente ontológicos, sino también en los de teología, estética, política y crítica literaria. En todos estos campos hace resplandecer siempre los primeros principios del ser: y es su fidelidad a ellos la que comunica a sus obras esa libertad que todos admiramos, y que pone Aristóteles entre las notas fundamentales de la filosofía.

JOSÉ JOAQUÍN UGARTE G.*

MORTIMER J. ADLER, *Ten Philosophical Mistakes*. Macmillan Publishing Company. New York. 1985 (200 pp.).

En el siglo IV antes de Cristo, Aristóteles escribió que la menor desviación inicial de la verdad es multiplicada luego por mil. Dieciséis siglos más tarde Tomás de Aquino se hizo eco de esta observación y dijo, parafraseando la misma idea, que los pequeños errores de los comienzos acaban por producir graves consecuencias.

Pero ni Aristóteles ni Aquino podían hacer el elenco de los errores ideológicos actuales, de los que habla un reciente libro publicado en América: "Todos son pequeños errores iniciales. Se trata de errores filosóficos, errores cometidos por algunos filósofos desde el siglo XVII. Sus graves consecuencias sobrepasan el ámbito del pensamiento filosófico y se manifiestan en prejuicios populares hoy día boyantes. Afectan al modo de comprendernos a nosotros mismos, nuestras vidas, nuestras instituciones y nuestra experiencia. Tuercen nuestra acción y oscurecen nuestro pensamiento".

El pensador norteamericano Mortimer J. Adler presenta así un ensayo ambicioso, que trata de aislar los *Diez errores filosóficos* más importantes y decisivos en la configuración de la cultura contemporánea.

La idea que articula el proyecto de Adler es muy sugestiva: "al de-

*Profesor de Fundamentos filosóficos del Derecho, y de Derecho Civil, Facultad de Derecho, Universidad Católica de Chile.

nominar *pequeños errores* a estas equivocaciones filosóficas no les estoy restando importancia. Equivale a decir que se trata de equivocaciones extremadamente simples, capaces de ser expresadas en una o dos frases. En sus comienzos, antes de que se vislumbren sus consecuencias, los errores parecen inocentes y pasan inadvertidos. Sólo cuando los confrontamos con las conclusiones repugnantes a las que en pura lógica nos conducen, nos vemos impulsados a volver sobre nuestros pasos y encontrar donde nos equivocamos. Sólo entonces la premisa errónea que al principio parecía inocente, revela su criminalidad: es un lobo disfrazado de oveja”.

LOS REPROCHES DE ADLER

Adler advierte en muchos filósofos contemporáneos su falta de radicalidad: al advertir las consecuencias aberrantes a que conducen algunas líneas de pensamiento, “en lugar de volver a recorrer los escalones que reconducían a las fuentes, a los pequeños errores iniciales, los pensadores han tratado de eludir por otras sendas los resultados de los errores primeros, a menudo agravándolos en lugar de aliviarlo”.

El *primer error* dominante lo protagonizó el inglés John Locke. El empirista inglés daba por supuesto que sólo tenemos trato directo con “ideas” subjetivas. De este modo, se consume una especie de *esquizofrenia* radical en el hombre: “somos obligados a vivir en dos mundos distintos sin ningún puente que los comuniquen. De un lado, el mundo de la realidad física en el cual nuestros propios cuerpos ocupan un espacio, se mueven y entran en contacto con otros seres. El otro es el mundo totalmente privado en el que cada uno de nosotros está encerrado: el mundo de la conciencia de nuestras propias ideas”.

El *segundo error* afecta al carácter intelectual del hombre. Si Locke determinó que sólo conocemos nuestras propias afecciones, David Hume añadiría que éstas se reducen siempre a *imágenes sensibles*: Darwin, más tarde, extraerá la consecuencia final: el hombre es sólo un animal evolucionado.

Thomas Hobbes, en la misma línea, había defendido el *tercer error*: las palabras que no se refieren a cosas materiales carecen de sentido. Otros filósofos del lenguaje cultivarían este mismo error afirmando que las palabras no significan ideas, porque sólo son instrumentos para referirnos a las cosas y ponernos de acuerdo acerca de cuestiones prácticas.

Cayendo en el *cuarto error*, Hume reducirá a “meras opiniones” todos los libros de metafísica, que hablan de Dios. Y Kant, tratando de corregir el empirismo radical de Hume y de salvar la validez objetiva del conocimiento científico, llegará a declarar incognoscibles las cosas mismas. “La importancia de refutar los errores cometidos por Hume y Kant —afirma Adler—, errores que se han impuesto en el siglo XX, está en que relegar la filosofía especulativa al reino de la mera opinión conduce, en esta era dominada por una creciente especialización, a un desastre cultural”. No podemos sacrificar nuestro deseo de comprender, nuestras ansias de sabiduría.

Acercas de los valores morales también se han deslizado errores fundamentales: el hedonismo escéptico de Hume les negaba un estatuto propio; pero la posterior corrección kantiana, que establecía el imperio del deber por el deber, sólo ha tenido como efecto relegar al olvido las obligaciones concretas de la ley natural.

Error también es confundir la felicidad moral y la buena conciencia con el mero “sentirse bien” y estar a gusto. Así, se pueden justificar las mayores atrocidades, cuando no remuerden una conciencia encallecida. El pragmatismo de John Dewey y el utilitarismo de John Stuart Mill se construyen sobre este malentendido.

Yerran en otro punto los filósofos y científicos que se declaran deterministas, porque cuando niegan la libertad de elección humana “en realidad no están entendiendo bien aquello que niegan. La controversia entre deterministas y defensores del libre arbitrio se desarrolla en un contexto que no es el de la libertad”. Tal polémica tiene que ver, más bien, con cuestiones morales: se trata de ver si dependen estrechamente de la libertad humana, la responsabilidad moral, el mérito y la culpa, si son justos el premio y el castigo.

Otros filósofos han negado erróneamente que exista “una naturaleza humana”. Tal es el caso de Merleau Ponty y de demasiados antropólogos culturales, sociólogos y psicólogos behavioristas. La raíz de su error es muy simple: “la incapacidad para comprender que hablar de *naturaleza específica*, en el caso de la especie humana, es algo radicalmente diferente de lo que implica tener una naturaleza específica en el caso de las especies animales”. En efecto, *lo humano* que tiene todo hombre es algo susceptible de conformaciones pluriformes muy diversas entre sí, pero las diferencias que se dan entre esta y

aquella persona, no impiden que con todo, ambas sean plenamente personas humanas.

Erróneo, pero verosímil, parece también afirmar que "la conducta gregaria del hombre es exactamente semejante a la de otros animales sociales"; aunque la afirmación opuesta —que la sociedad es un puro convencionalismo, como decía Jean J. Rousseau— no está menos equivocada. La sociabilidad del hombre no es un instinto ni una arbitrariedad, sino consecuencia de su naturaleza intelectual, una exigencia de la "calidad de vida" que se corresponde a la dignidad de las personas.

LA HISTORIA DESPRECIADA

Y así llegamos al décimo y último error elemental denunciado por Adler: la falacia del reduccionismo, que reconoce más realidad a los elementos constituyentes del mundo físico —por ejemplo, a los átomos y a las partículas elementales— que a los cuerpos compuestos en medio de lo cuales vivimos, y que serían como tales mera apariencia. De este modo, la filosofía de la ciencia parece que hace explotar el conocimiento del mundo adquirido espontáneamente e incluso hace peligrar la realidad de la existencia humana, de la personalidad individual. El error inicial está en conceder a las partículas elementales un modo de existencia semejante al de los cuerpos que experimentamos, cuando lo correcto es que los resultados de nuestro análisis de la realidad deben siempre quedar subordinados a la realidad humana.

Adler, recapitulando todos estos pequeños, pero decisivos errores, avanza una hipótesis original. ¿Por qué tan a menudo filósofos inteligentes no supieron corregir en profundidad los principios erróneos de unas teorías que, sin embargo, combatían en sus conclusiones? Es que sus sistemas de pensamiento fueron "negros monumentos a fallos pedagógicos; fallos debidos en parte a la defectuosa transmisión de conocimientos y en parte a una actitud polémica e incluso despreciativa hacia el pasado, hacia la obra de quienes habían llegado antes". Este desprecio de la historia —al paio del mito del progreso— ha sido paradójicamente obstáculo imponente para un real progreso cultural que, apoyándose en las riquezas del pasado, las acrecentara. De forma que si "la gloria intelectual de los tiempos modernos ha sido la ciencia empírica", este progreso científico no se ha correspondido

con un equivalente desarrollo sapiencial. Sin embargo, "el gran logro y gloria intelectual de la antigüedad griega y de la Edad Media fue la filosofía". Por eso, para rectificar los fundamentales errores filosóficos que infectan nuestra cultura e "iniciar un arranque lleno de frescor basta con abrir los grandes libros filosóficos del pasado —especialmente los de Aristóteles y de la tradición que le continúa— y leerlos con el esfuerzo de comprensión que requieren. Al recuperar verdades básicas, ocultas durante un tiempo, serán erradicados los errores que han arrastrado en nuestros días a consecuencias tan desastrosas".

JOSÉ MIGUEL ODERO

OSVALDO LIRA, *El orden político*. Editorial Covadonga. Santiago de Chile. 1985. (197 pp.).

El Padre Osvaldo Lira, que a fines del año pasado recibió un premio literario —el "Ricardo Latcham", que otorga el PEN Club de Chile— es más conocido como filósofo que como literato, evidentemente. Pero, sin embargo, tuvo mucha razón aquel jurado al decidir que también sobre una materia como el "ente" se puede escribir bien, demostrando total dominio y conocimiento del idioma, haciendo de la exactitud un juego intelectual apasionante, manteniendo sin cesar un ritmo severo y a la vez tenso, donde no se encuentra jamás un ripio, ni un lugar común, ni un sentimentalismo, ni una imprecisión... En la prosa del Padre Lira no figuran palabras que no estén estrictamente requeridas por la claridad de la idea, en aras de la cual también maneja él con donaire y plena seguridad el arte escurridizo de la cita oportuna, precisa, distinta. En fin, tales méritos dentro de lo que podríamos llamar literario, con palabras que a él no le gusta, posee entre otros muchos la obra del que no será imprudente reconocer ya como el filósofo de mayor relieve nacido de chilenos. Incluso, si los chilenos no tuviéramos la fea maña de apocarnos permanentemente, ya habría sido dicho que contamos entre nosotros con quien sin duda es una de las primeras autoridades mundiales en el tomismo de nuestros días (no, por cierto, en el "neotomismo"), junto con González Alvarez, tal vez, o Millán Puelles, o Copleston.

No es que esto del primero, segundo y tercero tenga mayor importancia, sino que conviene tener bien en claro de qué categoría es este sacerdote y pensador, aún a riesgo de mortificar su modestia, y debido a que muchas personas no lo saben. Verdad es que nunca la filosofía ha estado "de moda".

Fueron mencionadas algunas características de su estilo. Ellas se ven en cualquiera de sus libros: "*Ortega en su espíritu*", "*Poesía y mística en Juan Ramón Jiménez*", "*Verdad y libertad*", "*De Santo Tomás a Velázquez, pasando por Lope de Vega...* hasta llegar a los dos últimos, "*El orden político*" e "*Hispanidad y mestizaje*", un par de volúmenes editados recientemente y de impecable presentación. Ellos son las últimas contundentes aportaciones hechas por Lira al "pensar profundo" en nuestra patria.

Antes de entrar a su comentario tal vez convenga precisar esto del tomismo del Padre Lira, "cerrado y cerrilmente tomista", según propia confesión. Está lejos de querer decir ello que sus trabajos repitan o glosen a Santo Tomás, lo que de todos modos sería bastante honroso; quiere decir otra cosa: que Osvaldo Lira ha realizado amplias y escrupulosas investigaciones en campos que el Aquinate no tuvo tiempo de cultivar. Por ejemplo, en la estética, donde los tres tomos de "*El misterio de la poeta*" representan un vasto y poderoso desarrollo de los pocos aunque firmes principios tomistas relativos a la creación y al "pulchrum". Otro ejemplo: "*El orden político*", justamente, donde analiza las características que según la metafísica, la lógica y la teología deben observarse en una sociedad rectamente dispuesta.

LA POLÍTICA METAFÍSICA

En nuestro pequeño país no todo es pequeño, gracias a Dios. Pero cuánto suele serlo la política. El debate se da en nuestro medio a niveles de una vulgaridad y raquitismo sólo comparables a la arrogancia y tremendismo de los que lo promueven. La desilusión sería tremenda para el que quisiera encontrar eso mismo en "*El orden político*".

Muy por el contrario, "*El orden político*" constituye una verdadera reformulación de la política, asentándola sobre las bases metafísicas de la sociedad civil, ente multitudinario o populoso concretado hoy en la nación. El análisis de Lira enfatiza el elemento tradicional como

consustancial a la entidad de la nación: "Los pueblos sin tradición y sin historia son asimismo pueblos sin futuro", sostiene en las líneas finales del que en rigor es un tratado, repitiendo palabras de Menéndez Pelayo que no tienen nada que ver con romanticismos, mejores tiempos pasados ni cosas por el estilo. La cita del polígrafo español viene a ser una especie de resumen de las hondas consideraciones metafísicas hechas a través del libro, las cuales se han encargado de hacer ver al lector, ante todo, la realidad de las sociedades tal cual ellas son. Lo que hay, entonces, es una contemplación *ontológica* de la sociedad; el Padre Lira rechaza lo que denomina una visión "fenomenológica" por considerarla reduccionista, estrecha, *ergo*, insuficiente. Se necesita, siguiendo en esto la huella tomista, una perspectiva que dé la primacía a la realidad y evidencia del ser, y que le reconozca sus estructuras básicas: materia y forma, esencia y existencia, acto y potencia... (Este es también el fundamento del rechazo a las utopías). En tanto pensador realista, Lira sostiene que la existencia, el ser, no es producto —como afirma el idealismo post-cartesiano— de la mediación o invención cognoscitiva del "yo". Las realidades *son*, y lo son por derecho propio. Y es de la aplicación de estos principios que brota el mencionado énfasis en la tradición.

En efecto, mirando a la sociedad civil con la intención de reconocerla como ella es, hay que admitir que la identidad de un alma nacional sólo se da en la *historia*. No se da de golpe, toda ella en un instante, como ocurre con un cuadro o un paisaje, sino en la sucesión y suma de instantes, como en una sinfonía o en una representación teatral: se desenvuelven en el tiempo. Es decir, se *despliegan* ontológicamente. Nadie juzgaría una sinfonía por su primer compás, o por el 34 o por el 102; tampoco nadie se debiera permitir juzgar una nación por un mero momento actual. Sin embargo, esto último se hace a menudo, especialmente por la vía de desdeñar las tradiciones de los pueblos.

FUNDAMENTOS EXTERNOS

La política, enseña el padre Lira, no es un saber en sí autónomo. El ordenamiento civil obedece a normas superiores que le confieren, *ex-trínsecamente*, su carácter; normas de conducta humana que arrancan del orden natural y que configuran el ámbito de la *moral*. La moral,

implícita en la naturaleza de las cosas, regula el comportamiento humano en sus principios internos y en sus manifestaciones exteriores. Y la política, como recalca Lira, tiene una primordial urgencia práctica. Si bien es imprescindible el conocimiento de la *política doctrinal*, lo es justamente en vista a sus posibles aplicaciones prácticas, y será válida o no en esa misma medida.

¿Es posible una "política católica"? La respuesta es compleja. No, en cuanto a la técnica, puesto que no hay técnica católica ni técnica anti o acatólica, sino simplemente técnica. Sí, en cuanto a los fines, que, bien mirado, son los que dan el sentido profundo de la política. En este sentido el libro dice tantas cosas interesantes que no hay otro modo de enterarse de ellas que leyéndolo. Pero puede adelantarse cómo el Padre Lira hace ver que una concepción católica, tomista, de la política, reconoce la pluralidad de los entes del universo, repartidos a lo largo de una escala entitativa que va desde el Ser Supremo hasta el más ínfimo de los seres finitos y que es la base primera del principio de jerarquía denominado habitualmente, también, de subsidiariedad. Aplicado esto a las sociedades civiles, entes por analogía y de carácter artificial, se hace imprescindible reconocer en ellas una pluralidad de sociedades y de fines intermedios: he aquí la función supletoria de los cuerpos intermedios o "consorcios subalternos" de la sociedad, como los denomina Lira. Rebatiendo un punto de vista habitual, el autor explica que los hombres no formamos la sociedad por agregación individual, sino que los componentes inmediatos de la sociedad son agrupaciones funcionales: vecinos, gremios, familias, cuerpos del Estado, etc. Los hombres individualmente considerados no conforman la sociedad más que en un sentido remoto, ontológicamente dicho; a la sociedad se ingresa por la unión de un hombre con una mujer —que es una familia, cuerpo social intermedio—, y no directamente, ni menos solo.

EL ARTIFICIO Y LA SUCESIÓN

El Padre Lira reconoce, así, tres rasgos fundamentales en la sociedad civil: su carácter extramental, o sea real; su carácter artificial y su naturaleza sucesiva. Arriba queda señalado cómo la sociedad civil es más una sinfonía que una pintura, debido a su desarrollo en el tiempo, a que no agota, ni mucho menos, toda su entidad en un instante

("partiendo de la base de que los entes naturales no son sino accidentalmente cronológicos, porque son sustancialmente ontológicos, podremos calificar a los entes sucesivos como cuasiesencialmente cronológicos", dice). También queda señalada su artificialidad, por cuanto es producto de otras sociedades intermedias, siendo ella misma una "sociedad de sociedades". Es, en fin, el carácter de realidad de la sociedad civil lo que determina el reconocimiento y primacía de sus propios rasgos por sobre los que se quisiera ver en ella.

Es de esperar que quede a la vista la diferencia que media entre la palabra *política* cuando la escribe el Padre Lira y cuando la pronuncian algunos políticos de profesión.

ABELARDO CAMPOS

GONZALO FERNÁNDEZ DE LA MORA, *La envidia igualitaria*. Editorial Planeta. Barcelona. 1984 (256 pp.).

El análisis de la envidia se abre conceptualmente en el libro *La Envidia Igualitaria*, de Gonzalo Fernández de la Mora, con el establecimiento de la definición, el origen y la tipología correspondientes. La definición que aquí se da de la envidia es la que consiste en describirla fenomenológicamente como un "malestar que se siente ante una felicidad ajena, superior, deseada, inalcanzable e inasimilable". ¿Mas, cómo llega a surgir este peculiar malestar? En la respuesta a esta esencial pregunta se halla contenida, en mi opinión, una de las más relevantes aportaciones de Fernández de la Mora al esclarecimiento —y, por ende, a la descalificación y superación— del sentimiento envidioso. Veamos en qué estriba esa respuesta.

A diferencia de todo lo precedente de un mecanismo interno —tal como sucede, por ejemplo, en el caso del hambre— la envidia es el paradero y resultado de un proceso mental sumamente complejo, como vamos a ver. En este proceso se entrelazan juicios fácticos y juicios axiológicos, formulándose de esta suerte unos determinados raciocinios. Todo comienza con la estimación de algo exterior poseído

por alguien que uno mismo no es y a quien se supone que le produce felicidad. El siguiente paso, de carácter comparativo, es el que lleva a pensar que uno tiene menos que esta otra persona, o incluso que es menos que ella. (La comprobación de este desnivel carece realmente de objetividad, pues "cada cual es dichoso a su modo y es innegable que mayor poder o mayor riqueza no entrañan necesariamente mayor felicidad"). Un tercer paso consiste en el pensamiento de la incapacidad para superar ese desnivel. Pero todavía se requiere algo más para que la envidia haga su aparición y ese algo más es el cuarto y último paso, el que se da cuando la imposibilidad de superar el desnivel resulta inasimilable.

Si realmente caemos en la cuenta de las suposiciones arbitrarias, los juicios falsos y los raciocinios incorrectos, infiltrados y deslizados en este complejo proceso mental, no podremos dejar de percatarnos de la inanimidad o *vacuidad del fundamento intelectual de la envidia*. Fernández de la Mora lo ha expresado de una manera muy gráfica: "El complejo proceso mental inherente a la envidia consiste en una serie de juicios hipotéticos, inverosímiles o falsos, y en unas deducciones incorrectas. El sentimiento envidioso está asociado a una serie de errores de hecho, de estimación y de raciocinio: un análisis riguroso del correlato mental de la envidia la desmonta radicalmente".

Mas, si ello es así —cosa con la que estoy por completo de acuerdo—, hay que pensar que el fundamento intelectual de la envidia es lo que se llama un sofisma en la acepción más propia de esta voz dentro del lenguaje de la lógica. Porque, en efecto, hablando con propiedad, un sofisma no es sólo un raciocinio incorrecto, sino precisamente un raciocinio que, a pesar de su incorrección, es decir, en virtud de su buena o aceptable apariencia, tiene el poder de engañar incluso al experto o entendido (sofós), si éste no cuida suficientemente la observancia de las leyes peculiares de la lógica. Y esta sutil capacidad de engaño hay que atribuírsela, sin duda, al fundamento intelectual de la envidia, ya que el radio de acción del sentimiento envidioso alcanza incluso a las mentes más agudas y cultivadas.

De esta forma, la envidia, rigurosamente analizada, pone de manifiesto el enorme poder —en este caso, evidentemente negativo— del logos humano hasta en las ocasiones en las que funciona de una manera incorrecta. Como acabamos de ver, la envidia misma consiste en un subproducto, pasional o sentimental, de una deficiente actuación

de nuestra potencia intelectual. El atento examen de este hecho nos hace ver en la envidia uno de los estados de ánimo que menos factores somáticos implican. Y la génesis de la envidia es todo un reto al sensualismo y al materialismo psicológico. Por virtud de su origen, tiene la envidia una índole eminentemente intelectual. "La envidia no es un sentimiento provocado de modo relativamente reflejo por una sensación, sino por el razonamiento".

Quiero hacer aquí una digresión, que me parece oportuna, acerca del "monismo antropológico". En su calidad de especie de la tristeza, la envidia es una pasión y, por lo tanto, tiene como las otras pasiones, un cortejo o séquito somático (poco espectacular, desde luego, pero efectivo). Ciertamente, no es ese acompañamiento nada a lo que la envidia se deba, sino al contrario, algo que se debe a la envidia, pero ello basta para que resulte ilícita la pretensión de explicar el sentimiento envidioso desde la perspectiva y con los métodos de un puro espiritualismo. Una vez más, la objetividad antropológica obliga a reconocer la distinción y la complementariedad mutuas del espíritu y la materia dentro de la realidad constitutiva del ser propio del hombre.

A modo de atributos de la envidia, señala Fernández de la Mora su carácter axiófilo, así como su índole abscondita, confusionaria, universal, prefabricada y autopunitiva. No dispongo de espacio para hablar de la justificación de estos atributos o propiedades. Por la misma razón tampoco entraré en ninguno de los demás problemas dilucidados en la misma sección del libro —la segunda— excepto en lo concerniente al examen de la envidia como factor político. A este respecto, observa el autor que los gobernados no se dividen por sí mismo, sino por obra de la división de los miembros de la clase política, los cuales, al enfrentarse en su lucha por el poder y tratando de conseguir la adhesión popular como medio encaminado a este objetivo, escinden a las masas en agrupaciones contrapuestas. Así las cosas, el recurso más habitualmente utilizado por los políticos menos escrupulosos es el fomento de la envidia colectiva, la cual puede servir de relativo aglutinante político cuando se consigue una "alianza, entre los que tienen envidias comunes, para llevar a término las acciones negativas contra los envidiados, a que les mueve su pasión". La explotación de la envidia con fines políticos es uno de los más poderosos expedientes de los demagogos y, dentro de esta explotación de

la envidia, se encuentra, para Fernández de la Mora, la mayoría de las apelaciones a la justicia social. En este punto, nuestro autor coincide, en muy buena dosis, con Hayek, de quien, no obstante, discrepa, en lo que atañe al nivel esencial o conceptual de esta justicia (“en el plano de las esencias, no se puede afirmar que la justicia social sea una simple manifestación de la envidia”). A modo de corolario de esto último, yo añadiría que, si en la esencia de la justicia social no entra la envidia, se hace necesario sostener que la manipulación envidiosa de la justicia social —un hecho ciertamente indiscutible, sobre todo en el caso de la propaganda marxista— es un mero *per accidens* y no una ineludible consecuencia del sentido de esta justicia.

La tercera sección del libro, intitulada “La desigualdad creadora”, constituye una apología de la realidad y de la eficacia de la desigualdad, a la vez que una crítica, tan certera como implacable, de la utopía igualitaria. A título de preámbulo, hay una detenida consideración de la singular —ya que no exclusiva— pertenencia de la voluntad igualitaria a la civilización occidental, y ello, concretamente, según tres inflexiones de esa voluntad igualitaria: la religiosa, la política y la económica. Por lo que atañe al igualitarismo religioso, estoy plenamente de acuerdo con la fórmula usada para describirlo: la aceptación de “un Dios de todos y para todos”. En cambio, me vería obligado a discutir la inclusión de la dimensión religiosa entre las orientadas a una igualdad; en la felicidad (“en el fondo, las tres dimensiones... se dirigen hacia una igualdad felicitaria; similar bienestar para todos”), pero me veo exonerado de la discusión porque el propio Fernández de la Mora rectifica más adelante su expresión sobre este asunto, perfilándola con la máxima nitidez al ocuparse de la “desigualdad ultraterrena”, en relación con la cual afirma explícitamente que “la igualdad de llamamiento no se traduce en una igualdad de resultados”, a la vez que recuerda que, como enseña el Concilio de Florencia, unos elegidos contemplan a Dios más perfectamente que otros, según la diversidad de sus méritos.

Tanto en la prueba de la realidad y la eficacia de las desigualdades como en la crítica de la utopía igualitaria, se contemplan en esta tercera sección ideas antropológicas y éticas cuyo valor para la vida social se hace claramente perceptible en todos sus desarrollos. Destacaré a continuación algunas de las más significativas.

La igualdad de los individuos humanos en tanto que individuos es

un imposible metafísico, una absoluta y pura contradicción, como la igualdad de los seres individuales —precisamente como individuales— de cualquier otro género o especie. A propósito de este asunto, Fernández de la Mora lleva a cabo una nutrida serie de exactas y finas puntualizaciones ontológicas en torno a la índole necesariamente individual de lo real y acerca de su irreductible diversidad entitativa. No constituye frente a esto una objeción la igualdad específica de los seres humanos que en este libro se ha quedado sin tratar, cosa ésta que seguramente se deba a que el estudio de la pertenencia común de todos los hombres a una y la misma especie no habría dado lugar a modificaciones sustantivas en las ideas ya expuestas. El examen de esa igualdad habría permitido establecer un contraste que, sin embargo, no implica ningún tipo de concesión a la utopía igualitaria.

Muy detenidamente quedan en este libro estudiadas —para el caso del ser humano— la desigualdad genética y la noética, así como la social y la vital e incluso, según ya vimos la ultraterrena. Pues bien, “la única igualdad social absolutamente realizable es la igualdad ante la ley”, descrita aquí como el hecho de que “los códigos y los jueces califiquen en función del libre comportamiento y no atendiendo, en cambio, a determinaciones involuntarias como el sexo, la raza o la posición de los progenitores”. Con todo, la afirmación de esta igualdad legal deja intacta la índole radicalmente utópica de las ideologías igualitarias: “no se puede confundir la indistinta aplicación de las normas con el igualitarismo efectivo de los individuos”.

Frente a la doctrina de Rousseau, según la cual la naturaleza hace iguales a los hombres, siendo éstos los que instituyen la desigualdad, Fernández de la Mora nos hace ver que lo cierto es exactamente lo contrario: “La naturaleza, que es jerárquica, engendra a todos los hombres desiguales, y la sociedad, que es homogeneizadora, trata de asemejarlos y de guillotinar sus peculiaridades individuales”. A mí, personalmente, se me ocurre también pensar que los hombres no podrían instituir la desigualdad entre ellos mismos si la Naturaleza los hubiese hecho realmente iguales unos a otros. ¿De qué modo podría lo desigual proceder de lo igual? Ni tampoco es posible que los hombres siendo individualmente desiguales, se hagan realmente iguales entre sí, de una manera absoluta. Lo único que cabe este sentido es que traten de lograrlo, y no sólo en función del uso o del abuso de

la libertad, sino también en virtud de un deficiente empleo de su facultad discursiva.

Pero volvamos a la cuestión de la envidia, ¿en qué sentido y por qué se la puede llamar igualitaria? Para Fernández de la Mora, el sentimiento igualitario tiene en su raíz un primer momento mimético —así, en la infancia— que es perfectamente natural. Entonces, para que este sentimiento se adultere de tal forma que, siendo natural en su raíz, se haga enfermizo en sus frutos, es menester un importante cambio. Hace falta que la voluntad de igualarse deje de emplear la imitación y utilice el sistema de rebajar al prójimo. “Tal igualitarismo, que es el producto típico de la envidia, constituye una corriente social que no ha cesado, de crecer desde la aparición del marxismo y cuyo verdadero perfil no se puede captar sin desenmascararla”.

Al lector de este libro no le podrá quedar la menor duda sobre el igualitarismo de la envidia, justamente la antípoda del magnánimo esfuerzo en que estriba la emulación. González de la Mora le ha arrancado el disfraz al lobo oculto tras la oveja igualitaria. Ha analizado la envidia, es decir, la ha puesto en evidencia bajo la irresistible luz de la verdad.

ANTONIO MILLÁN PUELLES

CARLOS IGNACIO MASSINI, *El renacer de las ideologías*. Editorial Idearium. Mendoza. 1984 (126 pp.).

La obra del conocido filósofo argentino constituye un sugerente análisis sobre el fenómeno de la mentalidad ideológica de nuestros tiempos.

Ciertamente estamos un poco lejos del optimismo ingenio de los años 60, cuando otro autor —entrafiablemente unido a Chile—, Gonzalo Fernández de la Mora, publicaba su *Crepúsculo de las Ideologías*. El libro de Fernández de la Mora ha superado el paso del tiempo y en 1986 ha ingresado al mundo de los clásicos, al menos en la valoración de la Colección Austral de la prestigiosa Editorial Espasa-Calpe de Madrid.

En 1964, año en que escribió el autor español, el fenómeno de la ideología mostraba signos de decaimiento vital: una ola de resignación y eclecticismo abarcaba los principales sistemas ideológicos del mundo. Pero a despecho de este proceso de "liberalización" de sus contenidos, los Estados inspirados en ellos adoptaban formas perfeccionadas de dominio ideológico y político, respaldadas por una burocracia a veces escandalosamente escéptica de sus postulados fundacionales. La vitalidad del sistema estatal y su íntima conexión con el mundo político partidista, fue algo que se le escapó al inteligente ensayista que tantas veces nos ha visitado. En consecuencia, su anunciado crepúsculo se dilató hasta llegar a diluirse entre promesas y más promesas de apertura y "renovaciones" tecnológica.

En muchos países, incluso, la modalidad tecnocrática que Fernández de la Mora alentaba comenzó a escaparse de sus canales y ámbitos y a constituirse en una pseudoideología de orden económico. Precisamente los fenómenos de liberalización económica, que Fernández de la Mora anunciaba como premonitorios de la desfiguración de las ideologías, pasaron muchas veces a ser la clave de supervivencia de los sistemas ideológicos. Una precisa combinación de reformas económicas liberales (algo de régimen de mercado) podía aminorar focos de presión social, económico e incluso político.

Totalitarismos despiadados convivieron por breves períodos de presión social con mercados competitivos, para luego volver a cerrarse en economías autárquicas o sociales.

Sin embargo, el punto de vista fundamental de Fernández de la Mora continuó en pie: aquel referido a la simplificación de la vida contenida en las fórmulas ideológicas. Otros autores considerados "clásicos", como Karl Mannheim, prefirieron ver en las mismas anhelos sociales reprimidos de condición utópica. Una ideología pasó a ser, entonces (tal como se percibe en el lenguaje de la nueva intelectualidad socialista en Chile) un "proyecto de vida", que por ilógico que fuera contenía en su seno la promesa de un mundo redimido de los males presentes: cada cual se presumía tolerante de sus proyectos y utopías a condición de no negar a cada cual (ya se vería en la lucha cuál tenía la fuerza para imponer la "lógica de la historia") su respuesta global a todos y cada unos de los problemas de la existencia humana...

La ideología, afirmaba Fernández de la Mora, era una simplificación cuya finalidad declarada era activar a las masas en favor de un cambio político. El autor argentino cuyo libro comentamos advierte en sus páginas iniciales que la muerte de las ideologías es una presunción cuya universalidad debe restringirse; a lo más podrá hablarse de la decadencia relativa de algunas, pero sin que ello afecte el sustrato esencial del fenómeno, aquel que da vida y perpetúa en la mentalidad colectiva la ideología. La mentalidad ideológica, en suma, depende de la pretensión y tentación de "poseer un conocimiento absoluto y salvador" (p. 15) respecto de los asuntos del hombre.

El libro de Massini está estructurado en seis capítulos que desglosan los aspectos semánticos, fenomenológicos, históricos y filosóficos de la ideología, a la par que su expresión concreta en el marxismo y su relación con la crisis del saber político. Estamos, pues, ante una disección metafísica del concepto mismo de ideología, sobre todo considerando que en su origen la "ideología" poco o nada dice en la historia del pensamiento, siendo una insignificante escuela francesa dedicada a la gnoseología.

En la página 50 Massini esboza un concepto de ideología plenamente consecuente con su perspectiva universalista: "Un conjunto de ideas acerca de la vida social de los hombres, estructurado sistemáticamente en un esfuerzo exclusivamente racional, simplista y maniqueo, que propone un proyecto de salvación colectiva y absoluta, a realizarse íntegramente en esta tierra aquende, la muerte". El origen de esta percepción queda suficientemente acreditado en el curso de los capítulos previos, donde muestra las raíces de la transmutación de la Filosofía en Física y la supresión de toda referencia metafísica no racionalizable, proceso que se remonta al iluminismo del siglo XVII y al nuevo método de Hobbes y Galileo.

En la descripción erudita de las vertientes de la mentalidad ideológica Massini no se cierra al análisis exhaustivo de la ideología. Una ideología, afirma, es por esencia reductiva, al pretender la comprensión rigurosa de todos los fenómenos por medio de la razón. Es asimismo monista, por cuanto pretende tener la clave única de la causa del mal en el mundo, la que simplifica en grado máximo para después aplicar con desparpajo un dogmatismo rectificador. Otro rasgo es el maniqueísmo: la ideología tiende a la polaridad, a la división entre buenos y malos, a la tensión entre los "iniciados" y los "répro-

bos", que deambulan lejos de las fuentes de la sabiduría. El maniqueísmo es un reflejo desfigurado de la mentalidad religiosa, que, trasladada al plano político, otorga a los militantes un carácter "salvífico", en el que el Partido adquiere con rapidez la condición de mensajero imprescindible de las últimas novedades.

La mentalidad ideológica, declarada o abiertamente totalitaria, ignora de manera sistemática las limitaciones impuestas por la condición humana, ignorancia que adquiere rasgos arquetípicos en el marxismo, sin por ello negar —al decir de Massini— el carácter de primera ideología al liberalismo ilustrado.

Ante las promesas ideológicas la tarea del político y de la ciencia política clásica aparecen extraordinariamente simples y fragmentadas, pero en ello radica su realismo, pues en el orden contingente el juicio actúa de manera selectiva y puntual. Y en el orden de la ejecución, la prudencia adquiere una primacía no conceptualizable de ninguna manera. "Ninguna situación política —advierte Massini— es igual que otra, ninguna solución puede ser aplicada eficazmente fuera del ámbito para el cual se la pensó" (p. 102).

Lo que se tiene, la realidad, es un cuadro muy diverso del presentado por la mentalidad ideológica: un panorama donde la diversidad, la complejidad y la situación imponen al político y al estudioso desafíos concretos al margen de las fórmulas. La tarea propuesta por la ideología tiene un supuesto desmesurado, el de la perfectabilidad del hombre. "Y esto aparece como evidente, toda vez que resulta un despropósito concebir una sociedad perfecta compuesta por hombres imperfectos... la instauración de una comunidad de ese tipo supone una afirmación de la perfectabilidad indefinida del ser humano" (p. 104).

Entre 1964 (año de la primera edición del *Crepúsculo de las Ideologías*) y 1984 han pasado 20 años. De Fernández de la Mora a Massini hay un decantamiento en la crítica de la mentalidad ideológica, decantamiento que también ha tocado a otros medios intelectuales, como el anglosajón con la obra de Eric Voegelin, y que impone la lectura meditada de estos dos textos, indicativos de un fenómeno social e intelectual (querámoslo o no) de vastas proyecciones.

CRISTIÁN GARAY

JOSÉ MIGUEL IBAÑEZ LANGLOIS, *Doctrina social de la Iglesia*. Ediciones Universidad Católica de Chile. Santiago de Chile. 1986 (287 pp.).

El último libro de Ibañez Langlois viene a enriquecer una lista ya impresionante de obras suyas. No es del caso reseñar aquí sus ensayos sobre literatura ni sus libros de poemas, el más reciente de los cuales es una contemplación poética y mística de la Pasión de Cristo. En cambio, procede recordar como antecedente su obra filosófico-social, a través de títulos como *El marxismo visión crítica* (1973), *Introducción a la antropología filosófica* (1978) y *Sobre el estructuralismo* (1983). Sin embargo, el antecedente más inmediato es su ensayo sobre *Teología de la liberación y lucha de clases*, que apareció el año pasado y mereció los elogios de Juan Pablo II, quien llamó al autor a participar en la Comisión Teológica Internacional.

Explicaré las razones personales que me hicieron leer con interés y admiración este pequeño tratado de doctrina social de la Iglesia. Formado en Francia, en el ambiente del catolicismo social, muy pronto descubrí hasta qué punto la enseñanza social de la Iglesia podía iluminar a los cristianos en su compromiso profesional, social y político, y ser fuente de una acción transformadora de la sociedad. Después de la Segunda Guerra Mundial pude comprobar cómo el alejamiento de esta doctrina podía perjudicar la fe de los católicos y dejarlos desorientados y sin fuerzas, expuestos a todos los vientos de las ideologías, e incapaces de influir de una manera determinante y provechosa en la vida socio-política de sus países.

La experiencia de mis 18 años en Chile y los acontecimientos que he vivido aquí, en este país que es mi segunda patria, me han convencido de que un mejor conocimiento, y sobre todo una mejor práctica de la doctrina social cristiana, hubieran podido ahorrar a este país muchas decepciones y experiencias negativas. Estoy persuadido de lo que decía Juan Pablo II en Puebla: que "desde la fe en Cristo, desde el seno de la Iglesia, somos capaces de servir a nuestros pueblos, de penetrar con el Evangelio en su cultura, de transformar los corazones, de humanizar sistemas y estructuras". Y que "no necesitamos recurrir a sistemas e ideologías para amar, defender y colaborar en la liberación del hombre". La herencia de esta doctrina y praxis perdurará, mientras que muchos falsos profetas, arrastrados por el vendaval de las utopías y las ideologías, serán olvidados.

De aquí, pues, mi interés por el presente libro. Escribe su autor en la *Nota preliminar*: "Este libro no pretende originalidad personal alguna. Brota de una necesidad exclusivamente pedagógica: en mis cursos de Doctrina social de la Iglesia, he echado siempre de menos un manual a la vez simple y completo de esta disciplina. Hay multitud de obras (...), pero no se encuentra con la misma facilidad el libro sintético que *pase materia*, y que la pase toda, en sus principales acápite".

Habrà quien se pregunte por qué un autor como Ibàñez Langlois, que se caracteriza por la penetraci3n de sus anàlisis literarios, por su talento poético, por su profundidad filos3fica y teol3gica, ha querido dedicarse al humilde servicio de una obra sin personalidad, a una mera reagrupaci3n pedag3gica de la materia. La respuesta està sin duda en su vocaci3n docente: el autor ha escrito este manual para educar las conciencias, y lo ha hecho con la claridad necesaria, sin tecnicismos. Pero debe agregarse que, aunque él no quiera reconocerlo, este libro es mucho mäs que un simple manual. Por mäs que él trate de desaparecer deträs de las citas de los Papas, el libro da una sobrada muestra de su talento clarificador, de su arte del anàlisis, de su dominio de las ciencias sociales.

La mencionada *Nota preliminar* agrega que, estando el Magisterio social de la Iglesia diseminado en múltiples documentos, no siempre a mano, y no siguiendo esos documentos un orden sistemático, este manual ha procurado la inclusi3n de las principales citas del Magisterio, insertas en un orden l3gico y sistemático, glosadas e interpretadas, para comodidad del lector, profesor o alumno. De nuevo debo decir, a este respecto, que José Miguel Ibàñez desaparece voluntariamente deträs de la palabra de la Iglesia, porque es hombre de Iglesia. Obra concebida en la Iglesia y al servicio de la Iglesia, qué mejor elogio podría hacerse de ella.

Pero debo agregar, otra vez, que esta buscada impersonalidad del libro y esta discreci3n de su autor no consiguen ocultar el vigor sintético de su pensamiento. Su libro es mucho mäs que una recolecci3n y glosa de citas: es una creaci3n personal. Esto no impide que él, con su notable honestidad intelectual, nos presente todos los textos mäs relevantes del Magisterio, comentàndolos con sobriedad y fidelidad, de modo que el contacto con estas páginas sea realmente un contacto directo con el pensamiento de la Iglesia. Lo que salta a la

vista, en su lectura, es la continuidad del Magisterio de la Iglesia. Los textos pontificios con respecto a cada tema se suceden y repiten, pero se van enriqueciendo y profundizando, sin rupturas con el pasado, apoyándose en la doble fuente de la ley natural y la revelación, como ese dueño de casa que dice Cristo, "que saca de su tesoro lo nuevo y lo viejo".

He notado, a lo largo de la lectura, con qué interés este discípulo de José María Escrivá de Balaguer, ha tratado el tema del trabajo. No hay restauración de la dignidad del hombre sin restauración de la dignidad del trabajo, pero la dignidad del trabajo no puede ser reconocida, sino a partir de una espiritualidad del trabajo, que le otorgue su verdadero sentido santificador de alabanza a Dios. Me gustaría aludir a muchos otros temas que me han llamado la atención. Por razones de brevedad me limito a enfatizar el tema de la democracia y los tres sentidos del término, la ecología que se puede pervertir en ecologismo, el conflicto social que no es lucha de clases, el sentido evangélico de la pobreza... Sobre estos temas y muchos otros, el autor aporta una luminosa clarificación.

Finalmente, y volviendo a la gran variedad de disciplinas que José Miguel Ibáñez cultiva, quisiera subrayar lo que constituye, en mi opinión, la unidad de toda su obra. En él el poeta, el filósofo y el teólogo no son tres personas que toman la palabra sucesivamente: detrás de ellos se vislumbra siempre al humanista, al cristiano y al sacerdote, identificados de un modo tan profundo y vital, que el autor puede tocar toda la gama de su arte, y siempre aparece en ella la cualidad con que San Pedro sintetiza la vocación cristiana: "Dar razón de su esperanza ante cualquiera que se lo pida".

FRANCOIS FRANCOU

JOAQUÍN GARCÍA-HUIDOBRO, *Tentación del poder* (Expresión política de las creencias religiosas). Editorial Andrés Bello. Santiago de Chile. 1986 (107 pp.).

Joaquín García-Huidobro ha logrado en *Tentación del poder* dar for-

ma a un conjunto de eruditas y sensatas observaciones acerca de la permanente atracción secular de que han sido víctimas no sólo la Iglesia sino sus sacerdotes y fieles.

No se trata, empero, de un trabajo "religioso" sobre temas políticos, sino de aquellos que también Eric Voegelin destacaba en su *Nueva Ciencia de la Política*: de los elementos religiosos de las ideologías políticas, de la concepción "sacral" de sus textos, de la intangibilidad de sus fundamentos, de su promesa de un mundo *liberado* de las necesidades y penurias de la vida terrena. En suma, de la *negación de la imperfección del mundo y, por supuesto, de la naturaleza humana*.

Antes de entrar en materia, constatemos —tal como lo hace el prologista, Fernando Moreno Valencia— la existencia de un fenómeno peculiar en las relaciones Iglesia-Estado, vistas en la perspectiva "civil": la existencia de un lenguaje religioso y también de "reflexiones que —originadas en ambientes eclesiásticos— han pasado después a ser utilizadas como elementos de juicio por los diversos agentes políticos" (p. xvii). Para comprobar *diariamente* este aserto, basta fijarse en la cantidad de palabras ligadas al Viejo Testamento que usa el marxismo, y que son de raíz judaica, traspuestas al lenguaje ideológico.

Hay un aspecto en este libro que es necesario destacar, por el claro método y buen sentido: el de la imperfección del mundo y el de la cualidad que tiene la fe de ser *promesa* de un mundo "fuera de este mundo"; de un reino ajeno al mesianismo judío; de un imperio que, ofrecido a los pies de Jesucristo, es una de las más fuertes tentaciones al Hijo de Dios. García-Huidobro hace notar que el "escándalo" de la imperfección, si bien es escándalo, también es *misterio*, porque es fruto de la libertad y la libertad —a no dudarlo— es la donación operativa más importante que nos brinda nuestra filiación adoptiva de Dios Padre y también la que más se nos escapa a la hora de querer conceptualizarla.

Para el autor, el problema de la fe y de los males en este mundo pueden resumirse así: 1) la fe es garantía de lo que no se ve; 2) los escándalos son inevitables; y 3) los pobres siempre existirán. Estos tres asertos pueden parecer inhumanos, incomprensibles o sencillamente rígidos, y sin embargo corresponden al "realismo católico". Esto es, a la convicción de que el mundo está creado de determinada manera por Dios y de que Él se sabe la respuesta. Lo utópico, lo

irracional, es querer introducir la idea rusioniana de la naturaleza originalmente perfecta, que como hipótesis de trabajo se derrumba a cada paso. El mal, el dolor, el trabajo como esfuerzo, están en este mundo *con nosotros* y son parte de nuestro camino de santificación; si ellos fuesen eliminados esto no sería el "valle de lágrimas" del que nos habla el texto sagrado.

El autor lo ha formulado tan bien, que no privaremos al lector del placer de un juicio tan exacto acerca de la indesmentible fragilidad de la naturaleza humana (y de ese dato teológico revelado que es el Pecado Original): "Tan grande es este valor de la libertad, que su presencia justifica la no plenitud de tantos hombres. Algo profundo se esconde en ella para que coexistan con su desarrollo tanta angustia, miseria y fatiga, y nada haga Dios por limitarla. Si hay libertad, habrá frustración. Pero si falta, tampoco hallaremos plenitud, cielo, paraíso o nada que se le parezca, pues se habrá terminado con el hombre. Es esta una realidad con la que ni Dios puede acabar sin contradecirse. Por algo se nos dice que "Dios creó al hombre y lo dejó en manos de su libre albedrío" (p. 50).

Otros aspectos singularmente bien tratados en el libro que reseñamos es el de la diferencia entre la tentación del poder antes y ahora. Porque antiguamente —pensamos en el poder de un Cardenal Hidalgo de Cisneros; en la Bula *Unam Sanctam*; en las disputas Papado-Imperio— el afán de dominio se subordinaba al cariz *religioso*. En ese caso es un poder *religioso* que requiere de instrumentos temporales para facilitar su acción. Hoy en día, en cambio, el secularismo cambia de norte, invierte el papel de la Iglesia, y hace a la Iglesia servidora del "mundo"; en otras palabras, su tentación es civil, pues se trata de un poder *ideológico* que necesita completarse con una religión en uso. En numerosos países hispanoamericanos la frase de "una Iglesia atea para un Estado comunista" empieza a tener más de realidad que de advertencia o de exagerado recelo ante las nuevas corrientes post Concilio Vaticano.

Se trata de la pretensión de suprimir las "deficiencias" de la Creación *desde la ideología*, de transformar, de "activar" los cambios que llevarán a una nueva alborada. Hay, en cierto modo, una necesidad "logística" del marxismo para, mediante las Teologías de la Liberación, tener un "cuerpo" para la dirigencia revolucionaria. Ante estos mesianismos hay que —con el autor— sostener que existe "una cuota

de imperfección consustancial al tránsito terreno y el pensamiento religioso debe tener la valentía de reconocerlo" (p. 35).

La segunda parte del libro, en cambio, contiene sugerencias notables pero discutibles. Debido a su formación —abogado— García-Huidobro se "tienta" de aseverar que el conflicto entre Iglesia-Estado ha quedado resuelto en la formulación jurídica del "Estado de Derecho de libertad religiosa". A nosotros —lo mismo que el problema de los derechos humanos (pp. 60-61) no nos parece que este conflicto haya sido dilucidado por una simple sustitución jurídica del viejo antagonismo por la "neutralidad". En el derecho constitucional, sabemos, la neutralidad no existe y menos cuando está estrechamente ligada a la política. La sola mención de la existencia de ideologías fuertemente expansivas debiera hacer dudar al autor de que el conflicto esté resuelto. Aún más, me atrevo a sugerir que lo mismo que el "enigma" de la libertad personal y la no plenitud de muchos seres humanos, este problema continuará en la cuerda floja. Probablemente la crisis cultural acentúe el colapso del Estado supuestamente "neutral" en materia eclesiástica, y más temprano que tarde, el problema volverá a su candente actualidad, claro está que desde otras perspectivas, porque hasta en eso la historia y la libertad proporcionan sus sorpresas...

RAÚL COX M.

JOSÉ MIGUEL IBÁÑEZ LANGLOIS, *Sobre el estructuralismo*. Eunsa. Pamplona. 1986 (110 pp.).

La característica más común de los libros estructuralistas o referidos al tema es su abstrusidad: escritos en un lenguaje esotérico, pareciera como si su autor se solazara en embrollar y asombrar al lector; además, las referencias a la realidad se encuentran en estos trabajos completamente desfiguradas por esquemas abstractos y a priori, de modo que las más de las veces resulta difícil saber a ciencia cierta de qué se está hablando.

Un párrafo del libro de Lévi-Strauss *Le triangle culinaire* bastará como muestra de lo afirmado: "Sería menester —escribe el antropólogo-

go francés— una transformación más compleja para introducir la categoría de lo frito. El triángulo de las recetas será sustituido entonces por un tetraedro que hace posible elevar un tercer eje: el del aceite. Lo asado a la parrilla se mantendrá en el vértice, pero en la arista que une lo ahumado con lo frito, se podrá ubicar en el medio lo asado al horno ...”, etc.

Por ello, ha resultado para nosotros una grata sorpresa la lectura de este libro de José Miguel Ibáñez Langlois: se puede entender lo que dice. Más aún, en él se esclarece de modo preciso y riguroso la naturaleza de la aventura estructuralista, poniendo en evidencia sus supuestos y sus consecuencias para las ciencias del hombre y para el hombre mismo. Comienza el filósofo chileno reseñando los orígenes del estructuralismo en la lingüística de Ferdinand de Saussure, en la que se deja de lado totalmente al “lenguaje” como propiedad humana y al “habla” como actividad del hombre en la que aquella propiedad se desenvuelve, para concentrarse en la “lengua” como mero sistema de signós, relacionados y delimitados entre sí y que forman un sistema sin sujeto. Para Saussure, esa lingüística es sólo una parte de una “ciencia nueva”, la “semiología” o ciencia de los signos de toda clase, una especie de ciencia universal, similar a la perseguida infructuosamente por el “Círculo de Viena”.

Esta nueva ciencia universal ha sido intentada en los más diversos campos del saber por una pléyade de pensadores estructuralistas: en la literatura (Jakobson, Barthes), la antropología (Lévi-Strauss), el psicoanálisis (Lacan), la epistemología (Foucault) y la psicología (Piaget). Pero en todos esos casos se llega a la conclusión de que los fenómenos culturales, es decir, todos los fenómenos humanos, no tienen una realidad o esencia propias; por el contrario, son meras redes de significación, en las que un signo remite a otro signo, tal como lo expresa Umberto Eco en sus “Apostillas a El nombre de la Rosa”. Se trata de un puro objetivismo de signos sin sujeto, de “libros que hablan entre sí”, de mitos que se relacionan entre ellos en el ámbito del inconsciente. Y es este inconsciente, que los estructuralistas han tomado de Freud, el “lugar” en que radican las estructuras; lo que sucede es que ese inconsciente estructuralista es distinto del imaginado por el fundador del psicoanálisis: éste lo pensaba como el lugar de las pulsiones irracionales; para los estructuralistas, por el contrario,

se trata de un inconsciente racional, en el que se encuentra la clave de las estructuras lingüísticas y de toda realidad cultural.

Este objetivismo sin sujeto llega a su paroxismo en Lacan y Foucault. Para el primero, el inconsciente no es lo que piensan los freudianos, sino que está estructurado como un lenguaje, como una estructura objetiva que se teje de significado en significado, sin que el "ego" tenga en ella arte ni parte; en rigor, no existiría el "ego", un mero invento de los neofreudianos que no entendieron a su maestro. Por su parte, Michael Foucault propone una epistemología que es en realidad una sintaxis de estructuras epistemológicas sin sujeto cognoscente, sin "cogito" que las piense y, por lo tanto, exista. Por ello, para Foucault, el hombre no tiene existencia alguna: habiendo sido un mero invento del siglo dieciocho, ningún humanismo es hoy posible, porque el hombre ha muerto.

Ibáñez Langlois inicia su crítica del estructuralismo poniendo en evidencia el reduccionismo a ultranza que se encuentra a la base de todos sus planteos y que consiste en hacer de la lengua una especie de sustancia absoluta, a cuya inmanencia deben reducirse tanto los signos como el significado, así como el pensamiento, el sujeto hablante y, por fin, la realidad exterior misma. Esa lengua, que radica en el "inconsciente racional colectivo", no es sino la inversión del "espíritu objetivo" de Hegel, pasado por Marx, Jung y Freud y transformado en una "materialidad objetiva".

Los pasos de la reducción de toda realidad humana al lenguaje por parte del estructuralismo, son claramente descritos por el autor: "1) por razones metodológicas, se trata a los fenómenos culturales como si estuvieran configurados por una estructura de tipo lingüístico; 2) la cultura y todos sus objetos —la naturaleza, los dioses, Dios, el bien y el mal, la comida, lo bello y lo feo, el parentesco, etc.— están configurados por una estructura lingüística; 3) la cultura y, en suma, la totalidad humana, es un lenguaje y sólo eso; la llamada realidad sólo existe en la forma del lenguaje o las relaciones de significación; y 4) sólo existe el lenguaje (pp. 91-92) De este modo, nos encontramos frente a una nueva versión —la más radical que pueda pensarse— del principio de inmanencia, en el que todo lo real, incluido lo trascendente, el sujeto, su pensamiento y la realidad extramental, quedan reducidos e inmersos en la interioridad de la "lengua", nueva realidad absoluta y subsistente.

Para Ibáñez Langlois, *esta conclusión no es sino una consecuencia del violento movimiento pendular que caracteriza al pensamiento moderno: luego del Yo trascendental del idealismo, se pasa abruptamente al Objeto trascendental del estructuralismo*. El objeto, que había sido devorado por el sujeto, se toma la revancha y lo convierte también en objeto. *Objeto en el que, cabe repetirlo, no hay lugar para el hombre: él no es sino "el lugar anónimo donde, merced a su peculiaridad biológica, reina la estructura"* (p. 108). Y en este punto los estructuralistas son consecuentes hasta el fin: no sólo Foucault proclama abiertamente la "muerte del hombre", según él inventado durante el siglo dieciocho, sino que Lévi-Strauss declara sin ambages: "veo evolucionar a la humanidad, no en el sentido de una liberación, sino de una esclavitud progresiva y cada vez más completa del hombre hacia el gran determinismo natural" (cit. en p. 109). *Este parece ser el mensaje final del estructuralismo: un nihilismo absoluto que presagia una esclavitud también absoluta*. El libro de Ibáñez Langlois lo pone en evidencia con claridad, rigor y valentía.

CARLOS IGNACIO MASSINI

BERNARDINO BRAVO LIRA, *Historia de las instituciones políticas de Chile e Hispanoamérica*. Editorial Jurídica de Chile. Santiago de Chile. 1986 (297 pp.).

Son conocidas las reticencias de los historiadores hacia los trabajos de índole institucional, estrechamente vinculados a la historia del derecho, y a quienes cultivan estas disciplinas. Es fácil comprender la actitud. Hay cierta ambigüedad, reconocida por los propios especialistas, en los propósitos y métodos de dicha ciencia, a caballo —y a veces en inestable equilibrio— entre la historia y el derecho. Sin embargo, en las últimas décadas se ha producido un avance en la tarea de definir y precisar sus contenidos y, como consecuencia, de determinar sus límites.

La historia de las instituciones, surgida en nuestro medio de la historia del derecho, estudia las llamadas instituciones políticas. Después

de una breve vida independiente en la Facultad de Derecho de la Universidad de Chile, el curso de Historia de las Instituciones Políticas y Sociales de Chile se refundió con el de Historia del Derecho. Sin embargo, la especialización que el primero supone ha hecho necesario preparar textos fundamentalmente encaminados a ayudar a la docencia. Ya Jaime Eyzaguirre, que desempeñó desde su creación, en 1966 la aludida cátedra, y que la sirvió hasta su inesperada muerte, preparó un pequeño manual con el propósito antes indicado. Ahora el profesor Bernardino Bravo Lira acaba de entregar otro texto que persigue la misma finalidad y recoge los nuevos aportes hechos por investigaciones recientes.

En su *Historia de las instituciones políticas de Chile e Hispanoamérica*, el profesor Bravo Lira desarrolla lo sustancial de su curso, preparado sobre la base de apuntes de sus clases, en un texto que está destinado, como lo manifiesta explícitamente, "más bien a estudiantes que a estudiosos". Con todo lo modestos que son esos propósitos, la obra del profesor Bravo Lira ofrece particular interés por la novedosa sistematización que presenta, por la comparación permanente entre los procesos ocurridos en Chile y en otros países hispanoamericanos y, por último, por las numerosas y sugerentes hipótesis que el autor prodiga.

Es una primera parte, el profesor Bravo examina la fundación y consolidación del Estado indiano, poniendo como límite terminal a ese período en 1740. Allí se presenta sintéticamente la configuración del Estado absoluto en Castilla, que se logra en torno al sistema polisinodial, es decir, de múltiples consejos, entre los que destaca el Consejo Real. El esquema se completa con los órganos de gobierno territorial: corregidores, cancellerías, audiencias y contadurías.

La incorporación de América a la corona castellana supone la aparición de una estructura política y eclesiástica que se va haciendo cada vez más compleja con el tiempo. De la primera el autor examina las instituciones supremas —rey y Consejo de Indias— y las subordinadas —gubernaciones, reales audiencias, capitanías generales, cajas reales y virreyes—, así como los derechos políticos. Sobre la segunda, el profesor Bravo ofrece una ceñida aproximación al complejo tema del patronato. Con esta base, la exposición en torno a las instituciones estatales en Chile indiano se hace de fácil comprensión.

En la segunda parte el autor se refiere al Estado Indiano y a la

Ilustración, período que corre entre los años 1740 y 1811. A un concepto sobre ilustración y absolutismo ilustrado sigue el detalle de los cambios institucionales de mayor importancia producidos en el período, como la sustitución paulatina de los consejos por las secretarías o ministerios; la recomposición del mapa político de América con la creación de nuevos virreinos (Nueva Granada y Río de la Plata), de la Capitanía General de Venezuela y de la Comandancia de las Provincias Internas de Nueva España; por último, el establecimiento del régimen de intendentes. Insiste aquí el autor en un aspecto al que le ha dedicado esclarecedoras investigaciones, como es la separación que se produce en la época indicada entre Administración y Judicatura, lo que se traduce en una diferenciación institucional que persiste hasta hoy en Chile.

Como en la primera parte, a la presentación general del proceso histórico-jurídico sigue una relación específica acerca de las modificaciones institucionales producidas en nuestro país, lo que resulta muy útil para el lector por su condensado tratamiento y su pedagógica claridad.

La adopción del constitucionalismo (1811-1861) es la etapa a la que se destina la tercera parte de la obra. La complejidad del referido tránsito en América, con sus singulares variantes, como ocurre en el caso mexicano, ha obligado a un notable esfuerzo de síntesis, que, sin embargo, permite destacar las líneas principales del fenómeno y hacer las necesarias matizaciones. Algo similar puede afirmarse de la exposición que se hace, en la cuarta parte, sobre el surgimiento de los partidos y del deslizamiento hacia las formas parlamentarias de gobierno (Estado liberal parlamentario), así como de la relativa a la crisis de esa modalidad de Estado con la aparición de partidos y formas de gobierno extraparlamentarios, lo que es objeto de la última parte de la obra. No está de más recordar que estas materias han sido también objeto de investigaciones del profesor Bernardino Bravo, de las cuales no se puede prescindir por sus novedosos resultados.

A pesar, pues, de tratarse de un manual universitario carente de mayores pretensiones, la exposición de nuestra historia institucional hecha por un profundo conocedor de ella lo convierte en una herramienta indispensable no sólo para el estudiante de derecho o de historia, sino también para los especialistas en esas disciplinas.

Cabe esperar, asimismo, que las personas vinculadas al quehacer político o interesadas en él puedan encontrar en este libro materiales para más de una útil reflexión.

JUAN DE DIOS RODRÍGUEZ

PABLO RODRÍGUEZ GREZ, *El mito de la democracia en Chile. 1833-1973. (De la autocracia a la democracia formal)*. (Tomo 1). Eves. Santiago de Chile. 1985 (318 pp.).

No deja de ser arriesgado hablar de democracia hoy en Chile. Los ánimos están caldeados. Así lo muestra la polémica que desató recientemente el libro de Juan Antonio Wildow, *El hombre, animal político* (Santiago 1984). Dentro de la rica temática de esta obra doctrinal, sólo dio lugar a controversia lo referente a la democracia. Por eso, suena desafiante el título y la tesis del libro de Pablo Rodríguez, *El mito de la democracia en Chile*.

El autor es uno de esos demócratas que rechazan la democracia en las formas en que ha existido y existe históricamente y llaman a realizar otra democracia —ideal— a la que ellos llaman real. Para él nunca ha habido democracia en Chile: es un mito.

La tesis está fundamentada en una definición de la democracia —para saber de qué se habla— y en un análisis político de la evolución institucional de Chile desde 1833 hasta 1973.

1. *Una democracia formal*. Precisar el sentido de la palabra democracia no es empresa fácil. Para este término hay más de un centenar de definiciones. Pero no se puede prescindir de ello si se quiere abordar el tema con un mínimo de rigor intelectual.

Para el autor, la democracia es un medio, no un fin: “Rechazamos, por tanto, el intento de dar a la democracia el alcance de una filosofía o de elevarla al rango de un valor en sí mismo” (p. 23) como lo hace Maritain. En cambio, basado en Schumpeter, afirma que “la democracia no es más que un sistema político en el cual concurren

tres elementos fundamentales: autoridades políticas legitimadas por la voluntad soberana del pueblo, Estado de Derecho y reconocimiento de los derechos primarios de la persona humana". Y recalca: "Lo demás es adjetivo, secundario, instrumental" (p. 23).

El segundo capítulo está dedicado a los cinco períodos que el autor distingue en la trayectoria institucional de Chile entre 1833 y 1973. Pero concentra su atención sobre el último, 1932-1973, cuyo análisis en los capítulos 3 y 4 constituye la parte central de la obra.

Admite que en esta etapa existió en Chile cierta forma de democracia: la democracia liberal, que él califica de formal. Su evolución es objeto de un minucioso análisis, destinado a mostrar cómo se pasa de una democracia selectiva a una democracia masificada. Aquí los partidos políticos tuvieron un papel a menudo decisivo. El período termina con lo que el autor, siguiendo a Silva Vargas y a Góngora, llama el fracaso de las planificaciones globales. De ellas se ocupa en el capítulo 4, dedicado al gobierno de la democracia cristiana y al de la Unidad Popular.

El examen es agudo, descarnado y, quizás, demasiado severo para con la democracia cristiana.

2. *El sexenio democratacristiano.* Es cierto que Frei se presentó en la elección presidencial de 1964 como una alternativa frente al marxismo. También es cierto que terminó por entregar el poder precisamente al marxista Allende en 1970. Incluso, podría concederse que eso revela su fracaso. Pero de ahí a reducir el gobierno democratacristiano a la suma de cuatro grandes errores —político, social, económico e institucional— hay mucho trecho. En esta parte la exposición es un tanto unilateral, pero en ningún caso gratuita, porque se funda en los hechos.

Así, dice, por ejemplo: "pocos partidos han sido tan sectarios en el ejercicio del poder. Este defecto lo reconocen hasta el día de hoy sus principales personeros. Las palabras de Frei sobre (o mejor, contra) el partidismo fueron borradas como por encanto. El partido practicó el sectarismo y se hundió con él. Todos los funcionarios, todos los enfoques y planteamientos que no tuvieran el sello del grupo gobernante, estaban condenados anticipadamente al fracaso. Estos procedimientos en el juego democrático liberal son fatales". (p. 234). Pero esto no es exclusivo del Partido Demócrata Cristiano. La figu-

ra del presidente ejecutor de un programa partidista, que gobierna sólo con el partido o combinación de partidos que contribuyó a su elección fue encarnada sucesivamente por Frei y Allende, los dos últimos Jefes de Estado del período.

Es indudable que el Partido Demócrata Cristiano tuvo una gran responsabilidad en la entrega del poder a los marxistas encabezados por Allende. Pero la famosa *aclaración de intenciones*, anterior a la elección, fue obra de algunos altos dirigentes que actuaron a espaldas de la masa del partido y se impusieron a ella. Allende no llegó, pues, a la presidencia por una vía democrática, por votación popular, sino por una vía oligárquica, con los votos de los parlamentarios demócratacristianos, que obtuvo mediante una componenda entre cuatro altos dirigentes partidistas, según lo hemos mostrado en nuestro libro *Régimen de gobierno y partidos políticos en Chile 1924-1973* (Santiago 1978): "La suerte del régimen se decidió, pues, dentro del más puro estilo oligárquico por unos cuantos dirigentes de partido. En el seno de un círculo al cual únicamente ellos tenían acceso, demócratacristianos y marxistas dispusieron del mando supremo ni más ni menos como antaño pudo haberlo hecho la más selecta cábala política de la época parlamentaria" (p. 31).

Todo esto no tiene, por cierto, mucho de democrático.

3. *El trienio marxista*. El examen de los mil días de Allende es más breve, demasiado escueto. No es tanto un análisis como una crónica que refresca la memoria sobre lo que fue el trienio que terminó, como ha dicho Góngora, en "una guerra civil todavía no armada, pero catastrófica, análoga a los últimos días de la República Española antes de julio de 1936".

Comienza por la definición de la línea de gobierno a seguir: "Inmediatamente de asumido el gobierno, se presentó a la Unidad Popular una disyuntiva trascendental: el *camino político* (procurando la reforma de la Constitución para afianzar el socialismo) o el *camino económico*..." (p. 278). Luego describe la gestión económica, la reforma agraria, la nacionalización del cobre y los sucesivos conflictos por el área social de la economía, la vía armada y la escuela nacional unificada. Se echa de menos aquí una consideración del método de los resquicios legales y de la disociación de la legalidad a que alude el propio Allende en sus mensajes presidenciales al inaugurar cada período legislativo.

La dislocación de la legalidad viene de antes y llega a su punto máximo bajo Allende. Este quiebre se produce primero en el plano doctrinario. Con beata complacencia de "espíritus avanzados" se habla de *legalidad formal*, primero, de *legalidad sobrepasada*, después, para terminar en la *violencia institucionalizada* o violencia inmanente al sistema, expresión que lanzará François Houtart desde una confortable cátedra en Lovaina. Como remedio se propone en Chile una revolución en libertad o una vía legal hacia el socialismo. En el hecho este auge de las ideologías corre parejas con un abandono de lo concreto, del esfuerzo constructivo y creador de nuevas soluciones: todo se reduce a la cuestión de poder y de estructuras, cuando no de lucha de clases y conquistas del poder total. Se descalifica de antemano el reformismo y se propugna, en cambio, la revolución: una revolución ejecutada por el o los partidos que detentan el poder, conforme a los dictados de su ideología, desde el gobierno y con los medios del Estado.

Todo esto tampoco tiene mucho de democrático.

4. *Los partidos políticos chilenos en el siglo xx.* Un elemento clave en el período 1932-1973 son los partidos políticos. Además de las alusiones a lo largo de toda la obra, el autor les dedica casi completamente el capítulo 3.

Sostiene que durante el siglo xx "la identidad de cada partido con un segmento social se va acentuando a través del tiempo" (p. 166). No es este el lugar para examinar el punto, pero dista mucho de ser claro que los partidos políticos chilenos del siglo xx se convirtieran en partidos de clase. Antes bien, como hemos expuesto en diversos estudios, uno de los hechos más característicos del siglo xx es la decadencia de los antiguos partidos parlamentarios —como fueron el conservador, liberal o radical— y el surgimiento de partidos extraparlamentarios, como fueron el comunista, la Falange Nacional y la democracia cristiana y el socialista. Estos partidos fueron ideológicos. Están fundados en una ideología y no en relaciones personales como los partidos parlamentarios que tienen un ideario, pero no una ideología. El autor desgraciadamente no distingue ambas cosas y considera ideario e ideología como sinónimos.

Precisamente porque se trata de partidos ideológicos su llegada al gobierno en 1964 da principio a la época de las grandes planificaciones globales.

Una vez en el poder, substituyen la búsqueda del bien común por la realización de los dictados de la propia ideología. De ahí que para ellos gobernar no sea una tarea por naturaleza común a todos, en la que cada cual participa según su propia condición y competencia, sino la oportunidad histórica de un partido para imponer a todos un programa trazado por sus dirigentes de acuerdo a la propia ideología. En consecuencia, como ejecutores del mismo, sólo admiten a quienes comparten su ideología y se subordinan a sus dirigentes. Esta es la raíz profunda de ese "sectarismo" de que habla el autor a propósito del partido demócrata cristiano, pero que también es propio —y en qué medida— de los partidos marxistas.

Lo cual tampoco tiene mucho de democrático.

5. *Partidos políticos y régimen de gobierno.* Tal vez el mayor vacío de la obra que comentamos es precisamente el olvido de la relación que en todo momento existió en Chile entre partidos políticos y régimen de gobierno. Desde que surgen los partidos propiamente tales, en la segunda mitad del siglo XIX, las sucesivas etapas del régimen de gobierno corresponden a sucesivas formas del gobierno de partido. Así tenemos que entre 1861 y 1891 hay un gobierno de partido moderado por el presidente, entre 1891 y 1924 un gobierno de partido manejado por los dirigentes partidistas y entre 1933-1973 un gobierno de partido manejado conjuntamente por el presidente y los dirigentes partidistas. Dentro de este último pueden señalarse tres fases muy claras que el autor distingue pero no llega a caracterizar de modo convincente: el régimen se estabiliza entre 1933 y 1952 bajo el predominio de los partidos extraparlamentarios.

Así se desvanecieron los últimos elementos que en Chile mantenían en pie lo que el autor llama una democracia formal.

A la luz de lo anterior, la situación actual no es tan dramática. Hay que reconocer que, pese a lo que se dice, en Chile existe al presente casi unanimidad en cuanto a restaurar el gobierno de partido y un parlamento. Esto nadie lo discute, ni el gobierno ni la oposición, y está, a mayor abundamiento, contemplado en la Constitución. Las diferencias —muy profundas, por cierto, pero no insalvables— están en la forma y en el plazo en que ello debería realizarse.

Una obra como ésta contribuye a clarificar un debate que toca de cerca el futuro político de Chile.

BERNARDINO BRAVO LIRA

BERNARDINO BRAVO LIRA, *De Portales a Pinochet*. Editorial Andrés Bello. Santiago de Chile 1986 (185 pp.).

Esta obra consta de una presentación y de nueve trabajos publicados con antelación en diversas revistas especializadas. No se trata de una mera recopilación de artículos periodísticos, tan frecuentes hoy en nuestro medio, sino de un conjunto de interesantísimos estudios relacionados con la evolución institucional de Chile. A pesar de que muchos de los temas se reiteran, esta circunstancia contribuye a dar al texto general un cierto sentido didáctico que facilita su comprensión y sistematización.

Las observaciones de Bernardino Bravo son, sin duda, penetrantes. No obstante lo reducido de la obra, ella constituye una interpretación original del desarrollo político de Chile y de sus instituciones. Tarea nada fácil en un medio dominado por el apasionamiento que enturbia, cuando no enceguece, el entendimiento. Sus depurados análisis, sin embargo, adolecen de una falla que es una constante en nuestros mejores analistas y catedráticos. Me refiero a la omisión de los factores económicos y sociológicos que, en el fondo, invariablemente, determinan las reacciones y el comportamiento político de las masas y de sus dirigentes. Así sucede, por ejemplo, con el período comprendido entre 1929 y 1932, cuando la crisis económica internacional provocó la caída y establecimiento de varios gobiernos constitucionales y de facto.

De los planteamientos de Bravo Lira me interesa, particularmente, rescatar cinco cuestiones que conviene profundizar:

1. El autor distingue cuatro grandes etapas en el período de vigencia de la Constitución de 1833: el Estado constitucional anterior a los partidos políticos, 1833-1861; comienzo del gobierno de partido, 1861-

1891; y apogeo del gobierno de partido, 1891-1924. Esta división la complementa con el "estatismo presidencial" que surge hacia 1932 cuando entra en plena vigencia la Constitución del año 1925 y en que, para afianzar la autoridad del Ejecutivo y escapar del partidismo que había predominado sin contrapeso hasta entonces, "se concentra exclusivamente en el Presidente de la República la dirección de las instituciones estatales y paraestatales". Al margen del control presidencial sólo quedan la Judicatura, las Fuerzas Armadas y la Contraloría General de la República. Por último, a partir de 1952 comienzan a gravitar poderosamente los "partidos ideológicos" que transforman el "estatismo presidencial" en "estatismo partidista", dejando en manos de estas colectividades toda la máquina del Estado, la cual opera en función de un programa globalizante y total. A nuestro juicio, en esta etapa comenzamos a vivir la "partitocracia" en toda su intensidad.

Es indiscutible que los partidos políticos históricamente no emergen, como se los concibe en el día de hoy, hasta 1861. De esto se sigue que en el período de consolidación del Estado ellos están absolutamente ausentes. La fe de bautismo de los partidos se encuentra en la llamada "cuestión del Sacristán", conflicto jurisdiccional entre la Corte Suprema y el Arzobispado de Santiago que, a pesar de resolverse pacíficamente, abrió espacio al nacimiento de los partidos conservador, nacional montt-varista y, posteriormente, radical. Ellos, en consecuencia, surgen movidos por una contienda teológica que, como es sabido, culmina con la dictación de las leyes laicas y la separación definitiva de la Iglesia y el Estado.

Tan pronto nacen los partidos comienza a declinar la autoridad presidencial. El sistema institucional ideado por Diego Portales y que se plasmó en la Constitución de 1833, fue una creación más sociológica que política. De allí que la aparición y la influencia creciente del partidismo —que comenzó por exigir libertad electoral y se refugió en el Parlamento— fuera completamente aiena a su funcionamiento. Bernardino Bravo explica detalladamente esta evolución y demuestra que los conflictos no envuelven al Presidente y el Congreso, como se ha hecho creer usualmente, sino al Presidente con los partidos que son los entes que dominan la función parlamentaria y disputan al Jefe del Estado su autoridad, incluso su potestad reglamentaria.

Es importante fijar el año 1874 como una fecha hito en la evolu-

ción política de Chile. Aun cuando no lo dice Bravo Lira, la reforma electoral de ese año transformó nuestra institucionalidad, al conferirle derecho a voto a todos los mayores de edad que sabían leer y escribir, mediante una simple presunción de derecho, según la cual, se entendía que los alfabetos cumplían los requisitos consagrados en la Constitución para sufragar. Es también importante dejar sentado que los partidos nacen y se fortalecen de la virulencia de las luchas teológicas, lo cual ha hecho decir a Francisco Antonio Encina que fue el Arzobispo Rafael Valentín Valdivieso el que, al promover la división del viejo tronco conservador en 1857, desató las reformas laicas que más adelante habrían de influir determinadamente en el comportamiento político de los chilenos.

La caracterización que hace Bravo Lira de nuestra historia política nos parece acertada, aun cuando, reiteramos, prescinde de factores sociales y económicos que explican muchos de los fenómenos que él acertadamente interpreta.

2. Bernardino Bravo Lira distingue entre dos tipos diversos de partidos. Los que llama "partidos parlamentarios" y los que llama "partidos ideológicos". Los primeros —conservador, liberal y radical— carecen de un ideal globalizante, tienen una clara reminiscencia por el parlamentarismo y fundan su acción en la discusión, el poder de los argumentos y el compromiso. "Estos partidos rechazan, como contrario a la razón, el choque, la violencia e incluso la imposición y, por tanto, las actitudes extremas. Dramatizan sobre los principios, pero no buscan eliminar al contendiente. En una palabra, no aspiran a aplastar al adversario, sino a entenderse con él" (pp. 139 y 140). El juego de estos partidos, como es obvio, permite el afianzamiento del sistema y elimina sus riesgos más acentuados. Los denominados "partidos ideológicos" surgen muy posteriormente. Se trata específicamente del Partido Socialista, Comunista y de la Falange Nacional, posteriormente transformada (1958) en Partido Demócrata Cristiano. "Se llaman ideológicos porque en su seno ella fundamenta la posición de los dirigentes dentro del partido, del partido dentro del país y del país dentro del concierto internacional. Su fuerza institucional deriva de la identificación de la propia ideología con los intereses del partido, del pueblo e incluso de la humanidad. Es el mundo entero el que debe ser comunista, socialista o demócratacristiano. Así, en estos partidos corresponde a los dirigentes, en cuanto depositarios de la

ideología, ejercer el gobierno del país; y al país, en cuanto realizador de la ideología, servir de modelo para el resto del mundo" (Páginas 141-142).

La distinción nos parece correcta. A nuestro juicio, el problema deriva de una creciente "concientización" social. Los partidos parlamentarios predominan hasta mediados del presente siglo. Su influencia decrece ostensiblemente a medida que el universo electoral se expande y cada una de estas colectividades inicia un proceso de identificación con determinados segmentos sociales. Es entonces cuando se hace nítida la diferencia entre la derecha, el centro y la izquierda que corresponde a la distinción de las clases sociales: alta, media y baja. Desde comienzos de este siglo el fenómeno empieza a insinuarse. La aparición de los partidos "extra-parlamentarios" obedece a una inquietud social que busca encauzarse a través de los canales —los únicos— que ofrece el sistema constitucional. A medida que ellos concentran la plenitud del poder se estimula la lucha social soterrada, las actitudes políticas extremas, las posiciones globalizantes y se abren paso soluciones que repudian el compromiso, el pacto y el entendimiento que antes sirvió de fundamento a la vida política. No debemos olvidar que la alianza de clases es siempre circunstancial y, como tantas veces se ha reconocido, obra de exigencias tácticas.

No hay duda de que en este momento los partidos extraparlamentarios (ideológicos) superan con creces a los partidos parlamentarios que son, cada día más, un resabio de nuestra vida política. Este hecho, precisamente, desvanece las esperanzas de que pueda volver a imperar entre nosotros una democracia liberal sólida y estable.

Los planteamientos de Bravo Lira no mencionan, sin embargo, la aparición de una expresión política ideológica de la derecha —el neoliberalismo— que, al igual que la democracia cristiana y el marxismo intentó una planificación global —expresiones empleadas por Mario Góngora— con muy pobres resultados prácticos.

3. Los trabajos de Bernardino Bravo apuntan a destacar la importancia de la "función consultiva". A su juicio, el Presidente de la República —que manejaba el Estado con plenos poderes hasta 1861, que mantuvo su influencia determinante gracias a la intervención hasta 1924 y que gobernó negociando con los partidos hasta 1973— requiere de una consultoría que no esté condicionada por los partidos

y sus intereses. La vieja aspiración de los chilenos por el establecimiento de un gobierno fuerte —que parece ser un imperativo de nuestra idiosincrasia y una constante en la historia política— no puede concebirse sin la contribución institucionalizada de los mejores y más sabios en sus respectivos campos. “Esto es de vital importancia, porque, sin ignorar otros factores, ningún gobierno tiene razón para sentirse fuerte mientras no cuente con el respaldo de los portadores del saber”. (Página 170).

Este planteamiento, que impregna todo el trabajo de Bravo Lira, nos parece singularmente interesante. Lo valorizamos como un recurso para despolitizar la función presidencial, para situarla por encima de las contiendas partidistas y proyectarla a la altura de los grandes problemas del Estado y no de los conflictos políticos contingentes.

A juicio de Bravo Lira, la reforma a la Constitución aprobada en 1874, que alteró la composición del Consejo de Estado, debe considerarse como una victoria del partidismo que, desde entonces, dominó incontrarrestablemente tanto el Congreso como la función consultiva. (Recuérdese que la mayoría de sus miembros desde entonces fueron parlamentarios).

La distinción entre “asuntos políticos” y “asuntos de Estado” no halla eco en la institucionalidad desde que se altera la composición de este Consejo. De aquí deriva la debilidad del Presidente, por una parte, y la agudización de la contienda entre poderes (Presidente y partidos) por la otra.

Compartimos también este planteamiento con su autor. Es conveniente despolitizar las “cuestiones de Estado”, procurar la mejor asesoría al Jefe del Estado y, en todo caso, abrirle una ventana que le permita mirar más allá de la contienda partidista que opaca generalmente la vida institucional.

4. Importante nos parece la observación de que mientras Portales estableció primero un régimen de gobierno y luego lo institucionalizó mediante la Constitución de 1833, los constituyentes de 1925 procedieron en sentido opuesto. El presidencialismo transforma al Jefe del Estado, casi espontáneamente, en negociador con los partidos, atribuyéndole un nuevo rol que no excluye la influencia determinante de aquéllos. No está de más recordar los quebrantos que debió enfrentar el país antes de que la Constitución se “asentara”, hecho que sólo

viene a ocurrir en 1932, no sin antes arrastrar consigo a tres presidentes democráticamente elegidos (Emiliano Figueroa Larrain, Carlos Ibáñez del Campo y Juan Esteban Montero).

Fue esta aprensión lo que nos impulsó hacia 1978 y 1979 a reclamar la dictación de un Estatuto Constitucional de Transición, convencidos de que la teoría constitucional no siempre marcha de la mano con la realidad política.

5. No menos importante resulta analizar la posibilidad y consecuencias que se seguirán del restablecimiento del régimen de partido. ¿Son suficientes las cortapisas que consagra la Constitución de 1980? ¿Podrán ellas perdurar en el tiempo? Como bien lo advierte Bravo Lira, su restauración es la forma más simple de resolver el problema, pero ahora será más difícil que en 1932. Desde luego, el movimiento asociativo ha colocado a los cuerpos intermedios frente al Estado, de modo que el individuo ya no será manipulado mecánicamente por los partidos. No es fácil tampoco recuperar el espíritu parlamentario ni sustraer al Presidente de su menudo rol partidista para aproximarlos a las grandes cuestiones de Estado. ¿Podrán los "partidos ideológicos" con sus proyectos globalizantes mantener un régimen que se sustenta en el diálogo, el compromiso y la supervivencia del adversario?

Estas y otras muchas interrogantes se abren en el futuro inmediato de la República.

Son trascendentales los problemas que plantea en su obra Bravo Lira: el Gobierno de partido y sus dificultades, el auge del movimiento asociativo y la penetración que en los organismos intermedios realizan los partidos ideológicos, la expansión del aparato estatal y paraestatal, la decadencia del Parlamento y el agotamiento del espíritu parlamentario, etc. Problemas todos de gravitante actualidad en la hora decisiva que vive nuestro país.

En síntesis, se trata de una recopilación de trabajos de alta calidad científica, que revela en su autor una vasta cultura histórica y un penetrante espíritu de observación. Su sistematización, de marcado acento didáctico, facilita la comprensión de materias no siempre transparentes. Una sola deficiencia, de tono menor, nos sugiere su lectura. Una cierta indiferencia por los problemas sociológicos y económicos que, al fin y al cabo, son la base de la estabilidad o debilitamiento

de todo sistema institucional y la causa última de las reacciones de gobernantes y gobernados.

PABLO RODRÍGUEZ GREZ

T. RIBERA NEUMANN, *La defensa de la democracia en Alemania Federal*. Cuadernos del Instituto de Ciencia Política. Universidad de Chile. Santiago de Chile. 1985 (128 pp.).

Se acaban de cumplir cinco años desde la entrada en vigencia de la Constitución de 1980 y, como es natural, todavía no ha habido ocasión de aplicar algunas de sus disposiciones. Por eso es muy oportuno el estudio sobre *La defensa de la democracia en Alemania Federal*, aparecido en el número 11 de los Cuadernos del Instituto de Ciencia Política de la Universidad de Chile.

Su autor, Teodoro Ribera Neumann, es un buen conocedor del tema, pues publicó recientemente en Alemania una tesis dedicada a comparar el Tribunal Constitucional chileno con el alemán: *Das chilienische Verfassungsgericht und das deutsche Bundesverfassungsgericht. Ein Rechtsvergleich*, Frankfurt 1985.

El estudio está dividido en cuatro capítulos. El primero trata de la República de Weimar 1918-33 a la que califica como una democracia neutra. Terminó, como se sabe, con la implantación por Hitler de un Estado totalitario nacionalsocialista por vías legales y democráticas.

El capítulo II está dedicado a la reacción intelectual frente a este suicidio de la República de Weimar. Se estudia principalmente la posición de tres grandes autores: Lowenstein, Manheim y Popper. Desgraciadamente los límites de esta nota no permiten comentar esta doctrina.

De ella se pasa, en el capítulo III, a los textos positivos y a su aplicación práctica. La Constitución de 1949 reemplaza la democracia neutral de Weimar por una democracia combativa, militante. Es decir, como explica el autor: "no se contenta con que los grupos políti-

cos y los individuos no recurran a la violencia para lograr reformas constitucionales o que éstos acaten formalmente la institucionalidad democrática; ella exige un actuar sincero y una postura clara frente a la democracia, no permitiendo que aquellos que buscan su destrucción usen los derechos y libertades democráticos de manera tal que tiendan a destruirla" (p. 56). La expresión democracia militante puede inducir a engaño. Por eso no está de más advertir que según el Tribunal Constitucional de Karlsruhe, su fin no es imponer a sus enemigos sus postulados, sino sólo la defensa de la misma (p. 49).

Los principales medios para preservar el orden constitucional son la inmodificabilidad de las disposiciones constitucionales que se refieren a los principios fundamentales, como la dignidad humana y la libertad personal; la lealtad al orden constituido que se exige a los funcionarios públicos; la pérdida de los derechos fundamentales por abuso de los mismos. El artículo pertinente es drástico: Art. 18. "Pierde los derechos fundamentales de la libertad de opinión, particularmente la de la libertad de prensa, de enseñanza, de reunión, de asociación, el secreto de las comunicaciones postales y de las telecomunicaciones, así como el derecho de propiedad y el de asilo, quien, para combatir el régimen fundamental de libertad y democracia, abuse de los mismos". Como garantía para el afectado, se establece que "la pérdida y el alcance de la misma será determinado por el Tribunal Constitucional Federal".

Uno de los grandes méritos de este estudio es que considera junto a los textos legales, su aplicación por la judicatura, en particular el Tribunal de Karlsruhe.

El último capítulo se refiere a la prohibición de determinados partidos políticos, en el art. 21 inc. 2 de la Constitución alemana que guarda alguna similitud con el art. 89, inc. 29 de la Constitución chilena de 1980. El texto alemán reza: "Los partidos que por sus fines o por la actitud de sus adherentes tiendan a perjudicar o destruir el régimen fundamental de libertad y democracia o a poner en peligro la existencia de la República Federal de Alemania, son inconstitucionales. Sobre la inconstitucionalidad decidirá el Tribunal Constitucional Federal".

El análisis de este precepto es una de las partes más logradas de la obra que comentamos.

A lo largo de todo este estudio se plantean juristas, legisladores y

jueces el mismo problema, ¿cómo puede una democracia acudir a medios no democráticos para protegerse? Por su parte, el autor afirma en el epílogo "el derecho y el deber de defender la democracia".

Pero con eso no queda resuelta la cuestión. Sin pretender zanjarla, es útil señalar que la democracia es un medio y no un fin. En esto parecen coincidir la Constitución chilena de 1980 con la alemana de 1949, si no en el texto, al menos en la aplicación que a esta última le dio la doctrina y la jurisprudencia.

El artículo 8 de la Constitución de 1980 es claro. Evita las incertidumbres a que da lugar un término como democracia, que se puede entender y se entiende en medio mundo a la manera marxista de la democracia popular. Sin mencionar para nada a la democracia, definiendo el orden institucional de la República contra cualquier forma de totalitarismo, como son los hasta ahora conocidos, basados en el nacionalsocialismo o en el socialismo internacional. La Constitución alemana, que fue dictada treinta años antes, habló, en cambio, de "un orden fundamental de libertad y democracia". El sentido de esta expresión sólo se vino a fijar a posteriori por los autores y por el Tribunal Constitucional. Así, en expresión de Günter Dürig significa un doble rechazo: de lo que existió antes —el nacionalsocialismo— y de lo que existe al otro lado (de la Cortina de Hierro)— la democracia popular de la Alemania Oriental, que se autocalifica precisamente de República Democrática de Alemania.

El tema planteado por Ribera Neumann está lleno de sugerencias. Debe agradecerse el vigor y precisión con que lo aborda.

BERNARDINO BRAVO LIRA

W. R. HARBOUR, *El pensamiento conservador*. Grupo editor latinoamericano. Buenos Aires. 1985 (198 pp.).

Desde la aparición, hace ya treinta años, del notable libro de Russel Kirk *Un programa para conservadores*, no se había editado nada que sintetizara mejor las ideas de la corriente anglosajona del conservadu-

rismo, que el recientemente traducido volumen de William R. Harbour *El pensamiento conservador*. En él se estudian, con una profundidad y erudición destacables, las ricas aportaciones de esa corriente de pensamiento, generalmente poco conocida en nuestro país y que cuenta con ilustres representantes, desde Burke a Voegelin, pasando por Madison, John Adams, T. S. Elliot, C. S. Lewis, Willmore Kendall, John Calhoun, Clinto Rossiter, Leo Strauss y —no estudiados por el autor— Chesterton y Belloc.

Harbour comienza por fijar, en las primeras páginas, las notas fundamentales del pensamiento conservador, reduciéndolas a nueve fundamentales: 1. el "principio cosmológico", según el cual Dios es el centro y medida de todas las cosas; 2. la consideración de la naturaleza humana como una parte del orden total de las cosas, trágicamente afectada y seriamente limitada; 3. el "humanismo teocéntrico", según el cual existe un ordenamiento moral absoluto del Universo, que establece los parámetros del desarrollo espiritual de la persona y del cultivo de la virtud; 4. la limitación de la importancia y alcances de la política de lo que el gobierno puede hacer con la condición humana, en una visión decididamente antiutópica acerca de lo posible e imposible en ese ámbito; 5. la tendencia pragmática en el modo de concebir la praxis política, subrayando la importancia de las circunstancias históricas y empíricas y rechazando a la revolución como estrategia para el mejoramiento de la sociedad; 6. la defensa de la filosofía clásica y de la tradición judeo-cristiana, el ataque al racionalismo y el positivismo y la convicción firme acerca de la existencia de una ley natural ético-jurídica; 7. la exigencia de la religión como un componente básico de la "buena sociedad", ya que, para el conservador, el hombre es esencialmente religioso; 8. la orientación elitista en materia política, que los lleva a sostener la importancia de los límites constitucionales al poder de las mayorías irracionales, del gobierno de la ley y del poder judicial independiente; 9. por último, la defensa del localismo, la descentralización administrativa y —sobre todo— de la familia como el vínculo social más decisivo.

Pero —destaca Harbour— estas creencias fundamentales no forman un sistema al estilo racionalista, un esquema ideológico, sino que constituyen un cuerpo de doctrina elástico y matizado, aplicable por medio de la prudencia a las diversas circunstancias de la vida humana. Existe —afirma el autor— un "pluralismo valorativo" en el pen-

samiento conservador, en el que el orden, la virtud y la libertad se conjugan y entremezclan sin dar lugar a una jerarquía apriorística, rígida e inmutable.

Pasa luego el estudioso norteamericano al desarrollo de los puntos fundamentales del ideario conservador, recalcando que éste no puede ser reducido —como se lo hace vulgarmente— a la mera defensa de la situación establecida, cualquiera que ésta sea; por el contrario, el conservador se opone a ciertas orientaciones fundamentales de la sociedad moderna en nombre de las exigencias básicas de la naturaleza humana. Por ello, no puede hablarse de conservadores con referencia a quienes defienden la permanencia de una situación de corte socialista, comunista o simplemente despótica. Sólo quienes defienden —aún contra el *statu quo*— la concepción resumida en los nueve puntos citados más arriba, pueden ser calificados propiamente de “conservadores”.

Harbour defiende el que su exposición se restrinja al ámbito del conservadurismo de habla inglesa, sosteniendo que, en esa tradición, los caracteres aparecen de un modo más perfilado, a raíz de que los pensadores que en ella se insertan no tuvieron que enfrentar situaciones sociales y políticas extremadamente violentas y sectarias, lo que sí ocurrió con los conservadores continentales, llevándolos —también a ellos— a posiciones extremosas y unilaterales. Harbour pone como ejemplo de estos últimos a Maistre y compara sus ideas excesivamente dogmáticas con las de Burke, mucho más matizadas, reflexivas y ricas en virtualidades. “Resulta interesante —escribe— observar algo que con frecuencia pasa inadvertido para muchos conservadores: el desorden moral que afecta a una sociedad que sufre la revolución compromete tanto a las fuerzas revolucionarias como a las contrarrevolucionarias (...). Los contrarrevolucionarios también resultan víctimas del desorden”. Los conservadores anglosajones —sostiene el autor—, salvados de situaciones revolucionarias extremas, pudieron observar la realidad política con mayor objetividad y elaborar un cuerpo de doctrina más matizado y adaptable a las diversas circunstancias de la vida política.

La exposición de este cuerpo de doctrina es realizado por Harbour de modo atractivo e inteligente, evitando los arcaísmos en que suelen caer ciertos expositores del conservadurismo. Sobre todo, analiza agudamente la situación actual de este pensamiento frente a un mundo

que, cada vez más, parece alejarse de la "buena sociedad" buscada por los conservadores. La secularización, la racionalización extrema de la vida política, la industrialización y la urbanización, la centralización del poder en el estado y la decadencia de las comunidades, los usos sociales, la moralidad y la cultura tradicionales, crean un clima difícil para la difusión y, más aún, para la concreción de los principios conservadores de organización social. No obstante, afirma el autor, existen fuertes sectores sociales que sufren las consecuencias de la decadencia de los valores religiosos tradicionales, de los vínculos familiares y de las relaciones comunitarias para quienes la visión conservadora de la existencia humana debería resultar fuertemente atractiva. Por ello, el desafío que se plantea actualmente a los conservadores es el de formular una propuesta política suficientemente atractiva, que salve lo que es salvable de la presente situación social y descubra los caminos idóneos para reencontrar —en medio de una sociedad hostil— el camino de la recreación de la cultura, la libertad política y la espiritualización de la vida humana.

CARLOS IGNACIO MASSINI

A. SOLZHENITSYN, *El dedo en la llaga*. Editorial Andrés Bello. Santiago de Chile. 1987 (151 pp.).

José Miguel Armendáriz acaba de llevar a fin la magna tarea del análisis de uno de los más grandes escritores rusos de nuestros tiempos, en su libro "*Solzhenitsyn: El dedo en la llaga*". Tarea ciertamente difícil si se tiene en cuenta la vastedad y hondura de su obra literaria, que al igual que la obra de un Dostoievski o un Gogol, encierra una exégesis filosófica y teológica del mundo.

Han pasado bastantes décadas desde que en "Los poseídos", Dostoievski perfilara el rostro de la revolución y su trasfondo nihilista y ateo. Su denuncia excedió por su agudeza el campo literario y fue incluso impreso como auténtico programa revolucionario por un grupo de nihilistas. A esa tradición de "realismo social" ha estado ligada la literatura rusa a la que se suma la obra de Solzhenitsyn. Pero

parece bastante más difícil, por no decir casi absolutamente improbable, que los "acusados" vayan a reconocer sus rasgos en la obra del escritor ruso, menos cuando su acusación es a Occidente y Oriente, que caminan los mismos senderos del materialismo (fundados en el "olvido de Dios").

Es que el autor ruso, tal como lo hace notar Armendáriz, ha reivindicado el papel del materialismo en la génesis de las sociedades de hoy, brutalmente distintas a cuantas las precedieron, tanto por sus fines de dominación y uniformidad cuanto por la vastedad y riqueza de los medios a su disposición. Y para Solzhenitsyn, el problema actual radica "en la relegación de la vida espiritual" (p. 124), proceso generado a fines del siglo XVII.

Largo sería explicar que esa interpretación de Solzhenitsyn representa advertencias extraordinariamente graves para el futuro de Occidente, sobre todo si se piensa que a diferencia de Oriente, Occidente vive las etapas más placenteras y moderadas del materialismo, siempre dispuesto a nuevas aventuras. Ese fue el motivo, nos explica Armendáriz, de por qué Solzhenitsyn relegó su libro la Revolución de octubre, "La rueda roja", para poder describir con lujos de detalles el período de la revolución de febrero 1917, que identificó espontáneamente con el cuadro de desolación espiritual propio de la actual sociedad estadounidense. "Al recordar el Parlamento ruso anterior a 1917, con sus integrantes irresponsables, demagogos, entregados a intervenciones que no se compadecen con la realidad, Solzhenitsyn inevitablemente piensa en los políticos, en los jueces, en los intelectuales norteamericanos" (p. 125). Y no puede reprimir un estremecimiento.

Las raíces de esta crisis occidental son morales y espirituales, y específicamente religiosas, o si se quiere, antirreligiosas, por cuanto ése es el motivo inspirador de las promesas de una felicidad profana basada en el bienestar económico. Felicidad fundada en la reverencia indiscriminada del hombre y de sus derechos, hasta desintegrar toda noción de norma o regla moral, y hacer de la bondad un precepto jurídico por el que se camina al borde de lo permisible, hasta hacerlo ineficaz. En medio de ese desorden, añade Solzhenitsyn, "ocurrió que Don Quijote salió un día de su casa y fue incapaz de reconocer el mundo" (cit. en p. 131).

Particularmente veraces son sus observaciones acerca de esa "con-

ducta de lo permisible”, de esa conducta legalista y vacía de toda sustancia que ha sustraído a esa norma o regla específica su contenido finalista, quedando sólo la realidad de lucha económica o la ciega irreversible lucha de clases. “Occidente ha defendido los derechos humanos hasta el exceso, pero la conciencia del hombre se ha marchitado completamente... Y todos los logros técnicos de tal alabado progreso —incluida la conquista del espacio— no han podido evitar ese empobrecimiento moral en que ha caído el el siglo xx” (cit. p. 130).

Junto al análisis del *olvido de Dios*, que caracteriza la actitud espiritual del mundo moderno, merece destacarse del libro de Armendáriz la síntesis que hace de la visión de Solzhenitsyn respecto del marxismo. Y hemos de agradecerlo, puesto que son tantas las observaciones que este autor ruso ha prodigado respecto de la naturaleza del marxismo, que se hace complejo seguirlo en ellas. Es preciso agregar que tales observaciones nacen de su experiencia con el sistema totalitario en 1945, cuando es arrestado por hacer referencias despectivas a Stalin (citado con un seudónimo en su correspondencia privada). Únicamente su aptitud para las matemáticas lo salva de mayores penalidades que las que debió sufrir, y ellas le hacen aquilatar las dimensiones “espirituales” del marxismo.

Al arresto se debe que el talento de Solzhenitsyn se despertara, pues él mismo confesó más tarde: “Antes de mi arresto no había comprendido nada o casi nada”... “Una sola cosa me angustiaba: la dificultad de encontrar temas y argumentos nuevos. Es terrible imaginar en qué escritor me habría convertido si no hubiera sido arrestado”.

A partir de 1945 encuentra temas (y en abundancia), y siguiendo la tradición literaria del siglo xx vierte en sus novelas las observaciones de la realidad rusa. En ellas describe una sociedad que ha hecho de la mentira *el estado natural de su existencia*, hasta ser la ideología “una segunda naturaleza”, que se perpetúa mediante la uniformidad para la masa y el terror para los disidentes.

El oscuro panorama presentado por el escritor ruso revela un mundo sin Dios, donde el olvido se justifica ideológica, jurídica y económicamente. Un mundo donde el ateísmo está consagrado constitucionalmente o donde se impone por el economicismo y el hedonismo. El censor de su libro “Un día en la vida de Iván Denisovich” le comenta sobre cierto pasaje: “Hay que suprimir la conversación de Shujov

con Alioshka acerca de Dios, porque es del todo inexpresiva artísticamente, e ideológicamente incorrecta... demasiado larga, y sólo estropeaba una buena novela"...

CRISTIAN GARAY

DR. TOTH, *Prisionero en la URSS (11 años de cautiverio)*. Editorial Andrés Bello. Santiago de Chile. 1987 (177 pp.).

"Los sufrimientos del autor significan mucho más que un caso particular ocurrido en el sistema comunista. Aquí se verá con toda claridad la humillación de multitud de generaciones desde 1917. Y todavía, algo más importante: aparecerá paladinamente la esencia de un sistema inhumano a causa de su ateísmo —a menudo ignorado en Occidente—, así como la desaparición total, en todos los aspectos de la vida social, de la confianza normal entre hombre y hombre". (Prefacio del Cardenal J. Mindszenty).

La literatura disponible en Occidente sobre la vida de los prisioneros en los gulags comunistas, sea en tiempo de "paz" (prisioneros de "conciencia") o en tiempo de guerra, es abundante. Al "Archipiélago Gulag" de Solzhenitsyn, se han ido agregando otros testimonios, todos los cuales parecen ser, sin embargo, insuficientes cuando se trata de convencer a ciertos escépticos sectores de Occidente.

El presente libro, destaca ante todo por lo convincente. Su autor, el Dr. Toth, era un inocente médico húngaro cuyo único pecado consistió en haberse opuesto a la implantación del marxismo en su país, debiendo pagar su rebeldía con 11 años de cautiverio. Cuando en 1955 comenzó la repatriación de los prisioneros políticos extranjeros desde la URSS, los apuntes tomados por el doctor Toth durante esos años fueron traídos a Occidente por soldados alemanes, mientras su autor era encarcelado por las autoridades comunistas de Hungría, para luego ser obligado a emigrar a Austria, tras el aplastamiento de 1956.

La aventura del doctor Toth comienza una fría mañana de 1945, con la ocupación de Budapest por las tropas soviéticas tras 50 días de

heroica resistencia. Desde ese momento, el libro recorre toda la geografía de la URSS, tras la huella de nuestro autor en cautiverio, mostrando diversos y humanos personajes, vistos todos desde la singular óptica de este médico que con cristiana voluntad logró sobreponerse a las casi insuperables dificultades que se le fueron presentando.

Su primer contacto con la N.K.V.D (en ese entonces la policía secreta soviética) y con sus inhumanos métodos de interrogación, en los que cualquier medio era lícito para hacer declarar al prisionero lo que convenía a las autoridades del Partido; el escalofriante diálogo con su compañero de prisión, quien logra apartar a nuestro autor del suicidio en instantes en que éste se disponía a inyectarse veneno a fin de arrancar de una vez de ese infierno; su condena a muerte y la posterior conmutación de la pena por 20 años de prisión que nunca llegaron a cumplirse... son algunas de las imágenes imborrables de este libro. La penetración psicológica con que el doctor Toth describe su relación con los pacientes, con sus compañeros de cautiverio, y hasta con sus mismos verdugos, permite al lector ir conociendo todas y cada una de las increíbles dimensiones de los gulags comunistas.

En esta obra el antihumanismo nihilista del marxismo deja de ser un frío e impersonal aspecto de su análisis teórico y pasa a transformarse en una realidad palpable; de un conjunto de exclamaciones vacías de todo, salvo de odio, pasa a convertirse en el sufrimiento, la sangre y la valentía de millones de víctimas inocentes que la historia anota como una estadística de muertes exigida por un experimento mortal y destructor que dura ya demasiados años...

A través de las páginas del libro el lector logra abstraerse de la realidad circundante y comparte, aunque sea por momentos y mediante la memoria del doctor Tóth, la tragedia de miles de víctimas inocentes sacrificadas en nombre de una falsa verdad que insiste en imponerse a la fuerza. De ahí que su lectura sea, al margen del indiscutible valor documental, una experiencia intelectual y vital.

J. M. L.

JURAJ DOMIC, *Política exterior soviética. Algunos fundamentos*. Cuadernos del Instituto de Ciencia Política. Universidad de Chile. Santiago de Chile. 1985 (77 pp.).

El 8 de diciembre de 1968 los lectores de "El Mercurio" pudieron imponerse de un fundado ensayo del soviétólogo chileno Juraj Domic titulado "La vía no capitalista de desarrollo", publicado en las páginas de dicha edición dominical. Se trataba de un descarnado análisis respecto de una estrategia política del Partido Demócrata Cristiano —presidido a la sazón por el senador Patricio Aylwin— que habían impuesto en el seno de esa colectividad grupos que después se integraron al marxismo. Pero lo más notorio era que tal vía era una genuina concepción soviética, como el analista lo probaba. De seguro tal fue la razón por la cual el director de la revista partidista "Política y Espíritu", Jaime Castillo Velasco, determinó no publicar el texto de Domic "en vista al daño que se le provocaría a la candidatura Tomic". (Prólogo a una reedición del ensayo, Ed. Vaitea, 1975, p. 4). Pero las revelaciones se hicieron de todas maneras, y con muchísimo más alcance, contribuyendo al esclarecimiento ideológico, en el país.

Juraj Domic no cesó desde entonces en publicar artículos, ensayos y libros sobre el problema comunista y sus derivaciones. A comienzos del año 1985 el Instituto de Ciencia Política de la Universidad de Chile, que dirige el profesor Gustavo Cuevas Farren, ha publicado en su serie "Cuadernos" uno relativo a la "Política exterior soviética. Algunos fundamentos". El autor es, por cierto, un investigador erudito en la materia, y en esa obra —que sería de útil lectura en los centros de estudio sobre relaciones internacionales, en las academias militares y de formación diplomática—, puntualiza con sólido respaldo documental y argumental que la política exterior de la URSS, de conformidad a su Constitución de 1977, es determinada por el Partido Comunista. Cómo opera lo anterior en un ámbito crucial es dilucidado en las páginas de este ensayo, que pormenoriza las labores de organismos, grupos de trabajo y personas, varios vinculados a la campaña contra el régimen militar chileno.

Pero fuera de la elaboración de una política exterior en buena medida exitosa, resulta ilustrativo el diseño de las bases de la misma.

Una amplia bibliografía, partiendo por las de Marx y Lenin, es compulsada al respecto, sin descuidarse la de teóricos contemporáneos.

La doctrina soviética del conflicto es sintetizada como global, permanente, total e irreconciliable, lo cual le confiere una contundencia peligrosa para Occidente. Sobre el punto, el diagnóstico de este competente soviétólogo no es tranquilizante en forma alguna, ni en la proyección general del asunto ni en las aplicaciones concretas respecto a Chile. Durante casi dos décadas, Juraj Domic ha pronosticado fenómenos políticos en nuestro país de particular gravedad. No siempre fue escuchado a tiempo, pero él dejó su testimonio por escrito. Ahora, en la descripción y evaluación de una amenaza mortal —como es la acción del comunismo en el plano internacional—, su planteamiento es muchísimo más grave: es la humanidad toda la que constituye el objetivo totalitario, que muchos no quieren apreciar como tal, que otros —una minoría— a menudo enfrenta mal y que un tercer grupo —la quinta columna permanente— contribuye a que se logre un propósito devastador. Hay que agradecerle una vez más a Juraj Domic esta clarinada de alerta.

T. M. H.

HANS VON HUYN, *Victoria sin guerra*. Editorial Andrés Bello. Santiago de Chile. 1987 (321 pp.).

La tercera guerra mundial ha comenzado. La Unión Soviética la declaró el mismo día en que se alcanzó la paz en el año 1945. Pero esta es una guerra singular que se libra con otras armas y en el campo de la "distensión" y la "guerra fría". Para ganarla se usan la subversión, el terrorismo, la infiltración, la desinformación y el espionaje. Hans von Huyn fundamenta este aserto afirmando: "Tal como Marx pervirtió la filosofía de Hegel, así Lenin pervirtió la doctrina de la guerra de Von Clausewitz y la ha vuelto al revés: para él la guerra no es la continuación de la política con empleo de otros medios, sino por el contrario, la paz es la continuación de la guerra. Para los soviets,

la guerra fría es, pues, la continuación de la guerra caliente, y la "distensión" es la continuación de la guerra fría con otros medios".

En síntesis, la URSS ha mantenido este moderno "estado de guerra" desde 1945 hasta nuestros días y los resultados alcanzados son, simplemente, espectaculares.

El autor plantea, además, que Rusia ha tenido, como constante histórica, una invariable vocación hegemónica, de modo que el marxismo ha servido espléndidamente sus fines y, creemos nosotros, explica los innumerables sacrificios que el pueblo soviético ha realizado para convertirse en cincuenta años en una potencia militar que pone en peligro la paz del mundo.

Este libro, que merece ubicarse entre las publicaciones más notables sobre la materia, hace un exhaustivo análisis de lo que ha sido la subversión a través de Europa occidental, el Tercer Mundo, Asia y el Medio Oriente; la infiltración en todos los países de Occidente, de las universidades, de los medios de comunicación social, de las iglesias, de los sindicatos, etc. Destaca el rol fundamental que les ha correspondido al Consejo Mundial de la Paz y a la Federación Sindical Mundial, ambos organismos establecidos por el comunismo soviético para dominar los movimientos pacifistas y las organizaciones laborales de los países capitalistas.

La lucha del comunismo consiste en alcanzar la desintegración socio-política de los "estados capitalistas". Para este fin es necesario aprovechar todos los conflictos que se desatan en el mundo libre, agudizarlos y generar condiciones que terminen estimulando la revolución socialista. Los resultados son increíblemente halagadores para quienes procuran la corrupción en la vida democrática. Hoy día no hay movimiento subversivo que no esté directa o indirectamente manejado por el comunismo. Se puede afirmar, sin temor a equivocarse, que no existe movimiento terrorista aislado, ya que la Unión Soviética ha conseguido generar una verdadera "internacional del terror" que planifica, ayuda y pone en acción a los más disímiles grupos, en un siniestro tejido cuyas hebras acaban, invariablemente, en Moscú, La Habana, Libia, Bulgaria, Hungría, etc. Nada escapa a esta "mafia" que, inclusive, se sirve abiertamente del tráfico de estupefacientes para procurarse medios y corromper la vida de los países libres.

Especial atención merece destacar la extraordinaria plasticidad del marxismo para adecuarse a las circunstancias. Es sabido que las pre-

dicciones de Carlos Marx han fracasado estrepitosamente en el mundo. Nada de lo que dijo Marx ha sucedido y, por el contrario, el advenimiento del régimen comunista se dio en un país agrícola, retrasado y en donde el proletariado tenía un escaso grado de conciencia de clase. Los demás han caído por la acción militar de la URSS o por medio de sus tácticas de políticas de infiltración y engaño. Pero el comunismo ha comprendido que el proletariado de los países ricos se ha integrado a la burguesía y que, por lo mismo, no constituirá jamás un frente revolucionario como lo soñaba Lenin. Las tácticas, entonces, han debido cambiar, ahora se trata de dominar a las capas intelectuales y juveniles para promover una ideología en franco retroceso y en pugna con el desarrollo científico y tecnológico de la humanidad. En esta mutación táctica han tenido éxito.

Las expresiones que utiliza el comunismo para extender sus consignas no tienen para nosotros el mismo significado que él le atribuye. Así sucede con el concepto de "convivencia pacífica", "lucha por la paz", "distensión", etc. Para el comunismo todo ello implica un recurso disuasivo que le permite ganar tiempo para seguir adelante en su afán de dominación mundial. El fin último es corromper al capitalismo, aislarlo, privarlo de recursos energéticos y materias primas, hasta que se derrumbe sin necesidad de una conflagración bélica: el sueño del conquistador, vencer al enemigo sin guerra, con su consentimiento y aceptación.

El instrumental de que dispone el comunismo para estos efectos es enorme. Comenzando por la KGB, siguiendo con los organismos de fachada, con gobiernos títeres que obedecen "religiosamente" las instrucciones de Moscú, etc. Hay en juego recursos multimillonarios que se incrementan con el control del tráfico de armas, estupefacientes, robo de secretos industriales y toda suerte de estropicios y defraudaciones.

Podría decirse que el comunismo en lo inmediato persigue con ahínco tres objetivos prioritarios: desacoplar a Estados Unidos de Europa occidental, debilitando toda la organización defensiva del viejo continente, el cual quedará a merced de sus amenazas y amedrentamientos; usar a los partidos social-demócratas para reeditar las experiencias de Frente Popular, pero ahora con una dimensión distinta de la que originalmente (1936) les dio vida; y aprovechar la "distensión"

internacional para estimular los estremecimientos sociales al interior de cada país occidental.

A estos objetivos obedece la política con Europa occidental, en donde los partidos comunistas juegan un rol estelar bajo la forma del eurocomunismo, que no es más que un perverso maquillaje para ablandar la resistencia de las democracias. Lo propio ocurre con la infiltración de la Internacional Socialista que, en forma casi imperceptible, bajo la presidencia de Willy Brandt, ha ido transformándose en un aliado de Moscú, y la creciente importancia de los "movimientos de liberación nacional" o "separatistas" o "independentistas" que proliferan en el Tercer Mundo con el beneplácito del comunismo.

Aborda el autor la incapacidad absoluta del comunismo para sobrepasar económicamente a los países occidentales. Pero esta carrera puede revertirse, dañando su capacidad productiva y estimulando los conflictos internos, boicoteando el abastecimiento de materias primas, intensificando el espionaje industrial y, particularmente, gracias a la tolerancia con que Occidente comparte con sus verdugos los adelantos de la informática y la tecnología moderna. (La venta de la sogá de que hablaba Lenin).

En sendos capítulos se analiza el zarpazo del comunismo para apoderarse de Europa, la penetración y batalla por el control del África, la lucha por el poder en Asia y la meta final: América.

Es asombroso el nivel de información que ha conseguido reunir Von Huyn. A través de las páginas de su libro se desnuda una serie de innumerables situaciones que revelan, en toda su horrible magnitud, este peligro extremo que enfrenta el mundo libre. La obra termina con un capítulo alentador: "La respuesta de la libertad". Sinceramente, sin embargo, nos asalta la duda. El mismo autor reconoce que el líder de la democracia en el mundo, Estados Unidos, sufre un grave complejo como consecuencia de la guerra de Vietnam y Watergate. Hoy deberíamos agregar Irangate, que ha desmoralizado al gobierno de Ronald Reagan, al principio tan resuelto y hoy debilitado.

Sobre Chile el libro es claro. La Unión Soviética tiene con este pequeño país una deuda inextinguible que puede sintetizarse con la sentencia de Leonid Brezhnev, en su entrevista del 12 de enero de 1980 en el periódico soviético "Pravda", cuando para justificar la invasión de Afganistán, dijo: "Porque en otro caso habría ocurrido lo

mismo que en Chile". No escapa a la Unión Soviética la importancia geopolítica de Chile para el control del Pacífico Sur ni de sus materias primas que, al servicio del comunismo, permitirían estrechar la brecha que separa a aquella nación de los países capitalistas. De aquí su afán indisimulado por cobrarse una revancha y los 200 millones de dólares que anualmente destina a la campaña contra el gobierno militar, sólo comparable con la campaña seguida contra Vietnam, país del cual hoy día nadie habla ni recuerda.

Así también lo hemos comprendido los chilenos, aun cuando no siempre hayamos contado con la comprensión y el respaldo del mundo libre.

En suma, un libro notable, que nadie debería dejar de leer.

PABLO RODRÍGUEZ GREZ

VINTILIA HORIA, *Los derechos humanos y la novela del siglo xx*. Editorial Magisterio Español S. A., Madrid. 1986 (242 pp.).

Bajo ese título, a primera vista desconcertante, el ensayista rumano Vintilia Horia ha publicado un notable volumen en el que intenta una explicación del origen y desarrollo de la noción de "derechos humanos", así como de su crisis actual. Toda la argumentación desenvuelta en el libro gira alrededor de una paradoja, que el autor destaca desde las primeras líneas del libro: que mientras políticos e ideólogos se muestran optimistas respecto de la vigencia actual y futura de los "derechos humanos", los mejores novelistas de este siglo evidencian un marcado pesimismo acerca del porvenir del hombre y de sus derechos esenciales.

Horia comienza por exponer las razones de la actitud de los ideólogos; para él esta actitud se remonta al Renacimiento, época en la que se propone codificar unos derechos que antes estaban sobrentendidos y establecer defensas legales para lo que antes defendía Dios. Esto es, afirma el pensador rumano, propio de los tiempos humanistas o neoclásicos, en los que se ensaya un retorno a épocas precristianas

dentro de esquemas racionalistas de pensamiento, por oposición a los tiempos románticos, signados por la religiosidad y la búsqueda de la intimidad, en los que no se proclaman los derechos, pero se los respeta en la realidad. El humanismo significó, respecto de la época anterior, una "liberación": el hombre dejó de ser siervo de Dios para competir con Él en la modificación del mundo a través de las utopías; por ello el Humanismo es un movimiento laico, realizado al margen de la Iglesia; según Horia, la Edad Media había pretendido ser una imitación del Hijo, mientras en el Humanismo se pretende imitar y competir con el Padre; el Medievo había buscado el paraíso celestial y el Humanismo intentaba lograr el paraíso terrenal, aunque de hecho generó horrendas tiranías, impensables en el universo medieval.

Sostiene luego que el pensamiento de los juristas españoles del siglo XVI —Vitoria, De Soto, De las Casas— significó una continuación del espíritu medieval y la monarquía de Carlos I un intento de realizar la monarquía cristiana imperial propuesta por Dante. Destaca el autor la convocatoria efectuada por ese rey de las "Juntas de Valladolid", en las que se discutió el "derecho" de España a la conquista de América; esta conquista —escribe— "necesitaba de un placet jurídico, teológico y filosófico para seguir su curso. El nuevo edificio imperial, cuya idea había nacido con Dante, deseaba erigirse no sólo sobre hechos brutales, sino también sobre una argumentación inteligente y humana". Esto diferencia nítidamente a la conquista española de la de las demás naciones europeas, menos preocupadas de asegurar sus fundamentos éticos, que de garantizar sus réditos económicos. Para Horia, los principios defendidos por los juristas españoles "dan cuenta de una presencia cristiana en lo político. No se trata sólo de fundar una "civitas Dei" y descuidar las realidades del derecho natural, sino de crear un mundo real aceptable basado en la libertad y en la justicia. Un mundo, evidentemente, no dirigido por el poder espiritual, lo que pudo dar lugar a las exageraciones de los curialistas y a los excesos de los güelfos, pero sí por un espíritu de caridad, que ha desaparecido por completo de la historia justo con los juristas que lo apoyaban".

En sustitución de este pensamiento, la Ilustración elaboró una serie de efucubraciones neognósticas, materialistas y deterministas, negadoras por principio de la libertad humana y, por lo tanto, de la po-

sibilidad misma de la existencia de "derechos". Con lo cual se daba la paradoja de que quienes más proclamaron y codificaron los "derechos humanos", eran los sostenedores de una filosofía que los hacía impensables. Esto alcanza su máxima expresión en el marxismo, cuyo error es fundamental, "porque tanto la libertad como la igualdad no pueden ser posibles donde el hombre deja de ser persona. Para Marx—continúa el autor—, el individuo, el sujeto, no es sino mera realidad natural o una simple pertenencia al todo, como lo fue para Hegel, que aplastaba la persona bajo la sumisión al *Ganze* o al Moloch leviatánico de un estado netamente burocrático". Pero lo que resulta más dramático es que tampoco en el marco de los países "occidentales" el clima ideológico resulta mucho más propicio para la vigencia de los derechos esenciales. "Una élite aislada en sus torres de mando—escribe Horia—, en sus Bancos, en sus sedes políticas, en sus barrios aislados de los demás, crea destinos individuales y colectivos, con la conciencia además de obrar en nombre de la Humanidad, o sin conciencia alguna. El poder económico, unido al dominio de la técnica, controla hoy el poder político, desde una perspectiva humana en la que ningún derecho humano puede sobrevivir". Y termina preguntándose: "si Bartolomé de las Casas volviera a la escena de la historia, ¿a qué fuerzas se dirigiría para denunciar la inmensidad de las injusticias y para proclamar un derecho no formal, sino real?".

Luego de esta primera parte que podríamos llamar "histórica", el escritor rumano entra de lleno en el tema principal del libro, poniendo de relieve la agudeza de las denuncias formuladas por los mejores novelistas de este siglo acerca de la dramática condición humana. Kafka, Dostoievski, Pasternak, Solzhenitsyn, Camus, Huxley, Orwell, Hesse, Jünger, Unamuno, Papini, Graham Green y Julien Green son analizados con profundidad y sutileza, exponiendo admirablemente Horia lo esencial de su mensaje espiritualista y defensor de la persona humana. El diagnóstico de estos novelistas puede resumirse en una frase de 1984 de Orwell: "si quiere hacerse con una imagen del futuro, imagine usted una bota pateando una cara humana... eternamente".

Concluye reafirmando que los "derechos humanos" no pueden fundarse en el humanismo inmanentista que los proclama más ruidosamente; que en el marco del materialismo contemporáneo ellos no tienen grandes posibilidades de ser respetados y que, de hecho, sólo

quienes hacen profesión de fe inmanentista tienen chance de que les sean reconocidos, ya que pareciera que los etíopes, los camboyanos, los tibetanos y los aún no nacidos, no tuvieran "derechos humanos".

El mensaje final es que sólo una vuelta al espíritu y una reafirmación de una realidad trascendente pueden hacer posible un reconocimiento —efectivo, se sobrentiende— de los derechos de la persona humana. Pero, ¿es ello posible? No lo sería si el hombre se encontrara determinado materialísticamente, pero si es realmente hombre, es decir, dotado de libre albedrío, la salvación es, por definición, posible.

CARLOS IGNACIO MASSINI